



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارسلان علی محمد صالح

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دوس خوزه

پایه دوم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
دروس حوزه - پایه دوم	۶۰
مشخصات کتاب	۶۰
المراد من منیة المرید	۶۰
مشخصات کتاب	۶۰
المقدمة	۶۱
أما المقدمة	۶۱
اشاره	۶۱
۱ - فصل فی فضل العلم من القرآن	۶۱
۲ - فصل فیما روی عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی فضل العلم	۶۳
۳ - فصل فیما روی عن طریق الخاصة فی فضل العلم	۶۶
۴ - فصل فی ما روی عن التفسیر المنسوب إلى العسکری ع فی فضل العلم	۶۹
۵ - فصل فی فضل العلم من الكتب السالفة و الحكم القديمة	۷۱
۶ - فصل فی فضل العلم من الآثار و تحقیقات بعض العلماء	۷۱
۷ - فصل فی دلیل العقل علی فضل العلم	۷۳
الباب الأول فی آداب المعلم و المتعلم	۷۳
النوع الأول آداب اشتراكا فیها	۷۳
القسم الأول آدابهما فی أنفسهما	۷۳
الأمر الأول أول ما یجب علیهما	۷۴
[الف:] إخلاص النیة لله تعالى فی طلبه و بذله	۷۴
الاشارة	۷۴
[فصل ۱ - القرآن و الإخلاص	۷۴
[فصل ۲ - ما روی عن النبی ص و الإخلاص	۷۴

- فصل ۳ ما روى عن طريق الخاصه فى لزوم الإخلاص فى طلب العلم و بذله ۷۶
- فصل ۴: فى لزوم الإخلاص من الآثار و كلام الأنبياء ۷۷
- فصل ۵ - فى مكاييد الشيطان و أهميه الإخلاص ۷۸
- و الأمر الثانى استعمال ما يعلمه كل منهما شيئاً فشيئاً ۷۹
- ۱ - فصل فى أن الغرض من طلب العلم هو العمل ۷۹
- ۲ - فصل فى الغرور فى طلب العلم و المغترين من أهل العلم ۸۰
- ۳ - فصل لكل واحد منهم شرائط عديدة ۸۲
- ۴ - فصل [شرائط ترجع إلى الثانى ۸۴
- [الأمر الثالث:] فى التوكل على الله تعالى و الاعتماد عليه ۸۴
- [الأمر] الرابع حسن الخلق ۸۵
- [الأمر] الخامس أن يكون عفيف النفس ۸۶
- القسم الثانى آدابهما فى درسهما و اشتغالهما ۸۸
- [۱-] أن لا يزال كل منهما مجتهداً فى الاشتغال ۸۸
- [۲-] أن لا يسأل أحداً تعنتاً و تعجيزاً ۸۸
- ۳ عدم الاستنكاف من التعلم ممن هو دونه ۹۰
- ۴ الانقياد للحق بالرجوع عند الهفوة ۹۲
۵. تأمل ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه ۹۳
۶. عدم حضور مجلس الدرس إلاّ مُتَطَهِّراً من الحَدَث و الحَبَث ۹۳
- النوع الثانى: آداب يَحْتَضُّ بها المعلم ۹۳
- إشارة ۹۳
- القسم الأول: آدابه فى نفسه مضافاً إلى ما تقدّم ۹۴
- إشارة ۹۴
۱. أن لا يَنْتَصِبَ للتدريس حتى تَكْمُلَ أهْلِيَّتُهُ، و يَظْهَرَ استحقاقه لذلك على صَفَحَاتِ ۹۴
۲. صيانة العلم و ترك إذلاله و بذله لغير أهله ۹۵

۳. العمل بعلمه زیاده علی ما تقدّم فی الأمر المشترك ۹۶
۴. حسن الخلق و التواضع زیاده علی الأمر المشترك ۹۷
۵. عدم الامتناع من تعلیم أحد لكونه غیر صحیح النیة ۹۸
۶. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به ۹۸
- [۷-] أن یحترز من مخالفه أفعاله لأقواله ۹۹
- [۸-] إظهار الحق بحسب الطاقه من غیر مجامله لأحد ۱۰۰
- القسم الثانی: آداب المعلم مع طلبته ۱۰۱
۱. تأدیبههم بالآداب السنیة و تعویدهم الصیاته ۱۰۱
۲. ترغیبههم فی العلم و تذکیرهم بفضائله و فضائل العلماء ۱۰۱
۳. حبه لهم ما یحب لنفسه و کراهته لهم ما یرک لنفسه ۱۰۱
۴. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتکاب المحرمات و المكروهات ۱۰۲
۵. التواضع للمتعلّمين و عدم التعاطف علیهم ۱۰۴
۶. السؤال عن أحوال الغائب زائداً علی العاده ۱۰۵
۷. استعلام أسماء طلبته و أنسابهم و کناهم ۱۰۵
۸. السّماحه ببذل ما حصله من العلم، و التلطّف فی الإفاده ۱۰۶
۹. صدّ المتعلّم عن أن یشغل بغير الواجب قبله ۱۰۶
۱۰. الحرص علی تعلیمهم و الاهتمام بذلك و إثارة علی حوائجه ۱۰۷
۱۱. ذکره فی تضاعیف الکلام ما یناسبه من قواعد الفنّ ۱۰۷
۱۲. تحریضهم علی الاشتغال و مطالبتهم بأعاده محفوظاتهم ۱۰۸
۱۳. طرح مستفاد المسائل الدقیقه لهم و اختیار أفهامهم ۱۰۸
۱۴. إنصافهم فی البحث و الاعتراف بفائده یقولها بعضهم ۱۰۸
۱۵. عدم إظهاره للطلبه تفضیل بعضهم علی بعض عنده ۱۰۹
۱۶. تقدیم الأسبق فالأسبق فی التعلیم إذا ازدحموا ۱۰۹
۱۷. إیصاء الطالب بالرفق إذا سلك فوق ما یقتضیه حاله ۱۰۹

۱۸. عدم تقبیح العلوم التي وراء ما يتكفل به من العلوم ۱۱۰
۱۹. عدم التأذى مَن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره لمصلحة ۱۱۱
۲۰. القيام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تأهل للتعليم ۱۱۱
- القسم الثالث: آدابہ فی درسہ ۱۱۲
- اشاره ۱۱۲
- ۱ أن لا يخرج إلى الدرس إلا كامل الأُهيّة ۱۱۲
- ۲ الدعاء عند خروجه مريد للدرس بالدعاء المروى ۱۱۳
- ۳ التسليم على من حضر إذا وصل إلى المجلس و صلاة ركعتين ۱۱۳
- ۴ الجلوس بسكينه و وقار و تواضع و خشوع و إطراق ۱۱۴
- ۵ الجلوس مستقبل القبلة ۱۱۴
- ۶ نيّة تعليم العلم و تبليغ الأحكام قبل شروع الدرس ۱۱۴
- ۷ الاستقرار على سمت واحد و الصيانة عن الزحف و كثرة المزاح ۱۱۵
- ۸ الجلوس فى موضع يبرز و جهه فيه لجميع الحاضرين ۱۱۶
- ۹ حسن خلقه مع جلسائه و القيام لهم ۱۱۶
- ۱۰ تلاوة القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فى الدرس ۱۱۷
- ۱۱ تفهيم الدرس بأيسر الطرق و أعذب ما يمكنه من الألفاظ ۱۱۸
- ۱۲ تقديم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعددت ۱۱۸
- ۱۳ عدم تطويل مجلسه تطويلاً مملاً و عدم تقصيره تقصيراً مخللاً ۱۱۹
- ۱۴ عدم الاشتغال بالدرس و به ما يشوش فكره ۱۱۹
- ۱۵ عدم كون مايؤذى الحاضرين فى مجلسه ۱۱۹
- ۱۶ مراعاة مصلحة الجماعة فى تقديم وقت الحضور و تأخيرہ ۱۱۹
- ۱۷ عدم رفع صوته زيادة على الحاجة و عدم حفزه ۱۲۰
- ۱۸ صيانة مجلسه عن اللّغط و اختلاف جهات البحث ۱۲۰
- ۱۹ زجر من تعدّى فى بحث أو ظهر منه ترك إنصاف ۱۲۱

۲۰. الإرفاق بهم في خطابهم و سماع سؤالهم ۱۲۱
۲۱. التودد للغريب و الانبساط له ۱۲۱
۲۲. الإمساك عن مسألة شرع فيها إذا أقبل بعض الفضلاء حتى يجلس ۱۲۱
۲۳. قول «لا أدرى» و مثله إذا سئل عن شيء لا يعرفه ۱۲۲
۲۴. المبادرة إلى النبيه على فساد تقرير توهمه صواباً ۱۲۴
۲۵. النبيه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه ۱۲۴
۲۶. ختم الدرس بذكر شيء من الحكم و المواعظ ۱۲۵
۲۷. ختم المجلس بالدعاء كما بدأ به ۱۲۵
۲۸. المكث قليلاً بعد قيام الجماعة ۱۲۶
۲۹. نصب نقيب فطن كيس لهم ۱۲۶
۳۰. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد ۱۲۶
- النوع الثالث: الآداب المختصة بالمتعلم ۱۲۷
- اشاره ۱۲۷
- القسم الأول: آدابه في نفسه ۱۲۷
- اشارة ۱۲۷
۱. تحسين نيته و تطهير قلبه من الأدناس ۱۲۷
۲. اغتنام التحصيل في الفراغ و حالة الشباب ۱۲۸
۳. قطع ما يقدر عليه من العوائق و العلائق المانعة ۱۲۹
۴. ترك التزويج حتى قضاء و طره من العلم ۱۳۰
۵. عدم العشرة مع من يشغله عن مطلوبه ۱۳۱
۶. الحرص على التعلم و المواظبة عليه في جميع الأوقات ۱۳۲
۷. علو الهمة و عدم الرضا باليسير و ترك التسويف ۱۳۲
۸. الأخذ في ترتيب التعلم بالأولى و الأهم ۱۳۴
- القسم الثاني: آدابه مع شيخه و قدوته و ما يجب عليه من تعظيم حرمة ۱۳۵

- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ مقدمه: حق العالم على المتعلم
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۵ الحق العالم على المتعلم
- ۱۳۵ اشاره
- ۱۳۶ فیما حکاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع
- ۱۳۶ حکایه
- ۱۳۶ فوائد الأدب
- ۱۳۷ [فوائد كثيرة من أدب المعلم و إعزازه الاستفادة من قصة الخضر مع موسى
- ۱۳۸ ۱. تقديم النظر فيمن يأخذ عنه العلم
- ۱۴۰ ۲. الاعتقاد في شيخه أنه الأب الحقيقي و الواد الروحاني
- ۱۴۱ ۳. اعتقاد أنه مريض النفس و أن شيخه طيب مرضه
- ۱۴۱ ۴. نظر اشيع بعين الاحترام و ضرب الصفحه عن عيوبه
- ۱۴۲ ۵. التواضع للشيخ زيادة على التواضع للعلماء و غيرهم
- ۱۴۳ ۶. عدم الإنكار على الشيخ و التآمر عليه
- ۱۴۴ ۷. تبجيل الشيخ في غيبته و حضوره
- ۱۴۴ ۸. تعظيم حرمة الشيخ في نفسه و اقتدؤه به و مراعاة هديه
- ۱۴۵ ۹. شكر الشيخ على توقيفه له على ما فيه فضيلة
- ۱۴۵ ۱۰. الصبر على جفوة تصدر من شيخه و تأويل أفعاله
- ۱۴۶ ۱۱. الاجتهاد على السبق بالحضور إلى المجلس قبل حضور الشيخ
- ۱۴۹ ۱۲. عدم الدخول على الشيخ في غير المجلس العام بغير إذنه
- ۱۴۹ ۱۳. الدخول على الشيخ كامل الهيئة، فارغ القلب
- ۱۵۰ ۱۴. عدم القراءة على الشيخ عند شهغل قلبه و ملله
- ۱۵۰ ۱۵. التسليم و الخروج إذا دخل على الشيخ و عنده من يتحدث فكتوا

۱۶. انتظار الشیخ إذا حضر مكانه فلم يجده ۱۵۰
۱۷. عدم طلب الإقراء من الشیخ فی وقت یشق علیه ۱۵۰
۱۸. الجلوس بین یدی الشیخ جلسة الأدب بسكون و خضوع ۱۵۱
۱۹. عدم الاستناد بحضرة الشیخ إلى حائط أو مخدة و نحو ذلك ۱۵۱
۲۰. الإصفاء إلى الشیخ و الإقبال بکلیته علیه ۱۵۱
۲۱. عدم رفع صوته رفعاً بلیغاً و المسارة و غمز شخص، و نحو ذلك ۱۵۲
۲۲. حسن خطابه مع الشیخ بقدر الإمكان ۱۵۲
۲۳. عدم المبادرة إلى ذکر إشکال لم يذكره و الإشارة إلى ذلك بالطف إشارة ۱۵۳
۲۴. التحفظ من مخاطبة الشیخ بما لا یلیق خطابه به ۱۵۳
۲۵. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشیخ إلى تحریف کلمة ۱۵۴
۲۶. عدم سبق الشیخ إلى شرح مسألة أو جواب سؤال ۱۵۴
۲۷. عدم قطع کلام الشیخ و مسابقته فیهِ و مساوقته به ۱۵۴
۲۸. الإصفاء إلى الشیخ إذا ذکر کلاماً و هو یحفظ ذلك ۱۵۵
۲۹. عدم تکرار سؤال ما یعلمه و استفهام ما یفهمه ۱۵۵
۳۰. عدم السؤال عن شیء فی غیر موضعه ۱۵۶
۳۱. اغتنام سؤاله عند طیب نفسه و فراغه ۱۵۶
۳۲. عد ما لاستحیاء من السؤال عما إشکال علیه ۱۵۶
۳۳. عدم قول: «نعم» إذا قال الشیخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود ۱۵۷
۳۴. حضور ذنه فی جهة الشیخ ۱۵۷
۳۵. تناول ما ناوله الشیخ بالیمنى و مناولته الشیخ بالیمنى ۱۵۷
۳۶. إعداد القلم للشیخ إذا ناوله لیکتب به ۱۵۸
۳۷. نشر السجادة أولاً إذا ناول الشیخ إياها، و نحو ذلك ۱۵۸
۳۸. المبادرة إلى أخذ السجادة إذا قام الشیخ، و نحو ذلك ۱۵۸
۳۹. القيام لقیام الشیخ و عدم الجلوس و هو قائم ۱۵۹

۴۰. كونه أمام الشخی باللیل و وراء بالنهار، و نحو ذلك ۱۵۹
- القسم الثالث: آدابہ فی درسه و قراءتہ، و ما یعتمدہ حینئذ مع شیخہ و رفقہتہ ۱۶۰
- اشارہ ۱۶۰
۱. الابتداء أولاً بحفظ كاب الله تعالى حفظاً متقناً ۱۶۰
۲. الاقتصار من المطالعة على ما یحتملہ فهمہ ۱۶۰
۳. الاعتناء بتصحيح درسه قبل حفظه تصحيحاً متقناً ۱۶۱
۴. إحضار الدواة و القلم للتصحيح، و ضبط ما یصحہ ۱۶۱
۵. المذاكرة بالمحفوظات و إدامة الفكر فیها ۱۶۱
۶. تقسیم أوقات لیلہ و نهارہ علی ما یحصلہ ۱۶۲
۷. التکبیر بدرسه و جعل ابتداءه یوم الخمیس أو یوم السبت ۱۶۲
۸. التکبیر بسماع الحدیث و عدم إهمال الاشتغال به ۱۶۳
۹. الاعناء بروایة كتبه التي قرأها أو طالعها ۱۶۳
۱۰. الانتقال إلى المبسوطات إذا بحث المختصرات ۱۶۴
۱۱. المبالغة فی الجد و التشمیر و عدم القناعة بالیسیر ۱۶۴
۱۲. ملازمة حلقة یخه بل جمیع مجالسه إذا أمکن ۱۶۴
۱۳. التسليم على الحاضرين و تخصيص الشيخ بزيادة تحبة ۱۶۵
۱۴. عدم تخطی رقاب الحاضرين، و الجلوس حیث ینتهی به المجلس ۱۶۶
۱۵. الحرص على قربه من الشيخ حیث یكون منزلته ۱۶۶
۱۶. التأدب مع رفقته و حاضری المجلس ۱۶۶
۱۷. عدم مزاحمة غیره فی مجلسه و إثارة قیامه له ۱۶۶
۱۸. عدم الجلوس فی وسط الحلقة و قدام غیره لغير ضرورة ۱۶۷
۱۹. عدم الجلوس بین أخوين أو متصاحبين إلا برضاهما ۱۶۷
۲۰. ترحیب الحاضرين بالقادم و التوسعة له إذا جاء ۱۶۷
۲۱. عدم التکلم فی أثناء درس غیره بما لا یتعلق به ۱۶۷

۲۲. عدم المشاركة مع أحد من الجماعة في حديثه مع الشيخ ۱۶۸
۲۳. عدم نهى من أساء على غيره إلا بإشارة الشيخ ۱۶۸
۲۴. مراعاة النوبة إذا أراد القراءة، والاستعاذة و نحوه بعده ۱۶۸
۲۵. الجلوس بين يدي الشيخ على ما تقدم تفصيله ۱۷۰
۲۶. استيذان الشيخ قبل القراءة، و الستعاذة و نحوه بعده ۱۷۰
۲۷. مذاكرة من يرافقه من مواظبي مجلس الشيخ ۱۷۱
۲۸. كون المذاكرة في غير مجلس الشيخ أو بعد انصرافه ۱۷۱
۲۹. مراعاة الأدب المتقدم أو قريباً منه مع كبيرهم و معيدهم ۱۷۱
۳۰. وجوب إرشاد الرفقة على من علم منهم بنوع من العلم و الكمال ۱۷۱
- الباب الثاني في آداب الفتوى و المفتي و المستفتي ۱۷۲
- اشارة ۱۷۲
- النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته ۱۷۲
- المقدمة في أهمية الإفتاء ۱۷۲
- اشاره ۱۷۲
- التحذير منه في الآيات ۱۷۲
- النوع الأول الأمور المعتبرة في كل مفت ۱۷۷
- النوع الثاني في أحكام المفتي و آدابه ۱۷۸
- اشاره ۱۷۸
- [۱-] الإفتاء و تحصيل مرتبته و كونهما فرضاً كفايةً ۱۷۸
- [۲-] ألا يفتي في حال تغير خلقه و شغل قلبه ۱۷۸
- [۳-] إذا أفتى في واقعة ثم تغير اجتهاده ۱۷۸
- [۴-] إذا أفتى في حادثة ثم حدث مثلها ۱۷۸
- [۵-] لا يجوز أن يفتي بما يتعلق بالفاظ الأيمان ۱۷۹
- النوع الثالث في آداب الفتوى ۱۷۹

- اشاره ۱۷۹
- [۱-] يلزم المفتی أن یبین الجواب بیانا یزیل الإشکال ۱۷۹
- [۲-] أن تكون عبارته واضحةً صحيحةً ۱۸۰
- [۳-] إذا كان فی المسألة تفصیل لا یطلق الجواب ۱۸۰
- [۴-] إذا كان فی الرقعة مسائل فالأحسن ترتیب الجواب علی ترتیب السؤال ۱۸۰
- [۵-] ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتی ۱۸۰
- [۶-] ليس له أن یكتب السؤال علی ما علمه من صورة الواقعة ۱۸۱
- [۷-] إذا كان المستفتی بعید الفهم فلیرفق به ۱۸۱
- [۸-] لیتأمل الرقعة كلمةً كلمةً تأملاً شافياً ۱۸۱
- [۹-] إذا وجد فیها كلمةً مشتبهاً سأل المستفتی عنها ۱۸۲
- [۱۰-] أن یقرأها علی حاضریه ممن هو أهل لذلك ۱۸۲
- [۱۱-] لیكتب الجواب بخط واضح وسط ۱۸۲
- [۱۲-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فیهِ و تأمله ۱۸۲
- [۱۳-] إذا كان هو المبتدئ]... [..... ۱۸۳
- [۱۴-] یستحب عند إرادة الإفتاء أن یستعید بالله ۱۸۳
- [۱۵-] أن یكتب فی أول فتواه الحمد لله ۱۸۳
- [۱۶-] أن یكتب المفتی بالمداد دون الحبر ۱۸۳
- [۱۷-] أن یختصر جوابه غالباً ۱۸۴
- [۱۸-] إذا سئل [مما ینبغی إراقه دم المستفتی] ۱۸۴
- [۱۹-] إذا سئل عن میراث ۱۸۴
- [۲۰-] أن یلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا یدع فرجةً ۱۸۵
- [۲۱-] إذا ظهر للمفتی أن الجواب خلاف غرض المستفتی ۱۸۵
- [۲۲-] إذا رأى المفتی المصلحة أن یفتی العامی بما فیهِ تغلیظ ۱۸۵
- [۲۳-] یجب علی المفتی عند اجتماع رقاع بحضرته أن یقدم الأسبق فالأسبق ۱۸۶

- [۲۴]- إذا رأى المفتي رقعة الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى ۱۸۶
- [۲۵]- إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا ۱۸۶
- [۲۶]- أن يذكر المفتي في فتواه حجة مختصرة قريبة من آية أو حديث ۱۸۶
- النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته ۱۸۷
- اشاره ۱۸۷
- [۱]- في صفته ۱۸۷
- [۲]- أن لا يستفتي إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه ۱۸۷
- [۳]- إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاءهم ۱۸۸
- [۴]- في جواز تقليد المجتهد الميت ۱۸۸
- [۵]- لو تعدد المفتي و تساؤوا في العلم و الدين ۱۸۹
- [۶]- إذا استفتي فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مرة أخرى ۱۸۹
- [۷]- له أن يستفتي بنفسه و أن يبعث ثقة يعتمد خبره أو رقعة ۱۸۹
- [۸]- أن يتأدب مع المفتي ۱۸۹
- [۹]- إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقة واحدة ۱۸۹
- [۱۰]- أن يكون كاتب الرقعة ممن يحسن السؤال ۱۹۰
- [۱۱]- لا يدع الدعاء في الرقعة للمفتي ۱۹۰
- [۱۲]- إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب عليه الرحلة إليه ۱۹۰
- الباب الثالث في المناظرة و شروطها و آدابها ۱۹۰
- اشاره ۱۹۱
- الفصل الأول في شروطها و آدابها ۱۹۱
- اشاره ۱۹۱
- [۱]- أن يقصد بها إصابة الحق ۱۹۱
- [۲]- أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظرة ۱۹۱
- [۳]- أن يكون المناظر في الدين مجتهدا ۱۹۱

- [۴]- أن يناظر في واقعة مهمة ۱۹۲
- [۵]- أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه ۱۹۲
- [۶]- أن يكون في طلب الحق كمنشد ضالة ۱۹۲
- [۷]- أن لا يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل ۱۹۳
- [۸]- أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم ۱۹۳
- الفصل الثاني في آفات المناظرة و ما يتولد منها من مُهلكات الأخلاق ۱۹۳
- اشاره ۱۹۳
- [۱]- الاستكبار عن الحق و كراهته ۱۹۴
- [۲]- الرياء ۱۹۵
- [۳]- الغضب ۱۹۶
- [۴]- الحقد ۱۹۷
- [۵]- الحسد ۱۹۸
- [۶]- الهجر و القطيعة ۲۰۰
- [۷]- الكلام فيه بما لا يحل ۲۰۱
- [۸]- الكبر و الترفع ۲۰۲
- [۹]- التجسس و تتبع العورات ۲۰۳
- [۱۰]- الفرح بمساءة الناس و الغم بسرورهم ۲۰۴
- [۱۱]- تزكية النفس و الثناء عليها ۲۰۵
- [۱۲]- النفاق ۲۰۵
- الباب الرابع في آداب الكتابة و الكتب التي هي آلة العلم ۲۰۶
- اشاره ۲۰۶
- [۱]- الكتابة من أجل المطالب الديني ۲۰۶
- [۲]- يجب على الكاتب إخلاص النية لله تعالى ۲۰۷
- [۳]- ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها ۲۰۸

- [۴-] أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه ۲۰۸
- [۵-] يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها ۲۰۹
- [۶-] إذا استعار كتابا وجب عليه حفظه ۲۰۹
- [۷-] لا يجوز أن يصلح كتاب غيره ۲۰۹
- [۸-] إذا نسخ من الكتاب أو طالعاه فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا ۲۱۰
- [۹-] إذا وضع الكتب مصفوفة فلتكن على كرسي أو تحتها خشب أو رف ۲۱۰
- [۱۰-] أن لا يجعل الكتاب خزائنه للكراريس أو غيرها ۲۱۱
- [۱۱-] إذا استعار كتابا ينبغي له أن يتفقده عند أخذه و رده ۲۱۱
- [۱۲-] إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعية فينبغي أن يكون على طهارة ۲۱۱
- [۱۳-] لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة في حسن الخط ۲۱۳
- [۱۴-] لا ينبغي أن يكون القلم صلبا جدا ۲۱۳
- [۱۵-] ينبغي أن لا يقرمط الحروف ۲۱۴
- [۱۶-] كرهوا في الكتابة فصل مضاف اسم الله تعالى منه ۲۱۵
- [۱۷-] عليه مقابلة كتابه بأصل صحيح موثوق به ۲۱۵
- [۱۸-] إذا صحح الكتاب بالمقابلة فينبغي أن يضبط مواضع الحاجة ۲۱۶
- [۱۹-] ينبغي أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب ۲۱۷
- [۲۰-] إذا وقع في الكتاب زيادة أو كتب فيه شيء على غير وجهه... [..... ۲۱۸
- [۲۱-] إذا أراد تخريج شيء سقط و يسمى الحق... [..... ۲۱۹
- [۲۲-] إذا صحح الكتاب على الشيخ أو في المقابلة... [..... ۲۲۱
- [۲۳-] أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائرة أو ترجمه أو قلم غليظ ۲۲۱
- [۲۴-] لا بأس بكتابة الحواشي و الفوائد ۲۲۱
- [۲۵-] ينبغي كتابة التراجم و الأبواب و الفصول و نحو ذلك بالحرره ۲۲۲
- [خاتمه] ۲۲۲
- اشاره ۲۲۲

۲۲۲	المطلب الأول في أقسام العلوم الشرعية و ما تتوقف عليه من العلوم العقلية و الأدبية و فيه فصلان
۲۲۲	الفصل الأول في أقسام العلوم الشرعية الأصلية
۲۲۲	اشاره
۲۲۲	فأما علم الكلام
۲۲۳	و أما علم الكتاب
۲۲۵	و أما علم الحديث
۲۲۷	و أما الفقه
۲۲۹	الفصل الثاني في العلوم الفرعية
۲۳۰	المطلب الثاني في مراتب أحكام العلم الشرعي و ما ألحق به
۲۳۳	المطلب الثالث في ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم
۲۳۵	تتمه الكتاب في نوائح مهمة لطلاب العلوم
۲۳۶	آداب تعليم و تعلم در اسلام (ترجمه منية المريد)
۲۳۶	مشخصات كتاب
۲۳۷	مقدمه
۲۳۷	مقدمه تحرير جديد و تحرير نخست
۲۳۹	اما مزاياي تحرير جديد كتاب
۲۴۱	مقدمه تحرير نخست
۲۴۳	شهيد ثانی
۲۴۳	زندگی نامه شهید ثانی
۲۴۴	نام و نسب و بیت شهید ثانی:
۲۴۵	سیما و اندام شهید ثانی:
۲۴۵	شهید ثانی همزمان با حیات پدر:
۲۴۵	سفرهای علمی
۲۵۰	بازگشت دائمی به موطن اصلی

- اساتید شهید ثانی ۲۵۱
- مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی ۲۵۳
- شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی ۲۵۹
- نیل به مرحله اجتهاد و افتاء: ۲۶۱
- شهید ثانی و مقام او در شاعری ۲۶۱
- یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود: ۲۶۴
- آغاز ترجمه کتاب «منیة المرید» ۲۶۵
- شرف و فضیلت علم و دانش و دانشمندان و دانشجویان از دیدگاههای مختلف ۲۶۷
- فرازهایی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء ۲۷۰
- چهار گروه از گروههای مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان ۲۷۲
- امتیازات ویژه علماء و دانشمندان ۲۷۳
- الف - در قرآن کریم، علماء و دانشمندان با پنج امتیاز برجسته از سایر گروهها ممتازند ۲۷۳
- ۱ ایمان ۲۷۳
- ۲ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند ۲۷۳
- ۳ اندوه و تأثر و گریستن از بیم پروردگار ۲۷۳
- ۴ خشوع و انعطاف درونی ۲۷۳
- ۵ ترس و بیم از خدا ۲۷۳
- خاتمه ۲۷۴
- ب - والائی مقام علم و علماء و متعلمان در منطق سنت و احادیث نبوی ۲۷۴
- اشاره ۲۷۴
- سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ۲۷۴
- ج - فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظرگاههای امامان شیعه (علیهم السلام) ۲۸۱
- اشاره ۲۸۱
- علم و دانش بر مال و ثروت، به هفت دلیل مزیت و برتری دارد ۲۸۳

- ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است ۲۸۳
- د - سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم ۲۸۶
- ۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ۲۸۶
- ۲ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) ۲۸۷
- ۳ فاطمه زهراء (سلام الله علیها) ۲۸۸
- ۴ امام حسن مجتبی (علیه السلام) ۲۸۹
- ۵ امام حسین (علیه السلام) ۲۸۹
- ۶ علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام) ۲۹۰
- ۷ محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام) ۲۹۰
- ۸ جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام) ۲۹۱
- ۹ موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام) ۲۹۱
- ۱۰ علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام) ۲۹۲
- ۱۱ محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام) ۲۹۲
- ۱۲ علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام) ۲۹۳
- ۱۳ حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام) ۲۹۳
- ۱۴ حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ۲۹۴
- ه - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظرگاههای حکماء و کتب کهن آسمانی ۲۹۴
- لقمان ۲۹۴
- تورات ۲۹۵
- زبور ۲۹۵
- انجیل ۲۹۵
- و - سخن فرزندان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان ۲۹۶
- ابی ذر غفاری ۲۹۶
- وهب بن منبه (۱۲۸) ۲۹۷

سخن عارفان در مزایای علم	۲۹۷
آثار نیک همنشینی با دانشمندان	۲۹۷
نتیجه	۲۹۹
ز - رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء	۳۰۱
باب ۱ آداب و وظائف معلم و شاگرد	۳۰۴
نوع ۱ آداب و وظایف مشترک معلم و شاگرد	۳۰۴
اشاره	۳۰۴
الف - رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت	۳۰۵
ب - سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهمیت اخلاص نیت	۳۰۶
ج - احادیث شیعی درباره خلوص نیت	۳۱۰
د - راه و رسم اخلاص نیت در سخنان بزرگان و راهبران دینی	۳۱۳
ه - شیطان برای از میان بردن اخلاص دانشمندان همواره در کمین است	۳۱۵
اشاره	۳۱۵
قلت اخلاص برخی از علماء	۳۱۵
علائم فریب خوردگی از شیطان	۳۱۶
شیطان از در دیگری وارد می‌شود	۳۱۶
چشمه دیگری از نیرنگهای شیطانی	۳۱۷
راه گریز از تیررس نیرنگهای شیطان	۳۱۷
شیطان از هر دری وارد می‌شود	۳۱۸
الف - احادیث درباره به کار گرفتن علم:	۳۲۰
ب - نکته‌های جالب و مثالهای هشداردهنده درباره دانشمندان فاقد عمل	۳۲۳
ج - باید دید که شیطان چگونه دام گستری می‌کند.	۳۲۵
د - پالایش دل از رذائل اخلاقی:	۳۲۹
ه - چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی	۳۳۲

- ۳ - به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح ۳۳۵
- ۴ - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس ۳۳۷
- ۵ - عفت نفس و علو همت ۳۳۹
- ۶ - قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی ۳۴۲
- بخش دوم: آداب و وظائف معلم و شاگرد در درس و سایر اشتغالات ۳۴۴
- ۱ - مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی ۳۴۴
- ۲ - خودداری از مرء و جدال و ستیزه جوئی در بحث ۳۴۵
- ۳ - نباید از یادگیری و تحصیل علم و آگاهی در هیچ شرایطی استنکاف نمود ۳۵۰
- ۴ - انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق ۳۵۱
- ۵ - آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس ۳۵۲
- ۶ - رعایت نظافت و پاکیزگی، و لزوم آراستن ظاهر ۳۵۲
- نوع ۲ آداب و وظائف ویژه معلم ۳۵۲
- اشاره ۳۵۲
- ۱ - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم ۳۵۳
- ۲ - حفظ حیثیات و شئون علم و دانش ۳۵۴
- ۳ - به کار گرفتن علم ۳۵۶
- ۴ - حسن خلق و فروتنی ۳۵۷
- ۵ - دریغ نورزیدن از تعلیم علم ۳۵۸
- ۶ - کوشش در بذل و اعطاء و انفاق علم ۳۶۰
- ۷ - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم ۳۶۱
- ۸ - شهامت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف ۳۶۲
- بخش دوم: آداب و وظائف ویژه معلم با شاگردان و دانشجویان ۳۶۴
- ۲ - تشویق - یا - ایجاد شوق و دلبستگی به علم و دانش در شاگردان ۳۶۵
- ۳ - لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان ۳۶۶

- ۴ - استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان ۳۶۷
- ۵ - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان ۳۶۹
- ۶ - تفقد از احوال دانشجویان - یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس ۳۷۰
- ۷ - اطلاع از نام و مشخصات شاگرد ۳۷۱
- ۸ - القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد ۳۷۱
- ۹ - تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان ۳۷۲
- ۱۰ - کوشش در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها ۳۷۲
- ۱۱ - ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها ۳۷۴
- ۱۲ - تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریر بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها ۳۷۵
- ۱۳ - طرح مسائل دقیق و پرسش کردن از شاگردان و آزمایش هوش ۳۷۵
- ۱۴ - احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او ۳۷۶
- ۱۵ - رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان ۳۷۷
- ۱۶ - رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس ۳۷۷
- ۱۷ - رعایت امتیاز استعداد و تفاوت‌های هوش شاگردان ۳۷۸
- ۱۸ - عدم تقبیح علمی که معلم در آن تخصص ندارد ۳۷۹
- ۱۹ - ارشاد شاگردان به معلمان شایسته ۳۸۰
- بخش سوم: آداب و وظائف ویژه معلم در امر تدریس و جلسه درس ۳۸۲
- ۱ - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش ۳۸۲
- ۲ - دعاء و حفظ همبستگی معلم با خدا در حین شروع به انجام وظیفه ۳۸۳
- ۳ - ادامه و استمرار این همبستگی با خدا برای توفیق در درس ۳۸۳
- ۴ - جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب ۳۸۴
- ۵ - تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس ۳۸۴
- ۶ - پالایش قصد و هدف ۳۸۵
- ۷ - حفظ وقار و متانت در جلسه درس ۳۸۶

- ۸ - طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد ۳۸۶
- ۹ - احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها ۳۸۷
- ۱۰ - تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس ۳۸۸
- ۱۱ - استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم ۳۸۹
- ۱۲ - رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس ۳۹۰
- ۱۳ - رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب ۳۹۰
- ۱۴ - مصونیت معلم از عوارض مخل مزاجی و روحی ۳۹۱
- ۱۵ - توجه به فضای جلسه درس - یا - جلسه درس و اهمیت هوای آزاد ۳۹۱
- ۱۶ - رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس ۳۹۱
- ۱۷ - رعایت تناسب صدا با محیط درس ۳۹۱
- ۱۸ - حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مرء و جدال در جلسه درس ۳۹۲
- ۱۹ - ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان ۳۹۲
- ۲۰ - رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان ۳۹۳
- ۲۱ - محبت و التفات معلم و گشاده روئی او نسبت به شاگرد تازه وارد ۳۹۳
- ۲۲ - وظیفه معلم، همزمان با ورود عالم و دانشمند به جلسه درس ۳۹۴
- ۲۳ - اعتراف به عجز و ناتوانی در مسائلی که بدانها احاطه ندارد ۳۹۴
- ۲۴ - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس ۳۹۷
- ۲۵ - اعلام به پایان یافتن درس ۳۹۸
- ۲۶ - باید درسها با نصایح اخلاقی پایان گیرد ۳۹۹
- ۲۷ - ختم جلسه درس با دعاء ۳۹۹
- ۲۸ - درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن ۴۰۰
- ۲۹ - تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان ۴۰۰
- ۳۰ - دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس ۴۰۱
- بخش ۱ آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود ۴۰۱

- ۱ - تصفیه و پالایش دل از آلودگی ها ۴۰۱
- ۲ - فرصت‌های زندگانی را باید غنیمت شمرد ۴۰۲
- ۳ - گسیختن علائق و عوائق مادی از خویشتن ۴۰۴
- ۴ - پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده ۴۰۵
- ۵ - بر حذر بودن از معاشرت نادرست ۴۰۶
- ۶ - مداومت بر تحرک و کوشش علمی ۴۰۷
- ۷ - علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی ۴۰۷
- ۸ - رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت ۴۰۹
- بخش ۲ آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد ۴۱۰
- مقدمه ۴۱۰
- ۱ - ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس ۴۱۵
- ۲ - باید استاد را به عنوان پدر واقعی و روحانی تلقی کرد ۴۱۶
- ۳ - استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد ۴۱۸
- ۴ - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش ۴۱۸
- ۵ - تواضع و فروتنی در برابر استاد ۴۱۹
- ۶ - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود ۴۱۹
- ۷ - باید از استاد به احترام یاد کرد ۴۲۰
- ۸ - حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او ۴۲۱
- ۹ - سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد ۴۲۱
- ۱۰ - تحمل جور و تندرویهای استاد ۴۲۲
- ۱۱ - باید در انتظار استاد و شرفیابی از محضر او به سر برد ۴۲۳
- ۱۲ - رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد ۴۲۴
- ۱۳ - آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد ۴۲۵
- ۱۴ - آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس ۴۲۵

- ۱۵ - عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد ۴۲۵
- ۱۶ - نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد ۴۲۶
- ۱۷ - وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود ۴۲۶
- ۱۸ - تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد ۴۲۶
- ۱۹ - تعیین جهت جلوس. شاگرد، کجا و چگونه در جلسه درس قرار گیرد؟ ۴۲۷
- ۲۰ - شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد ۴۲۸
- ۲۱ - تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد ۴۲۸
- ۲۲ - رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد ۴۲۹
- ۲۳ - جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف ۴۳۱
- ۲۴ - رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد ۴۳۱
- ۲۵ - نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد ۴۳۲
- ۲۶ - پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش‌ها در محضر استاد ۴۳۳
- ۲۷ - لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد ۴۳۳
- ۲۸ - ارج نهادن به توضیحات استاد ۴۳۳
- ۲۹ - عدم تکرار سؤال‌های فرساینده و تلف کننده فرصت ۴۳۴
- ۳۰ - سؤال به موقع شاگرد ۴۳۵
- ۳۱ - دلنشین بودن سؤال شاگرد ۴۳۶
- ۳۲ - نباید از سؤال و پرسش - و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید ۴۳۶
- ۳۳ - شهادت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی ۴۳۶
- ۳۴ - ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد ۴۳۷
- ۳۵ - رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء ۴۳۷
- ۳۶ - رعایت نکته‌های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد ۴۳۸
- ۳۷ - حفظ حریم استاد بهنگام جلوس و اقامه نماز ۴۳۸
- ۳۸ - کوشش‌های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد ۴۳۹

- ۳۹ - بی بند و بار نبودن شاگرد از لحاظ جلوس در محضر استاد ۴۳۹
- ۴۰ - باید حرکت و راه رفتن در معیت استاد، نمایانگر احترام و محبت به او باشد ۴۳۹
- بخش ۳ آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسها ۴۴۱
- اشاره ۴۴۱
- ۱ - ضرورت حفظ کردن قرآن کریم - یا - نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان ۴۴۱
- ۲ - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد ۴۴۲
- ۳ - تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه ۴۴۲
- ۴ - باید جبران لغزشهای استاد توأم با حفظ حرمت او صورت گیرد ۴۴۳
- ۵ - استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات ۴۴۴
- ۶ - برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی ۴۴۴
- ۷ - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس ۴۴۵
- ۸ - شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث ۴۴۵
- ۹ - دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن ها ۴۴۶
- ۱۰ - صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه‌های علمی از طریق کتابت و نگارش آن ۴۴۶
- ۱۱ - اغتنام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت ۴۴۷
- ۱۲ - حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس ۴۴۷
- ۱۳ - رعایت آداب ورود به جلسه درس ۴۴۸
- ۱۴ - رعایت موازین جلوس در جوار معلم ۴۴۸
- ۱۵ - رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس ۴۴۹
- ۱۶ - رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس ۴۴۹
- ۱۷ - نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد ۴۵۰
- ۱۸ - شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد ۴۵۰
- ۱۹ - نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت ۴۵۰
- ۲۰ - رعایت آسایش حاضران ۴۵۰

۴۵۱	۲۱ - عدم مداخله در درس دیگران
۴۵۱	۲۲ - عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران
۴۵۱	۲۳ - ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان
۴۵۲	۲۴ - رعایت نوبت در درس
۴۵۳	۲۵ - رعایت موازین جلوس در محضر استاد
۴۵۳	۲۶ - کسب اجازه از محضر استاد و خواندن دعاء به هنگام قرائت درس
۴۵۴	۲۷ - اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد
۴۵۵	۲۸ - حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس
۴۵۵	۲۹ - رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی
۴۵۵	۳۰ - وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته
۴۵۶	باب ۲ آداب فتوی و مفتی و مستفتی
۴۵۶	اشاره
۴۵۶	مقدمه:
۴۵۷	الف - آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی
۴۵۸	ب - احادیث مربوط به فتوی
۴۶۰	ج - گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی
۴۶۲	نوع اول: شرائط و اموری که باید هر مفتی واجد آنها باشد
۴۶۳	نوع دوم: احکام و آداب مفتی
۴۶۵	نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم
۴۷۳	نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی
۴۷۸	باب ۳ در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن
۴۷۸	فصل اول: در شرائط و آداب بحث و مناظره
۴۷۸	مقدمه
۴۷۸	۱ باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریا

۴۷۸	۲ اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره
۴۷۹	۳ اجتهاد - یا - شرط مناظره در احکام دینی
۴۷۹	۴ حق و حقیقت - یا - هدف اساسی مناظره
۴۸۰	۵ شایسته است جلسه مناظره از تیررس دید مردم بدور باشد
۴۸۰	۶ باید مناظره کننده، پویای حق باشد
۴۸۰	۷ ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره
۴۸۱	۸ مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد
۴۸۱	فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست
۴۸۱	مقدمه
۴۸۲	۱ عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره توأم با جدال و ستیزه جوئی
۴۸۳	۲ تظاهر و ریاکاری
۴۸۴	۳ خشم و غضب
۴۸۶	۴ حقد و کینه توزی
۴۸۸	۵ رشک و حسد
۴۹۰	۶ بریدن از افراد و کناره جوئی از مردم
۴۹۱	۷ سخنان ناروا و گفتارهای حرام
۴۹۳	۸ تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران
۴۹۵	۹ کنجکاوی از عیوب مردم و خرده گیری از آنها
۴۹۶	۱۰ بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران
۴۹۸	۱۱ تزکیه نفس و خودستائی
۴۹۸	۱۲ نفاق و دورویی
۴۹۹	خاتمه
۵۰۱	باب ۴ آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب
۵۰۱	۱ اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن

- ۲ باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد ۵۰۳
- ۳ اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز ۵۰۳
- ۴ استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟ ۵۰۴
- ۵ فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران ۵۰۴
- ۶ لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها ۵۰۵
- ۷ حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی ۵۰۵
- ۸ دقت در نگاهداری کتاب به هنگام مطالعه و استنساخ ۵۰۶
- ۹ کیفیت چیدن کتب و ترتیب آنها ۵۰۶
- ۱۰ نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه‌ای وارد ساخت ۵۰۷
- ۱۱ باید کتب خریداری شده را - به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن - بازبینی و واریسی کرد ۵۰۷
- ۱۲ باید نگارش نام خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بزرگان دین (رضوان الله علیهم) ، با تجلیل و ۵۱۰
- ۱۳ نباید نویسنده، اهتمام خویش را به حسن خط محدود سازد؛ بلکه باید روشن و خوانا بنویسد ۵۱۰
- ۱۴ کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش ۵۱۱
- ۱۵ شیوه نگارش حروف و کلمات ۵۱۱
- ۱۶ پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم ۵۱۲
- ۱۷ اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد ۵۱۲
- ۱۸ بکاربردن مشخصات املاتی در مورد حروف و کلمات ۵۱۳
- ۱۹ نکاتی که باید پس از تصحیح کتاب رعایت گردد = تدارک اشتباهات ۵۱۵
- ۲۰ راه و رسم پیراستن نوشته‌های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار ۵۱۶
- ۲۱ کیفیت تخریج و تدارک عبارت از قلم افتاده در نبشتار ۵۱۸
- ۲۲ فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیتهای علمی مورد اعتماد ۵۲۰
- ۲۳ بکاربردن مشخصات املاتی و تنوع قلم در راس مطالب ۵۲۰
- ۲۴ کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند درهامش کتاب ۵۲۱
- ۲۵ عناوین و ابواب و فصول و شرح و متن کتاب را باید چگونه نوشت؟ ۵۲۱

۵۲۱	خاتمه: درباره مطالب مهم و باارزش
۵۲۲	فصل ۱ در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی - کلام
۵۲۲	۱ علم کلام
۵۲۳	۲ علم کتاب
۵۲۵	۳ علم حدیث
۵۲۵	اشاره
۵۲۵	الف - علم روایت
۵۲۵	ب - علم درایه
۵۲۶	سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره اهمیت حدیث
۵۲۷	سخنان امام صادق (علیه السلام) درباره ارزش و اهمیت حدیث
۵۲۸	۴ فقه
۵۳۰	فصل ۲ علوم و دانشهای فرعی دین
۵۳۰	اشاره
۵۳۰	اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن
۵۳۰	اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم
۵۳۱	اما حدیث نبوی
۵۳۱	اما فقه
۵۳۱	اما کلام
۵۳۱	اما منطق
۵۳۲	مطلب ۲ درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن
۵۳۲	اشاره
۵۳۲	الف - واجب عینی
۵۳۳	ب - واجب کفائی
۵۳۴	ج - سنت و وظائف مستحب

- د - علمی که تحصیل آن‌ها مطلقاً و یا به طور مشروط حرام است ۵۳۴
- ه - دانشگاهی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است ۵۳۴
- و - علوم و دانشهای مباح ۵۳۴
- مطلب ۳ ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو ۵۳۵
- اشاره ۵۳۵
- ۱ حفظ قرآن کریم و تجوید آن ۵۳۶
- ۲ علم صرف ۵۳۶
- ۳ علم نحو ۵۳۶
- ۴ علوم عربیت دیگر ۵۳۶
- ۵ فن منطق ۵۳۶
- ۶ علم کلام ۵۳۷
- ۷ علم اصول فقه ۵۳۷
- ۸ علم درایة الحدیث ۵۳۷
- ۹ قرائت حدیث ۵۳۷
- ۱۰ تفسیر آیاتی از قرآن کریم ۵۳۷
- ۱۱ کتب فقهی ۵۳۸
- ۱۲ تفسیر کامل کتاب آسمانی ۵۳۹
- اشاره ۵۳۹
- تنوع تفاسیر قرآن کریم ۵۳۹
- ۱۳ حکمت ۵۴۰
- ۱۴ حکمت عملی ۵۴۰
- ۱۵ علم حقیقی ۵۴۰
- ۱۶ عمل و رفتار ۵۴۱
- تتمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان ۵۴۱

۵۴۳	مترجم این رساله
۵۴۴	پیوست ترجمه کتاب منیة المرید
۵۴۴	آداب سکنی و اقامت در مدارس
۵۴۴	اشاره
۵۴۴	۱ انتخاب مدارس با توجه به حال و هدف بنیانگذاران و وقف کنندگان آنها
۵۴۴	۲ اجتناب از مدرسی که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می‌رسند
۵۴۵	۳ مُدرس
۵۴۵	اشاره
۵۴۵	وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه
۵۴۵	۴ رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس
۵۴۸	۵ ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه
۵۴۹	۶ رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها
۵۴۹	۷ باید قبل از سکناى در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد
۵۵۰	۸ آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه
۵۵۱	۹ باید از نشستن و راه رفتن در جای‌های نامناسب خودداری کرد
۵۵۱	۱۰ تجنب و خودداری از پاره‌ای اعمال مباح در مدرسه
۵۵۲	۱۱ نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس
۵۵۴	الشیعة فی الاسلام
۵۵۴	مشخصات کتاب
۵۵۴	مقدمه المترجم
۵۵۵	تعریف بالكاتب
۵۵۶	مقدمه المؤلف
۵۵۷	۱ کیفیة نشؤ الشیعة و تطوره‌م
۵۵۸	۱ بدایة نشؤ الشیعة

- ۲ سبب انفصال الاقليه الشيعة عن اكثريه السنة، و ظهور الاختلافات ۵۵۸
- ۳ موضوعا الخلافة و المرجعية العلمية ۵۵۹
- ۴ الطريقة السياسية للخلافة الانتخابية، و مخالفتها للفكر الشيعي ۵۵۹
- ۵ انتها الخلافة الى اميرالمؤمنين (ع) و سيرته ۵۶۱
- ۶ ما حصل عليه الشيعة طوال خلافة الامام على (ع) في خمس سنوات ۵۶۲
- ۷ انتقال الخلافة الى معاوية و تحولها الى ملوكية موروثية ۵۶۳
- ۸ الايام العصيبة التي مرت بالشيعة ۵۶۳
- ۹ استقرار ملوكية بنى امية ۵۶۴
- ۱۰ الشيعة في القرن الثاني للهجرة ۵۶۵
- ۱۱ الشيعة في القرن الثالث للهجرة ۵۶۶
- ۱۲ الشيعة في القرن الرابع للهجرة ۵۶۶
- ۱۳ الشيعة في القرن الخامس و حتى القرن التاسع الهجري ۵۶۷
- ۱۴ الشيعة في القرن العاشر و الحادي عشر للهجرة ۵۶۷
- ۱۵ الشيعة في القرن الثاني عشر و حتى القرن الرابع عشر للهجرة ۵۶۷
- ۱۶ انشعاب بعض الفرق و انقراضها ۵۶۸
- ۱۷ الزيدية ۵۶۸
- ۱۸ الاسماعيلية و انشعاباتها ۵۶۹
- ۱۹ النزارية و المستعلية و الدروزية و المقنعة ۵۷۰
- ۲۰ الشيعة الاثنا عشرية، و اختلافها مع الزيدية و الاسماعيلية ۵۷۱
- موجز عن تاريخ الشيعة الاثني عشرية ۵۷۱
- ۲ الفكر الديني لدى الشيعة ۵۷۲
- ۱ معنى الفكر الديني ۵۷۲
- ۲ المصادر الرئيسية للفكر الديني في الاسلام ۵۷۲
- ۳ الطرق التي يعرضها الاسلام للفكر الديني ۵۷۲

۴	الاختلاف بين هذه الطرق الثلاثة	۵۷۴
۵	الطريق الاول: الظواهر الدينية و اقسامها	۵۷۴
	الظواهر الدينية و اقسامها	۵۷۴
	حديث الصحابة	۵۷۵
	بحث آخر في الكتاب و السنة	۵۷۵
	ظاهر القرآن و باطنه	۵۷۵
	تاويل القرآن	۵۷۷
	تتمم البحث عن الحديث	۵۷۸
	الشيعة و العمل بالحديث	۵۷۸
	التعلم و التعليم العام في الاسلام	۵۷۹
	الشيعة و العلوم العقلية	۵۷۹
۶	الطريق الثاني: للمباحث العقلية	۵۸۰
	التفكر العقلي و الفلسفي و الكلامي	۵۸۰
	مدى قدم الشيعة في التفكير الفلسفي و الكلامي في الاسلام	۵۸۰
	الشيعة يهتمون دائما بحقل الفلسفة و سائر العلوم العقلية	۵۸۱
	لماذا استقرت الفلسفة عند الشيعة؟	۵۸۲
	خمسة من نوابغ علما الشيعة	۵۸۲
۷	الطريق الثالث: الكشف	۵۸۳
	الانسان و دركه للعرفان	۵۸۳
	ظهور العرفان في الاسلام	۵۸۴
	ارشاد الكتاب و السنة الى معرفة النفس، و مناهجها	۵۸۴
۳	المعتقدات الاسلامية من وجهة نظر الشي	۵۸۵
	معرفة الله	۵۸۵
	النظر الى الكون عن طريق المخلوقات و الواقعات ضرورة وجود الله تعالى	۵۸۵

۵۸۶	نظرة اخرى عن طريق ارتباط الانسان بالعالم خاتمة الفصل وحدانية الله تعالى
۵۸۷	وحدانية الله تعالى
۵۸۷	الذات و الصفات
۵۸۸	معاني صفات الله تعالى
۵۸۹	صفات الفعل
۵۸۹	القضا و القدر
۵۹۰	الانسان و الاختيار
۵۹۱	معرفة النبي (ص)
۵۹۱	نحو الهدف الهداية العامة
۵۹۲	الهداية الخاصة
۵۹۲	العقل و القانون
۵۹۳	الشعور المرموز، او ما يسمى ب (الوحى)
۵۹۳	الانبياء و عصمة النبوة
۵۹۴	الانبياء و الشرائع السماوية
۵۹۵	الانبياء و دليل (الوحى) و النبوة
۵۹۵	عدد الانبياء
۵۹۶	الانبياء اولوالعزم، حملة الشرائع السماوية
۵۹۶	نبوة محمد (ص)
۵۹۸	النبي الاكرم (ص) و القرآن
۵۹۹	معرفة المعاد
۵۹۹	الانسان روح و جسم
۶۰۰	مبحث في حقيقة الروح من منظار آخر
۶۰۰	الموت من وجهة نظر الاسلام
۶۰۰	عالم البرزخ

۶۰۱	يوم القيامة المعاد
۶۰۲	بيان آخر
۶۰۴	استمرار الخلقه و تعاقبها
۶۰۴	معرفة الامام
۶۰۴	معنى الامام
۶۰۴	الامامة و خلافة النبى الاكرم (ص) فى الحكومة الاسلامية
۶۰۴	اشارة
۶۰۶	تاييد للاقوال السابقة
۶۰۷	الامامة فى العلوم التشريعية
۶۰۸	الفرق بين النبى و الامام
۶۰۸	الامامة فى باطن الاعمال
۶۰۹	مما تقدم نستطيع ان نحصل على النتائج التالية:
۶۰۹	ائمة الاسلام وقادته
۶۱۰	موجز عن حياة الائمة الاثنى عشر
۶۱۰	الامام الاول
۶۱۲	الامام الثانى
۶۱۳	الامام الثالث
۶۱۵	الامام الرابع
۶۱۶	الامام الخامس
۶۱۶	الامام السادس
۶۱۷	الامام السابع
۶۱۷	الامام الثامن
۶۱۸	الامام التاسع
۶۱۹	الامام العاشر

۶۱۹	الامام الحادی عشر
۶۲۰	الامام الثانی عشر
۶۲۰	اشاره
۶۲۰	النواب الخواص
۶۲۱	بحث فی ظهور المهدي (عج) من وجهه نظر العامة
۶۲۱	رد علی الشبهات
۶۲۲	الخاتمة: البلاغ المعنوی للشیعة
۶۲۳	شیعه در اسلام
۶۲۳	مشخصات کتاب
۶۲۴	پیشگفتار به قلم یکی از شاگردان استاد
۶۲۶	شرح حال استاد
۶۲۷	آثار علامه طباطبائی
۶۲۹	مقدمه
۶۲۹	اشاره
۶۲۹	۱ - دین
۶۳۱	۲ - اسلام
۶۳۱	۳ - شیعه
۶۳۱	بخش اول: کیفیت پیدایش و نشو و نماي شیعه
۶۳۱	۱ آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن
۶۳۲	۲ سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف
۶۳۲	۳ دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی
۶۳۳	۴ روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه
۶۳۵	۵ انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت
۶۳۶	۶ بهره‌ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت

۶۳۷	انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی
۶۳۸	۸ سخت‌ترین روزگار برای شیعه
۶۳۸	۹ استقرار سلطنت بنی‌امیه
۶۴۰	۱۰ شیعه در قرن دوم هجری
۶۴۰	۱۱ شیعه در قرن سوم هجری
۶۴۱	۱۲ شیعه در قرن چهارم هجری
۶۴۱	۱۳ شیعه در قرن نهم هجری
۶۴۲	۱۴ شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری
۶۴۲	۱۵ شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری
۶۴۲	۱۶ انشعابات شیعه
۶۴۳	۱۷ شیعه زیدیه
۶۴۴	۱۸ شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان
۶۴۶	۱۹ شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه
۶۴۷	۲۰ خاتمه فصل
۶۴۷	۲۱ خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی
۶۴۷	بخش دوم: تفکر مذهبی شیعه
۶۴۷	۱ معنای تفکر مذهبی
۶۴۸	۲ مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام
۶۴۸	۳ راهپایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می‌دهد
۶۴۸	اشاره
۶۵۰	طریق اول: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی
۶۵۶	طریق دوم: بحث عقلی
۶۵۹	طریق سوم: کشف
۶۶۱	بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی

۶۶۱	۱ - خداشناسی
۶۶۷	۲ - پیغمبر شناسی
۶۷۵	۳ - معادشناسی
۶۸۳	۴ - امام شناسی
۶۸۳	معنای امام
۶۸۳	امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی
۶۸۵	در تایید سخنان گذشته
۶۸۶	امامت در بیان معارف الهیه
۶۸۶	فرق میان نبی و امام
۶۸۷	امامت در باطن اعمال
۶۸۹	ائمه و پیشوایان اسلام
۶۸۹	اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)
۶۸۹	امام اوّل
۶۹۱	امام دوّم
۶۹۲	امام سوم
۶۹۵	امام چهارم
۶۹۶	امام پنجم
۶۹۶	امام ششم
۶۹۷	امام هفتم
۶۹۷	امام هشتم
۶۹۸	امام نهم
۶۹۹	امام دهم
۶۹۹	امام یازدهم
۷۰۰	امام دوازدهم

۷۰۰	 اشاره
۷۰۰	 نَوَاب خاص
۷۰۱	 بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی
۷۰۴	 باورقی
۷۰۴	 از ۱ تا ۱۰۱
۷۱۲	 از ۱۰۲ تا ۲۰۲
۷۲۰	 از ۲۰۳ تا ۳۰۳
۷۳۱	 البهجة المرضیة (سیوطی)
۷۳۱	 مشخصات کتاب
۷۳۱	 الجزء الاول
۷۳۱	 خطبة الكتاب
۷۳۳	 الكلام و ما يتألف منه
۷۳۴	 المغرب و المبنى
۷۴۱	 باب النكرة. المعرفة
۷۴۱	 مدخل؛ المعرفة و النكرة (الضمير)
۷۴۳	 الاول من المعارف: الضمير
۷۴۵	 الثاني من المعارف العلم
۷۴۷	 الثالث من المعارف اسم الاشارة
۷۴۷	 الرابع من المعارف الموصول
۷۵۲	 الخامس من المعارف المعرف باداه التعريف
۷۵۳	 باب المبتداء و الخبر
۷۵۳	 مدخل؛ الابتداء
۷۵۹	 كان و أخواتها
۷۶۲	 فصل فی ما و لا ولات و إن المشتبهات بلیس

۷۶۳	أفعال المقاربة
۷۶۵	إِنَّ و أخواتها
۷۶۹	لا التي لنفي الجنس
۷۷۲	ظَنَّ و أخواتها
۷۷۶	أعلم و أرى
۷۷۷	باب الفاعل و المفعول
۷۸۰	النائب عن الفاعل
۷۸۲	إشتغال العامل عن المعمول
۷۸۴	تعدى الفعل ولزومه
۷۸۶	التنازع في العمل
۷۸۸	المفاعيل الخمسة
۷۸۸	مدخل؛ المفعول به
۷۹۰	المفعول له
۷۹۱	المفعول فيه و هو المسمى ظرفا
۷۹۲	المفعول معه
۷۹۲	الاستثناء
۷۹۵	الحال
۷۹۹	التمييز
۸۰۱	حروف الجرّ
۸۰۵	الإضافة
۸۱۳	المضاف الى ياء المتكلم
۸۱۳	الجزء الثاني
۸۱۴	إعمال المصدر
۸۱۵	إعمال اسم الفاعل

۸۱۶	أبنیة المصادر
۸۱۸	أبنیة أسماء الفاعلین و المفعولین
۸۱۹	الصفة المشبهة باسم الفاعل
۸۲۱	التعجب
۸۲۲	نعم وبئس و ما جرى مجراهما
۸۲۴	أفعل التفضیل
۸۲۶	التوابع التعت
۸۲۶	التعت
۸۲۸	التوكید
۸۳۰	العطف (بیان)
۸۳۰	اشارة
۸۳۱	ذو بیان
۸۳۱	عطف النسق
۸۳۶	البدل
۸۳۷	التداء
۸۳۹	فصل فی احكام توابع المنادی
۸۴۰	المنادی المضاف الى ياء المتكلم
۸۴۱	الأسماء اللازمة للتداء
۸۴۱	الاستغناء
۸۴۲	التدبة
۸۴۳	الترخيم
۸۴۵	الاختصاص
۸۴۵	التحذیر و الأغراء
۸۴۶	أسماء الأفعال و الأصوات

۸۴۷	نونا التوكید
۸۴۹	ما لا ينصرف
۸۵۳	إعراب الفعل
۸۵۷	عوامل الجزم
۸۶۱	الإخبار بالذی و الألف و اللام
۸۶۲	العدد
۸۶۵	کم و کأین و کذا
۸۶۵	الحکایة
۸۶۶	التأنيث
۸۶۸	المقصور و الممدود
۸۶۹	کیفیه تثنیة المقصور و المهدود و جمعیهما تضحیحاً
۸۷۱	جمع التکسیر
۸۷۶	التصغیر
۸۷۹	التَّسْبِ
۸۸۳	هذا باب الوقف
۸۸۴	الإمالة
۸۸۶	التَّضْرِيفُ
۸۸۹	فصل فی زیادة همزة الوصل
۸۹۰	الإبدال
۸۹۶	فصل فی الحذف
۸۹۶	الإدغام
۸۹۹	المنطق للمظفر
۸۹۹	مشخصات کتاب
۸۹۹	المنطق

۹۰۰	المدخل
۹۰۰	الحاجة إلى المنطق
۹۰۰	تعريف علم المنطق
۹۰۱	العلم
۹۰۱	تمهيد
۹۰۱	تعريف العلم
۹۰۲	التصور و التصديق
۹۰۲	اشارة
۹۰۲	بماذا يتعلق التصديق و التصور؟
۹۰۳	أقسام التصديق
۹۰۳	الجهل وأقسامه
۹۰۳	اشارة
۹۰۴	ليس الجهل المركب من العلم
۹۰۴	العلم ضرورى ونظرى
۹۰۴	اشارة
۹۰۵	توضيح فى الضرورى
۹۰۵	تعريف النظر أو الفكر
۹۰۶	تمرينات
۹۰۶	أبحاث المنطق
۹۰۶	مدخل؛ أبحاث المنطق
۹۰۷	الباب الأول: مباحث الألفاظ
۹۰۷	الحاجة إلى مباحث الألفاظ
۹۰۷	اشارة
۹۰۷	۱ الوجود الخارجى

۲ الوجود الذهنی	۹۰۸
۳ الوجود اللفظی	۹۰۸
۴ الوجود الکتبی	۹۰۸
النتیجہ	۹۰۹
الدلالہ	۹۰۹
تعریف الدلالہ	۹۰۹
أقسام الدلالہ	۹۱۰
۱ الدلالۃ العقلیۃ	۹۱۰
۲ الدلالۃ الطبعیۃ	۹۱۰
۳ الدلالۃ الوضعیۃ	۹۱۰
أقسام الدلالۃ الوضعیۃ	۹۱۰
الدلالۃ اللفظیۃ	۹۱۱
تعریفها	۹۱۱
أقسامها	۹۱۱
تمرینات	۹۱۱
تقسیمات الألفاظ	۹۱۲
اشاره	۹۱۳
۱ المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقیقه و المجاز	۹۱۳
۲ الترادف و التباين	۹۱۴
اشاره	۹۱۴
۱ المثلان	۹۱۵
۲ المتخالفان	۹۱۵
۳ المتقابلان	۹۱۵
أقسام التقابل: للتقابل أربعة أقسام	۹۱۵

۹۱۵	۱ تقابل النقيضين
۹۱۶	۲ تقابل الملكة وعدمها
۹۱۶	۳ تقابل الضدين
۹۱۶	۴ تقابل المتضايين
۹۱۶	تمرينات
۹۱۷	۳ - المفرد و المركب
۹۱۷	اشارة
۹۱۷	أقسام المركب
۹۱۹	أقسام المفرد
۹۲۰	تمرينات
۹۲۰	الباب الثاني: مباحث الكلى
۹۲۰	الكلى و الجزئى
۹۲۱	الجزئى الاضافى
۹۲۱	المتواطئ و المشكك
۹۲۲	تمرينات
۹۲۲	المفهوم و المصداق
۹۲۲	العنوان و المعنون
۹۲۳	تمرينات
۹۲۳	النسب الأربع
۹۲۳	اشارة
۹۲۴	۱ - (نسبة التساوى)
۹۲۴	۲ - (نسبة العموم و الخصوص مطلقاً)
۹۲۴	۳ - (نسبة العموم و الخصوص من وجه)
۹۲۵	۴ - (نسبة التباين)

۹۲۵	النسب بین نقيضی الكلین
۹۲۵	اشاره
۹۲۵	۱ - (نقيضا المتساويين متساويين أيضاً)
۹۲۶	۲ - (نقيضا الأعم و الأخص مطلقاً بينهما عموم و خصوص مطلقاً)
۹۲۶	۳ - (نقيضا الأعم و الأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً)
۹۲۷	۴ - (نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً) أيضاً
۹۲۷	تمرينات
۹۲۸	الکليات الخمسة
۹۲۸	اشاره
۹۲۸	۱ النوع
۹۲۹	۲ الجنس
۹۲۹	۳ الفصل
۹۳۰	تقسيمات
۹۳۱	الذاتی و العرضی
۹۳۲	تنبيهات وتوضیحات
۹۳۲	۴ صنف:
۹۳۲	۵ الحمل وأنواعه
۹۳۲	اشاره
۹۳۳	۱ - الحمل: طبعی و وضعی
۹۳۳	۲ - الحمل: ذاتی أولى، وشایع صناعی
۹۳۴	۳ - الحمل: مواطاة و اشتقاق
۹۳۵	تقسيمات العرضی
۹۳۵	الکلی المنطقی و الطبعی و العقلی
۹۳۶	تمرينات

الباب الثالث: المعرف، وتلحق به القسمه	۹۳۷
المقدمه في مطلب ما وأى و هل ولم	۹۳۷
المقدمه في مطلب ما وأى و هل ولم	۹۳۷
(ما) الحقيقيه	۹۳۷
فروع المطالب	۹۳۸
التعريف	۹۳۹
أقسام التعريف	۹۳۹
التعريف: حد ورسم	۹۳۹
١ الحد التام	۹۳۹
٢ الحد الناقص	۹۴۰
٣ الرسم التام	۹۴۰
٤ الرسم الناقص	۹۴۱
التعريف بالمثال	۹۴۱
التعريف بالتشبيه	۹۴۱
اشاره	۹۴۱
شروط التعريف	۹۴۲
اشاره	۹۴۲
الأول أن يكون المعرف (بالكسر) مساوياً للمعرف (بالفتح) في الصدق	۹۴۲
الثاني أن يكون المعرف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرف (بالفتح)	۹۴۲
الثالث ألا يكون المعرف (بالكسر) عين المعرف (بالفتح) في المفهوم	۹۴۲
الرابع أن يكون خالياً من الدور	۹۴۳
الخامس أن تكون الألفاظ المستعمله في التعريف ناصعه واضحه لا ابهام فيها	۹۴۳
القسمه: تعريفها، فائدتها	۹۴۳
تعريفها	۹۴۳

فائدتها	۹۴۴
أصول القسمه	۹۴۴
۱ لابد من ثمره	۹۴۴
۲ لابد من تباین الأقسام	۹۴۵
۳ أساس القسمه	۹۴۵
۴ جامعه مانعه	۹۴۶
أنواع القسمه	۹۴۶
اشاره	۹۴۶
۱ قسمه الكل إلى أجزائه، أو (القسمه الطبيعيه)	۹۴۶
۲ قسمه الكلى إلى جزئياته، أو (القسمه المنطقية)	۹۴۶
أساليب القسمه	۹۴۷
اشاره	۹۴۷
۱ - طريقه القسمه الثنائيه:	۹۴۷
۲ - طريقه القسمه التفصيليه:	۹۴۸
التعريف بالقسمه	۹۴۹
طريقه التحليل العقلى	۹۵۰
طريقه القسمه المنطقية الثنائية	۹۵۱
تمرينات	۹۵۱
الباب الرابع: القضايا وأحكامها	۹۵۳
۱ القضايا	۹۵۳
القضية	۹۵۳
أقسام القضايا	۹۵۳
أجزاء القضية	۹۵۵
أقسام القضية باعتبار الموضوع	۹۵۵

تقسیم الشرطیة	۹۵۷
تقسيمات الحملیة	۹۵۸
أنواع الموجهات	۹۶۱
تمرينات	۹۶۴
تقسيمات الشرطیة الأخرى	۹۶۵
تمرينات	۹۶۸
۲ فی أحكام الفضايا أو النسب بينها	۹۶۹
تمهید	۹۶۹
التناقض	۹۶۹
من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد	۹۷۱
العکوس	۹۷۲
تمرينات	۹۷۹
من ملحقات العکوس: النقض	۹۷۹
تمرينات	۹۸۲
الباب الخامس: الحجّة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال	۹۸۵
الحجّة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال	۹۸۵
طرق الاستدلال أو اقسام الحجّة	۹۸۵
۱ القياس	۹۸۶
اشاره	۹۸۶
أقسام القياس بحسب مادته وهيئته	۹۸۷
الأشكال الأربعة	۹۹۰
تنبيهات	۹۹۸
تمرينات	۱۰۰۲
الاقترانى الشرطى	۱۰۰۲

القياس الاستثنائي	۱۰۱۰
خاتمة في لواحق القياس	۱۰۱۲
القياسات المركبة	۱۰۱۳
قياس الخلف	۱۰۱۴
قياس المساواة	۱۰۱۶
اشارة	۱۰۱۶
۱ القواعد و الاصول	۱۰۱۶
۱ مصطلحات هذه الصناعة	۱۰۱۶
۲ وجه الحاجة الى الجدل	۱۰۱۷
۳ المقارنة بين الجدل و البرهان	۱۰۱۸
۴ تعريف الجدل	۱۰۱۸
۵ فوائد الجدل	۱۰۱۸
۶ السؤال و الجواب	۱۰۱۹
۷ مبادئ الجدل	۱۰۲۰
۸ مقدمات الجدل	۱۰۲۱
۹ مسائل الجدل	۱۰۲۱
۱۰ مطالب الجدل	۱۰۲۲
۱۱ ادوات هذه الصناعة	۱۰۲۲
۲ المواضع	۱۰۲۴
۱ معنى الموضع	۱۰۲۴
۲ فائدة الموضع و سر التسمية	۱۰۲۶
۳ اصناف المواضع	۱۰۲۶
۴ مواضع الإثبات و الإبطال	۱۰۲۸
۵ مواضع الأولى و الآخر	۱۰۲۸

۳ الوصایا	۱۰۲۹
۱ تعليمات للسائل	۱۰۲۹
۲ تعليمات للمجيب	۱۰۳۰
۳ تعليمات مشتركة للسائل و المجيب او ادا ب المناظرة	۱۰۳۱
۲ الاستقراء	۱۰۳۲
حل الشبهة	۱۰۳۲
شبهة مستعصية	۱۰۳۳
أقسامه	۱۰۳۴
تعريفه	۱۰۳۴
۳ التمثيل	۱۰۳۴
تعريفه	۱۰۳۴
اركانه	۱۰۳۴
قيمه العلميه	۱۰۳۵
تمرينات على الاقيسه	۱۰۳۵
الباب السادس: الصناعات الخمس	۱۰۳۶
تمهيد	۱۰۳۶
اشاره	۱۰۳۶
المقدمه في مبادئ الاقيسه	۱۰۳۷
۱. اليقينات	۱۰۳۷
اشاره	۱۰۳۷
۱ الأوليات	۱۰۳۸
۲ المشاهدات	۱۰۳۹
۳ التجريبات	۱۰۳۹
۴ المتواترات	۱۰۴۰

۵ الحدسیات	۱۰۴۰
۶ الفطریات	۱۰۴۱
تمرینات	۱۰۴۱
۲. المظنونات	۱۰۴۲
۳ المشهورات	۱۰۴۳
اشاره	۱۰۴۳
اقسام المشهورات	۱۰۴۳
اشاره	۱۰۴۳
۱ الواجبات القبول	۱۰۴۳
۲ التأدیبات الصلاحیه	۱۰۴۳
۳ الخلقیات	۱۰۴۴
۴ الانفعالیات	۱۰۴۵
۵ العادیات	۱۰۴۵
۶ الاستقرائیات	۱۰۴۶
۴ الوهمیات	۱۰۴۶
۵ المسلمات	۱۰۴۷
۶ المقبولات	۱۰۴۸
۷ المشبهات	۱۰۴۸
۸ المخیلات	۱۰۴۸
أقسام الأیسه بحسب الماده	۱۰۴۹
فائدة الصناعات الخمس على الاجمال	۱۰۵۰
۱ صناعة البرهان	۱۰۵۰
۱ حقیقه البرهان	۱۰۵۰
۲ البرهان قیاس	۱۰۵۱

۳ البرهان لمّی وائی	۱۰۵۱
۴ أقسام البرهان الآتی	۱۰۵۲
۵ الطريق الاساس الفکری لتحصيل البرهان	۱۰۵۲
۶ البرهان اللمی مطلق و غیر مطلق	۱۰۵۴
۷ معنى العلة فی البرهان اللمی	۱۰۵۴
۸ تعقیب وتوضیح فی اخذ العلل حدودا وسطی	۱۰۵۵
۹ شروط مقدمات البرهان	۱۰۵۶
۱۰ معنى الذاتى فی کتاب البرهان	۱۰۵۷
۱۱ معنى الاولی	۱۰۵۸
۲ صناعة الجدل أو آداب المناظرة	۱۰۵۸
۱ القواعد و الاصول	۱۰۵۸
۱ مصطلحات هذه الصناعة	۱۰۵۸
۲ وجه الحاجة الى الجدل	۱۰۵۹
۳ المقارنة بین الجدل و البرهان	۱۰۵۹
۴ تعريف الجدل	۱۰۶۰
۵ فوائد الجدل	۱۰۶۰
۶ السؤال و الجواب	۱۰۶۱
۷ مبادئ الجدل	۱۰۶۲
۸ مقدمات الجدل	۱۰۶۲
۹ مسائل الجدل	۱۰۶۳
۱۰ مطالب الجدل	۱۰۶۳
۱۱ ادوات هذه الصناعة	۱۰۶۴
اشارة	۱۰۶۴
۱ (الأداة الأولى)	۱۰۶۴

۱۰۶۵	۲ (الأداة الثانية)
۱۰۶۵	۳ (الأداة الثالثة)
۱۰۶۶	۴ (الأداة الرابعة)
۱۰۶۶	۲ المواضع
۱۰۶۶	۱ معنى الموضع
۱۰۶۷	۲ فائدة الموضع وسر التسمية
۱۰۶۸	۳ اصناف المواضع
۱۰۶۸	الاشارة
۱۰۶۸	و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين
۱۰۶۸	و (الثاني) لا يخلو أيضا عن أحد أمرين
۱۰۶۹	وعلى هذا فالمحمولات أربعة
۱۰۶۹	۴ مواضع الإثبات و الإبطال
۱۰۷۰	۵ مواضع الأولى و الآخر
۱۰۷۱	۳ الوصايا
۱۰۷۱	۱ تعليمات للسائل
۱۰۷۲	۲ تعليمات للمجيب
۱۰۷۳	۳ تعليمات مشتركة للسائل و المجيب او اداب المناظرة
۱۰۷۴	۳ صناعة الخطابة
۱۰۷۴	۱ الاصول و القواعد
۱۰۷۴	۱ وجه الحاجة الى الخطابة
۱۰۷۵	۲ وظائف الخطابة وفوائدها
۱۰۷۵	۳ تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة
۱۰۷۶	۴ اجزاء الخطابة
۱۰۷۶	۵ العمود

۱۰۷۷	۶ الاستدراجات بحسب القائل
۱۰۷۷	۷ الاستدراجات بحسب القول
۱۰۷۸	۸ الاستدراجات بحسب المخاطب
۱۰۷۸	۹ شهادة القول
۱۰۷۹	۱۰ شهادة الحال
۱۰۷۹	۱۱ الفرق بين الخطابة و الجدل
۱۰۸۰	۱۲ اركان الخطابة
۱۰۸۰	۱۳ اصناف المخاطبات
۱۰۸۱	۱۴ صور تأليف الخطابة ومصطلحاته
۱۰۸۱	۱۵ الضمير
۱۰۸۲	۱۶ التمثيل
۱۰۸۳	۲ الانواع
۱۰۸۳	۱ تمهيد
۱۰۸۳	۲ الانواع المتعلقة بالمنافرات
۱۰۸۴	۳ الانواع المتعلقة بالمشاجرات
۱۰۸۵	۴ الانواع المتعلقة بالمشاورات
۱۰۸۵	الاشارة
۱۰۸۵	(القسم الأول) ما يتعلق بالأمر العظام، و هي أربعة:
۱۰۸۶	(القسم الثاني) الرئيسى ما يتعلق بالامور الجزئية
۱۰۸۷	۳ التوابع
۱۰۸۷	۱ تمهيد
۱۰۸۷	۲ حال الالفاظ
۱۰۸۸	۳ نظم وترتيب الاقوال الخطابية
۱۰۸۹	۴ الاخذ بالوجوه

۴	صناعة الشعر	۱۰۹۰
	تمهید	۱۰۹۰
	تعريف الشعر	۱۰۹۱
	فائده	۱۰۹۲
	السبب في تأثيره على النفوس	۱۰۹۲
	بماذا يكون الشعر شعراً	۱۰۹۳
	اكذبه اعذبه	۱۰۹۳
	القضايا المخيلات وتأثيرها	۱۰۹۴
	هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟	۱۰۹۶
	من أين تتولد ملكة الشعر؟	۱۰۹۶
	صلة الشعر بالعقل الباطن	۱۰۹۷
۵	صناعة المغالطة	۱۰۹۷
	۱ المقدمات	۱۰۹۷
	۱ معنى المغالطة وبماذا تتحقق	۱۰۹۷
	۲ اغراض المغالطة	۱۰۹۸
	۳ فائدة هذه الصناعة	۱۰۹۹
	۴ موضوع هذه الصناعة وموادها	۱۰۹۹
	۵ اجزاء هذه الصناعة	۱۰۹۹
	۲ اجزاء الصناعة الذاتية	۱۱۰۰
	تمهید	۱۱۰۰
	۱ المغالطات اللفظية	۱۱۰۰
	الاشارة	۱۱۰۰
	۱ ما في اللفظ المفرد	۱۱۰۰
	۲ ما في اللفظ المركب	۱۱۰۰

- فالمغالطات اللفظية إذن تنحصر في ستة أنواع ۱۱۰۱
- الاشارة ۱۱۰۱
- ۱ المغالطة باشتراك الاسم ۱۱۰۱
- ۲ المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية ۱۱۰۱
- ۳ المغالطة في الاعراب و الاعجام ۱۱۰۱
- ۴ مغالطة المماراة ۱۱۰۱
- ۵ مغالطة تركيب المفصل ۱۱۰۲
- ۶ مغالطة تفصيل المركب ۱۱۰۳
- ۲ المغالطات المعنوية ۱۱۰۳
- الاشارة ۱۱۰۳
- ۱ ايهام الانعكاس ۱۱۰۴
- ۲ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ۱۱۰۴
- ۳ سوء اعتبار الحمل ۱۱۰۵
- ۴ جمع المسائل في مسألة واحدة ۱۱۰۵
- ۵ سوء التأليف ۱۱۰۶
- ۶ المصادرة على المطلوب ۱۱۰۶
- ۷ وضع ما ليس بعلة علة ۱۱۰۷
- ۳ اجزاء الصناعة العرضية ۱۱۰۸
- خاتمة؛ انتهى الجزء الثالث ۱۱۰۹
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۱۰۹

دروس حوزه - پایه دوم**مشخصات کتاب**

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹
 عنوان و نام پدید آور: دروس حوزه (پایه دوم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان
 مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۸۹.
 مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه
 موضوع: حوزه و دانشگاه.
 موضوع: حوزه‌های علمیه - ایران.
 موضوع: دانشگاه‌ها و مدارس عالی - ایران.
 شناسه افزوده: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

المراد من منیة المرید**مشخصات کتاب**

سرشناسه: طباطبائی، محمدرضا، ۱۳۲۷ -، اقتباس کننده
 عنوان قراردادی: منیة المرید فی آداب المفید و المستفید. برگزیده
 عنوان و نام پدید آور: المراد من منیة المرید / حرره محمد رضا الطباطبائی.
 مشخصات نشر: قم موسسه انتشارات دار العلم، ۱۴۱۹ ه.ق. = ۱۳۷۷.
 مشخصات ظاهری: ۱۸۴ ص: نمونه.
 شابک: ۹۶۴ - ۵۹۷۶ - ۱۷ - ۰ ؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ هفتم)
 یادداشت: عربی .
 یادداشت: این کتاب برگزیده و اقتباس «منیة المرید فی آداب المفید و المستفید» شهید ثانی است.
 یادداشت: چاپ چهارم ۱۴۲۴ ه.ق. = ۱۳۸۲.
 یادداشت: چاپ پنجم: ۱۳۸۴.
 یادداشت: چاپ هفتم: ۱۳۸۶.
 یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.
 یادداشت: نمایه.
 موضوع: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه - نقد و تفسیر
 موضوع: اسلام و آموزش و پرورش
 موضوع: اخلاق اسلامی
 شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ ه.ق. الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه. برگزیده
 رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ / ش ۱۶م ۸۰۱۳۷۷

رده بندی دیوبی: ۲۹۷/۶۵۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷ - ۱۶۵۱۵

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم و صلى الله على حبيبه و عبده و نبيه محمد أفضل من علم و علم و على آله و أصحابه المتأدبين بآدابه و سلم. أما بعد فإن كمال الإنسان إنما هو بالعلم الذي يضاهاى به ملائكة السماء و يستحق به رفيع الدرجات فى العقبى مع جميل الثناء فى الدنيا و يتفضل مداده على دماء الشهداء و تضع الملائكة أجنتها تحت رجله إذا مشى و يستغفر له الطير فى الهواء و الحيتان فى الماء و يفضل نومه ليلة من ليلائه على عبادة العابد سبعين سنة و ناهيك بذلك جلاله و عظماء. لكن ليس جميع العلم يوجب الزلفى و لا- تحصيله كيف اتفق يثمر الرضا بل لتحصيله شرائط و لترتيبه ضوابط و للمتلبس به آداب و وظائف و لطلبه أوضاع و معارف لا بد لمن أراد شيئاً منه من الوقوف عليها و الرجوع فى مطلوبه إليها لئلا يضيع سعيه و لا يخمد جده.

و كم رأينا بغاة هذا العلم الشريف دأبوا فى تحصيله و أجهدوا نفوسهم فى طلبه و نيله ثم بعضهم لم يجد لذلك الطلب ثمرة و لا حصل منه على غاية معتبرة و بعضهم حصل شيئاً منه فى مدة مديدة طويلة كان يمكنه تحصيل أضعافه فى برهة يسيرة قليلة و بعضهم لم يزد العلم إلا بعداً عن الله تعالى و قسوة و قلباً مظلماً مع قول الله سبحانه و هو أصدق القائلين إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ

ص: ۹۲

مَنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ و ما كان سبب ذلك و غيره من القواطع الصادة لهم عن بلوغ الكمال إلا إخلالهم بمراعاة الأمور المعتمدة فيه من الشرائط و الآداب و غيرها من الأحوال.

و قد وفق الله سبحانه بمنه و كرمه فيما خرج من كتابنا الموسوم بمنار القاصدين فى أسرار معالم الدين لتفصيل جملة شريفة من هذه الأحكام مغنية لمن وقف عليها من الأنام و قد رأينا فى هذه الرسالة أفراد نبذة من شرائط العلم و آدابه و ما يتبع ذلك من وظائفه نافعة إن شاء الله تعالى لمن تدبرها موصلة له إلى بغيته إذا راعاها و نقشها على صحائف خاطره و كررها مستنبطة من كلام الله تعالى و كلام رسوله و الأئمة ع و كلام أساطين الحكمة و الدين و العلماء الراسخين و سميتها منية المريد فى أدب المفيد و المستفيد.

و أنا أسأل الله تعالى من فضله العليم و جوده القديم أن ينفع بها نفسى و خاصتى و أحبائى و من يوفق لها من المسلمين و أن يجزل عليها أجرى و ثوابى و يثبت لى بها قدم صدق يوم الدين إنه جواد كريم.

و هى مرتبة على مقدمة و أبواب و خاتمة.

ص: ۹۳

أما المقدمة**اشاره**

فتشتمل على جملة من التنبيه على فضله من الكتاب و السنة و الأثر و دليل العقل و فضل حامله و متعلمه و اهتمام الله سبحانه بشأنهم و تمييزهم عن سواهم

اعلم أن الله سبحانه جعل العلم هو السبب الكلى لخلق هذا العالم العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلاله وفخرا قال الله تعالى فى محكم الكتاب تذكره و تبصرة لأولى الألباب الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمز ينهن لتعلموا أن الله على كل شئ قدير وأن الله قد أحاط بكل شئ علما.

و كفى بهذه الآية دليلا على شرف العلم لا سيما علم التوحيد الذى هو أساس كل علم و مدار كل معرفة و جعل سبحانه العلم أعلى شرف و أول منه امتن بها

ص: ۹۴

على ابن آدم بعد خلقه و إبرازه من ظلمة العدم إلى ضياء الوجود فقال سبحانه فى أول سورة أنزلها على نبيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم اقرأ باسم ربك الذى خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم. فتأمل كيف افتتح كتابه الكريم المجيد الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد بنعمة الإيجاد ثم أردفها بنعمة العلم فلو كان ثم منه أو توجد نعمة بعد نعمة الإيجاد هى أعلى من العلم لما خصه الله تعالى بذلك و صدر به نور الهداية و طريق الدلالة على الصراط المستقيم الأخذ بحجزة البراعة و دقائق المعانى و حقائق البلاغة.

و قد قيل فى وجه التناسب بين الآى المذكورة فى صدر هذه السورة التى قد اشتمل بعضها على خلق الإنسان من علق و فى بعضها تعليمه ما لم يعلم ليحصل النظم البديع فى ترتيب آياته إنه تعالى ذكر أول حال الإنسان و هو كونه علقه مع أنها أخس الأشياء و آخر حاله و هو صيرورته عالما و هو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف و النفاسة و هذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب إذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشئ فى هذا المقام أولى.

و وجه آخر أنه تعالى قال وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.

ص: ۹۵

و قد تقرر فى أصول الفقه أن ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علما و هذا يدل على أن الله سبحانه اختص بوصف الأكرمية لأنه علم الإنسان العلم فلو كان شئ أفضل من العلم و أنفس لكان اقتراعه بالأكرمية المؤداة بأفعل التفصيل أولى. و بنى الله سبحانه ترتب قبول الحق و الأخذ به على التذكر و التذكر على الخشية و حصر الخشية فى العلماء فقال سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى وَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.

و سعى الله سبحانه العلم بالحكمة و عظم أمر الحكمة فقال وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

و حاصل ما فسروه فى الحكمة مواضع القرآن و العلم و الفهم و النبوة فى قوله تعالى وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ و الكل يرجع إلى العلم.

و رجع العالمين على كل من سواهم فقال سبحانه

ص: ۹۶

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ.

و فرق فى كتابه العزيز بين عشرة بين الخبيث و الطيب قل لا يستوى الخبيث و الطيب و بين الأعمى و البصير و الظلمة و النور و الجنة و النار و الظل و الحرور و إذا تأملت تفسير ذلك وجدت مرجعه جميعا إلى العلم.

و قرن سبحانه أولى العلم بنفسه و ملائكته فقال

ص: ۹۷

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ.

و زاد فی إكرامهم على ذلك مع الاقتران المذكور بقوله تعالى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
و بقوله تعالى قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ.
و قال تعالى يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ قد ذكر الله سبحانه الدرجات لأربعة أصناف للمؤمنين من أهل
بدر إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ جِلَّتْ قُلُوبُهُمْ. إِلَى قَوْلِهِ لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ.
و للمجاهدين وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ.

و لمن عمل الصالحات

ص: ۹۸

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى و للعلماء يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ.
ففضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات و فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات فوجب كون العلماء أفضل الناس.
و قد خص الله سبحانه في كتابه العلماء بخمس مناقب الأولى الإيمان وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. الثانية التوحيد شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ. الثالثة البكاء و الحزن إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِلَى قَوْلِهِ وَ يَخْزُونَ لِلَّذِيقَانِ يَبْكَونَ. الرابعة
الخشوع إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ آيَةُ. الخامسة الخشية إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.

ص: ۹۹

و قال تعالى مخاطبا لنبيه آمرا له مع ما آتاه من العلم و الحكمة وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا و قال تعالى بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ
أُوتُوا الْعِلْمَ.

و قال تعالى وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ. فهذه نبذة من فضائله التي نبه الله عليها في كتابه الكريم

۲ - فصل فيما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فضل العلم

و أما السنة فهي في ذلك كثيرة تنبؤ عن الحصر فمنها قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
و قوله ص:

طلب العلم فريضة على كل مسلم

و قوله ص:

من طلب علما فأدرکه كتب الله له كفلين من الأجر و من طلب علما فلم يدرکه

ص: ۱۰۰

كتب الله له كفلا من الأجر

و قوله ص:

من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلي نظر إلى المتعلمين فو الذي نفسى بيده ما من متعلم يختلف إلى باب العالم إلا كتب الله له
بكل قدم عبادة سنة و بنى الله له بكل قدم مدينة في الجنة و يمشى على الأرض و هى تستغفر له و يمسى و يصبح مغفورا له و شهدت
الملائكة آن هم عتقاء الله من النار

و قوله ص:

من طلب العلم فهو كالصائم نهاره القائم ليله و إن بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون أبو قبيس ذهابا فأنفق في سبيل الله
و قوله ص:

من جاءه الموت و هو يطلب العلم ليحيى به الإسلام كان بينه و بين الأنبياء درجة واحدة في الجنة

و قوله ص:

فضل العالم على العابد سبعون درجة بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما و ذلك لأن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها و العابد يقبل على عبادته

و قوله ص

ص: ۱۰۱

فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم إن الله و ملائكته و أهل السماوات و الأرض حتى النملة في جحرها و حتى الحوت في الماء ليصلون على معلم الناس الخير

و قوله ص:

من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع

و قوله ص:

من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا إلى حق و ضالا إلى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاما

و قوله ص:

لعلى ع لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير من أن يكون لك حمر النعم

و قوله ص:

لمعاذ لئن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها و روى ذلك أنه قاله لعلى ع أيضا

و قوله ص:

رحم الله خلفائي فقيل يا رسول الله و من خلفاؤك قال الذين يحيون سنتي و

ص: ۱۰۲

يعلمونها عباد الله و قوله ص:

إن مثل ما بعثنى الله به من الهدى و العلم كمثل غيث أصاب أرضا و كان منها طائفة طيبة فقبلت الماء فأنبتت الكلاً و العشب الكثير و كان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس و شربوا منها و سقوا و زرعوا و أصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء و لا تنبت كلاً فذلك مثل من فقه في دين الله و نفعه ما بعثنى الله به فعلم و علم و مثل من لم يرفع بذلك رأسا و لم يقبل هدى الله الذي أرسلت به و قوله ص:

لا حسد يعني لا غبطة إلا في اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكته في الحق و رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها و قوله ص:

من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا و من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه

ص: ۱۰۳

لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا و قوله ص:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له و قوله ص:

خير ما يخلف الرجل من بعده ثلاث ولد صالح يدعو له و صدقة تجرى يبلغه أجرها و علم يعمل به من بعده و قوله ص:

إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع و قوله ص:

اطلبوا العلم و لو بالصين و قوله ص:

من غذا فی طلب العلم أظلت عليه الملائكة و بورك له فی معیشته و لم ینقص من رزقه

ص: ۱۰۴

و قوله ص:

من سلك طريقا یلتمس به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة

و قوله ص:

نوم مع علم خیر من صلاة على جهل

و قوله ص:

فقيه أشد على الشيطان من ألف عابد

و قوله ص:

إن مثل العلماء فی الأرض كمثل النجوم فی السماء یهتدى بها فی ظلمات البر و البحر فإذا انطمست أوشك أن تضل الهداء

و قوله ص:

أیما ناش نشأ فی العلم و العبادة حتى یكبر أعطاه الله تعالى يوم القيامة ثواب اثنين و سبعین صدیقا

و قوله ص:

یقول الله عز و جل للعلماء يوم القيامة إني لم أجعل علمی و حلمی فیکم إلا و أنا أريد

ص: ۱۰۵

أن أغفر لكم على ما كان منكم و لا أبالی

و قوله ص:

ما جمع شيء إلى شيء أفضل من علم إلى حلم

و قوله ص:

ما تصدق الناس بصدقة مثل علم ینشر

و قوله ص:

ما أهدى المرء المسلم إلى أخیه هدیة أفضل من كلمه حکمه یزیده الله بها هدی و یرده عن ردی

و قوله ص:

أفضل الصدقة أن یعلم المرء علما ثم یعلمه أخاه

و قوله ص:

العالم و المتعلم شریکان فی الأجر و لا خیر فی سائر الناس

و قوله ص:

قلیل العلم خیر من کثیر العبادة

ص: ۱۰۶

و قوله ص:

من غذا إلى المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو لیعلمه کان له أجر معتمر تام العمره و من راح إلى المسجد لا یرید إلا لیتعلم خیرا أو

لیعلمه فله أجر حاج تام الحجة

و قوله ص:

اغد عالما أو متعلما أو مستمعا أو محبا ولا تكن الخامسة فتهلك

و قوله ص:

إذا مررتم في رياض الجنة فارتعوا.

قالوا: يا رسول الله و ما رياض الجنة؟

قال:

خلق الذكر فإن لله سيارات من الملائكة يطلبون خلق الذكر فإذا أتوا عليهم حفوا بهم

قال بعض العلماء: خلق الذكر هي مجالس الحلال و الحرام كيف تشتري و تبیع و تصلى و تصوم و تنكح و تطلق و تحج و أشباه ذلك

و خرج رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فإذا في المسجد مجلسان مجلس يتفقهون و مجلس يدعون الله تعالى و يسألونه فقال كلا المجلسين إلى خير أما هؤلاء فيدعون الله و أما هؤلاء فيتعلمون و يفقهون الجاهل هؤلاء أفضل بالتعليم أرسلت ثم قعد معهم و عن صفوان بن عسال رضى الله عنه قال أتيت النبي ص

ص: ۱۰۷

و هو في المسجد متكئ على برد له أحمر فقلت له يا رسول الله إني جئت أطلب العلم فقال مرحبا بطالب العلم إن طالب العلم لتحفه الملائكة بأجنحتها ثم يركب بعضها بعضا حتى يبلغوا سماء الدنيا من محبتهم لما يطلب

و عن كثير بن قيس قال كنت جالسا مع أبي الدرداء في مسجد دمشق فأتاه رجل فقال يا أبا الدرداء إني أتيتك من المدينة مدينة الرسول ص لحديث بلغني عنك أنك تحدثه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال فما جاء بك تجارة قال لا فقال و لا جاء بك غيره قال لا ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول من سلك طريقا يلتمس فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنة و إن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم و إن العالم ليستغفر له من في السماوات و من في الأرض حتى الحيتان في الماء و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما إنما ورثوا العلم فمن أخذ به فقد أخذ بحظ وافر

و أسند بعض العلماء إلى أبي يحيى زكريا بن يحيى الساجي أنه قال كنا نمشي في أزقة البصرة إلى باب بعض المحدثين فأسرعنا في المشي و كان معنا رجل ماجن فقال ارفعوا أرجلكم عن أجنحة الملائكة كالمستهزئ فما زال عن مكانه حتى جفت رجلاه.

ص: ۱۰۸

و أسند أيضا إلى أبي داود السجستاني أنه قال كان في أصحاب الحديث رجل خلع إلى أن سمع بحديث النبي ص

إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم

فجعل في رجله مسمارين من حديد و قال أريد أن أطا أجنحة الملائكة فأصابته الآكلة في رجله.

و ذكر أبو عبد الله محمد بن إسماعيل التميمي هذه الحكاية في شرح مسلم و قال فشلت رجلاه و سائر أعضائه

۳ - فصل فيما روى عن طريق الخاصة في فضل العلم

و من طريق الخاصة ما رويناه بالإسناد الصحيح إلى أبي الحسن على بن موسى الرضا ع عن آبائه عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم فاطلبوا العلم في مظانه و اقتبسوه من أهله فإن تعلمه الله تعالى حسنة و طلبه عبادة و المذاكرة به تسييح و العمل به جهاد و تعليمه من لا يعلمه صدقة و بذله لأهله قرينة إلى الله تعالى لأنه معالم الحلال

ص: ۱۰۹

و الحرام و منار سبیل الجنه و المؤمنس فی الوحشه و الصاحب فی الغربه و الوحده و المحدث فی الخلوه و الدلیل علی السراء و الضراء و السلاح علی الأعداء و الزین عند الأخلاء یرفع الله به أقواما فیجعلهم فی الخیر قاده تقتبس آثارهم و یقتدی بفعالهم و ینتهی إلى آرائهم ترغب الملائکه فی خلتهم و بأجنتها تمسحهم و فی صلواتها تبارک علیهم یرحمهم کل رطب و یابس حتی حیتان البحر و هوامه و سباع البر و أنعامه إن العلم حیاء القلوب من الجهل و ضیاء الأبصار من الظلمه و قوه الأبدان من الضعف یبلغ بالعبد منازل الأخیار و مجالس الأبرار و الدرجات العلا فی الآخرة و الأولى الذکر فیہ یعدل بالصیام و مدارسته بالقیام به یتطوع الرب و یعبد و به توصل الأرحام و یعرف الحلال و الحرام و العلم إمام و العمل تابعه یلهمه السعداء و یحرمه الأشقیاء فطوبی لمن لم یحرمه الله من حظه و عن أمير المؤمنين ع أيها الناس اعلّموا أن کمال الدین طلب العلم و العمل به ألا و إن طلب العلم أوجب علیکم من طلب المال إن المال مقسوم مضمون لکم قد قسمه عادل بینکم و قد ضمنه و سیفی لکم و العلم مخزون عند أهله و قد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه و عنه ع:

العالم أفضل من الصائم القائم المجاهد و إذا مات العالم ثلم فی الإسلام ثلمه لا یسدها إلا خلف منه
ص: ۱۱۰

و عنه ع:
کفی بالعلم شرفا أن یدعیه من لا یحسنه و یفرح به إذا نسب إليه و کفی بالجهل ذما أن یرأ منه من هو فیہ
و عنه ع:

أنه قال لکمیل بن زیاد یا کمیل العلم خیر من المال العلم یحرسک و أنت تحرس المال و العلم حاکم و المال محکوم علیه و المال تنقصه النفقه و العلم یرکّو علی الإنفاق
و عنه ع:

أیضا العلم أفضل من المال بسبعة الأول أنه میراث الأنبیاء و المال میراث الفراعنه الثاني العلم لا ینقص بالنفقه و المال ینقص بها الثالث یرتاج المال إلى الحافظ و العلم یحفظ صاحبه الرابع العلم یدخل فی الکفن و یرقی المال الخامس المال یرتاج للمؤمن و الکافر و العلم لا یرتاج للمؤمن السادس جمیع الناس یرتاجون إلى العالم فی أمر دینهم و لا یرتاجون إلى صاحب المال السابع العلم یرتقی الرجل علی المرور علی الصراط و المال یرتفع
و عنه ع:

قیمه کل امرئ ما یعلمه و فی لفظ آخر ما یحسنه
و عن زین العابدین علی بن الحسین ع
ص: ۱۱۱

لو یعلم الناس ما فی طلب العلم لطلبوه و لو بسفک المہج و خوض اللجج إن الله تعالی أوحی إلى دانیال أن أمقت عبادی إلى الجاهل المستخف بحق أهل العلم التارک للاقتداء بهم و إن أحب عبیدی إلى التقی الطالب للثواب الجزیل اللّازم للعلماء التابع للعلماء القابل عن الحکماء

و عن الباقر ع قال من علم باب هدی فله مثل أجر من عمل به و لا ینقص أولئک من أجورهم شیئا و من علم باب ضلاله کان علیه مثل أوزار من عمل به و لا ینقص أولئک من أوزارهم شیئا
و عنه ع:

عالم ینتفع بعلمه أفضل من سبعین ألف عابد
و عنه ع:

إِنَّ الَّذِي يَعْلَمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرُ الْمُتَعَلِّمِ وَ لَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ فَتَعْلَمُوا الْعِلْمَ مِنْ حِمْلَةِ الْعِلْمِ وَ عِلْمُوهُ إِخْوَانُكُمْ كَمَا عِلْمُكُمْوهُ الْعِلْمَاءُ وَ عَنْهُ ع:

لمجلس أجلسه إلى من أثق به أوثق في نفسي من عمل سنه

و عن الصادق ع من علم خيرا فله مثل أجر من عمل به قلت فإن علمه غيره يجري ذلك له قال إن علمه الناس كلهم جرى له قلت فإن مات قال و إن مات

ص: ۱۱۲

و عنه ع:

قال تفقهوا في الدين فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي و إن الله عز و جل يقول في كتابه:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

و عنه ع:

عليكم بالتفقه في دين الله و لا تكونوا أعرابا فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة و لم يزك له عملا

و عنه ع:

لوددت أن أصحابي ضربت رءوسهم بالسياط حتى يتفقهوا

و عنه ع:

إن العلماء ورثة الأنبياء إن الأنبياء لم يورثوا درهما و لا دينارا و إنما ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل

الجاهلين

و عنه ع:

إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين

و قال معاوية بن عمار للصادق ع رجل راوية لحديثكم يث ذلك في

ص: ۱۱۳

الناس و يشدده في قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية أيهما أفضل قال الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد

و عنه ع:

قال ما من أحد يموت من المؤمنين أحب إلى إبليس من موت فقيه

و عنه ع:

إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء

و عن الكاظم ع قال إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها و أبواب السماء التي كان يصعد منها

أعماله و ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء لأن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها

و عنه ع:

قال دخل رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال و ما العلامة فقالوا

أعلم الناس بأنساب العرب و وقائعها و أيام الجاهلية و الأشعار العربية قال فقال النبي صلى الله عليه و آله و سلم ذاك علم لا يضر من

جهله و لا ينفع من علمه

ثم قال النبي ص:

إنما العلم ثلاثة آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل

ص: ۱۱۴

۴ - فصل فی ما روى عن التفسير المنسوب إلى العسكري ع فی فضل العلم

من تفسیر العسکری ع فی قوله تعالى وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ إِلَى قوله وَ الْيَتَامَى قَالَ الْإِمَامُ ع وَ أَمَا قوله عز و جل وَ الْيَتَامَى فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلَهُ وَ سَلَّمَ قَالَ حَثَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى بَرِّ الْيَتَامَى لِانْقِطَاعِهِمْ عَنْ آبَائِهِمْ فَمَنْ صَانَهُمُ اللَّهُ وَ مَنْ أَكْرَمَهُمْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ وَ مَنْ مَسَحَ يَدَهُ بِرَأْسِ يَتِيمٍ رَفَقًا بِهِ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ فِي الْجَنَّةِ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّتْ تَحْتَ يَدِهِ قَصْرًا أَوْسَعُ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا فِيهَا وَ فِيهَا مَا تَشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ قَالَ الْإِمَامُ ع وَ أَشَدُّ مِنْ يَتَمِّ هَذَا الْيَتِيمُ يَتِيمٌ انْقَطَعَ عَنْ إِمَامِهِ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْوُصُولِ إِلَيْهِ وَ لَا- يَدْرِي كَيْفَ حُكْمُهُ فِيمَا يَبْتَلَى بِهِ مِنْ شَرَائِعِ دِينِهِ أَلَا- فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا عَالِمًا بِعِلْمِنَا فَهَذَا الْجَاهِلُ بِشَرِيعَتِنَا الْمَنْقُوعُ عَنْ مَشَاهِدَتِنَا يَتِيمٌ فِي حَجَرِهِ أَلَا فَمَنْ هَدَاهُ وَ أَرْشَدَهُ وَ عِلْمُهُ شَرِيعَتِنَا كَانَ مَعْنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى حَدَّثَنِي بِذَلِكَ أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ وَ قَالَ عَلَى ع

ص: ۱۱۵

مَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا عَالِمًا بِشَرِيعَتِنَا فَأَخْرَجَ ضَعْفَاءَ شِيعَتِنَا مِنْ ظِلْمَةِ جَهْلِهِمْ إِلَى نُورِ الْعِلْمِ الَّذِي حُبُونَاهُ بِهِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رَأْسِهِ تَاجٌ مِنْ نُورٍ يَضِيءُ لِأَهْلِ تِلْكَ الْعُرْصَاتِ وَ حِلَّةٌ لَا يَقُومُ لِأَقْلٍ سَلَكَ مِنْهَا الدُّنْيَا بِحِذَافِيرِهَا ثُمَّ يَنَادِي مُنَادٌ هَذَا عَالِمٌ مِنْ بَعْضِ تِلَامِذَةِ آلِ مُحَمَّدٍ أَلَا فَمَنْ أَخْرَجَهُ فِي الدُّنْيَا مِنْ حَيْرَةٍ جَهْلُهُ فَلْيَتَشَبَّثْ بِنُورِهِ لِيُخْرِجَهُ مِنْ حَيْرَةٍ ظِلْمَةِ هَذِهِ الْعُرْصَاتِ إِلَى نَزْوِ الْجَنَانِ فَيُخْرِجُ كُلَّ مَنْ كَانَ عِلْمُهُ فِي الدُّنْيَا خَيْرًا أَوْ فَتَحَ عَنْ قَلْبِهِ مِنَ الْجَهْلِ قَفْلًا أَوْ أَوْضَحَ لَهُ عَنْ شِبْهِهِ قَالَ وَ حَضَرَتْ امْرَأَةٌ عِنْدَ فَاطِمَةَ الصَّدِيقَةِ ع فَقَالَتْ إِنَّ لِي وَالِدَةً ضَعِيفَةً وَ قَدْ لَبَسَ عَلَيْهَا فِي أَمْرِ صَلَاتِهَا شَيْءٌ وَ قَدْ بَعَثْتَنِي إِلَيْكَ أَسْأَلُكَ فَأُجَابَتُهَا عَنْ ذَلِكَ ثُمَّ ثَبَّتَ فَأُجَابَتْ ثُمَّ ثَلَّثَتْ إِلَيَّ أَنْ عَشَرْتَ فَأُجَابَتْ ثُمَّ خَجَلَتْ مِنَ الْكَثْرَةِ وَ قَالَتْ لَا- أَشُقُّ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ قَالَتْ فَاطِمَةُ ع هَاتِي سَلِي عَمَّا بَدَا لَكَ أَرَأَيْتَ مِنْ أَكْثَرِي يَصْعَدُ يَوْمًا إِلَى سَطْحٍ بِحِمْلٍ ثَقِيلٍ وَ كَرَاهٍ مَائَةٌ أَلْفَ دِينَارٍ أَوْ يَثْقُلَ عَلَيْهِ قَالَتْ لَا فَقَالَتْ أَكْرِيْتُ [اِكْتَرَيْتُ] أَنَا لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ بِأَكْثَرِ مِنْ مَلءِ مَا بَيْنَ الثَّرَى إِلَى الْعَرْشِ لَوْ لَوْثُوا فَأُحْرَى أَنْ لَا- يَثْقُلَ عَلَيَّ سَمِعْتُ أَبِي ص يَقُولُ إِنَّ عُلَمَاءَ شِيعَتِنَا يَحْشُرُونَ فَيُخْلَعُ عَلَيْهِمْ مِنْ خُلَعِ الْكَرَامَاتِ عَلَى قَدَرِ كَثْرَةِ عُلُومِهِمْ وَ جَدِهِمْ فِي إِرْشَادِ عِبَادِ اللَّهِ حَتَّى يَخْلَعَ عَلَى الْوَاحِدِ مِنْهُمْ أَلْفَ أَلْفِ خُلْعَةٍ مِنْ نُورٍ ثُمَّ يَنَادِي مُنَادٌ رَبَّنَا عَزَّ وَ جَلَّ أَيُّهَا الْكَافِلُونَ لِأَيَّتَامِ آلِ مُحَمَّدٍ النَّاعِشُونَ لَهُمْ عِنْدَ انْقِطَاعِهِمْ عَنْ آبَائِهِمُ الَّذِينَ هُمْ أَئِمَّتُهُمْ هَؤُلَاءِ تِلَامِذَتُكُمْ وَ الْأَيَّتَامُ الَّذِينَ كَفَلْتُمُوهُمْ وَ نَعَشْتُمُوهُمْ فَاخْلَعُوا عَلَيْهِمْ خُلَعِ الْعُلُومِ فِي الدُّنْيَا فَيَخْلَعُونَ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَوْلَئِكَ الْأَيَّتَامِ عَلَى قَدَرِ مَا أَخَذَ عَنْهُمْ مِنَ الْعُلُومِ حَتَّى أَنْ فِيهِمْ يَعْنِي فِي الْأَيَّتَامِ لِمَنْ يَخْلَعُ عَلَيْهِ مَائَةٌ أَلْفَ حِلَّةٍ

ص: ۱۱۶

وَ كَذَلِكَ يَخْلَعُ هَؤُلَاءِ الْأَيَّتَامِ عَلَى مَنْ تَعَلَّمَ مِنْهُمْ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ أَعِيدُوا عَلَى هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ الْكَافِلِينَ لِلْأَيَّتَامِ حَتَّى تَتِمَّوْا لَهُمْ خُلَعَهُمْ وَ تَضَعُفُوهَا فَيَتِمَّ لَهُمْ مَا كَانَ لَهُمْ قَبْلَ أَنْ يَخْلَعُوا عَلَيْهِمْ وَ يَضَاعَفَ لَهُمْ وَ كَذَلِكَ مَرَّتَبَتُهُمْ مِمَّنْ خُلِعَ عَلَيْهِمْ عَلَى مَرَّتَبَتِهِمْ قَالَتْ فَاطِمَةُ ع يَا أُمُّهُ اللَّهُ إِنْ سَلَكَ مِنْ تِلْكَ الْخُلَعِ لِأَفْضَلِ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَلْفَ أَلْفِ مَرَّةٍ وَ مَا فَضَّلَ مَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ مَشُوبٌ بِالتَّنْغِيزِ وَ الْكَدْرِ وَ قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ع فَضَّلَ كَافِلُ يَتِيمٍ آلِ مُحَمَّدٍ الْمَنْقُوعُ عَنْ مَوَالِيهِ النَّاشِبُ فِي تِيهِ الْجَهْلِ يُخْرِجُهُ مِنْ جَهْلِهِ وَ يُوَضِّحُ لَهُ مَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ عَلَى فَضْلِ كَافِلِ يَتِيمٍ يَطْعُمُهُ وَ يَسْقِيهِ كَفْضِلَ الشَّمْسِ عَلَى السَّهَاءِ وَ قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ع مِنْ كَفَلْنَا يَتِيمًا قَطَعْتَهُ عَنَّا مَحْنَتِنَا بِاسْتِتَارِنَا فَوَاسَاهُ مِنْ عُلُومِنَا الَّتِي سَقَطَتْ إِلَيْهِ حَتَّى أَرْشَدَهُ بِهَدَاهُ [وَ هَدَاهُ] قَالَ لَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَا أَيُّهَا الْعَبْدُ الْكَرِيمُ الْمَوَاسِي إِنِّي أُولَى بِهَذَا الْكَرَمِ اجْعَلُوا لَهُ يَا مَلَائِكَتِي فِي الْجَنَانِ بَعْدَ كُلِّ حَرْفٍ عِلْمُهُ أَلْفَ أَلْفِ قَصْرٍ وَ ضَمُّوا إِلَيْهَا مَا يَلِيقُ بِهَا مِنْ سَائِرِ

النعم و قال على بن الحسين ع أوحى الله عز و جل إلى موسى ع حبينى إلى خلقى و حبب خلقى إلى قال يا رب كيف أفعّل قال ذكرهم آلاى و نعمائى ليحبونى فلأن ترد آبقا عن بابى أو ضالا عن فنائى أفضل لك من عبادة مائة سنة صيام [بصيام] نهارها و قيام ليها قال موسى ع و من هذا العبد الآبق منك قال
ص: ۱۱۷

العاصى المتمرد قال فمن الضال عن فنائك قال الجاهل بإمام زمانه تعرفه الغائب عنه بعد ما عرفه الجاهل بشريعة دينه تعرفه شريعته و ما يعبد به ربه و يتوصل به إلى مرضاته قال على بن الحسين ع فابشروا معاشر علماء شيعةنا بالثواب الأعظم و الجزاء الأوفر و قال محمد بن على ع العالم كمن معه شمعة تضىء للناس فكل من أبصر بشمعة دعا له بخير كذلك العالم معه شمعة يزيل بها ظلمة الجهل و الحيرة فكل من أضاءت له فخرج بها من حيرة أو نجا بها من جهل فهو من عتقائه من النار و الله تعالى يعوضه عن ذلك بكل شعرة لمن أعتقه ما هو أفضل له من الصدقة بمائة ألف قطار على غير الوجه الذى أمر الله عز و جل به بل تلك الصدقة وبال على صاحبها لكن يعطيه الله ما هو أفضل من مائة ألف ركعة بين يدى الكعبة و قال جعفر بن محمد ع علماء شيعةنا مرابطون فى الثغر الذى يلى إبليس و عفاريتهم عن الخروج على ضعفاء شيعةنا و عن أن يتسلط إبليس و شيعة النواصب ألا فمن انتصب لذلك من شيعةنا كان أفضل ممن جاهد الروم و الترك و الخزر ألف مرة لأنه يدفع عن أديان محينا و ذاك يدفع عن أبدانهم و قال موسى بن جعفر ع فقيه واحد ينقذ يتيما من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا و التعلم من علومنا أشد على إبليس من ألف عابد لأن العابد همه ذات نفسه فقط و هذا همه مع ذات نفسه ذات عباد الله و إمائه لينقذهم من يد إبليس و مردته و كذلك هو أفضل عند الله من ألف ألف عابد و ألف ألف عابدة و قال على بن موسى ع يقال للعابد يوم القيامة نعم الرجل كنت همتك ذات نفسك و كفيت الناس مؤنتك فادخل الجنة ألا إن الفقيه من أفاض على الناس خيره و أنقذهم من

ص: ۱۱۸

أعدائهم و وفر عليهم نعم جنان الله و فصل [حصل] لهم رضوان الله تعالى و يقال للفقيه أيها الكافل لأيتام آل محمد الهادى لضعفاء محبيه و مواليه قف حتى تشفع لكل من أخذ عنك أو تعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فئام و فئام حتى قال عشرا و هم الذين أخذوا عنه علومه و أخذوا عمن أخذ عنه إلى يوم القيامة فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين و قال محمد بن على ع إن من تكفل بأيتام آل محمد المنقطعين عن إمامهم المتحيرين فى جهلهم الأسراء فى أيدي شياطينهم و فى أيدي النواصب من أعدائنا فاستنقذهم منهم و أخرجهم من حيرتهم و قهر الشياطين برد و سواسهم و قهر الناصبين بحجج ربهم و دليل أئمتهم ليفضلوا عند الله على العابد بأفضل المواقع بأكثر من فضل السماء على الأرض و العرش على الكرسي و الحجب على السماء و فضلهم على هذا العابد كفضل القمر ليلة البدر على أخفى كوكب فى السماء و قال على بن محمد ع لو لا من يبقى بعد غيبة قائمكم من العلماء الداعين إليه و الدالين عليه و الدالين عن دينه بحجج الله و المنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس و مردته و من فشاخ النواصب الذين يمسكون أزمنة قلوب ضعفاء الشيعة كما يمسك السفينة سكانها لما بقى أحد إلا ارتد عن دين الله أولئك هم الأفضلون عند الله عز و جل و قال الحسن بن على ع

ص: ۱۱۹

يأتى علماء شيعةنا القوامون بضعفاء محينا و أهل ولايتنا يوم القيامة و الأنوار تسطع من تيجانهم و على رأس كل واحد منهم تاج بهاء قد انبثت تلك الأنوار فى عرصات القيامة و دورها مسيرة ثلاث مائة ألف سنة فشعاع تيجانهم ينبث فلا يبقى هناك يتيم قد كفله من ظلمة الجهل و علموه و من حيرة التيه أخرجوه إلا تعلق بشعبة من أنوارهم فرفعتهم إلى العلو حتى يحاذى بهم فوق الجنان ثم ينزلونهم على منازلهم المعدة لهم فى جوار أستاذيهم و معلميهم و بحضرة أئمتهم الذين كانوا إليهم يدعون و لا يبقى ناصب من النواصب يصيبه من شعاع تلك التيجان إلا عميت عيناه و صمت أذناه و أخرس لسانه و تحول عليه أشد من لهب النيران فتحملهم حتى تدفعهم

إلى الزبانية فتدعوهم إلى سواء الجحيم

فهذه نبذة مما ورد في فضائل العلم من الحديث اقتصرنا عليها إثارة للاختصار و مناسبة للرسالة

۵ - فصل في فضل العلم من الكتب السالفة و الحكم القديمة

و من الحكمة القديمة قال لقمان لابنه يا بني اختر المجالس على عينك فإن رأيت قوما يذكرون الله فاجلس معهم فإن تكن عالما نفعك علمك و إن تكن جاهلا علموك و لعل الله أن يظلمهم برحمته فتعمك معهم و إذا رأيت قوما لا يذكرون الله فلا تجلس معهم
ص: ۱۲۰

فإن تكن عالما لم ينفعك علمك و إن كنت جاهلا يزيدوك جهلا و لعل الله أن يظلمهم بعقوبة فتعمك معهم
و في التوراة قال الله تعالى لموسى ع عظم الحكمة فإني لا أجعل الحكمة في قلب أحد إلا و أردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا و الآخرة
و في الزبور قل لأخبار بني إسرائيل و رهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فإن لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فإن لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فإن التقى و العلم و العقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في خلقي و أنا أريد هلاكه
قل و إنما قدم التقى لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما تقدم من أن الخشية لا تحصل إلا بالعلم و لذلك قدم العلم على العقل لأن العالم لا بد و أن يكون عاقلا

و في الإنجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه ويل لمن سمع بالعلم و لم يطلبه كيف يحشر مع الجهال إلى النار اطلبوا العلم و تعلموه فإن العلم إن لم يسعدكم لم يشقكم و إن لم يرفعكم لم يضعكم و إن لم يغنكم لم يفقركم و إن لم ينفعكم لم يضركم و لا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل و لكن قولوا نرجو أن نعلم و نعمل و العلم يشفع لصاحبه و حق على الله أن لا يخزيه إن الله تعالى يقول يوم القيامة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا أن يرحمنا و يغفر لنا فيقول تعالى فإني قد فعلت إني قد استودعتم حكمتي لا لشر أردته بكم بل لخير أردته بكم فادخلوا في صالح
ص: ۱۲۱

عبادي إلى جنتي برحمتي

و قال مقاتل بن سليمان وجدت في الإنجيل إن الله تعالى قال لعيسى ع عظم العلماء و اعرف فضلهم فإني فضلتهم على جميع خلقي إلا النبيين و المرسلين كفضل الشمس على الكواكب و كفضل الآخرة على الدنيا و كفضلي على كل شيء
و من كلام المسيح ع من علم و عمل فذاك يدعى عظيما في ملكوت السماء

۶ - فصل في فضل العلم من الآثار و تحقیقات بعض العلماء

و من الآثار عن أبي ذر رضي الله عنه باب من العلم نتعلمه أحب إلينا من ألف ركعة تطوعا
و قال سمعنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول
ص: ۱۲۲

إذا جاء الموت طالب العلم و هو على هذه الحال مات شهيدا

و عن وهب بن منبه يتشعب من العلم الشرف و إن كان صاحبه دنيا و العز و إن كان مهينا و القرب و إن كان قصيا و الغنى و إن كان فقيرا و النبل و إن كان حقيرا و المهابة و إن كان ضيعا و السلامة و إن كان سقيما
و قال بعض العارفين أليس المريض إذا منع عنه الطعام و الشراب و الدواء يموت كذا القلب إذا منع عنه العلم و الفكر و الحكمة

يموت.

وقال آخر من جلس عند العالم و لم يطق الحفظ من علمه فله سبع كرامات ينال فضل المتعلمين و تحبس عنه الذنوب ما دام عنده و تنزل الرحمة عليه إذا خرج من منزله طالبا للعلم و إذا جلس في حلقة العالم نزلت الرحمة عليه فحصل له منها نصيب و ما دام في الاستماع يكتب له طاعة و إذا استمع و لم يفهم

ص: ۱۲۳

ضاق قلبه بحرمانه عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة إلى حضرة الله تعالى لقوله تعالى أنا عند المنكسرة قلوبهم

و يرى إعزاز المسلمين للعالم و إذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق و تميل طبيعته إلى العلم و لهذا أمر ص بمجالسة الصالحين. و قال أيضا من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا و الرغبة فيها و مع الفقراء حصل له الشكر و الرضا بقسم الله تعالى و مع السلطان زاده الله القسوة و الكبر و مع النساء زاده الله الجهل و الشهوة و مع الصبيان ازداد من اللهو و المزاح و مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب و تسويف التوبة و مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات و مع العلماء ازداد من العلم علم الله تعالى سبعة نفر سبعة أشياء آدم الأسماء كلها و الخضر علم الفراسة و يوسف علم التعبير و داود صنعة الدروع و سليمان منطق الطير و عيسى التوراة و الإنجيل و يُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ و محمد صلى الله عليه و آله و سلم علم الشرع و التوحيد وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ

ص: ۱۲۴

وَ الْحِكْمَةَ الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ فعلم آدم ع كان سببا في سجود الملائكة له و الرفعة عليهم و علم الخضر كان سببا لوجود موسى تلميذا له و يوشع ع و تالله له كما يستفاد من الآيات الواردة في القصة و علم يوسف كان سببا لوجدان الأهل و المملكة و الاجتناء و علم داود كان سببا للرئاسة و الدرجة و علم سليمان كان سبب وجدان بلقيس و الغلبة و علم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن أمه و علم محمد ع كان سببا في الشفاعة. طريق الجنة في أيدي أربعة العالم و الزاهد و العابد و المجاهد فإذا صدق العالم في دعواه رزق الحكمة و الزاهد يرزق الأمن و العابد الخوف و المجاهد الثناء.

قال بعض المحققين العلماء ثلاثة عالم بالله غير عالم بأمر الله فهو عبد استولت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال و الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا ما لا بد منه و عالم بأمر الله غير عالم بالله و هو الذي عرف الحلال و الحرام و دقائق الأحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله و عالم بالله و بأمر الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له و تارة مع الخلق بالشفقة و الرحمة فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله و إذا خلا بربه

ص: ۱۲۵

مشتغلا بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين و الصديقين و هو المراد بقوله ص سائل العلماء و خالط الحكماء و جالس الكبراء فالمراد بقوله ص:

سائل العلماء العلماء بأمر الله تعالى غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلى الاستفتاء و أما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم و أما الكبراء فهم العالمون بهما فأمر بمجالستهم لأن في مجالستهم خير الدنيا و الآخرة و لكل واحد من الثلاثة ثلاث علامات فللعالم بأمر الله الذكر باللسان دون القلب و الخوف من الخلق دون الرب و الاستحياء من الناس في الظاهر و لا يستحي من الله في السر و العالم بالله ذاكر خائف مستحي أما الذكر فذكر القلب لا اللسان و الخوف خوف الرجاء لا خوف

المعصية و الحياء حياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر و العالم بالله و أمره له ستة أشياء الثلاثة المذكورة للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب و عالم الشهادة و كونه معلما للمسلمين و كونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان إليه و هو مستغن عنهما فمثل العالم بالله و بأمر الله كمثل الشمس لا تزيد و لا تنقص و مثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة و ينقص أخرى و مثل العالم بأمر الله كمثل السراج يحرق نفسه و يضيء لغيره

ص: ۱۲۶

۷ - فصل فى دليل العقل على فضل العلم

و أما دليل العقل فنذكر منه وجهين أحدهما أن المعقولات تنقسم إلى موجودة و معدومة و العقول السليمة تشهد بأن الموجود أشرف من المعدوم بل لا شرف للمعدوم أصلا ثم الموجود ينقسم إلى جماد و نام و النامى أشرف من الجماد ثم النامى ينقسم إلى حساس و غيره و الحساس أشرف من غيره ثم الحساس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل و لا شك أن العاقل أشرف من غيره ثم العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل و لا شبهة فى أن العالم أشرف من الجاهل فتبين بذلك أن العالم أشرف المعقولات و الموجودات و هذا أمر يلحق بالواضحات.

و الثانى أن الأمور على أربعة أقسام قسم يرضاه العقل و لا- ترضاه الشهوة و قسم عكسه و قسم يرضيانه و قسم لا يرضيانه فالأول كالأمراض و المكاهة فى الدنيا و الثانى المعاصى أجمع و الثالث العلم و الرابع الجهل. فمَنْزِل العلم من الجهل بمنزلة الجنة من النار فكما أن العقل و الشهوة لا يرضيان بالنار كذا لا يرضيان بالجهل و كما أنهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة و من رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة. ثم من اختار العلم يقال له بعد الموت تعودت المقام فى الجنة فادخلها

ص: ۱۲۷

و للآخر تعودت النار فادخلها.

و الدليل على أن العلم جنة و الجهل نار أن كمال اللذة فى إدراك المحبوب و كمال الألم فى البعد عن المحبوب فالجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزء من البدن عن جزء و المحبوب من تلك الأجزاء هو الاجتماع و الإحراق بالنار أشد إيلا ما من الجرح لأن الجرح لا يفيد إلا تباعد جزء معين عن جزء معين و النار تغوص فى جميع الأجزاء و تقتضى تباعد بعض الأجزاء عن بعض.

و إذا تقرر ذلك فكلما كان الإدراك أغوص و أشد و المدرك أشرف و أكمل و المدرك أبقى و أنقى فاللذة أشرف و لا شك أن محل اللذة هو الروح و هو أشرف من البدن و أن إدراك العقل أغوص و أشرف و أما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين و جميع مخلوقاته من الملائكة و غيرهم و جميع تكليفاته و أى معلوم أشرف من ذلك. فإذا قد تطابق العقل و النقل على شرف العلم و ارتفاع محله و عظم جوهره و نفاسة ذاته و لنقتصر من المقدمة على هذا القدر

ص: ۱۲۹

الباب الأول فى آداب المعلم و المتعلم

النوع الأول آداب اشتراكها فيها

القسم الأول آدابها فى أنفسهما

الأمر الأول ما يجب عليهما**[الف:] إخلاص النية لله تعالى في طلبه و بذله****الإشاره**

فإن مدار الأعمال على النيات و بسببها يكون العمل تارة خزفه لا قيمة لها و تارة جوهره لا يعلم قيمتها لعظم قدرها و تارة وبال على صاحبه مكتوب في ديوان السيئات و إن كان بصورة الواجبات. فيجب على كل منهما أن يقصد بعمله وجه الله تعالى و امتثال أمره و إصلاح نفسه و إرشاد عباده إلى معالم دينه و لا يقصد بذلك غرض الدنيا من تحصيل مال أو جاه أو شهرة أو تميز عن الأشباه أو المفاخرة للأقران أو الترفع على الإخوان و نحو ذلك من الأغراض الفاسدة التي تثمر الخذلان من الله تعالى و توجب المقت

ص: ۱۳۲

و تفوت الدار الآخرة و الثواب الدائم

[فصل ۱ - القرآن و الإخلاص]

فيصير من الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أن هم يحسنون صنعا.

و الأمر الجامع للإخلاص تصفيه السر عن ملاحظه ما سوى الله تعالى بالعبادة قال الله تعالى فَأَعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ.

و قال تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ إِلَى قَوْلِهِ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ و قال تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَخَذًا قِيلَ نَزَلَتْ فِي مَنْ يَعْمَلُ الْعَمَلُ و يحب أن يحمد عليه.

و قال تعالى مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.

و قال مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا

[فصل ۲ - ما روى عن النبي ص و الإخلاص]

و قال النبي ص

ص: ۱۳۳

إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله و من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه

و هذا الخبر من أصول الإسلام و أحد قواعده و أول دعائمه قيل و هو ثلث العلم و وجهه بعض الفضلاء بأن كسب العبد يكون بقلبه و لسانه و بنانه فالنية أحد أقسام كسبه الثلاثة و هي أرجحها لأنها تكون عبادة بانفرادها بخلاف القسمين الآخرين.

و كان السلف و جماعة من تابعيهم يستحبون استفتاح المصنفات بهذا الحديث تنبيهاً للمطلع على حسن النية و تصحيحها و اهتمامه بذلك و اعتنائه به

و قال صلى الله عليه و آله و سلم نية المؤمن خير من عمله و في لفظ آخر أبلغ من عمله

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إنما يبعث الناس على نياتهم

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مخبراً عن جبرئيل عن الله عز و جل أنه قال الإخلاص سر من أسرارى استودعته قلب من أحببت من

عبادی

و قال ص

ص: ۱۳۴

إن أول الناس يقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمه فعرّفها قال فما عملت فيها قال قاتلت فيك حتى استشهدت قال كذبت و لكنك قاتلت ليقال جرىء فقد قيل ذلك ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار و رجل تعلم العلم و علمه و قرأ القرآن فأتى به فعرفه نعمه فعرّفها قال فما عملت فيها قال تعلمت العلم و علمته و قرأت فيك القرآن قال كذبت و لكنك تعلمت ليقال عالم و قرأت القرآن ليقال قارئ القرآن فقد قيل ذلك ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما مما يتبغى به وجه الله عز و جل لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من تعلم علما لغير الله و أراد به غير الله فليتبوأ مقعده من النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم ليجارى به العلماء أو ليمارى به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار و فى رواية فليتبوأ مقعده من النار

ص: ۱۳۵

و قال صلى الله عليه و آله و سلم لا- تعلموا العلم لتماروا به السفهاء و تجادلوا به العلماء و لتصرفوا به وجوه الناس إليكم و ابتغوا بقولكم ما عند الله فإنه يدوم و يبقى و ينفد ما سواه كونوا ينابيع الحكمة مصاييح الهدى أحلاس البيوت سرج الليل جدد القلوب خلقان الثياب تعرفون فى أهل السماء و تخفون فى أهل الأرض

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من طلب العلم لأربع دخل النار ليباهى به العلماء أو يمارى به السفهاء أو ليصرف به وجوه الناس إليه أو يأخذ به من الأمراء

و قال صلى الله عليه و آله و سلم ما ازداد عبد علما فازداد فى الدنيا رغبة إلا ازداد من الله بعدا

و قال صلى الله عليه و آله و سلم كل علم و بال على صاحبه يوم القيامة إلا من عمل به

و قال صلى الله عليه و آله و سلم أشد الناس عذابا يوم القيامة عالم لم ينفعه علمه

و قال صلى الله عليه و آله و سلم مثل الذى يعلم الناس الخير و ينسى نفسه مثل الفتيلة تضىء للناس و تحرق

ص: ۱۳۶

نفسه و فى رواية كمثل السراج

و قال صلى الله عليه و آله و سلم علماء هذه الأمة رجلا ن رجل آتاه الله علما فبذله للناس و لم يأخذ عليه طعما و لم يشرب به ثمنا فذلك يستغفر له حيتان البحر و دواب البر و الطير فى جو السماء و يقدم على الله سيدا شريفا حتى يرافق المرسلين و رجل آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعما و شرب به ثمنا فذلك يلجم يوم القيامة بلجام من نار و ينادى مناد هذا الذى آتاه الله علما فبخل به عن عباد الله و أخذ عليه طعما و اشترى به ثمنا و كذلك حتى يفرغ من الحساب

و قال صلى الله عليه و آله و سلم من كتم علما ألجمه الله بلجام من النار

و قال صلى الله عليه و آله و سلم العلم علما ن فعلم فى القلب فذاك العلم النافع و علم على اللسان فذاك حجة الله على ابن آدم

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إنى لا أتخوف على أمتى مؤمنا و لا مشركا فأما المؤمن فيحجزه إيمانه و أما

ص: ۱۳۷

المشرك فيقمعه كفره و لكن أتخوف عليكم منافقا عليم اللسان يقول ما تعرفون و يعمل ما تنكرون

و قال صلى الله عليه وآله وسلم إن أخوف ما أخاف عليكم بعدى كل منافق عليم اللسان
و قال صلى الله عليه وآله وسلم ألا إن شر الشر شرار العلماء وإن خير الخير خيار العلماء
و قال صلى الله عليه وآله وسلم من قال أنا عالم فهو جاهل

و قال صلى الله عليه وآله وسلم يظهر الدين حتى يجاوز البحار و تخاض البحار في سبيل الله ثم يأتي من بعدكم أقوام يقرءون القرآن
يقولون قرأنا القرآن من أقرأ منا و من أفقه منا و من أعلم منا ثم التفت إلى أصحابه فقال هل في أولئك من خير قالوا لا قال أولئك
منكم من هذه الأمة و أولئك هم وقود النار

۱ - فصل ما روى عن طريق الخاصة في لزوم الإخلاص في طلب العلم و بذله

[فصل ۳ ما روى عن طريق الخاصة في لزوم الإخلاص في طلب العلم و بذله]

و من طريق الخاصة روى الكليني بإسناده إلى علي ع قال

ص: ۱۳۸

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهومان لا يشبعان طالب دنيا و طالب علم فمن اقتصر من الدنيا ما أحل الله له سلم و من
تناولها من غير حلها هلك إلا أن يتوب و يراجع و من أخذ العلم من أهله و عمل به نجا و من أراد به الدنيا فهي حظه
و بإسناده إلى الباقر ع من طلب العلم لياهي به العلماء أو يمارى به السفهاء أو يصرف به وجوه الناس إليه فليتبوأ مقعده من النار إن
الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها

و بإسناده إلى أبي عبد الله ع قال من أراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب و من أراد به الخير الآخرة أعطاه الله خير
الدنيا و الآخرة

و عنه ع:

إذا رأيتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فإن كل محب لشيء يحوط ما أحب و قال أوحى الله تعالى إلى داود ع لا تجعل بيني
و بينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فإن أولئك قطاع طريق عبادى المريرين إن أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع
حلاوة مناجاتى من قلوبهم

و عنه ع:

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم في الدنيا قال
اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم

و عنه ع:

قال

ص: ۱۳۹

طلبه العلم ثلاثة فاعرفوهم بأعيانهم و صفاتهم صنف يطلبه للجهل و المرء و صنف يطلبه للاستطالة و الختل و صنف يطلبه للتفقه و
العمل فصاحب الجهل و المرء مؤذ ممار متعرض للمقال في أنديء الرجال بتذاكر العلم و صفه الحلم قد تسربل بالخشوع و تخلى من
الورع فدق الله من هذا خيشومه و قطع منه حيزومه و صاحب الاستطالة و الختل ذو خب و ملق يستطيل على مثله من أشباهه و يتواضع
للأغنياء من دونه فهو لحوانهم هاضم و لدينه حاطم فأعمى الله على هذا خبره و قطع من آثار العلماء أثره و صاحب الفقه [التفقه] و
العمل ذو كآبة و حزن و سهر قد تحنك في برنسه و قام الليل في حنسه يعمل و يخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا بأهل
زمانه مستوحشا من أوثق إخوانه فشد الله من هذا أركانه و أعطاه يوم القيامة أمانه

و روى الصدوق فى كتاب الخصال بإسناده إلى أبى عبد الله ع قال إن من العلماء من يحب أن يجمع علمه و لا يحب أن يؤخذ عنه فذاك فى الدرک الأول من النار و من العلماء من إذا وعظ أنف و إذا وعظ عطف فذاك فى الدرک الثانى من النار و من العلماء من يرى أن يضع العلم عند ذوى الثروة و الشرف و لا- يرى له فى المساكين وضعاً فذاك فى الدرک الثالث من النار و من العلماء من يذهب فى علمه مذهب الجابرة و السلاطين فإن رد عليه و [أو] قصر فى شىء من أمره غضب فذاك فى الدرک الرابع من النار و من العلماء من يطلب أحاديث اليهود و النصارى ليغزر به علمه و يكثر به حديثه فذاك فى الدرک الخامس من النار و من العلماء من يضع نفسه للفتيا و يقول سلونى و لعله لا يصيب حرفاً واحداً و الله لا يحب المتكلفين فذاك فى الدرک السادس من ص: ۱۴۰

النار و من العلماء من يتخذ العلم مروءة و عقلاً فذاك فى الدرک السابع من النار

[فصل ۴: فى لزوم الإخلاص من الآثار و كلام الأنبياء]

و عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أن موسى ع لقي الخضر فقال أوصنى فقال الخضر يا طالب العلم إن القائل أقل ملالة من المستمع فلا- تمل جلساءك إذا حدثهم و اعلم أن قلبك وعاء فانظر ما ذا تحشو به وعاءك و اعرف الدنيا و انبذها وراءك فإنها ليست لك بدار و لا لك فيها محل قرار و إنها جعلت بلغة للعباد ليتزودوا منها للمعاد يا موسى وطن نفسك على الصبر تلقى العلم و أشعر قلبك التقوى تلى العلم و رض نفسك على الصبر تخلص من الإثم يا موسى تفرغ للعلم إن كنت تريده فإنما العلم لمن تفرغ له و لا تكونن مكثراً بالمنطق مهذاراً إن كثرة المنطق تشين العلماء و تبدى مساوئ السخفاء و لكن عليك بذى اقتصاد فإن ذلك من التوفيق و السداد و أعرض عن الجهال و احلم عن السفهاء فإن ذلك فضل الحلماء و زين العلماء إذا شتمك الجاهل فاسكت عنه سلماً و جانبه حزماً فإن ما بقى من جهله عليك و شتمه إياك أكثر يا ابن عمران لا تفتحن باباً لا تدرى ما غلقه و لا تغلقن باباً لا تدرى ما فتحه يا ابن عمران من لا تنتهى عن الدنيا نهمته و لا تنقضى فيها رغبته كيف يكون ص: ۱۴۱

عابداً من يحقر حاله و يتهم الله بما قضى له كيف يكون زاهداً يا موسى تعلم ما تعلم لتعمل به و لا تعلمه لتحدث به فيكون عليك بوره و يكون على غيرك نوره

و من كلام عيسى ع تعملون للدنيا و أنتم ترزقون فيها بغير عمل و لا تعملون للآخرة و أنتم لا ترزقون فيها إلا بالعمل و إنكم علماء السوء الأجور تأخذون و العمل تضيعون يوشك رب العمل أن يطلب عمله و توشكون أن تخرجوا من الدنيا العريضة إلى ظلمة القبر و ضيقه الله تعالى نهاكم عن الخطايا كما أمركم بالصيام و الصلاة كيف يكون من أهل العلم من سخط رزقه و احتقر منزلته و قد علم أن ذلك من علم الله و قدرته كيف يكون من أهل العلم من اتهم الله فيما قضى له فليس يرضى شيئاً أصابه كيف يكون من أهل العلم من دنياه عنده أثر من آخرته و هو مقبل على دنياه و ما يضره أحب إليه مما ينفعه كيف يكون من أهل العلم من يطلب الكلام ليخبر به و لا يطلب لعمل به

و من كلامه ص ويل للعلماء السوء تصلى عليهم النار ثم قال

ص: ۱۴۲

اشتدت مئونة الدنيا و مئونة الآخرة أما مئونة الدنيا فإنك لا تمد يدك إلى شىء منها إلا وجدت فاجراً قد سبقك إليه و أما مئونة الآخرة فإنك لا تجد أعواناً يعينونك عليها

و أوحى الله تعالى إلى داود يا داود لا- تجعل بينى و بينك عالماً مفتوناً بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فإن أولئك قطاع طريق عبادى المريرين إن أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم

و عن أبي ذر رضى الله عنه قال من تعلم علما من علم الآخرة ليريد به عرضا من عرض الدنيا لم يجد ربح الجنة

[فصل ۵ - في مكاييد الشيطان و أهمية الإخلاص]

هذه الدرجة و هي درجة الإخلاص عظمة المقدار كثيرة الأخطار دقيقة المعنى صعبة المرتقى يحتاج طالبها إلى نظر دقيق و فكر صحيح و مجاهدة تامة و كيف لا يكون كذلك و هو مدار القبول و عليه يترتب الثواب و به تظهر ثمرة عبادة العابد و تعب العالم و جد المجاهد.

ص: ۱۴۳

و لو فكر الإنسان في نفسه و فتش عن حقيقة عمله لوجد الإخلاص فيه قليلا و شوائب الفساد إليه متوجهة و القواطع عليه متراكمة سيما المتصف بالعلم و طالبه فإن الباعث الأكثرى سيما في الابتداء لباعى العلم طلب الجاه و المال و الشهرة و انتشار الصيت و لذة الاستيلاء و الفرح بالاستتباع و استشارة الحمد و الثناء و ربما يلبس عليهم الشيطان مع ذلك و يقول لهم غرضكم نشر دين الله و النضال عن الشرع الذى شرعه رسول الله ص.

و المظهر لهذه المقاصد يتبين عند ظهور أحد من الأقران أكثر علما منه و أحسن حالا بحيث يصرف الناس عنه فلينظر حينئذ فإن كان حاله مع الموقر له و المعتمد لفضله أحسن و هو له أكثر احتراما و بلقائه أشد استبشارا ممن يميل إلى غيره مع كون ذلك الغير مستحقا للموالاة فهو مغرور و عن دينه مخدوع و هو لا يدري كيف و ربما انتهى الأمر بأهل العلم إلى أن يتغايروا تغاير النساء فيشق على أحدهم أن يختلف بعض تلامذته إلى غيره و إن كان يعلم أنه منتفع بغيره و مستفيد منه في دينه.

و هذا رشح الصفات المهلكة المستكنة في سر القلب التى يظن العالم النجاة منها و هو مغرور في ذلك و إنما ينكشف بهذه العلامات و نحوها.

و لو كان الباعث له على العلم هو الدين لكان إذا ظهر غيره شريكا أو مستبدا أو معينا على التعليم لشكر الله تعالى إذ كفاه و أعانه على هذا المهم بغيره و كثر أوتاد الأرض و مرشدى الخلق و معلمهم دين الله تعالى و محيى سنن المرسلين و ربما لبس الشيطان على بعض العالمين و يقول إنما غمك لانقطاع الثواب عنك لا لانصراف وجوه الناس إلى غيرك إذ لو رجعوا إليك أو اتعظوا بقولك و أخذوا عنك لكنت أنت المثاب و اغتنامك لفوات الثواب محمود و لا يدري المسكين أن انقياده للحق و تسليمه الأمر الأفضل [للافضل] أجزل ثوابا و أعود عليه في الآخرة من انفراده.

و ليعلم أن أتباع الأنبياء و الأئمة لو اغتموا من حيث فوات هذه المرتبة لهم

ص: ۱۴۴

و اختصاص أهلها بها لكانوا مذمومين في الغاية بل انقيادهم إلى الحق و تسليم الأمر إلى أهله أفضل الأعمال بالنسبة إليهم و أعود عليهم في الدين.

و هذا كله من غرور الشيطان و خدعه بل قد ينخدع بعض أهل العلم بغرور الشيطان و يحدث نفسه بأنه لو ظهر من هو أولى منه لفرح به و إخباره بذلك عن نفسه قبل التجربة و الامتحان غرور فإن النفس سهلة القيادة في الوعد بأمثال ذلك قبل نزول الأمر ثم إذا دهاه الأمر تغير و رجع و لم يف بالوعد إلا من عصمه الله تعالى و ذلك لا يعرفه إلا من عرف مكاييد النفس و طال اشتغاله بامتحانها.

و من أحس في نفسه بهذه الصفات المهلكة فالواجب عليه طلب علاجها من أرباب القلوب فإن لم يجدهم فمن كتبهم المصنفة في ذلك و إن كان كلا الأمرين قد امتحى أثره و ذهب مخبره و لم يبق إلا خبره يسأل الله المعونة و التوفيق فإن عجز عن ذلك فالواجب عليه الانفراد و العزلة و طلب الخمول و المدافعة مهما سئل إلا أن يحصل على شريطة التعلم و العلم.

و ربما يأتيه الشيطان هنا من وجه آخر و يقول هذا الباب لو فتح لاندurst العلوم و خرب الدين من بين الخلق لقله الملتفت إلى

الشرائط و المتلبس بالإخلاص مع أن عماره الدين من أعظم الطاعات فليحبه حينئذ بأن دين الإسلام لا يندرس بسبب ذلك ما دام الشيطان يحجب إلى الخلق الرئاسة و هو لا يفتر عن عمله إلى يوم القيامة بل ينتهض لنشر العلم أقوام لا نصيب لهم في الآخرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن الله يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم و قوله ص

ص: ۱۴۵

إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر

فلا ينبغي أن يغتر بهذه التليسات فيشتغل بمخالطة الخلق حتى يتربى في قلبه حب الجاه و الثناء و التعظيم فإن ذلك بذر النفاق و قال صلى الله عليه وآله وسلم حب الجاه و المال ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل و قال صلى الله عليه وآله وسلم ما ذئبان ضاريان أرسلتا في زريبة غنم بأكثر فسادا فيها من حب الجاه و المال في دين المرء المسلم فليكن فكره في التفتن لخفايا هذه الصفات من قلبه و في استنباط طريق الخلاص منها فإن الفتنة و الضرر بهذه الصفات من العالم و المتعلم أعظم منها في غيره بمراحل فإنه مقتدى به فيما يأتي و يذر فيقول الجاهل لو كان ذلك مذموما لكان العلماء أولى باجتنابه منا فيتلبسون بهذه الأخلاق الذميمة إلا أن بين الذنبيين بونا بعيدا فإن الجاهل يأتي القيامة بذنبه و العالم يأتي بذنبه الذي فعله و ذنب من تأسى و اقتدى بطريقته إلى يوم القيامة كما ورد في الأخبار الصحيحة.

ص: ۱۴۶

و بالجملة فمعرفة حقيقة الإخلاص و العمل به بحر عميق يغرق فيه الجميع إلا الشاذ النادر المستثنى في قوله تعالى إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ فليكن العبد شديد التفقد و المراقبة لهذه الدقائق و إلا التحق باتباع الشياطين و هو لا يشعر.

و الأمر الثاني استعمال ما يعلمه كل منهما شيئا فشيئا

۱ - فصل في أن الغرض من طلب العلم هو العمل

فإن العاقل همه الرعاية و الجاهل همه الرواية و قد روى عن علي ع أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و إن أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه و إن أشد أهل النار ندامة و حسرة رجل دعا عبدا إلى الله تبارك و تعالى فاستجاب له و قبل منه فأطاع الله فأدخله الجنة و أدخل الداعي النار بتركه علمه و اتباعه الهوى و طول الأمل أما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الأمل ينسى الآخرة

و عن أبي عبد الله ع قال إن العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا و جاء رجل إلى علي بن الحسين ع فسأله عن مسائل فأجاب ثم عاد ليسأل مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الإنجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم فإن العلم إذا لم يعمل به لم يزد صاحبه إلا كفرا و لم يزد من الله إلا بعدا

ص: ۱۴۷

و سأل المفضل بن عمر أبا عبد الله ع فقال بم يعرف الناجي قال من كان فعله لقوله موافقا فأنت له بالشهادة و من لم يكن فعله لقوله موافقا فإنما ذلك مستودع

و قال أمير المؤمنين ع في كلام له خطبه على المنبر أيها الناس إذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون إن العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت أن الحجة عليه أعظم و الحسرة أودم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها

على هذا الجاهل المتحير في جهله و كلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا و لا تشكوا فتكفروا و لا ترخصوا لأنفسكم فتدهنوا و لا تدهنوا في الحق فتخسروا و إن من الحق أن تفقهوا و من الفقه أن لا تغتروا و إن من أنصحكم لنفسه أطوعكم لربه و أغشكم لنفسه أعصاكم لربه و من يطع الله يأمن و يستبشر و من يعص الله يخب و يندم

و عن أبي عبد الله ع قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه و آله و سلم فقال يا رسول الله ما العلم فقال الإنصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره

و عن أبي عبد الله ع قال كان لموسى بن عمران ع جليسا [جليس] من أصحابه قد وعى علما كثيرا فاستأذن موسى في زيارة أقارب له فقال له موسى إن لصله القرابة

ص: ۱۴۸

لحقا و لكن إياك أن تركز إلى الدنيا فإن الله قد حملك علما فلا تضعه و تركز إلى غيره فقال الرجل لا يكون إلا خيرا و مضى نحو أقاربه فطالت غيبته فسأل موسى ع عنه فلم يخبره أحد بحاله فسأل جبرئيل ع عنه فقال له أخبرني عن جليسي فلان أ لك به علم قال نعم هو ذا على الباب قد مسخ قردا في عنقه سلسله ففزع موسى ع إلى ربه و قام إلى مصلاه يدعو الله و يقول يا رب صاحبى و جليسى فأوحى الله عز و جل إليه يا موسى لو دعوتنى حتى تنقطع ترقوتاك ما استجبت لك فيه إني كنت حملته علما فضيعه و ركن إلى غيره و روى أبو بصير عن أبي عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع يا طالب العلم إن العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع و عينه البراءة من الحسد و أذنه الفهم و لسانه الصدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النية و عقله معرفة الأسباب و الأمور و يده الرحمة و رجله زيارة العلماء و همته السلامة و حكمته الورع و مستقره النجاة و قائده العافية و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمة و سيفه الرضا و قوسه المداراة و جيشه محاوره العلماء و ماله الأدب و ذخيرته اجتناب الذنوب و رداؤه المعروف و مأواه الموادعة و دليله الهدى و رفيقه محبة الأخيار

و فى حديث عنوان البصرى الطويل عن الصادق ع

ص: ۱۴۹

ليس العلم بكثرة التعلم إنما هو نور يقع فى القلب من يريد الله أن يهديه فإذا أردت العلم فاطلب أولا فى نفسك حقيقة العبودية و اطلب العلم باستعماله و استفهم

ص: ۱۵۰

الله يفهمك

۲ - فصل فى الغرور فى طلب العلم و المغترين من أهل العلم

اعلم أن العلم بمنزلة الشجرة و العمل بمنزلة الثمرة و الغرض من الشجرة المثمرة ليس إلا ثمرتها أما شجرتها بدون الاستعمال فلا يتعلق بها غرض أصلا فإن الانتفاع بها فى أى وجه كان ضرب من الثمرة بهذا المعنى.

و إنما كان الغرض الذاتى من العلم مطلقا العمل لأن العلوم كلها ترجع إلى أمرين علم معامله و علم معرفة فعلم المعاملة هو معرفة الحلال و الحرام و نظائرها من الأحكام و معرفة أخلاق النفس المذمومة و المحموده و كيفية علاجها و الفرار منها و علم المعرفة كالعالم بالله تعالى و صفاته و أسمائه و ما عداهما من العلوم إما آلات لهذه العلوم أو يراد بها عمل من الأعمال فى الجملة كما لا يخفى على من تتبعها و ظاهر أن علوم المعاملة لا تراد إلا للعمل بل لو لا الحاجة إليه لم يكن لها قيمة.

و حينئذ فنقول المحكم للعلوم الشرعية و نحوها إذا أهمل تفقد جوارحه و حفظها عن المعاصى و إلزامها الطاعات و ترقيةها من الفرائض إلى النوافل و من الواجبات إلى السنن اتكالا على اتصافه بالعلم و إنه فى نفسه هو المقصود مغرور

ص: ۱۵۱

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

و عند هذا يقول له الشيطان لا يغرنك هذا المثل فإن العلم بالدواء لا يزيل المرض و أما أنت فمطلبك القرب من الله تعالى و ثوابه و العلم يجلب الثواب و يتلو عليه الأخبار الواردة في فضائل العلم فإن كان المسكين معتوها مغرورا وافق ذلك هواه فاطمأن إليه و أهمل و إن كان كيسا فيقول للشيطان أ تذكرني فضائل العلم و تنسيني ما ورد في العالم الذي لا يعمل بعلمه كقوله تعالى في وصفه مشيراً إلى بلعم بن باعوراء الذي كان في حضرته اثنا عشر ألف محبرة يكتبون عنه

ص: ۱۵۲

العلم مع ما آتاه الله من الآيات المتعددة التي كان من جملتها أنه كان بحيث إذا نظر يرى العرش كما نقله جماعة من العلماء فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثْ.

وقوله تعالى في وصف العالم التارك لعلمه مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا أَى لم يفعلوا الغاية المقصودة من حملها و هو العمل بها كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَثْقَاراً. فأى خزى أعظم من تمثيل حاله بالكلب و الحمار

و قد قال صلى الله عليه و آله و سلم من ازداد علماً و لم يزد هدى لم يزد من الله إلا بعداً

و قال صلى الله عليه و آله و سلم يلقي العالم في النار فتندلق أقتابه فيدور به [بها] كما يدور الحمار في الرحى و كقوله ع

ص: ۱۵۳

شر الناس العلماء السوء

و قول أبى الدرداء ويل للذى لا يعلم مرة و لو شاء الله لعلمه و ويل للذى يعلم و لا يعمل سبع مرات أى إن العلم حجة عليه إذ يقال له ما ذا عملت فيما علمت و كيف قضيت شكر الله تعالى.

و قال صلى الله عليه و آله و سلم إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه

فهذا و أمثاله مما قد أسلفناه في صدر هذا الباب و غيره أكثر من أن يحصى و الذى أخبر بفضيلة العلم هو الذى أخبر بدم العلماء المقصرين في العمل بعلمهم و أن حالهم عند الله أشد من حال الجهال أَفْتَوْمُنُونَ بِنِعْصِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضِ.

و أما علم المعرفة بالله تعالى و ما يتوقف عليه من العلوم العقلية فمثل العالم به المهمل للعمل المضيع لأمر الله تعالى و حدوده في شدة غروره مثل من أراد خدمة ملك فعرف الملك و عرف أخلاقه و أوصافه و لونه و شكله و طوله و عرضه و عادته و مجلسه و لم يتعرف ما يحبه و يكرهه و يغضب عليه و ما يرضى به أو عرف ذلك إلا أنه قصد خدمته و هو ملبس لجميع ما يغضب به و عاطل

عن جميع ما يحبه من زى و هيئته و حركته و سكون فورد على الملك و هو يريد التقرب منه و الاختصاص به متلطخا بجميع ما يكرهه الملك عطلا عن جميع ما يحبه متوسلا إليه بمعرفته له و لنسبه و اسمه و بلده و شكله و صورته و عادته فى سياسة غلمانه و معامله رعيته.

ص: ۱۵۴

بل هذا مثال العالم بالقسمين معا التارك لما يعرفه و هو عين الغرور فلو ترك هذا العالم جميع ما عرفه و اشتغل بأدنى معرفته و بمعرفته ما يحبه و يكرهه لكان ذلك أقرب إلى نيله المراد من قربته و الاختصاص به بل تقصيره فى العمل و اتباعه للشهوات يدل على أنه لم ينكشف له من المعرفة إلا- الأسامى دون المعانى إذ لو عرف الله حق معرفته لخشيته و اتقاه كما نبه الله عليه بقوله إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ.

و لا يتصور أن يعرف الأسد عاقل ثم لا يتقيه و لا يخافه

و قد أوحى الله تعالى إلى داود ع خفى كما تخاف السبع الضارى

نعم من يعرف من الأسد لونه و شكله و اسمه قد لا يخافه و كأنه ما عرف الأسد

و فى فاتحة الزبور رأس الحكمة خشية الله تعالى

۳ - فصل لكل واحد منهم شرائط عديدة

و للعالم فى تقصيره فى العمل بعد أخذه بظواهر الشريعة و استعمال ما دونه الفقهاء من الصلاة و الصيام و الدعاء و تلاوة القرآن و غيرها من العبادات ضروب أخر فإن الأعمال الواجبة عليه فضلا عن غير الواجبة غير منحصرة فيما ذكر بل من الخارج عن الأبواب التى رتبها الفقهاء ما هو أهم و معرفته أوجب و المطالبة به

ص: ۱۵۵

و المناقشة عليه أعظم و هو تطهير النفس عن الرذائل الخلقية من الكبر و الرياء و الحسد و الحقد و غيرها من الرذائل المهلكات مما هو مقرر فى علوم تختص به و حراسة اللسان عن الغيبة و النميمة و كلام ذى اللسانين و ذكر عيوب المسلمين و غيرها و كذا القول فى سائر الجوارح فإن لها أحكاما تخصها و ذنوبا مقررّة فى محالها لا بد لكل أحد من تعلمها و امتثال حكمها و هى تكليفات لا توجد فى كتاب البيوع و الإجازات و غيرها من كتب الفقه بل لا بد من الرجوع فيها إلى علماء الحقيقة العاملين و كتبهم المدونة فى ذلك.

و ما أعظم اغترار العالم بالله تعالى فى رضاه بالعلوم الرسمية و إغفاله إصلاح نفسه و إرضاء ربه تبارك و تعالى.

و غرور من هذا شأنه يظهر لك من حيث العلم و من حيث العمل أما العمل فقد ذكرنا وجه الغرور فيه و إن مثاله مثال المريض إذا تعلم نسخه الدواء و اشتغل بتكراره و تعليمه لا بل مثاله مثال من به علة البواسير و البرسام و هو مشرف على الهلاك محتاج إلى تعلم الدواء و استعماله فاشتغل بتعلم دواء الاستحاضة و تكرار ذلك ليلا و نهارا مع علمه بأنه رجل لا يحيض و لا يستحيض و لكنه يقول ربما يقع علة الاستحاضة لامرأة و تسألنى عنه و ذلك غاية الغرور حيث ترك تعلم الدواء النافع لعلته مع استعماله و يشتغل بما ذكرناه كذلك المتفقه المسكين قد تسلط عليه اتباع الشهوات و الإخلال إلى الأرض و الحسد و الرياء و الغضب و البغضاء و العجب بالأعمال التى يظنها من الصالحات و لو فتش عن باطنها و جدها من المعاصى الواضحات فليلتفت إلى قوله ص

ص: ۱۵۶

أدنى الرياء الشرك.

و إلى قوله ص

لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر

و إلى قوله ص:

الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب

و إلى قوله ص:

حب المال و الشرف ينبتان النفاق كما ينبت الماء البقل

إلى غير ذلك من الأخبار المدونة في أبواب هذه المهلكات و كذلك يترك استعمال الدواء لسائر المهلكات الباطنة و ربما يختطفه الموت قبل التوبة و التلافي فيلقى الله و هو عليه غضبان فترك ذلك كله و اشتغل بعلم النحو و تصريف الكلمات و المنطق و بحث الدلالات و فقه الحيض و الاستحاضات و السلم و الإجازات و اللعان و الجراحات و الدعاوى و البيئات و القصاص و الدييات و لا يحتاج إلى شيء من ذلك في مدة عمره إلا نادرا و إن احتاج إليه أو احتاج إليه غيره فهو من فروض الكفايات و غفل مع ذلك عن العلوم التي هي فرض عيني بإجماع المسلمين. فغاية تلك العلوم إذا قصد بها وجه الله تعالى العظيم و ثوابه الجسيم أنها فرض كفاية و مرتبة فرض الكفاية بعد تحصيل فرض العين فلو كان غرض هذا الفقيه العالم بعلمه وجه الله تعالى لاشتغل في ترتيب العلوم بالأهم فالأهم و الأنفع فالأنفع فهو إما غافل مغرور و إما مراء في دينه مخدوع طالب للرئاسة

ص: ۱۵۷

و الاستعلاء و الجاه و المال فيجب عليه التنبه لدواء إحدى العلتين قبل أن تقوى عليه و تهلكه.

و ليعلم مع ذلك أيضا أن مجرد تعلم هذه المسائل المدونة ليس هو الفقه عند الله تعالى و إنما الفقه عن الله تعالى بإدراك جلاله و عظمته و هو العلم الذي يورث الخوف و الهيبة و الخشوع و يحمل على التقوى و معرفة الصفات المخوفة فيجتنبها و المحموده فيرتكبها و يستشعر الخوف و يستثير الحزن كما نبه الله تعالى عليه في كتابه بقوله فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ.

و الذي يحصل به الإنذار غير هذا العلم المدون فإن مقصود هذا العلم حفظ الأموال بشروط المعاملات و حفظ الأبدان بالأموال و بدفع القتل و الجراحات و المال في طريق الله آله و البدن مركب و إنما العلم المهم هو معرفة سلوك الطريق إلى الله تعالى و قطع عقبات القلب التي هي الصفات المذمومة و هي الحجاب بين العبد و بين الله تعالى فإذا مات ملوثا بتلك الصفات كان محجوبا عن الله تعالى و من ثم كان العلم موجبا للخشية بل هي منحصرة في العالم كما نبه عليه تعالى بقوله إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُونُوا فَقَهَاءَ أَوْ غَيْرِ فَقَهَاءَ.

و مثال هذا الفقيه في الاقتصاد على علم الفقه المتعارف مثال من اقتصر من سلوك طريق الحج على علم خرز الراوية و الخف و لا شك أنه لو لم يكن لتعطل

ص: ۱۵۸

الحج و لكن المقتصر عليه ليس من الحاج في شيء كذلك هذا الرجل لو لم يتعلم هذه العلوم لتعطلت معرفة الأحكام إلا أنها ليست المنجية بنفسها كما حررناه بل هي مقدمة للمقصد الذاتي.

و إذا كان هذا مثال الفقيه العارف بشرع الله و رسوله و أئمة و معالم دين الله فكيف حال من يصرف عمره في معرفة عالم الكون و الفساد الذي مآله محض الفساد و الاشتغال بمعرفة الوجود و هل هو نفس الموجودات أو زائد عليها أو مشترك بينها أو غير ذلك من المطالب التي لا ثمرة لها بل لم يحصل لهم حقيقة ما طلبوا معرفته فضلا عن غيره.

و إنما مثالهم في ذلك مثال ملك اتخذ عبيدا و أمرهم بدخول داره و الاشتغال بخدمته و تكميل نفوسهم فيما يوجب الزلفى لدى حضرته و اجتناب ما يبعد من جهته فلما أدخلهم داره ليشغلوا بما أمرهم به أخذوا ينظرون إلى جدران داره و أرضها و سقفها حتى صرفوا عمرهم في ذلك النظر و ماتوا و لم يعرفوا ما أراد منهم في تلك الدار فكيف ترى حالهم عند سيدهم المنعم عليهم المسدى

جلیل إحسانه إليهم مع هذا الإهمال العظيم لطاعته بل الانهماك الفظيع في معصيته.

و اعلم أن مثال هؤلاء أجمع مثال بيت مظلم باطنه وضع السراج على سطحه حتى استنار ظاهره بل مثال بئر الحش ظاهرها حص و باطنها نتن أو كقبور الموتى ظاهرها مزينه و باطنها جيفه و كمثال رجل قصد ضيافه الملك إلى داره فجصص باب داره و ترك المزابل في صدر داره و ذلك غرور واضح جلي بل أقرب مثال إليه رجل زرع زرعاً فنبت و نبت معه حشيش يفسده فأمر بتنقيه الزرع عن الحشيش بقلعه من أصله فأخذ يجر رأسه و يقطعه فلا يزال يقوى أصله

ص: ۱۵۹

و ينبت لأن مغارس النقائص و منابت الرذائل هي الأخلاق الذميمة في القلب فمن لا يطهر القلب منها لم تتم له الطاعات الظاهرة إلا مع الآفات الكثيرة بل كمريض ظهر به الجرب و قد أمر بالطلاء و شرب الدواء أما الطلاء ليزيل ما على ظاهره و الدواء ليقلع مادته من باطنه فقع بالطلاء و ترك الدواء و بقي يتناول ما يزيد في المادة فلا يزال يطلى الظاهر و الجرب دائماً يتزايد في الباطن إلى أن أهلكه. نسأل الله تعالى أن يصلحنا لأنفسنا و يبصرنا بعيوبنا و ينفعنا بما علمنا و لا يجعله حجة علينا فإن ذلك بيده و هو أرحم الراحمين

۴ - فصل [شرائط ترجع إلى الثاني]

و لكل واحد منهما شرائط متعددة و وظائف متبده بعد هذين إلا أنها بأسرها ترجع إلى الثاني أعنى استعمال العلم فإن العلم متناول لمكارم الأخلاق و حميد الأفعال و التنزه عن مساوئها فإذا استعمله على وجهه أوصله إلى كل خير يمكن طلبه و أبعده عن كل دنية تشينه

[الامر الثالث:] في التوكل على الله تعالى و الاعتماد عليه

فمما يلزم كل واحد منهما بعد تطهير نفسه من الرذائل المذكورة و غيرها توجيه نفسه إلى الله تعالى و الاعتماد عليه في أموره و تلقي الفيض الإلهي من عنده فإن العلم كما تقدم من كلام الصادق ع ليس بكثرة التعلم و إنما هو نور من الله تعالى ينزله على من يريد أن يهديه.

ص: ۱۶۰

و أن يتوكل عليه و يفوض أمره إليه و لا يعتمد على الأسباب فيوكل إليها و تكون وبالا عليه و لا على أحد من خلق الله تعالى بل يلقي مقاليد أمره إلى الله تعالى في أمره و رزقه و غيرهما يظهر عليه حينئذ من نفحات قدسه و لحظات أنسه ما يقوم به أوده و يحصل مطلبه و يصلح به أمره

و قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم أن الله تعالى قد تكفل لطالب العلم برزقه خاصة عما ضمنه لغيره بمعنى أن غيره يحتاج إلى السعى على الرزق حتى يحصل غالباً و طالب العلم لا يكلفه بذلك بل بالطلب و كفاه مئونة الرزق إن أحسن النية و أخلص العزيمة.

و عندي في ذلك من الوقائع و الدقائق ما لو جمعته بلغ ما يعلمه الله من حسن صنع الله تعالى بي و جميل معونته منذ اشتغلت بالعلم و هو مبادئ عشر الثلاثين و تسع مائه إلى يومى هذا و هو منتصف شهر رمضان سنة ثلاث و خمسين و تسع مائه و بالجملة فليس الخبر كالعيان.

و روى شيخنا المتقدم محمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه بإسناده إلى الحسين بن علوان قال كنا في مجلس نطلب فيه العلم و قد نفدت نفقتي في بعض الأسفار فقال لى بعض أصحابنا من تؤمل لما قد نزل بك فقلت فلانا فقال إذن و الله لا تسعف حاجتك و لا

يبلغك أملك و لا تنجح طلبتك قلت و ما علمك رحمك الله قال إن أبا عبد الله ع حدثني أنه قرأ في بعض الكتب أن الله تبارك و تعالى يقول و عزتي و جلالتي و مجدي و ارتفاعي على عرشي لأقطعن أمل كل مؤمل غيري باليأس و لأكسونه ثوب المذلة عند الناس و لأنحينه من قربي

ص: ۱۶۱

و لأبعدنه من وصلي أ يؤمل غيري في الشدائد و الشدائد بيدى و يرجو غيري و يقرع بالفكر باب غيري و بيدى مفاتيح الأبواب و هى مغلقة و بابى مفتوح لمن دعانى فمن الذى أملنى لنوائبه فقطعته دونها و من الذى رجانى لعظيمه فقطعت رجاءه منى جعلت آمال عبادى عندى محفوظة فلم يرضوا بحفظى و ملأت سماواتى ممن لا يمل من تسيحي و أمرتهم أن لا يغلقوا الأبواب بينى و بين عبادى فلم يثقوا بقولى أ لم يعلم من طرقته نائبه من نوائبى أنه لا يملك كشفها أحد غيرى إلا من بعد إذننى فما لى أراه لا هيا عنى أعطيته بجودى ما لم يسألنى ثم انتزعت عنه فلم يسألنى رده و سأل غيرى أ فيرانى أبدأ بالعطاء قبل المسألة ثم أسأل فلا أجيب سائلنى أ بخيل أنا فيخلى عبدى أ و ليس الجود و الكرم لى أ و ليس العفو و الرحمة بيدى أ و ليس أنا محل الآمال فمن يقطعها دونى أ فلا يخشى المؤمنون أن يؤملوا غيرى فلو أن أهل سماواتى و أهل أرضى أملوا جميعا ثم أعطيت كل واحد منهم مثل ما أمل الجميع ما انتقص من ملكى مثل عضو ذرة و كيف ينقص ملك أنا قيمه فيا بؤسا للقاطنين من رحمتى و يا بؤسا لمن عصانى و لم يراقبنى و رواه الشيخ المبرور رحمه الله عليه بسند آخر عن سعيد بن عبد الرحمن و فى آخره فقلت يا ابن رسول الله أمل على فأمله على فقلت لا و الله ما أسأله حاجه بعدها

أقول ناهيك بهذا الكلام الجليل الساطع نوره من مطالع النبوة على أفق الإمامة من الجانب القدسى حاثا على التوكل على الله تعالى و تفويض الأمر إليه و الاعتماد فى جميع المهمات عليه فما عليه مزيد من جوامع الكلام فى هذا المقام.

ص: ۱۶۲

و هذا هو الأمر الثالث من الآداب.

[الامر] الرابع حسن الخلق

زيادة على غيرهما من الناس و التواضع و تمام الرفق و بذل الوسع فى تكميل النفس روى معاوية بن وهب قال سمعت أبا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم و تزينوا معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحققكم و روى الحلبي فى الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال أمير المؤمنين ع ألا أخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله و لم يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم فى معاصى الله و لم يترك القرآن رغبة عنه فى غيره ألا لا خير فى علم ليس فيه تفهم ألا لا خير فى قراءة ليس فيها تدبر ألا لا خير فى عبادة ليس فيها تفكر و اعلم أن المتلبس بالعلم منظور إليه و متأسى بفعله و قوله و هيأته فإذا حسن سمته و صلحت أحواله و تواضعت نفسه و أخلص لله تعالى عمله انتقلت أوصافه إلى غيره من الرعية و فشا الخير فيهم و انتظمت أحوالهم و متى لم يكن كذلك كان الناس دونه فى المرتبة التى هو عليها فضلا عن مساواته فكان مع فساد نفسه منشأ لفساد النوع و خلله و ناهيك بذلك ذنبا و طردا عن الحق و بعدا و يا ليتة إذا هلك انقطع عمله و بطل وزره بل هو باقى ما بقى من تأسى به و استن بسنته.

و قد قال بعض العارفين إن عامة الناس أبدا دون المتلبس بالعلم

ص: ۱۶۳

بمرتبه فإذا كان ورعا تقيا صالحا تلبست العامة بالمباحات و إذا اشتغل بالمباح تلبست العامة بالشبهات فإن دخل في الشبهات تعلق العامي بالحرام فإن تناول الحرام كفر العامي و كفى شاهدا على صدق هذه العيان و عدول الوجدان فضلا عن نقل الأعيان.

[الامر] الخامس أن يكون عفيف النفس

عالي الهممة منقبضا عن الملوك و أهل الدنيا لا يدخل إليهم طمعا ما وجد إلى الفرار منهم سبيلا صيانة للعلم عما صانه السلف فمن فعل ذلك فقد عرض نفسه و خان أمانته و كثيرا ما يثمر عدم الوصول إلى البغية و إن وصل إلى بعضها لم يكن حاله كحال المتعفف المنقبض و شاهده مع النقل الوجدان.

قال بعض الفضلاء لبعض الأبدال ما بال كبراء زماننا و ملوكها لا يقبلون منا و لا يجدون للعلم مقدارا و قد كانوا في سالف الزمان بخلاف ذلك فقال إن علماء ذلك الزمان كان يأتيهم الملوك و الأكابر و أهل الدنيا فيبذلون لهم دنياهم و يلتمسون منهم علمهم فيبالغون في دفعهم و رد منتهم عنهم فصغرت الدنيا في أعين أهلها و عظم قدر العلم عندهم نظرا منهم إلى أن العلم لو لا جلالته و نفاسته ما أثره هؤلاء الفضلاء على الدنيا و لو لا حقارة الدنيا و انحطاطها لما تركوها رغبة عنها و لما أقبل علماء زماننا على الملوك و أبناء الدنيا و بذلوا لهم علمهم التماسا لدنياهم عظمت الدنيا في أعينهم و صغر العلم لديهم لعين ما تقدم.

و قد سمعت جملة من الأخبار في ذلك سابقا

كقول النبي ص

ص: ۱۶۴

الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله و ما دخولهم في الدنيا قال اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم و غيره من الأحاديث.

و اعلم أن القدر المذموم من ذلك ليس هو مجرد اتباع السلطان كيف اتفق بل اتباعه ليكون توطئة له و وسيلة إلى ارتفاع الشأن و الترفع على الأقران و عظم الجاه و المقدار و حب الدنيا و الرئاسة و نحو ذلك أما لو اتبعه ليجعله وصلة إلى إقامة نظام النوع و إعلاء كلمة الدين و ترويح الحق و قمع أهل البدع و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و نحو ذلك فهو من أفضل الأعمال فضلا عن كونه مرخصا و بهذا يجمع بين ما ورد من الذم و ما ورد أيضا من الترخيص في ذلك بل من فعل جماعة من الأعيان كعلي بن يقطين و عبد الله النجاشي و أبي القاسم بن روح أحد الأبواب الشريفة و محمد بن إسماعيل بن بزيع و نوح بن دراج و غيرهم من أصحاب الأئمة و من الفقهاء مثل السيدين الأجلين المرتضى و الرضى و أبيهما و الخواجه نصير الدين الطوسي و العلامة بحر العلوم جمال الدين بن المطهر و غيرهم.

و قد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع و هو الثقة الصدوق عن الرضا ع أنه قال إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله به أمور المسلمين لأنه ملجأ المؤمنين من الضرر و إليه يفزع ذو الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله تعالى في رعيته يوم القيامة

ص: ۱۶۵

و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الزهرية لأهل الأرض أولئك من نورهم نور القيامة تضيء منهم القيامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلني الله فداك قال تكون معهم ففسرنا

یادخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا فکن منهم یا محمد

و اعلم أن هذا ثواب کریم لکنه موضع الخطر الوخیم و الغرور العظیم فإن زهرة الدنيا و حب الرئاسة و الاستعلاء إذا نبتا فی القلب غطیا علیه كثيرا من طرق الصواب و المقاصد الصحيحة الموجبة للثواب فلا بد من التيقظ فی هذا الباب. السادس أن یحافظ علی القيام بشعائر الإسلام و ظواهر الأحكام کإقامة الصلوات فی مساجد الجماعات محافظا علی شریف الأوقات و إفشاء السلام للخاص و العام مبتدئا و مجبیا و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و الصبر علی الأذى بسبب ذلك صادعا بالحق باذلا نفسه لله لا یخاف لومة لائم متأسیا فی ذلك بالنبی صلی الله علیه و آله و سلم و غیره من الأنبياء متذکرا ما نزل بهم من المحن عند القيام بأوامر الله تعالی.

و لا یرضی من أفعاله الظاهرة و الباطنة بالجائر بل يأخذ نفسه بأحسنها و أكملها فإن العلماء هم القدوة و إلیهم المرجع و هم حجة الله تعالی علی العوام و قد یراقبهم للأخذ منهم من لا ینظرون إلیه و یقتدی بهم من لا یعلمون به و إذا لم ینتفع العالم بعلمه فغیره أبعد عن الانتفاع به و لهذا عظمت زلة العالم لما یرتب

ص: ۱۶۶

علیها من المفساد.

و یتخلق بالمحاسن التي ورد بها الشرع و حث علیها و الخلال الحميدة و الشیم المرضیة من السخاء و الجود و طلاقة الوجه من غیر خروج عن الاعتدال و کظم الغیظ و کف الأذى و احتماله و الصبر و المروءة و التزهد عن دنی الاکتساب و الإیثار و ترک الاستئثار و الإنصاف و ترک الاستنصاف و شكر المفضل و السعی فی قضاء الحاجات و بذل الجاه و الشفاعات و التلطف بالفقراء و التحبب إلی الجيران و الأقرباء و الإحسان إلی ما ملکت الأیمان و مجانبه الإكثار من الضحک و المزاح و التزام الخوف و الحزن و الانکسار و الإطراق و الصمت بحيث یظهر أثر الخشیة علی هیأته و سیرته و حركته و سکونه و نطقه و سکوته لا ینظر إلیه ناظر إلا و کان نظره مذکرا لله تعالی و صورته دلیلا علی علمه.

و ملازمة الآداب الشرعیة القولیة و الفعلیة الظاهرة و الخفیة کتلاوة القرآن متفکرا فی معانیه ممثلا لأوامره منزجرا عند زواجه واقفا عند وعده و وعیده قائما بوظائفه و حدوده و ذکر الله تعالی بالقلب و اللسان و كذلك ما ورد من الدعوات و الأذکار فی آناء اللیل و النهار و نوافل العبادات من الصلاة و الصیام و حج البيت الحرام و لا یقتصر من العبادات علی مجرد العلم فیسو قلبه و یظلم نوره کما تقدم التنبيه علیه.

و زیادة التنظيف بإزالة الأوساخ و قص الأظفار و إزالة الشعور المطلوب زوالها و اجتناب الروائح الكریهة و تسريح اللحية مجتهدا فی الاقتداء بالسنة الشریفة و الأخلاق الحميدة المنیفة.

ص: ۱۶۷

و یظهر نفسه من مساویئ الأخلاق و ذمیم الأوصاف من الحسد و الریاء و العجب و احتقار الناس و إن كانوا دونه بدرجات و الغل و البغی و الغضب لغير الله و الغش و البخل و الخبث و البطر و الطمع و الفخر و الخیلاء و التنافس فی الدنيا و المباهاة بها و المداهنه و التزین للناس و حب المدح بما لم یفعل و العمی عن عیوب النفس و الاشتغال عنها بعیوب الناس و الحمیة و العصبیة لغير الله و الرغبة و الرهبة لغيره و الغیبة و النمیمه و البهتان و الکذب و الفحش فی القول.

و لهذه الأوصاف تفصیل و أدویة و ترغیب و ترهیب محرر فی مواضع تخصه و الغرض من ذکرها هنا تنبيه العالم و المتعلم عن أصولها لیتنبه لها ارتکابا و اجتنابا علی الجملة و هی و إن اشترکت بین الجميع إلا أنها بهما أولى فلذلك جعلناها من وظائفهما لأن العلم کما قال بعض الأكابر عبادة القلب و عمارته و صلاة السر و کما لا تصح الصلاة التي هی وظیفه الجوارح إلا بعد تطهيرها من الأحداث و الأخبات فکذلك لا تصح عبادة الباطن إلا بعد تطهيره من خبائث الأخلاق.

و نور العلم لا یقذفه الله تعالی فی القلب المنجس بالکدورات النفسیة و الأخلاق الذمیمه

كما قال الصادق ع ليس العلم بكثرة التعلم و إنما هو نور يقذفه الله تعالى فى قلب من يريد الله أن يهديه
و نحوه قال ابن مسعود ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم نور يقذف فى القلب
و بهذا يعلم أن العلم ليس هو مجرد استحضار المعلومات الخاصة و إن كانت هى العلم فى العرف العامى و إنما هو النور المذكور
الناشئ من ذلك العلم

ص: ۱۶۸

الموجب للبصيرة و الخشية لله تعالى كما تقدم تقريره. فهذه جملة الوظائف المشتركة بينهما و أكثرها راجع إلى استعمال العلم إلا أنا
أفردناها عنه اهتماما بشأنها و تنبيهها على أصول الفضائل

ص: ۱۶۹

القسم الثانى آدابهما فى درسهما و اشتغالهما

[۱-] أن لا يزال كل منهما مجتهدا فى الاشتغال

قراءة و مطالعة و تعليقاً و مباحثه و مذاكره و فكرياً و حفظاً و إقراء «۱» و غيرها و أن تكون ملازمة الاشتغال بالعلم هى مطلوبة و رأس
ماله فلا يشتغل بغيره من الأمور الدنيوية مع الإمكان و بدونه يقتصر منه على قدر الضرورة و ليكن بعد قضاء وظيفته من العلم بحسب
أوراده و من هنا قيل أعط العلم كلك يعطك بعضه «۲».

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ تَذَاكُرُ الْعِلْمَ بَيْنَ عِبَادِي مِمَّا تَحْيَا عَلَيْهِ الْقُلُوبُ الْمَيِّتَةُ إِذَا هُمْ انْتَهَوْا
فِيهِ إِلَى أَمْرِي «۳»

وَعَنِ الْبَاقِرِ ع رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا الْعِلْمَ فَقِيلَ وَمَا إِحْيَاؤُهُ قَالَ أَنْ يُدَاكِرَ بِهِ أَهْلَ الدِّينِ وَالْوَرَعَ «۴»
وَعَنْهُ ع تَذَاكُرُ الْعِلْمِ دِرَاسَةٌ وَ الدَّرَاسَةُ صَلَاحٌ حَسَنٌ «۵».

(۱) - «إذا قرأ الرجل القرآن و الحديث على الشيخ، يقول: أقرأنى فلان، أى حملنى على أن أقرأ عليه» (لسان العرب» ج ۱ / ۱۳۰،
«قرأ»).

(۲) - فى «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۵۰: «قال الخليل: العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك» ؛ و مثله فى «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۴
و «ميزان العمل» / ۱۱۶، و نسبه إلى القيل.

(۳) - «الكافى» ج ۱ / ۴۰-۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۷.

(۴) - «الكافى» ج ۱ / ۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۷.

(۵) - «الكافى» ج ۱ / ۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۹.

[۲-] أن لا يسأل أحدا نعتا و تعجيزا

بل سؤال متعلم لله أو معلم له منبه على الخير قاصد للإرشاد أو الاسترشاد فهناك تظهر زبده التعليم و التعلم و تثمر شجرته فأما إذا
قصد مجرد المراء و الجدل و أحب ظهور الفلج و الغلبة فإن ذلك يثمر فى النفس ملكه رديئه و سجيئه خبيثه و مع ذلك يستوجب

المقت من الله تعالى و فيه مع ذلك عدة معاصي كإيذاء المخاطب و تجهيل له و طعن فيه و ثناء على النفس و تركية لها و هذه كلها ذنوب مؤكدة و عيوب منهي عنها في محالها من السنة المطهرة و هو مع ذلك مشوش للعيش فإنك لا تمارى سفيها إلا و يؤذيك و لا حليما إلا و يقلبك. و قد أكد الله سبحانه على لسان نبيه و أئمة ع تحريم المراء

قَالَ النَّبِيُّ ص لَا تَمَارِ أَحَاكَ وَ لَا تُمَارِخُهُ وَ لَا تَعْدُهُ مَوْعِدًا فَتُخْلِفُهُ (۱)

و قَالَ ص ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ لَا تُفْهَمُ حِكْمَتُهُ وَ لَا تُؤْمَنُ فِتْنَتُهُ (۲)

و قَالَ ص مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُحِقُّ بَيْنِي لَهُ بَيْتٌ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ وَ مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ مُبْطِلُ بَيْنِي لَهُ بَيْتٌ فِي رِبْضِ الْجَنَّةِ (۳)
وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَوَّلَ مَا عَهَدَ إِلَيَّ رَبِّي وَ نَهَانِي عَنْهُ بَعْدَ عِبَادَةِ الْأَوْتَانِ وَ شَرْبِ الْخَمْرِ مُلَاحَاةُ الرَّجَالِ (۴)

منیة المريد، ص: ۱۷۱

و قَالَ ص مَا ضَلَّ قَوْمٌ [بَعْدَ أَنْ هَدَاهُمُ اللَّهُ (۵)] إِلَّا أَوْتُوا الْجَدَلَ (۶)

و قَالَ ص لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَدَعَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقًّا (۷)

و قَالَ الصَّادِقُ ع الْمِرَاءُ دَاءٌ دَوِيٌّ وَ لَيْسَ فِي الْإِنْسَانِ خَصْلَةٌ شَرٌّ مِنْهُ وَ هُوَ خُلِقَ إِبْلِيسَ وَ نَسَبَتْهُ فَلَا يُمَارَى فِي أَيِّ حَالٍ كَانَ إِلَّا مَنْ كَانَ جَاهِلًا بِنَفْسِهِ وَ بَعِيرِهِ مَحْرُومًا مِنْ حَقَائِقِ الدِّينِ (۸) وَ رَوَى أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع اجْلِسْ حَتَّى نَتَنَاظَرَ فِي الدِّينِ فَقَالَ يَا هَذَا أَنَا بَصِيرٌ بِدِينِي مَكْشُوفٌ عَلَى هَيْدَايَ فَإِنْ كُنْتُ جَاهِلًا بِدِينِكَ فَادْهَبْ فَاطْلُبْهُ مَا لِي وَ لِلْمُمَارَاةِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَيُوسِسُ لِلرَّجُلِ وَ يَنَاجِيهِ وَ يَقُولُ نَظِرَ النَّاسَ لَنَا يَظُنُّوْا بِكَ الْعُجْزَ وَ الْجَهْلَ ثُمَّ الْمِرَاءُ لَا يَخْلُو مِنْ أَرْبَعَةٍ أَوْجِهٍ إِمَّا أَنْ تَتَمَارَى أَنْتَ وَ صَاحِبُكَ فِيمَا تَعْلَمَانِ فَقَدْ تَرَكْتُمَا بِذَلِكَ النَّصِيحَةَ وَ طَلَبْتُمَا الْفَضِيحَةَ وَ أَصَحُّهُمَا ذَلِكَ الْعِلْمُ أَوْ تَجْهَلَانِيهَ فَاطْهَرْتُمَا جَهْلًا وَ خَاصِيَهُمَا جَهْلًا وَ إِمَّا تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صَاحِبَكَ بِطَلَبِ عَيْثَرَتِهِ أَوْ يَعْلَمُهُ صَاحِبُكَ فَتَرَكْتَ حُرْمَتَهُ وَ لَمْ تَنْزِلْهُ مَنْزِلَتَهُ وَ هَذَا كُلُّهُ مُحَالٌ فَمَنْ أَنْصَفَ وَ قَبِلَ الْحَقَّ وَ تَرَكَ الْمُمَارَاةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِيْمَانَهُ

منیة المريد، ص: ۱۷۲

وَ أَحْسَنَ صُحْبَةً دِينِهِ وَ صَانَ عَقْلَهُ (۹)

. هذا كله (۱۰) من كلام الصادق ع. و اعلم (۱۱) أن حقيقة المراء الاعتراض على كلام الغير بإظهارة خلل فيه لفظا أو معنى أو قصدا لغير غرض ديني أمر الله به و ترك المراء يحصل بترك الإنكار و الاعتراض بكل كلام يسمعه فإن كان حقا و جب التصديق به بالقلب و إظهار صدقه حيث يطلب منه و إن كان باطلا و لم يكن متعلقا بأمور الدين فاسكت عنه ما لم يتمحض النهي عن المنكر بشروطه. و الطعن في كلام الغير إما في لفظه بإظهار خلل فيه من جهة النحو أو اللغة أو جهة النظم و الترتيب بسبب قصور المعرفة أو طغيان اللسان و إما في المعنى بأن يقول ليس كما تقول و قد أخطأت فيه لكذا و كذا و إما في قصده مثل أن يقول هذا الكلام حق و لكن ليس قصدك منه الحق و ما يجري مجراه. و علامة فساد مقصد المتكلم بتحقيق بکراهة ظهور الحق على غير يده ليتبين فضله و معرفته للمسألة و الباعث عليه الترفع بإظهار الفضل و التهجم على الغير بإظهار نقصه و هما شهوتان رديتان للنفس أما إظهار الفضل فهو تركية للنفس و هو من مقتضى ما في العبد من طغيان دعوى العلو و الكبرياء و قد نهى الله تعالى عنه في محكم كتابه فقال سبحانه فلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ (۱۲) و أما تنقيص الآخر فهو مقتضى طبع السبعية فإنه يقتضى أن يمزق غيره و يصدمه و يؤذيه و هي مهلكة. و المراء و الجدال مقويان لهذه الصفات المهلكة و لا تنفك المماراة عن الإيذاء و تهيج الغضب و حمل المعارض على أن يعود فينصر كلامه بما يمكنه من حق أو

منیة المريد، ص: ۱۷۳

باطل و يقدح في قائله بكل ما يتصور فيثور التشاجر بين المتماريين كما يثور التهارش بين الكلبيين يقصد كل منهما أن يعرض صاحبه

إنما هو أعظم نكايه و أقوى في إفحامه و إنكائه. و علاج ذلك أن يكسر الكبر الباعث له على إظهار فضله و السبعية الباعثة له على تنقيص غيره بالأدوية النافعة في علاج الكبر و الغضب من كتابنا المتقدم ذكره في أسرار معالم الدين «١٣» أو غيره من الكتب المؤلفة في ذلك. و لا ينبغي أن يخدعك الشيطان و يقول لك أظهر الحق و لا تدهن فيه فإنه أبداً يستجر الحمقى إلى الشر في معرض الخير فلا تكن ضحكة الشيطان يسخر بك لإظهار الحق حسن مع من يقبل منه إذا وقع على وجه الإخلاص و ذلك من طريق النصيحة بالتي هي أحسن لا بطريق المماراة. و للنصيحة صفة و هيئة و يحتاج فيها إلى التلطف و إلا صارت فضيحة فكان فسادها أعظم من صلاحها. و من خالط متفقهة هذا الزمان و المتسمين بالعلم غلب على طبعه المراء و الجدل و عسر عليه الصمت إذا ألقى عليه قرناء السوء أن ذلك هو الفضل ففر منهم فرارك من الأسد.

- (١) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٥٩، ج ٣ / ١٠٠؛ «سنن الترمذی» ج ٤ / ٣٥٩، كتاب البرّ و الصلّة (٢٨)، الباب ٥٨، الحديث ١٩٩٥؛ «عوالي اللآلی» ج ١ / ١٩٠؛ «الأذکار» / ٢٩٠.
- (٢) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠.
- (٣) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٥٨، ج ٣ / ١٠٠.
- (٤) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠؛ و نظيره في «أمالي الصدوق» / ٣٣٩؛ و «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٢٧، الحديث ٤، - نقلاً عنه، عن أبي عبد الله عن رسول الله، سلام الله عليهما.
- (٥) - زيادة من المصدر، أعني «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٧.
- (٦) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٣٧، ج ٣ / ١٠٠؛ «مسند أحمد» ج ٥ / ٢٥٢؛ «سنن الترمذی» ج ٥ / ٣٧٩، كتاب تفسير القرآن (٤٨)، الباب ٤٥، الحديث ٣٢٥٣؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ١٩، المقدمة، الباب ٧، الحديث ٤٨؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٢٣٠ - ٢٣١؛ و في هذه المصادر الأربعة: «ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه» ؛ ... و في «إحياء علوم الدين ...»: «بعد أن هداهم الله...».
- (٧) - «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠٠.
- (٨) - «مصباح الشريعة» / ١٩٩؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٤، الحديث ٣١، نقلاً عنه.
- (٩) - «مصباح الشريعة» / ١٩٩ - ٢٠١؛ «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٥، الحديث ٣٢، نقلاً عنه.
- (١٠) - أي من قوله «قال الصادق عليه السلام» إلى هنا؛ و كلّ في «مصباح الشريعة» / ١٩٩ - ٢٠١، و قال العلامة الطباطبائي رحمه الله تعالى في تعليقه على «بحار الأنوار» ج ٢ / ١٣٥: «ثم المراء ... إلى آخر ما نقل، ليس من الرواية كما هو ظاهر». أقول: و لكنّه موجود في «مصباح الشريعة» كما عرفت.
- (١١) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ٣ / ١٠١ - ١٠٢.
- (١٢) - سورة النجم (٥٣): ٣٢.
- (١٣) - يعني كتاب «منار القاصدين في أسرار معالم الدين» الذي تقدّم ذكره في أوّل الكتاب، و لم نقف على نسخه له حتّى اليوم.

٣ عدم الاستكاف من التعلم ممن هو دونه

أن لا يستكف من التعلم و الاستفادة ممن هو دونه
 في منصب أو سن أو شهرة أو دين أو في علم آخر بل يستفيد ممن يمكن الاستفادة منه و لا يمنعه ارتفاع منصبه و شهرته من الاستفادة
 ما لا يعرفه فتخسر صفقته و يقل علمه و يستحق المقت من الله تعالى

وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا «١».

منیة المرید، ص: ۱۷۴

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمَّا يَزَالُ الرَّجُلُ عَالِمًا مَا تَعَلَّمَ فَإِذَا تَرَكَ التَّعَلَّمَ وَظَنَّ أَنَّهُ قَدْ اسْتَعْنَى وَاکْتَفَى بِمَا عِنْدَهُ فَهُوَ أَجْهَلُ مَا يَكُونُ «٢».

و أنشد بعضهم في ذلك

و ليس العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل «٣»

و من هذا الباب أن يترك السؤال استحياء و من هنا قيل من استحيى من المسألة لم يستحي الجهل منه «٤». و قيل أيضا من رق وجهه رق علمه «٥».

منیة المرید، ص: ۱۷۵

و قيل أيضا لا يتعلم العلم مستحي و لا مستكبر «٦».

و رَوَى زُرَّارَةُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدُ الْعِجْلِيُّ قَالُوا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ «٧» وَ عَنْهُ ع إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ «٨».

الرابع و هو من أهمها

**** [هامش]

(١) - «سنن الترمذی» ج ٥ / ٥١، کتاب العلم (٤٢)، الباب ١٩، الحديث ٢٤٨٧؛ «سنن ابن ماجه» ج ٢ / ١٣٩٥، کتاب الزهد (٣٧)، باب الحکمة (١٥)، الحديث ٤١٦٩، وفيهما: «الكلمة الحکمة» بدل «الحکمة» ؛ و «بحار الأنوار» ج ٢ / ٩٩، الحديث ٥٨، نقلا عن «أمالی الطوسی» و فيه: «كلمة الحکمة» ؛ و انظر أيضا «أمالی - الطوسی» ج ٢ / ٢٣٨.

(٢) - «تذکره السامع» ٢٨ / ١٣٥؛ «شرح المهدب» ج ١ / ٤٩؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٦٠ و فيه: «كان أجهل» بدل «فهو أجهل». و انظر «عيون الأخبار» ج ٢ / ١١٨.

(٣) - فی «أمالی المرتضى» ج ٢ / ١٤٠:

...«قال حدثنا ابن أخي الأصمعي عن عمه قال: لقيت أعرابيا بالبادية فاسترشدته إلى مكان فأرشدني و أنشدني:

ليس العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فی «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ / ١٠٧: «كان الأصمعي ينشد:

«شفاء العمى طول السؤال و إنما

تمام العمى طول السكوت على الجهل» ؛

و فی «المحدث الفاصل» ٣٦٢ / : «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابي.

تمام العمى طول السكوت و إنما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدرى» ؛

و فی «المحدث الفاصل» ٣٦٢ / : «أنشدنا ثعلب عن ابن الأعرابي.

تمام العمى طول السكوت و إنما

شفاء العمى يوما سؤالك من يدرى» ؛

و فی «أدب الدنيا و الدين» / ۶۶: «قال بشار بن برد:

شفاء العمی طول السؤال و إنما

دوام العمی طول السکوت علی الجهل

فکن سائلا عما عناک فإنما

دعیت أخا عقل لتبحث بالعقل» ؛

و فی «تذکره السامع» / ۱۵۷: «و لبعض العرب:

و لیس العمی طول السؤال و إنما

تمام العمی طول السکوت علی الجهل» ؛

و فی «کفایه الأثر» / ۲۵۲-۲۵۳؛ و «بحار الأنوار» ج ۳۶ / ۳۵۹، الحدیث ۲۲۸- نقلا عنه-: «عن الباقر علیه السلام:

ألا إن مفتاح العلم السؤال، و أنشأ يقول:

شفاء العمی طول السؤال و إنما

تمام العمی طول السکوت علی الجهل».

(۴) - لم أقف علی قائله.

(۵) - قاله عمر بن الخطاب و ابنه، كما فی «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۷۱؛ و «فتح الباقي» / ۲ / ۲۲۹؛ و «شرح المهدب» ج ۱ / ۴۹؛ أو ابنه

كما فی «الفيقه و المتفقه» ج ۲ / ۱۴۴؛ و «تذکره السامع» / ۱۵۷؛ و «تدريب الراوى» ج ۲ / ۱۴۷. و فی «سنن الدارمی» ج ۱ / ۱۳۷ نسبه

إلى الشعبي و عمر؛ و فی «مفتاح دار السعادة» ج ۱ / ۱۷۷، نسبه إلى الحسن [البصري]؛ و فی «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۲۵:

«قالوا: من رقّ وجهه رقّ علمه» ؛ و نقله الميداني فی «مجمع الأمثال» ج ۲ / ۳۲۸، فی حرف الميم من كلام «المولدين». هذه مصادره

من كتب العامّة، و لكنّه روى فی «الكافي» ج ۲ / ۸۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحياء، الحديث ۳، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(۶) - قاله مجاهد، كما فی «شرح المهدب» ج ۱ / ۴۹؛ «صحيح البخاري» ج ۲ / ۱۵۸، كتاب العلم؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۷۷؛ «الفيقه

و المتفقه» ج ۲ / ۱۴۴؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۱۴۷؛ «فتح الباقي» ج ۲ / ۲۲۹؛ «شرح ألفية العراقي» ج ۲ / ۲۲۹؛ «سنن الدارمی» ج ۱ /

۱۳۸؛ «تذکره السامع» / ۱۵۷. و فی «مفتاح دار السعادة» ج ۱ / ۱۷۷، نسبه إلى بعض العلماء.

(۷) - «الكافي» ج ۱ / ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۲.

(۸) - «الكافي» ج ۱ / ۴۰، كتاب فضل العلم، باب السؤال العالم و تذاكره، الحديث ۳.

۴ الانتیاد للحق بالرجوع عند الهفوة

و لو ظهر علی يد من هو أصغر منه «۱» فإنه مع وجوبه من برکة العلم و الإصرار علی ترکه کبر مذموم عند الله تعالى موجب للطرد و

البعد

قَالَ النَّبِيُّ ص لَمَّا يَدْخُلُ الْجَنَّةُ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ كَبِيرٍ فَقَالَ بَعْضُ أَصْيَاحِهِ هَلَكْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَنَا يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ نَعْلُهُ

حَسَنًا وَ ثَوْبُهُ حَسَنًا. فَقَالَ النَّبِيُّ ص لَيْسَ هَذَا الْكَبِيرُ إِنَّمَا الْكَبِيرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَ غَمْصُ النَّاسِ «۲».

منیة المريد، ص: ۱۷۶

و المراد ببطر الحق رده علی قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و ذلك أعم من ظهوره علی یدی الصغير و الكبير و الجليل و الحقير

و كفى بهذا زجرا و ردعا.

*****[هامش]

(۱) - قال المحدث الجزائري في «الأنوار النعمانية» ج ۳ / ۳۴۵؛ «وقد كان لي شيخ جليل قرأت عليه كثيرا من العربية و الأصول، فما وجدت أحدا أنصف منه، و ذلك أنه ربما أشكلت المسألة علينا وقت الدرس، فإذا طالعتها أنا و كنت أصغر الشركاء سنا قال لي ذلك الشيخ: هذا الحق و غلطت أنا و جميع هولاء، فيغلط نفسه و الطلبة لأجل معرفته بصحة كلامي، ثم يقول لي: أمل على ما خطر بخاطرک، حتى أعلقه حاشية على كتابي، فأملی أنا عليه و هو يكتبه حاشية و هو وقت تأليف هذا الكتاب في بلاد حيدرآباد من بلاد الهند و اسمه الشيخ جعفر البحريني، مد الله أيام سعادته».

(۲) - «صحيح مسلم» ج ۱ / ۹۳، كتاب الإيمان، الباب ۳۹- و فيه: «غمط الناس» بدل «غمص الناس»؛ «عوالي اللآلي» ج ۱ / ۴۳۶- ۴۳۷. و ورد مثل العبارة الأخيرة، في «الكافي» ج ۲ / ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبير، الحديث ۹، عن أبي عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه و انظر أيضا «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۹۸، ج ۵ / ۱۳۳.

۵. تأمل ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه

الخامس: أن يتأمل و يهذب ما يريد أن يورده أو يسأل عنه قبل إبرازه و التقوه به؛ ليأمن من صدور هفوة أو زلة أو وهم أو انعكاس فهم، فيصير له بذلك ملكة صالحة، و خلاف ذلك إذا اعتاد الإسراع في السؤال و الجواب فيكثر سقطه و يغظم نقضه و يظهر خطأه، فيعرف بذلك، سيما إذا كان هناك من قرناء السوء من يخشى أن يصير ذلك عليه و ضمة، و يجعله له عند نظرائه و حسدته و شمة.

۶. عدم حضور مجلس الدرس إلا متطهرا من الحداث و الخبث

السادس (۱): أن لا يحضر مجلس الدرس إلا متطهرا من الحداث و الخبث، متنظفا متطيبا في بدنه و ثوبه، لايسأ أحسن ثيابه، قاصداً بذلك تعظيم العلم و ترويح الحاضرين من الجلوس و الملائكة، سيما إن كان في مسجد. و جميع ما ورد من الترغيب في ذلك لمطلق الناس، (۲) فهو في حق العالم و المتعلم أكد. *****[هامش]

(۱) - راجع «أدب الإملاء و الاستملاء» ۲۷ / ۴۶؛ «الخلاصة في أصول الحديث» ۱۴۴ / «المحدث الفاصل» ۵۸۵. (۲) - انظر بعض ما ورد في ذلك في «الكافي» ج ۳ / ۲۲- ۲۳، كتاب الطهارة، باب السواك، و ج ۳ / ۷۰- ۷۲، كتاب الطهارة، باب النوادر، الحديث ۵- ۱۰، و ج ۶ / ۴۳۸- ۵۳۴، كتاب الزي و التجمل و المروءة؛ و «بحار الأنوار» ج ۸۰ / ۲۳۷- ۲۳۸، كتاب الطهارة، باب علل الوضوء، الحديث ۱۱ و ۱۲، و ج ۸۳ / ۳۸۴، كتاب الصلاة، باب فضل المساجد و آدابها و احكامها، الحديث ۵۹.

النوع الثاني: آداب يختص بها المعلم

إشارة

إعلم أن التعليم هو الأصل الذي به قوام الدين، و به يؤمن انمحاق العلم؛ فهو من أهم العبادات و أكد فروض الكفايات، قال الله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ). (۱) و (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ). (۲)

و من مشاهير الأخبار قوله (عليه السلام):

«لِيُبْلَغَ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ.» (۳)

و الأخبار بمعناه كثيرة.

و آدابه تنقسم ثلاثة أقسام: آدابه في نفسه، و آدابه مع طلبته، و آدابه في مجلس درسه.

****[هامش]

۱. آل عمران (۳): ۱۸۷.

۲. البقرة (۲): ۱۵۹.

۳. الكافي، ج ۱، ص ۱۸۷، باب فرض طاعة الأئمة، ح ۱۰.

القسم الأول: آدابه في نفسه مضافاً إلى ما تقدّم

اشاره

وهي أمور:

۱. أَنْ لَا يَنْتَسِبَ لِلتَّوْبَةِ حَتَّى تَكْمَلَ أَهْلِيَّتُهُ، وَيُظْهَرَ اسْتِحْقَاقُهُ لَذَلِكَ عَلَى صَفَحَاتٍ

و يظهر استحقاقه لذلك على صفحات وجهه و نَفَحَات لسانه، و تَشْهَدَ له به صَلَحاء مشايخه،

ففي الخبر المشهور: «الْمُتَسَبِّعُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسِ ثَوْبِي زُور.» (۱)

و قال بعض الفضلاء من تصدر قبل أوانه فقد تصدى لهوانه «۲». و قال آخر من طلب الرئاسة في غير حينه لم يزل في ذل ما بقي «۳» و

أنشد بعضهم

لَا تَطْمَحَنَّ إِلَى الْمَرَاتِبِ قَبْلَ أَنْ ت

تَكْمَلَ الْأَدَوَاتُ وَ الْأَسْبَابُ

إِنَّ الثَّمَارَ تَمَرُّ قَبْلَ بُلُوغِهَا

طَعْمًا، وَ هُنَّ إِذَا بَلَغْنَ عَذَابَ «۴»

****[هامش]

(۱) - «سنن أبي داود» ج ۴ / ۳۰۰، كتاب الأدب، الحديث ۴۹۹۷؛ «النهاية» ج ۲ / ۴۴۱، وفيه: «بما لا يملك» بدل «بما لم يعط». و انظر

شرح الحديث في «لسان العرب» ج ۱ / ۲۴۶-۲۴۷، «ثوب» ؛ و «مجمع الأمثال» ج ۲ / ۱۵۰ و يأتي هذا الحديث و بعض الكلام حوله في

ص ۲۱۷.

(۲) - قاله أبو بكر الشبلي الزاهد كما في «تذكرة السامع» / ۴۵؛ و نسب في «طبقات الصوفية» / ۵۸۴ إلى الخواجه سهل بن محمد

الصعلوكي المتوفى في سنة ۴۰۴ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «طبقات الصوفية» / ۵۸۴-۵۸۷؛ و «وفيات الأعيان» ج ۲ / ۴۳۵-

۴۳۶؛ و «الأعلام» ج ۳ / ۱۴۳؛ و «معجم المؤلفين» ج ۴ / ۲۸۴-۲۸۵.

(۳) - قاله أبو حنيفة كما في «تذكرة السامع» / ۴۵.

(۴) - لم أقف على ناظمه.

۲. صيانة العلم وترك إزاله و بذله لغير أهله

الثاني: أن لا يُذِلَّ العلمَ فيُذِلَّه لغير أهله و يذهب به إلى مكان يُنسبُ إلى مَنْ يتعلَّمه منه و إن كان المتعلِّم كبيرَ القدر؛ بل يصون العلمَ عن ذلك كما صانَه السلفُ، و أخبارُهم في ذلك كثيرة مشهورة مع الخلفاء و غيرهم. «۱» قال الزهري هوان العلم أن يحمله العالم إلى بيت المتعلم «۲».

اللهم إلا أن تدعوا إليه ضرورةً، و تقتضيه مصلحةً دينيةً راجحةً على مفسدة ابتذاله، و يُحسِنَ فيه نيَّةُ سالحةً، فلا باس.

وما أحسنَ ما أنشده القاضي أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني لنفسه!

يَقُولُونَ لِي فِيكَ انْقِبَاضٌ وَ إِنَّمَا

رَأَوْا رَجُلًا عَنْ مَوْضِعِ الذُّلِّ أَحْجَمَا

أَرَى النَّاسَ مِنْ دَانَاهُمْ هَانَ عِنْدَهُمْ

وَ مِنْ أَكْرَمَتِهِ عِزُّهُ النَّفْسِ أَكْرَمَا

وَ مَا كُلُّ بَرَقٍ لَاحٍ لِي يَسْتَفْزِنِي

وَ لَا كُلُّ مَنْ لَاقَيْتَ أَرْضَاهُ مِنْعَمَا

وَ إِنِّي إِذَا مَا فَاتَنِي الْأَمْرُ لَمْ أَبْتَ

أَقْلَبُ كَفَى نَحْوَهُ مُتَنَدَمَا

وَ لَمْ أَقْضِ حَقَّ الْعِلْمِ إِنْ كَانَ كُْلَمَا

بَدَا طَمَعٌ صَيَّرْتُهُ لِي سَلَمًا

إِذَا قِيلَ هَذَا مِنْهُ قُلْتُ قَدْ أَرَى

وَ لَكِنْ نَفْسَ الْحَرِّ تَحْتَمِلُ الظُّمًا

وَ لَمْ أَبْتَذِلْ فِي خِدْمَةِ الْعِلْمِ مَهْجَتِي

لَأَخْدُمَ مَنْ لَاقَيْتَ لَكِنْ لَأَخْدُمَا

أَسْقَى بِهِ عِزًّا وَ أَسْقِيهِ ذَلِكَ «۴»

إِذَا فَاتَبَعَ الْجَهْلُ قَدْ كَانَ أَحْزَمَا

وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ صَانُوهُ صَانَهُمْ

وَ لَوْ عَظَّمُوهُ فِي النَّفُوسِ لِعَظَّمَا

وَ لَكِنْ أَذْلَوْهُ فَهَانَ وَ دَنَسُوا

مَحْيَاهُ بِالْأَطْمَاعِ حَتَّى تَجْهَمَا «۵».

إِذَا قِيلَ: هَذَا مَنَهَّلٌ قُلْتُ: قَدْ أَرَى وَ لَكِنَّ نَفْسَ الْحَرِّ تَحْتَمِلُ الظُّمًا وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْعِلْمِ صَانُوهُ صَانَهُمْ وَ لَوْ عَظَّمُوهُ فِي النَّفُوسِ لِعَظَّمَا وَ

لَكِنَّ أَذْلَوْهُ فَهَانَ وَ دَنَسُوا مُحْيَاهُ بِالْأَطْمَاعِ حَتَّى تَجْهَمَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ). (۴)

****[هامش]

«مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ، وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ قَوْلَهُ

۱. سنن أبی داود، ج ۴، ص ۳۰۰، کتاب الأدب، ح ۴۹۹۷؛ النهاية، ج ۲، ص ۴۴۱، قال ابن الأثير في توضيح الحديث: «أى المتكبر بأكثر مما عنده يتجمل بذلك، كالذى يرى أنه شعبان، وليس كذلك، و من فعله فإنما يسخر من نفسه. وهو من أفعال ذوى الزور، بل هو فى نفسه زور، أى كذب».

(۲) أدب الدنيا و الدين، ص ۹۲.

۳. البقرة (۲): ۴۴.

۴. فاطر (۳۵): ۲۸.

۳. العمل بعلمه زیاده على ما تقدم فى الأمر المشترك

زیاده على ما تقدم فى الأمر المشترك قال الله تعالى أ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ الْآيَةُ (۱).
وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (۲) مَنْ صَدَّقَ فِعْلُهُ قَوْلَهُ وَ مَنْ لَمْ يُصَدِّقْ قَوْلَهُ فِعْلُهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ (۳) و عنه (عليه السلام):

وَعَنْهُ عِ الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ عِلْمَ وَ مَنْ عَمِلَ عِلْمَ وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ (۴)
وَعَنْهُ عِ إِنَّ الْعَالِمَ إِذَا لَمْ يَعْمَلْ بِعِلْمِهِ زَلَّتْ مَوْعِظَتُهُ عَنِ الْقُلُوبِ كَمَا يَزِلُّ الْمَطَرُ عَنِ الصَّفَا (۵)
وَ قَالَ عَلِيُّ عِ قَصَمَ ظَهْرِي عَالِمٌ مُتَهَتِّكٌ وَ جَاهِلٌ مُتَنَسِّكٌ فَالْجَاهِلُ يَغْشَى النَّاسَ بِتَنَسُّكِهِ وَ الْعَالِمُ يُنْفِرُهُمْ بِتَهْتِكِهِ (۶)
منیة المريد، ص: ۱۸۲

وقد أنشد ذلك بعضهم «۶» فقال:

فساد كبير عالم متهتك
و اكبر منه جاهل متنسك
هما فتنة للعالمين عظيمه
لمن بهما فى دينه يتمسك
****[هامش]

(۱) - سورة البقرة (۲): ۴۴.

(۲) - سورة فاطر (۳۵): ۲۸.

(۳) - «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ۲، و فيه: «من لم يصدق فعله قوله».

(۴) - «الكافي» ج ۱ / ۴۴، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ۲. و مثله فى «غرر الحكم» ج ۲ / ۸۷، الحديث ۱۹۴۴.

(۵) - «الكافي» ج ۱ / ۴۴، كتاب فضل العلم، باب استعمال العلم، الحديث ۳.

(۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۵۲؛ «ميزان العمل» ۱۳۶، و فيهما: «يغزو» فى الموضوعين، بدل «يغش» و «ينفر»؛ و فى «بحار الأنوار» - نقلا عن «منیة المريد» - «يغزوهم» بدل «ينفرهم»؛ و فى «الذريعة إلى مكارم الشريعة» ۱۲۵، كما فى المتن، إلا أن فيه: «يغزو» بدل «يغش»؛ و فى «الأنوار النعمانية» ج ۳ / ۳۴۷ - نقلا عن «منیة المريد» - كما فى المتن. و فى «عوالى اللآلى» ج ۴ / ۷۱، مثله بالمعنى عن الصادق عليه السلام، و فيه:

«يصد الناس» فى الموضوعين؛ و أيضا مثله بنحو أبسط فى «الخصال» ج ۱ / ۸۰، باب الاثنين، الحديث ۱۰۳.

و فى «غرر الحكم» ج ۶ / ۹۸، الحديث ۹۶۶۵: «ما قصم ظهري إلا رجلا: عالم متهتك و جاهل متنسك؛ هذا ينفر عن حق بهتكه، و

هذا يدعو إلى باطله بنسكه» ؛ و في «علم القلوب» / ۱۴۹: «قال على رضى الله عنه:

ما قطع ظهري في الإسلام إلّا رجلاً: مبتدع ناسك و عالم فاجر؛ فالعالم الفاجر يزهد الناس في علمه لما يرون من فجوره، و المبتدع الناسك يرغب الناس في بدعته لما يرون من نسكه، و عمل قليل في السنة خير من عمل كثير في البدعة».

(۶) - قال في «تعليم المتعلم» / ۵: «و أنشدني ... برهان الدين صاحب «الهداية» لبعضهم: فساد كبير ... البيتين».

۴. حسن الخلق و التواضع زيادة على الأمر المشترك

زيادة حسن الخلق فيه و التواضع على «۲۱» الأمر المشترك و تمام الرفق و بذل الوسع في تكميل النفس؛ فإنّ العالم الصالح في هذا الزمان بمنزلة نبي من الأنبياء، كما قال النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (۲) بل هم في هذا الزمان أعظم؛ لأنّ أنبياء بني إسرائيل كان يجتمع منهم في العصر الواحد أُلُوفٌ و الآن لا يُوجَدُ مِنَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْوَاحِدُ بعد الواحد، و متى كان كذلك؟ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ عَلِقَ فِي عُنُقِهِ أَمَانَةٌ عَظِيمَةٌ، وَ حَمَلَ أَعْبَاءَ مِنَ الدِّينِ ثَقِيلَةً، فَلْيَجْتَهِدْ فِي الدِّينِ جُهْدَهُ، وَ لِيُبْذَلْ فِي التَّعْلِيمِ جَدُّهُ، عَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْفَائِزِينَ.

منية المريد، ص: ۱۸۳

وَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ إِنَّ لِلْعَالِمِ ثَلَاثَ عَلَمَاتٍ الْعِلْمَ وَالْحِلْمَ وَالصَّمْتَ وَلِلْمُتَكَلِّفِ ثَلَاثُ عَلَمَاتٍ يَنَازِعُ مَنْ قُوَّةَ بِالْمَعْصِيَةِ وَ يَظْلُمُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلْبَةِ وَ يَظَاهِرُ الظَّلَمَةَ «۳»
و عن محمد بن سنان رَفَعَهُ «۴»

قال عيسى بن مريم (عليهما السلام): «يا مَعْشَرَ الْحَوَارِيِّينَ، لِي إِلَيْكُمْ حَاجَةٌ، اقضوها لي». قالوا: قُضِيَتْ حَاجَتُكَ يَا رُوحَ اللَّهِ، فَقَامَ فَعَسَلَ أَقْدَامَهُمْ، فقالوا: كُنَّا نَحْنُ أَحَقُّ بِهَذَا يَا رُوحَ اللَّهِ فقال:

«إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِالْخِدْمَةِ الْعَالِمُ، إِنَّمَا تَوَاضَعْتُ هَكَذَا لِكَيْمَا تَتَوَاضَعُوا بَعْدِي فِي النَّاسِ كَتَوَاضَعِي لَكُمْ. بالتواضع تُعَمَّرُ الْحِكْمَةُ لَا بِالْتَّكْبُرِ، وَ كَذَلِكَ فِي السَّهْلِ يَنْبُتُ الزَّرْعُ لَا فِي الْجَبَلِ». (۵)

****[هامش]

(۱) - حرف الجرّ «على» متعلق ب «زيادة»، أى زيادة على الأمر المشترك بينهما.

(۲) - «تحرير الأحكام الشرعية» ج ۱ / ۳؛ «تذكرة الأولياء» / ۹؛ «عوالي اللآلى» ج ۴ / ۷۷، الحديث ۶۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۲۲، الحديث ۶۷، نقلاً عن «عوالي اللآلى». قال في «مصابيح الأنوار» ج ۱ / ۴۳۴- في شرح هذا الحديث:- «و هذا الحديث لم نقف عليه في أصولنا و أخبارنا بعد الفحص و التتبع، و الظاهر أنّه من موضوعات العامة و ممّن صرّح بوضعه من علمائنا المحدث الحرّ العالميّ في «الفوائد الطوسية» و المحدث الشريف الجزائريّ. و كيف كان فيمكن توجيهه بوجهين؛ الأوّل: أنّ المراد بالعلماء الأئمة، و وجه الشبه العصمة أو الحجية على الخلق أو الفضل عند الله، و ذلك لا ينافي ما ثبت من كون كلّ من الأئمة أفضل من كلّ واحد من أنبياء بني إسرائيل، لأنّ المراد التشبيه بالمجموع، و لو سلّم يكون من عكس التشبيه و هو شائع، و يؤيّد هذا الوجه ما تضافر من الأخبار الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، و من قولهم (ع): نحن العلماء و شيعتنا المتعلّمون، و سائر الناس غناء. الثاني...».

و قال الشهيد آية الله القاضى الطباطبائى في تعاليقه على «الأنوار النعمانية» ج ۳ / ۳۴۷: «هذا الحديث مذكور في كثير من الكتب المتداولة و مذكور في الألسنة و لكن لم يوجد في الجوامع الحديثية للإمامية من روايته و سنده عين و لا أثر، بل صرّح جمع من مهرة المحدثين و أساتذتهم أنّه من موضوعات العامة». و قال في «كشف الخفاء» ج ۲ / ۸۳: «قال السيوطى: لا أصل له».

(۳) - «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۷.

(۴) - للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البداية» / ۳۰ - ۳۱.

(۵) - «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفه العلماء، الحديث ۶.

۵. عدم الامتناع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النية

أن لا يمتنع من تعليم أحد لكونه غير صحيح النية، فربما عسر على كثير من المبتدئين بالاشتغال تصحيح النية؛ لضعف نفوسهم و انحطاطها عن إدراك السعادة الآجلة و قلّة أنسيتهم بموجبات تصحيحها، فالامتناع من تعليمهم يؤدّي إلى تفويت كثير من العلم، مع أنّه يُزجى ببركة العلم تصحيحها إذا أنس بالعلم.

لكن يجب على المعلم إذا شعر من المتعلم فساد النية أن يستدرجه بالموعظة الحسنة، ويُبَيِّهه على خطر العلم الذي لا يُراد به الله، و يتلو عليه من الأخبار الواردة في ذلك حالاً فحلاً، حتّى يقوده إلى القصد الصحيح، فإن لم يُنجع ذلك، و يئس منه قيل: يتركه حينئذ و يمتنع من التعلم؛ فإن العلم لا يزيده إلا شراً.

وإلى ذلك أشار على (عليه السلام) بقوله:

«لا تعلّقوا الجواهر في أعناق الخنازير» (۲) و عن الصادق (عليه السلام) قال:

قام عيسى بن مريم (عليهما السلام) خطيباً في بني إسرائيل، فقال:

«يا بني إسرائيل لا تحدّثوا الجهال بالحكمة فتظلموها، و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم.» (۳)

ولقد أحسن القائل:

وَمَنْ مَنَعَ الْجُهَالَ عِلْماً أَضَاعَهُ وَ مَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ السَّادِسَ: بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به؛ فإن الله سبحانه أخذ على العلماء من العهود و المواثيق ما أخذه على الأنبياء لبيئته للناس و لا يكتمونه.

وعن أبي عبد الله (عليه السلام):

قرأت في كتاب علي (عليه السلام): إن الله لم يأخذ على الجهال عهداً يطلب العلم حتّى أخذ

۱. الكافي، ج ۱، ص ۳۷، باب صفه العلماء، ح ۶ و في بعض نسخ الكافي: «فقبل أقدامهم»، و هو أولى.

۲. إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۵۱.

۳. الكافي، ج ۱، ص ۵۲، باب بذل العلم، ح ۴.

(۴) ۴. طبقات الشافعية، ج ۱، ص ۲۹۴.

۱. الكافي، ج ۱، ص ۳۶، باب صفه العلماء، ح ۲.

۲. الكافي، ج ۱، ص ۴۴، باب استعمال العلم، ح ۲.

۳. إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۵۲.

(۴) ۴. تعليم المتعلم، ص ۵.

۵. حرف الجرّ «على» متعلّق ب «زيادة»، أي زيادة على الأمر المشترك بينهما.

۶. عوالي اللآلي، ج ۴، ص ۷۷، ح ۶۷.

۶. بذل العلم عند وجود المستحق و عدم البخل به

فإن الله سبحانه أخذ على العلماء من العهود و المواثيق ما أخذه على الأنبياء لبيئته للناس و لا يكتُمونه.
وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ ع إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلَى الْجُهَالِ عَهْدًا بِطَلَبِ الْعِلْمِ حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَهْدًا بِإِذْلِ الْعِلْمِ لِلْجُهَالِ لِأَنَّ الْعِلْمَ كَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ «١»
وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَ لَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ «٢» قَالَ لِيَكُنِ النَّاسُ عِنْدَكَ فِي الْعِلْمِ سَوَاءً «٣»
وَعَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ زَكَاهُ الْعِلْمُ أَنْ تُعَلِّمَهُ عِبَادَ اللَّهِ «٤»
*****[هامش]

- (١) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ١. نرجو ممن يرغب التوضيح حول هذا الحديث مراجعه «شرح أصول الكافي» / ١٦٥.
(٢) - سورة لقمان (٣١): ١٨.
(٣) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ٢.
(٤) - «الكافي» ج ١ / ٤١، كتاب فضل العلم، باب بذل العلم، الحديث ٣.

[٧-] أن يحترز من مخالفة أفعاله لأقواله

و إن كانت على الوجه الشرعى مثل أن يحرم شيئا و يفعله أو يوجب شيئا و يتركه أو يندب إلى فعل شيء و لا يفعله و إن كان فعله ذلك مطابقا للشرع بحسب حاله فإن الأحكام الشرعية تختلف باختلاف الأشخاص كما لو أمر بتشيع الجنائز و باقى أحكامهم و أمر بالصيام و قضاء حوائج المؤمنين و أفعال البر و زيارة قبور الأنبياء و الأئمة و لم يفعل ذلك لاشتغاله بما هو أهم منه بحيث ينافى اشتغاله بما يأمر به ما هو فيه و الحال أنه أفضل أو متعين و حينئذ فالواجب عليه مع خوف التباس الأمر أن يبين الوجه الموجب للمخالفة دفعا للوسواس الشيطاني من قلب السامع
كَمَا اتَّفَقَ لِلنَّبِيِّ ص حِينَ رَأَاهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ لَيْلًا يَمْشِي مَعَ بَعْضِ نِسَائِهِ إِلَى مَنْزِلِهَا فَخَافَ أَنْ
منية المريد، ص: ١٨٦

يَتَوَهَّمُ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ نِسَائِهِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذِهِ زَوْجَتِي فَلَانَهُ «١»

و نبهه على العلة لخوفه عليه من تلبس إبليس عليه و إن كان الواجب على السامع من أول الأمر ترك الاعتراض عند اشتباه الحال بل عند احتمال المسوغ إلى أن يتحقق الفساد كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى آداب المتعلم «٢». و بالجملة فمثل العالم و المتعلم فى انتقاشه بأخلاقه و أفعاله مثل الفص و الشمع فإنه لا ينتقش فى الشمع إلا ما هو منقوش فى الفص و قد شاهدنا هذا عيانا فى جماعات من طلبه العلم مع مشايخهم على اختلاف أفعالهم و أخلاقهم و لا يُبَيِّنُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ «٣».

*****[هامش]

- (١) - «صحيح مسلم» ج ٤ / ١٧١٢، كتاب السلام (٣٩)، الباب ٩؛ «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ١٧٨، و هذا نصّه - من «صحيح مسلم» :-
...«عن أنس أن النّبيّ صلّى الله عليه [و آله و سلّم كان مع إحدى نساءه، فمرّ به رجل فدعاه. فجاء، فقال: يا فلان! هذه زوجتى فلانة. فقال: يا رسول الله! من كنت أظنّ به فلم أكن أظنّ بك».

فقال رسول الله: إنّ الشيطان يجرى من الإنسان مجرى الدم». و روى أيضا بنحو أبسط فى «صحيح مسلم» ح ٤ / ١٧١٢، كتاب السلام (٣٩)، الباب ٩؛ و «سنن أبى داود» ج ٤ / ٢٩٨ - ٢٩٩، كتاب الأدب، الحديث ٤٩٩٤، و هذا نصّه ...: «عن صفية، قالت: كان رسول الله

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلم معتكفا، فأتيته أزوره ليلا، فحدثته و قمت فانقلبت، فقام معي ليقلبنى، و كان مسكنها في دار أسامة بن زيد، فمَرَّ رجلان من الأنصار. فلما رأيا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلم أسرعا، فقال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلم: على رسلكما إنها صفية بنت حيي. قالوا: سبحان الله يا رسول الله! قال: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِ، فَخَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا شَيْئًا - أَوْ قَالَ: شَرًّا].

(۲) - يأتي في الأمر العاشر من القسم الثاني من النوع الثالث، ص ۲۴۶.

(۳) - اقتباس من الآية الشريفة ۱۴ من سورة فاطر (۳۵...): «يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ».

[۸-] إظهار الحق بحسب الطاقة من غير مجاملة لأحد

من خلق الله تعالى فإذا رأى من أحد ميلا- عن الحق أو تقصيرا في الطاعة وعظه باللطف ثم بالعنف فإن لم يقبل هجره فإن لم ينجع توصل إلى نهيهِ و رده إلى الحق بمراتب الأمر بالمعروف. و هذا حكم يختص بالعالم زيادة في التكليف عن غيره و إن شاركه غيره من المكلفين في أصل الوجوب لأن العالم بمنزلة الرئيس الذي إليه الأمر و النهي و لقوله أثر في القلوب فعليه في ذلك زيادة تكليف و لذلك

قَالَ النَّبِيُّ ص

منية المريد، ص: ۱۸۷

إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالَمُ عِلْمَهُ فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ «۱»

. و ما جاءت الغفلة في الغالب و استيلاء الجهالة و التقصير عن معرفة الفرائض الدينية و القيام بالوظائف الشرعية و السنن الحنيفية و أداء الصلوات على وجهها إلا من تقصير العلماء عن إظهار الحق على وجهه و إتيان النفس في إصلاح الخلق و ردهم إلى سلوك سبيل الله بِالْحُكْمِ وَ الْمُؤَظَّةِ الْحَسَنَةِ. بل لا يكتفى علماء السوء بالتقصير عن ذلك حتى يمالئوهم «۲» على الباطل و يؤانسوهم فتريد رغبة الجاهل و انهماك الفاسد و يقل و قار العالم و يذهب ربح العلم و لقد قال بعض العلماء «۳» و نعم ما قال إن كل قاعد في بيته أينما كان فليس خاليا عن المنكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس و تعليمهم معالم الدين و حملهم على المعروف سيما العلماء فإن أكثر الناس جاهلون بالشرع في الواجبات العينية كالصلاة و شرائطها سيما في القرى و البوادي. فيجب كفاية أن يكون في كل بلد و قرية واحد يعلم الناس دينهم باذلا نفسه للإرشاد و التعليم باللطف متوصلا إليه بالرفق و كل ما يكون وسيلة إلى قبولهم و أهمه قطع طمعه عنهم و عن أموالهم فإن من علموا منه الرغبة في شيء من ذلك زهدوا فيه و في علمه و اضمحل أمرهم بسبب ذلك و أما إذا قصد وجه الله تعالى و امتثال أمره وقع ذلك في قلوب الخاصة و العامة و انقادوا لأمره و استقاموا على نهج السداد. و هذا كله إذا لم يكن عليه خطر و لا على أحد من المسلمين ضرر في ذلك و إلا فالله أحق بالعذر.

رَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ وَ عِنْدَهُ رَجُلٌ

منية المريد، ص: ۱۸۸

مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يُقَالُ لَهُ عُمَانُ الْأَعْمَى وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ الْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْعِلْمَ يُؤْذِي رِيحَ بُطُونِهِمْ أَهْلَ النَّارِ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فَهَلْكَ إِذَا مُؤْمِنٌ آلٍ فِرْعَوْنٌ مَا زَالَ الْعِلْمُ مَكْتُومًا مُنْذُ بَعَثَ اللَّهُ نُوحًا فَلْيَذْهَبِ الْحَسَنُ يَمِينًا وَ شِمَالًا فَوَ اللَّهُ لَا يُوجَدُ الْعِلْمُ إِلَّا هَاهُنَا «۴»

****[هامش]

(۱) - «الكافي» ج ۱ / ۵۴، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأي و المقاييس، الحديث ۲؛ «المحاسن» / ۲۳۱، الحديث ۱۷۶؛ «بحار

الأنوار» ج ۲ / ۷۲، الحديث ۳۵، نقلاً عن «المحاسن».

(۲) - «مالأه على الأمر: ساعده و عاونه» («المعجم الوسيط» ج ۲ / ۸۸۲، «ملا»).

(۳) - هو الغزالي في «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۲۹۹.

(۴) - «الكافي» ج ۱ / ۵۱، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ۱۵؛ «بصائر الدرجات» / ۱۰، الباب ۶، الحديث ۶، و انظر أيضا الحديث ۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۹۰ - ۹۱، الحديث ۱۶، و انظر أيضا الحديث ۱۷. من أراد شرح هذا الحديث الشريف و توضيحه فليراجع «مرآة العقول» ج ۱ / ۱۷۲ - ۱۷۳؛ و «شرح أصول الكافي» / ۱۸۵.

القسم الثاني: آداب المعلم مع طلبته

۱. تأديبهم بالآداب السنيّة و تعويدهم الصيانه

(۱) و الشيم المرضية و رياضته النفس بالآداب الدينية و الدقائق الخفية و يعودهم الصيانه في جميع أمورهم الكامنه و الجليه سيما إذا انس منهم رشدا. و أول ذلك أن يُحَرِّصَ الطالب على الإخلاص لله تعالى في عمله وسعيه، و مراقبه الله تعالى في جميع اللّحظات، و أن يكون دائماً على ذلك حتّى الممات، و يُعَرِّفه أن بذلك تفتح عليه أبواب المعارف و ينشرح صدره، و تنفجر من قلبه ينابيع الحكمة و اللطائف، و يُبارك له في حاله و علمه، و يُؤَفِّق للإصابه في قوله و فعله و حكمه، و يُثَلِّو عليه الآثار الوارده في ذلك و يضرب له الأمثال الدالّة على ما هنالك و يُزَهِّد في الدنيا، و يُصَرِّفه عن التعلّق بها و الرُّكون إليها و الاغترار بِزُخْرُفِها و يُذَكِّره أنّها فانيّة و أن الآخرة باقيّة، و التَّأَهُّب للباقي و الإعراض عن الفاني هو طريق الحازمين و دأب عباد الله الصالحين، و أنّها إنّما جُعِلَتْ ظرفاً و مَزَرَعَةً لاقتناء الكمال و وقتاً للعلم و العمل فيها؛ لِئُحَرِّزَ ثَمَرَتَه في دار الإقبال بصلاح الأعمال.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المذهب» ج ۱ / ۵۱.

(۲) - لاحظ «شرح المذهب» ج ۱ / ۵۱؛ «تذكرة السامع» / ۴۸ - ۴۹.

۲. ترغيبهم في العلم و تذكيرهم بفضائله و فضائل العلماء

الثاني: أن يُرَغِّبهم في العلم و يُذَكِّرهم بفضائله و فضائل العلماء، و آن هم وَرَثَةُ الأنبياء (صلى الله عليهم) و آن هم على منابر من نور يَعْبِطُهُمُ الأنبياء و الشهداء، و نحو ذلك ممّا ورد في فضائل العلم و العلماء من الآيات و الأخبار و الآثار و الأشعار و الأمثال و يُرَغِّبُهُم مع ذلك بالتدريج على ما يُعِينُ عليه من الاقتصار على الميسور، و قدر الكفايه من الدنيا و القناعه بذلك عمّا يَشْغَلُ القلب من التعلّق بها و تفريق الهم بسببها.

۳. حُبّه لهم ما يحبّ لنفسه و كراهته لهم ما يكره لنفسه

الثالث: أن يُحِبَّ لهم ما يُحِبُّ لنفسه، و يكره لهم ما يكره لنفسه من الشر؛ فإنّ ذلك من تمام الإيمان و مقتضى المواساة، ففي الأخبار: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِإِخِيهِ ما يُحِبُّ لِنَفْسِهِ» (۱)

ولا شكَّ أنَّ المتعلِّمَ أفضلُ الإخوان بل الأولاد كما سيأتي (٢) فإن العلم قرب روحاني و هو أجل من الجسماني وكل خبر ورد في حقوق الإخوان (٢) آت هنا مع زيادة.

"وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَكْرَمُ النَّاسِ عَلَى جَلِيسِي الَّذِي يَتَخَطَّى النَّاسَ حَتَّى يَجْلِسَ إِلَيَّ لَوْ اسْتَطَعْتُ أَنْ لَا يَقَعَ الذُّبَابُ عَلَيْهِ لَفَعَلْتُ وَفِي رِوَايَةٍ إِنَّ الذُّبَابَ لَيَقَعُ عَلَيْهِ فَيُؤْذِنِي (٣)"

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَقَالَ لَهُ عِنْدَ الْوَدَاعِ أَوْصِنِي فَقَالَ عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَبِرِّ أَخَاكَ (٤) الْمُؤْمِنُ وَ أَحَبُّ لَهُ كَيْمَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ أَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ إِنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ وَ إِنْ كَفَّ عَنْكَ فَأَعْرِضْ عَلَيْهِ وَ لَا تَمَلَّهُ خَيْرًا وَ إِنَّهُ لَا يَمَلُّ لَكَ (٥) كُنْ لَهُ عَضُدًا وَ إِنَّهُ لَكَ عَضُدٌ وَ إِنْ وَجَدَ عَلَيْكَ فَلَا تُفَارِقْهُ حَتَّى تَسْأَلَ [تَسَلَّ

منیة المرید، ص: ۱۹۱

سَخِيمَتَهُ وَ إِنْ غَابَ فَأَخْفِظْهُ فِي غَيْبَتِهِ وَ إِنْ شَهِدَ فَأَكْفِهِ وَ اعْضُدْهُ وَ آزِرْهُ وَ أَكْرِمْهُ وَ الطُّفْهُ فَإِنَّهُ مِنْكَ وَ أَنْتَ مِنْهُ (٦) و كل خير ورد في حقوق الإخوان (٧) آت هنا مع زيادة

*****هامش

(١) - «صحيح البخاري» ج ١ / ٩٥، كتاب الإيمان، الحديث ١٢؛ «صحيح مسلم» ج ١ / ٦٧، كتاب الإيمان (١)، الباب ١٧؛ «الجامع الصغير» ج ٢ / ٢٠٤، حرف لا؛ «البيان في آداب حملة القرآن» ١٩ / «شرح المهذب» ج ١ / ٥١.

(٢) - الظاهر أن مراده ما سيأتي في الأمر الرابع عشر من هذا القسم، ص ١٩٩؛ و الأمر الثاني من القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٤٠ - ٢٤٢؛ و الأمر الرابع من القسم الثالث من النوع الثاني من هذا الباب، ص ٢٠٦.

(٣) - «عيون الأخبار» ج ١ / ٣٠٧ - ٣٠٨؛ «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١١١ - ١١٢؛ «تذكرة السامع» ٤٩ / «البيان في آداب حملة القرآن» / ٢٩؛ «شرح المهذب» ج ١ / ٥١.

(٤) - مفعول ل «بر» فعل أمر من برّ، يبرّ، و عطف على «عليك»، و في «أمالی الطوسی» ج ١ / ٩٤؛ و «بحار الأنوار» ج ٧٤ / ٢٢٥: «أخيك» بدل «أخاك» و عليه فهو مضاف إليه ل «برّ» و «برّ» مصدر مجرور عطف على «تقوى الله».

(٥) - «الظاهر أنه من أَمَلِيته بمعنى تركته و آخرته، و الإملاء، أى الإمهال، و لامه ياء؛ و أمّا الإملاَل من «ملّ» فبعيد، - كما قاله المولى صالح شارح «الكافي». و قال الفيض في «الوافي»: قوله: لا تملّه خيرا و لا يملّ لك، أى لا تسأمه من جهة إكثارك الخير، و لا يسأم هو من جهة إكثاره الخير لك، يقال: ملّته و ملّلت منه؛ إذا سأمه» («المحجّة البيضاء» ج ٣ / ٣٥٥، الهامش؛ «الكافي» ج ٢ / ١٧٠، الهامش).

(٦) - «أمالی الطوسی» ج ١ / ٩٤ - ٩٥، و فيه: «حتى تحلّ سخيّمته»، و: «فأكنفه» بدل «فاكفه»؛ «بحار الأنوار» ج ٧٤ / ٢٢٥، كتاب العشرة، الباب ١٥، الحديث ١٤، و فيه: «حتى تسلّ سخيّمته»؛ و مثل هذا الحديث مع زيادة في «الكافي» ج ٢ / ١٧٠، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه، الحديث ٥، عن أبى عبد الله عليه السّلام.

(٧) - راجع «مصادقة الإخوان» / ٣٨ - ٤٢؛ و «الكافي» ج ٢ / ١٦٩ - ١٧٤، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه.

٤. زجرهم عن سوء الأخلاق و ارتكاب المحرّمات و المكروهات

الرابع: أن يَرْجُرَهُ عن سوء الأخلاق و ارتكابِ المحرّمات و المكروهات،

أو ما يُؤدّي إلى فسادِ حال أو تركِ اشتغال أو إساءة أدب، أو كثره كلام لغير فائده، أو معاشره من لا تليقُ به عشرته، أو نحو ذلك بطريق التعريض ما أمكن، لا بطريق التصريح مع الغنى عنه، و بطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ؛ فإنّ التصريح يَهْتِكُ حجابَ الهَيِّئَةِ، و

يُورِثُ الْجُزْأَةَ عَلَى الْهَجُومِ بِالْخِلَافِ، وَ يُهَيِّجُ الْحِزَصَ عَلَى الْإِصْرَارِ.
وَقَدْ وَرَدَ لَوْ مُنِعَ النَّاسُ عَنْ فَتِّ الْبُعْرِ لَفَتُّوهُ وَقَالُوا مَا نُهَيْنَا عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ شَيْءٌ «١»

و فی المعنی آنشد بعضهم

النفس تهوى من يجور و يعتدى

و النفس مائلة إلى الممنوع

و لكل شيء تشتهيه طلاوة

مدفوعة إلا عن الممنوع «٢».

وانظر إرشاد رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) ، و تلطفه مع الأعرابی الذي بال في

منية المريد، ص: ۱۹۲

المسجد (٣) ، و مع معاوية بن الحکم لَمَّا تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ. (٤)

فَإِنْ انْزَجَرَ لَذَكَائِهِ بِمَا ذُكِرَ مِنَ الْإِشَارَةِ فِيهَا وَنِعَمَتْ، وَ إِلَّا نَهَاها سِتْرًا، فَإِنْ لَمْ يَنْتَه نَهَاها جَهْرًا، وَ يُعْلَظُ الْقَوْلَ عَلَيْهِ إِنْ اقْتَضَاهُ الْحَالُ، لِيُنْزَجَرَ
هُوَ وَ غَيْرُهُ، وَ يَتَأَدَّبَ بِهِ كُلُّ سَامِعٍ، فَإِنْ لَمْ يَنْتَه فَلَا بُاسَ حِينَئِذٍ بِطَرْدِهِ وَ الْإِعْرَاضِ عَنْهُ إِلَى أَنْ يَرْجِعَ، سَيِّمًا إِذَا خَافَ عَلَى بَعْضِ رِفْقَتِهِ مِنَ
الطَّلَبِ مُوَافَقَتَهُ.

و كذلك يَتَعَهَّدُ مَا يَعَامِلُ بِهِ بَعْضُ الطَّلَبَةِ بَعْضًا مِنْ إِفْشَاءِ السَّلَامِ وَ حُسْنِ التَّخَاطُبِ فِي الْكَلَامِ، وَ التَّحَابُّبِ وَ التَّعَاوُنِ عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ
عَلَى مَا هُمْ بِصَدَدِهِ.

و بِالْجَمْلَةِ فَكَمَا يُعَلِّمُهُمْ مَصَالِحَ دِينِهِمْ لِمَعَامَلَةِ اللَّهِ تَعَالَى، يُعَلِّمُهُمْ مَصَالِحَ دُنْيَاهُمْ لِمَعَامَلَةِ النَّاسِ، فَيُكْمِلُ لَهُمْ فَضِيلَةَ الْحَالَتَيْنِ.

****[هامش]

(١) - في «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٥٠؛ و «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ١٢٠؛ و «ميزان العمل» / ١٣٢، نسب إلى رسول الله صلى الله
عليه و آله؛ و لكن قال العراقي في «المغنى» ج ١ / ٥٠- المطبوع بهامش «الإحياء» -: «حديث لو منع الناس عن فت البعر لفتوه، لم
أجده».

(٢) - لم أقف على ناظمه.

(٣) - «إحياء علوم الدين» ج ٢ / ٣٣٧؛ «سنن أبي داود» ج ١ / ١٠٣، كتاب الطهارة، الحديث ٣٨٠؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ١٧٦، كتاب
الطهارة، الباب ٧٨، الأحاديث ٥٢٨- ٥٣٠. و إليك نص واحد منها؛ من «سنن ابن ماجه»، الحديث ٥٢٩...: «دخل أعرابي المسجد و
رسول الله صلى الله عليه [و آله جالس، فقال: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَ لِمَحَمَّدٍ وَ لَا تَغْفِرْ لِأَحَدٍ مَعَنَا. فضحك رسول الله صلى الله عليه و آله و
قال: لقد احتظرت واسعا. ثم ولى، حتى إذا كان في ناحية المسجد فشح بيول؛ فقال الأعرابي- بعد أن فقه-: فقام إلى أبى و أمى، فلم
يؤنب و لم يسب، فقال: إن هذا المسجد لا يبال فيه، و إنما بنى لذكر الله و للصلاة، ثم أمر بسجل من ماء فأفرغ على بوله».

(٤) - «الفيقه و المتفقه» ج ٢ / ١٣٦- ١٣٧؛ «سنن الدارمي» ج ١ / ٣٥٣- ٣٥٤؛ «سنن أبي داود» ج ١ / ٢٤٤- ٢٤٥، كتاب الصلاة،
الحديثان ٩٣٠- ٩٣١، و إليك نص واحد منها- من «سنن أبي داود» ج ١ / ٢٤٥، الحديث ٩٣١...: «عن معاوية بن الحكم السلمي،
قال: لَمَّا قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلمَ] عَلِمْتُ أُمُورًا مِنْ أُمُورِ الْإِسْلَامِ، فَكَانَ فِيمَا عَلِمْتُ أَنْ قَالَ لِي: إِذَا عَطَسْتَ
فاحمد الله، و إذا عطس العاطس فحمد الله فقل يرحمك الله. قال: فبينما أنا قائم مع رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلمَ] فِي
الصَّلَاةِ إِذَا عَطَسَ رَجُلٌ فَحَمِدَ اللَّهَ، فَقُلْتُ: يَرْحَمُكَ اللَّهُ رَافِعًا بِهَا صَوْتِي، فَرَمَانِي النَّاسُ بِأَبْصَارِهِمْ حَتَّى احْتَمَلْنِي ذَلِكَ، فَقُلْتُ:

ما لَكُمْ تَنْظُرُونَ إِلَيَّ بِأَعْيُنٍ شَزْرٍ؟ قَالَ: فَسَبَحُوا، فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلمَ] الصَّلَاةَ قَالَ: مِنَ الْمُتَكَلِّمِ؟ قِيلَ: هَذَا
الْأَعْرَابِيُّ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [و آله و سلمَ] فَقَالَ لِي: إِنَّمَا الصَّلَاةُ لِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَ ذِكْرِ اللَّهِ جَلٍّ وَ عَزٍّ، فَإِذَا كُنْتَ فِيهَا

فلیکن ذلك شأنك. فما رأيت معلماً قط أرفق من رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم].

۵. التواضع للمتعلّمين و عدم التعاطف عليهم

الخامس: (۱) أَنْ لَا يَتَعَاطَمَ عَلَى الْمُتَعَلِّمِينَ، بَلْ يَلِينُ لَهُمْ وَيَتَوَاضَعُ، قَالَ تَعَالَى:

(وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) (۲)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم): «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ تَوَاضَعُوا» (۳)

و قال (صلى الله عليه و آله و سلم):

مَا نَقَصْتُ صَدَقَةً مِنْ مَالٍ، وَ مَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا، وَ مَا تَوَاضَعَ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ. (۴)

و هذا فى التواضع لمطلق الناس، فكيف بهؤلاء الذين هم معه كالأولاد، مع ما هم عليه من ملازمته لهم، و اعتمادهم عليه فى طلب العلم النافع، و مع ما هم عليه من حقّ الصُّحْبَةِ و حُرْمَةِ التَّرَدُّدِ و شَرَفِ الْمَحَبَّةِ و صدقِ التَّوَدُّدِ.

و فِى الْخَبَرِ عَنْهُ صَ عَلِّمُوا وَ لَا تُعَنَّفُوا فَإِنَّ الْمُعَلَّمَ خَيْرٌ مِنَ الْمُعْنَفِ «۵»

و عنه (صلى الله عليه و آله و سلم): «لِيُنْوَ لِمَنْ تُعَلِّمُونَ، وَ لِمَنْ تَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ» (۶)

. و قد تقدم «۷» خبر عيسى ع مع الحواريين و غسله أقدامهم و غيره من الأخبار.

منية المريد، ص: ۱۹۴

فعلى المعلم تحسين خلقه مع المتعلّمين زيادةً على غيرهم، و التلطف بهم إذا لقيهم، و البشاشة و طلاقة الوجه و إظهار البشر و حُسنِ المودة و إعلام المحبّة و إظهار الشفقة، و الإحسان إليهم بعلمه وجاهه حسب ما يُمكن.

و ينبغي أن يخاطب كلاً منهم سيّما الفاضل المتميّز بكنيته و نحوها من أحبّ الأسماء إليه، و ما فيه تعظيم له و توقير فلقد كان رسول الله ص يُكنّى أصحابه إكراماً لهم «۸»

فإن ذلك و نحوه أشرح لصدورهم و أبسط لسؤالهم و أجلب لمحبتهم. و يزيد فى ذلك لمن يرجو فلاحه و يظهر صلاحه و ليمثّل وصيّة رسول الله ص فى قوله: إِنَّ النَّاسَ لَكُمْ بَعٌ وَ إِنَّ رِجَالًا يَأْتُونُكُمْ مِنْ أَفْطَارِ الْأَرْضِ يَتَفَقَّهُونَ فِى الدِّينِ فَإِذَا أَتَوْكُمْ فَاسْتَوْصُوا بِهِمْ خَيْرًا «۹»

و بالجملة، فالعالم بالنسبة إلى المتعلّم كالطبيب للمريض، فكلّ ما يرجو به شفاءه فليفعله؛ فإنّ داء الجهالة النفسانيّة أقوى من الأدواء البدنيّة و قد يتفق كون خلاف ما ذكرناه هو الصلاح و الدواء كما يختلف ذلك باختلاف الأمزجة و الطباع.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۶۴- ۶۶؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۲.

(۲) - سورة الشعراء (۲۶): ۲۱۵.

(۳) - «سنن أبى داود» ج ۴ / ۲۷۴، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۹۵؛ «الجامع الصغير» ج ۱ / ۶۸، حرف الهمزة؛ «الأذكار» / ۳۱۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۱۷۲؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۲.

(۴) - «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۲؛ «مسند أحمد» ج ۲ / ۳۸۶؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۱۷۲- و مثله فى «الكافي» ج ۲ / ۱۲۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب التواضع، الحديث ۱-؛ «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۵۳، حرف الميم.

(۵) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۳۷؛ «الجامع الصغير» ج ۲ / ۶۲، حرف العين؛ «أدب الدنيا و الدين» / ۹۳؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۴۱، الحديث ۲۹۳۳۱؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۵۵.

(۶) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۱۳؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ۲۰؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۲؛ «تذكرة السامع» / ۶۵. و في «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۵۳؛ و «أدب الدنيا و الدين» / ۹۳؛ و «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۴۵: «وقروا» بدل «لينوا». و مثله مع زياده في «الكافي» ح ۱ / ۳۶، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ۱، عن أبي عبد الله عليه السلام.

(۷) - مَرَّ في الأمر الرابع من القسم الأول من النوع الثاني، ص ۱۸۲-۱۸۳؛ و هو في «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب صفة العلماء، الحديث ۶.

(۸) - في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۱۹؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۲: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه [و آله و سلم، يَكْنَى أصحابه إكراما لهم]؛ و في «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۳۲۳: «و لقد كان يدعو أصحابه بكنائهم إكراما لهم و استماله لقلوبهم، و يَكْنَى من لم تكن له كنية فكان يدعى بما كناه»؛ و راجع أيضا «المغني» - المطبوع بذيّل «الإحياء» - ج ۲ / ۳۲۳.

(۹) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۳۰، كتاب العلم، الباب ۴، الحديث ۲۶۵۰؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۴۶، الحديث ۲۹۳۱۴؛ «التبيان في آداب حملة القرآن» / ۱۸؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۴۶.

۶. السؤال عن أحوال الغائب زائداً على العادة

السادس: إذا غاب أحد منهم أو من ملازمي الحلقة زائداً على العادة و هو من جنس السابق إذا غاب أحد منهم أو من ملازمي الحلقة زائداً على العادة سأل عنه و عن أحواله و موجب انقطاعه، فإن لم يُخْبَرْ عنه بشيء أرسل إليه، أو قصّد منزله بنفسه، و هو أفضل كما كان يفعل رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) مع أصحابه (۱)، فإن كان مريضاً عادّه أو في غمّ خفّض عنه، أو مسافراً تفقّد أهله و من يتعلّق به و يسأل عنهم، و تعرّض لحوائجهم و وصّلهم بما أمكن، و إن لم يحتاجوا إليه في شيء تودّد ودّعا.

*****[هامش]

(۱) - «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۰۹، حرف الكاف؛ «مكارم الأخلاق» / ۲۹، و فيه: «كان رسول الله إذا فقد الرجل من إخوانه ثلاثة أيام سأل عنه، فإن كان غائبا دعا له، و إن كان شاهدا زاره، و إن كان مريضاً عادّه»؛ و قال المناوي في «فيض القدير» ج ۵ / ۱۵۲...: «و أخذ منه أنّه ينبغي للعالم إذا غاب بعض الطلبة فوق المعتاد أن يسأل عنه، فإن لم يخبر عنه بشيء أرسل إليه، أو قصد منزله بنفسه و هو أفضل، فإن كان مريضاً عادّه، أو في غمّ خفّض عليه، أو في أمر يحتاج لمعونته أعانه، أو مسافراً تفقّد أهله، و تعرّض لحوائجهم و وصلهم بما أمكن و إلّا تودّد إليه و دعا له».

۷. استعلام أسماء طلبته و أنسابهم و كناههم

السابع: أن يستعلم أسماء طلبته و حاضري مجلسه و أنسابهم و كُناهُم و مواطنهم و أحوالهم، و يُكثّر الدعاء لهم.

و في الحديث المسلسل «۱» بالسؤال عن الاسم و الكنية و البلد و أين أنزل غنيّة في ذلك.

*****[هامش]

(۱) - «الحديث المسلسل: ما تتابع فيه رجال الأسناد على صفة كالتشبيك بالأصابع، أو حاله كالقيام في الراوى للحديث؛ سواء كانت تلك الصفة أو الحالة قولاً، كقوله: سمعت فلانا يقول: إلى المنتهى - أي منتهى الإسناد-؛ أو: أخبرنا فلان و الله، قال: أخبرنا فلان و الله، إلى آخر الإسناد...؛ أو فعلا- كحديث التشبيك باليد؛ ... أو بهما، أي بالقول و الفعل» («... شرح البداية» / ۳۸) و على هذا

فیرید المؤلف رحمه الله من قوله:

«الحديث المسلسل بالسؤال» ... الحديث الذى سنده هكذا مثلاً: حدثنى شيخى فلان و سألنى عن اسمى و كنىتى و بلدى و أين أنزل، قال: حدثنى شيخى فلان و سألنى عن اسمى و كنىتى و بلدى و أين أنزل ... و هكذا.

و ورد هذا الحديث المسلسل الذى أشار إليه المؤلف رحمه الله، فى «الجواهر المكلّلة فى الأحاديث المسلسلة» ۱۲۶ / فى ذيل الحديث الثامن و الخمسون، و فيه ...: «و نحو هذا من المسلسلات ما ذكره الكتانى مسلسلاً بقول: سألنى عن اسمى و كنىتى و نسبى و بلدى و أين أنزل، ممّا اتّصل للسلفى من جهه الحسين بن على ابن يزيد الرفاعى عن أبى يعلى الموصلى الحافظ عن هذب بن خالد عن حماد بن سلمه عن ثابت البنانى عن أنس رضى الله عنه، قال: لقيت النبى صلى الله عليه [و آله و سلم، فسألنى كما سألتك، و قال: يا أنس، أكثر من الأصدقاء؛ فإنكم شفعاء بعضكم على بعض. و كذا أورده مسلسلاً الديلمى فى مسنده من طريق محمد بن النضر الموصلى عن أبى يعلى». ... و راجع «الفردوس بمأثور الخطاب» ج ۵ / ۳۶۵، الحديث ۸۴۵.

و فى «الكافى» ج ۲ / ۶۷۱، كتاب العشرة، باب النوادر، الحديث ۳: «عن أبى عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا أحب أحدكم أخاه المسلم فليسأله عن اسمه و اسم أبيه و اسم قبيلته و عشيرته؛ فإن من حقّه الواجب و صدق الإخاء أن يسأله عن ذلك، و إلّا فإنها معرفه حمق.» ؛ و مثله فى «مسند الإمام موسى بن جعفر» عليهما السلام، ص ۴۶، الحديث ۲۰، عن رسول الله صلى الله عليه و آله.

۸. السّماحةُ ببذل ما حصّله من العلم، و التّلطفُ فى الإفاده

الثامن: أن يكونَ سَمَحاً ببذل ما حصّله من العلم، سهلاً بإلقائه إلى مُبتغيه

منية المريد، ص: ۱۹۶

مُتَلَطِّفاً فى إفاده طالبيه مع رفق و نصيحة و إرشاد إلى المهمّات، و تحريض على حفظ ما يبيدُله لهم من الفوائد النفيسات، و لا يدخِر عنهم من أنواع العلم شيئاً يحتاجون إليه أو يسألون إذا كان الطالب أهلاً لذلك.

و ليكنتم عنهم مالم يتأهلوا له من المعارف؛ لأنّ ذلك ممّا يفرّق الهمّ و يُفسد الحال، فإن سأل الطالب شيئاً من ذلك بتهه على أنّ ذلك يضرّه، و أنّه لم يمنعه منه شحاً بل شفقةً و لطفاً، ثمّ يرغبه بعد ذلك فى الاجتهاد و التحصيل؛ ليتأهل لذلك و غيره.

و قد روى فى تفسير «الربانى» أنه الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره «۱»

****[هامش]

(۱) - «صحيح البخارى» ج ۲ / ۳۱، كتاب العلم، ذيل الحديث ۶۶، و فيه: «قال ابن عباس: كونوا ربّانيين: حلماء فقهاء.

و يقال: الربّانى: الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره».

۹. صد المتعلّم عن أن يشغل بغير الواجب قبله

التاسع: صد المتعلّم أن يشغل بغير الواجب قبله، و بفرض الكفاية قبل فرض العين.

و من فرض العين إصلاح قلبه و تطهير باطنه بالقوى، و تقدّم على ذلك مؤاخذته، هو نفسه بذلك ليقترن المتعلّم أولاً بأعماله، ثمّ يستفيد ثانياً من أقواله. [و كذلك يمنعه من علم الأدب قبل السنه و هكذا.]

۱۰. الحرص على تعليمهم والاهتمام بذلك وإيناره على حوائجه

العاشر: «۱» أن يكون حريصاً على تعليمهم، باذلاً وُسْخَ في تفهيمهم و تقريب الفائدة إلى أفهامهم و أذهانهم، مُهْتَمّاً بذلك، مُؤَثِّراً له على حوائجه و مصالحه، ما لم يكن ضرورةً إلى ما هو أرجح منه، و لا يَدَّخِرُ من نُصَحِهِمْ شيئاً. و يُفْهِمُ كُلَّ واحد منهم بحسب فهمه و حفظه، و لا يُعْطِيهِ مالا يَحْتَمِلُهُ ذهنه، و لا يَبْسُطُ الكلامَ بسطاً لا يَضْبِطُهُ حِفْظُهُ، و لا يَقْصُرُ به عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بلا مَشَقَّةٍ، و يُخاطِبُ كُلَّ واحد منهم على قدر درجته و بحسب فهمه، فَيُلْقِي لِلْمُتَمَيِّزِ الحاذِقِ الذي يَفْهَمُ المسألةَ فهماً محققاً بالإشارة، و يُوَضِّحُ لغيره لا سِيَّما متوقِّفِ الذهن، و يُكْرِّرُها لمن لا يفهمها إلا بتكرار. و يبدأ بتصوير المسألة ثم يوضحها بالأمثلة إن احتيج إليه و يذكر الأدلة و المآخذ

منية المريد، ص: ۱۹۷

لمحتملها و يبين الدليل المعتمد ليعتمد و الضعيف لئلا يغتر به فيقول استدلوا بكذا و هو ضعيف لكذا مراعيًا في ذلك ما يجب مراعاته مع من يضعف قوله من العلماء بأن يقصد مجرد بيان الحق حيث يتوقف على ذلك لا- رفع نفسه على غيره و لا هضم غيره. و يبين أسرار حكم المسألة و عللها و توجيه الأقوال و الأوجه الضعيفة و الجواب عنه [عنها] و ما يتعلق بتلك المسألة من أصل و فرع و ما يبنى عليها و ما يشبهها و حكمه حكمها و ما يخالفها و مأخذ الحكمين و الفرق بين المسألتين و ما يتعلق بالمسألة من النكت اللطيفة و الألغاز الظرفية و الأمثال و الأشعار و اللغات و ما يرد عليها أو على عبارة مثلها و جوابه إن أمكن. و ينبه على غلط من غلط فيها من المصنفين في حكم أو تخريج أو نقل و نحو ذلك لغرض صحيح لا لمجرد إظهار الخطأ و الصواب بل للنصيحة لئلا يغتر به كل ذلك مع أهلية الملقى إليه لذلك.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۲.

۱۱. ذكره في تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفن

الحادى عشر: «۱»

أن يذُكر في تضاعيف الكلام ما يناسبه من قواعد الفن الكليَّة التي لا تنخرم، أو يَضْبُطُ مُسْتَشْيَاتِهَا إن كانت، كقوله: كُلُّ ركن تَبْطُلُ الصلاةُ بزيادته و نقصانه مطلقاً إلا مواضع مخصوصة، و يُبَيِّنُهَا،

و كلما اجتمع سبب و مباشرة قدمت المباشرة على السبب و كل من قبض شيئاً لغرضه لا يقبل قوله في الرد إلى المالك و أن الحدود تسقط بالشبهة و أن الاعتبار في اليمين بالله تعالى بنية الحالف إلا أن يكون المستحلف قاضياً و قد استحلفه لدعوى اقتضته فالاعتبار بنية القاضى أو نائبه المستحلف و أن كل يمين على نفى فعل الغير فهي على نفى العلم إلا من ادعى عليه أن عبده جنى على قول أو بهيمة [بهيمة كذلك «۲» و أن السيد لا يثبت له في ذمة عبده مال ابتداء و نحو ذلك.

منية المريد، ص: ۱۹۸

و يبين له جملاً- مما ينضبط و يحتاج إليه من أصول الفقه كترتيب الأدلة من الكتاب و السنة و الإجماع و القياس على وجه و الاستصحاب و أنواع الأقيسة و درجاتها و حدود ما ناسب تحديده و جملة من أسماء المشهورين من الصحابة و التابعين و العلماء و تراجمهم و وفياتهم و ضبط المشكل من أسمائهم و أنسابهم و المشتبه من ذلك و المختلف و المؤتلف «۱» منه و نحو ذلك و جملة من الألفاظ اللغوية و العرفية المتكررة في العلم، ضبطاً لمشكلها، فيقول:

هی مفتوحه أو مضمومه أو مكسورة مُخَفَّفَةٌ أو مُشَدَّدَةٌ، و نحو ذلك؛ كلّ ذلك تدريجاً شيئاً فشيئاً فيجتمع لهم مع طول الزمان خيرٌ عظيم.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۵۷-۵۹؛ و «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۳-۵۶.

۱۲. تحريضهم على الاشتغال و مطالبتهم بإعادة محفوظاتهم

الثاني عشر: «۱»

أن يُحَرِّضَهُمْ على الاشتغال في كلّ وقت، و يطالبهم في أوقات بإعادة محفوظاتهم، و يسألهم عمّا ذكره لهم من المهمّات و المباحث، فمن وجده حافظاً مراعيّاً أَكْرَمَهُ و أثنى عليه، و أشاع ذلك ما لم يَخَفْ فساد حاله بإعجاب و نحوه، و من وَجَدَهُ مُقْصِراً عَنَّفَهُ في الخلوة، و إن رأى مصلحته في الملا فَعَلَ؛ فَإِنَّهُ طِيبُ يَضَعُ الدَّوَاءَ حَيْثُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَ يَنْفَعُ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۵، ۵۸.

۱۳. طرح استفاد المسائل الدقيقة لهم و اختيار أفهامهم

الثالث عشر: أن يَطْرَحَ على أصحابه ما يراه من مُسْتَفَادِ المسائل الدقيقة و النُّكْتِ الغريبة، يختبر بذلك أفهامهم و يُظْهِرُ فضلَ الفاضل؛ لِيَتَدَرَّبُوا بِذَلِكَ و يَعْتَادُوهُ، و لَا يُعْنَفَ مَنْ غَلَطَ مِنْهُمْ في ذلك إِلَّا أَنْ يَرَى في ذلك مصلحةً. وَقَدْ رَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ إِنَّ مِنَ الشَّجَرَةِ شَجَرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَ إِنَّهَا مِثْلُ الْمُسْلِمِ حَدَّثُونِي مَا هِيَ فَوْقَ النَّاسِ فِي شَجَرِ الْبُؤَادَى وَ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَاسْتَحْيَيْتُ ثُمَّ قَالُوا حَدَّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هِيَ النَّخْلَةُ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ لَوْ قُلْتَهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَ كَذَا «۱»

منية المريد، ص: ۱۹۹

و كذلك إذا فَرَّغَ من شرح درس، فلا باس أن يَطْرَحَ مسائلَ تَتَعَلَّقُ بِهِ على الطلبة، و إعادة ذكر ما أَشْكَلَ مِنْهُ لِيُمْتَحِنَ بِذَلِكَ فَهْمَهُمْ و ضَعْفُطَهُمْ لما شَرَحَ لهم، فمن ظهر استحکام فهمه له بتكرار الإصابة في جوابه شكره، و من لم يَفْهَمْهُ تَلَطَّفَ في إعادته له.

و ينبغي للشيخ أن يأمر الطلبة بالاجتماع في الدرس لما يترتب عليه من الفائدة التي لا تحصل مع الانفراد و إعادة ما وقع من التقرير بعد فراغه فيما بينهم ليثبت في أذهانهم.

****[هامش]

(۱) - «صحيح البخاري» ج ۲ / ۱۱-۱۳، ۱۶۰-۱۶۱، كتاب العلم، الأحاديث ۶۰، ۶۱، ۱۳۱؛ «سنن الترمذی» - ج ۵ / ۱۵۱، كتاب الأمثال (۴۵) الباب ۴، الحديث ۲۸۶۷.

۱۴. إنصافهم في البحث و الاعتراف بفائدة يقولها بعضهم

الرابع عشر: أن يُنْصِفَهُمْ فِي الْبَحْثِ، فَيَعْتَرِفَ بِفَائِدَةٍ يَقُولُهَا بَعْضُهُمْ وَ إِنْ كَانَ صَغِيرًا؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ بَرَكَهَ الْعِلْمِ.

قال بعض السلف (۱): «مِنْ بَرَكَهَ الْعِلْمِ وَ آدَابِهِ الْإِنْصَافُ، وَ مَنْ لَمْ يُنْصِفْ لَمْ يُفْهَمْ وَ لَمْ يَتَفَهَمْ».

فَيُلَازِمُهُ فِي بَحْثِهِ وَ خُطَابِهِ، وَ يَسْمَعُ السُّؤَالَ مِنْ مُؤَرِّدِهِ عَلَى وَجْهِهِ وَ إِنْ كَانَ صَغِيرًا، وَ لَا يَتَرَفَّعُ عَنْ سَمَاعِهِ فَيُحَرِّمُ الْفَائِدَةَ.

وَ لَا يَحْسُدُ أَحَدًا مِنْهُمْ لَكَثْرَةِ تَحْصِيلِهِ أَوْ زِيَادَتِهِ عَلَى خَاصَّتِهِ مِنْ وَلَدٍ وَ غَيْرِهِ، فَالْحَسَدُ حَرَامٌ فَكَيْفَ بَمَنْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ، وَ فَضِيلَتُهُ يَعُودُ إِلَى مَعْلَمِهِ مِنْهَا أَوْفَرُ نَصِيبٍ؛ فَإِنَّهُ مُرَبِّيهِ وَ لَهُ فِي تَعْلِيمِهِ وَ تَخْرِيجِهِ فِي الْآخِرَةِ الثَّوَابُ الْجَزِيلُ، وَ فِي الدُّنْيَا الدَّعَاءُ الْمُسْتَمِرُّ وَ الثَّنَاءُ الْجَزِيلُ.

وَ مَا رَأَيْنَا وَ لَا سَمِعْنَا بِأَحَدٍ مِنَ الْمَشَايخِ اهْتَمَّ بِتَفْضِيلِ وَلَدِهِ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الطُّلَبَةِ وَ أَفْلَحَ، بَلِ الْأَمْرُ بِيَدِ اللَّهِ.

وَالْعِلْمُ (فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ). (۲)

****[هامش]

(۱) - هو أبو عمر ابن عبد البر القرطبي، كما في «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۵۹.

(۲) - الحديد: ۲۱

۱۵. عدم إظهاره للطلبة تفضيل بعضهم على بعض عنده

الخامس عشر: «۱»

أن لَا يُظْهِرَ لِلطُّلَبَةِ تَفْضِيلَ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ عِنْدَهُ فِي مَوَدَّةٍ أَوْ اعْتِنَاءٍ مَعَ تَسَاوِيهِمْ فِي الصِّفَاتِ مِنْ سِنٍّ أَوْ فَضِيلَةٍ أَوْ دِيَانَةٍ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ رُبَّمَا يُوحِشُ الصَّدْرَ وَ يُنْفِرُ الْقَلْبَ. فَإِنْ كَانَ بَعْضُهُمْ أَكْثَرَ تَحْصِيلًا وَ أَشَدَّ اجْتِهَادًا وَ أَحْسَنَ أَدَبًا، فَأُظْهِرَ إِكْرَامَهُ وَ تَفْضِيلَهُ وَ بَيَّنَّ أَنَّ زِيَادَةَ إِكْرَامِهِ لَتِلْكَ الْأَسْبَابِ، فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ

مَنِئِةَ الْمَرِيدِ، ص: ۲۰۰

يُنْشِطُ، وَ يَتَّبَعُ عَلَى الْإِتِّصَافِ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الْمَرْجُوَّةِ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۵۹.

۱۶. تقديم الأسبق فالأسبق في التعليم إذا ازدحموا

السادس عشر: أن يُقَدِّمَ فِي تَعْلِيمِهِمْ إِذَا ازْدَحَمُوا الْأَسْبَقَ فَالْأَسْبَقَ.

وَ لَا يَقْدَمُهُ بِأَكْثَرٍ مِنْ دَرَسٍ إِلَّا بِرِضَا الْبَاقِينَ وَ يَخْتَارُ إِذَا كَانَتْ الدُّرُوسُ فِي كِتَابٍ وَاحِدٍ بِاتِّفَاقٍ مِنْهُمْ وَ هُوَ الْمُسَمَّى بِالتَّقْسِيمِ أَنْ يَبْدَأَ فِي كُلِّ يَوْمٍ بِدَرَسٍ وَاحِدٍ مِنْهُمْ فَإِنَّ الدَّرْسَ الْمُبْدَأَ بِهِ رُبَّمَا حَصَلَ فِيهِ مِنَ النِّشَاطِ فِي التَّقْرِيرِ مَا لَا يَحْصُلُ فِي غَيْرِهِ إِلَّا إِذَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ عَدَمَ الْمَلَالَةِ وَ بَقَاءَ النِّشَاطِ فَيَرْتَبِ الدُّرُوسُ بِتَرْتِيبِ الْكِتَابِ فَيَقْدَمُ دَرَسُ الْعِبَادَاتِ عَلَى دَرَسِ الْمَعَامَلَاتِ وَ هَكَذَا وَ إِنْ رَأَى مَعَ ذَلِكَ تَقْدِيمَ الْأَسْبَقِ لِيَحْضُرَ الْمُتَأَخِّرُ عَلَى التَّقَدُّمِ كَانَ حَسَنًا.

وَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يُقَدِّمَ أَحَدًا فِي نَوْبَةِ غَيْرِهِ، وَ لَا يُؤَخِّرَهُ عَنْ نَوْبَتِهِ إِلَّا إِذَا رَأَى فِي ذَلِكَ مَصْلَحَةً، فَإِنْ سَمَحَ بِبَعْضِهِمْ لغيره فِي نَوْبَتِهِ فَلَا بَأْسَ.

۱۷. إيضاء الطالب بالرفق إذا سلك فوق ما يقتضيه حاله

السابع عشر: «۱»

إذا سلك الطالب في التحصيل فوق ما يقتضيه حاله أو تحمله طاقته و خاف ضجره، أو ضاه بالرَّفَقِ بنفسه و ذكره بقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم):

«إِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى.» (۲)

منية المريد، ص: ۲۰۱

و نحو ذلك مما يحمله على الأناة و الاقتصاد في الاجتهاد.

وكذلك إذا ظهر له منه نوع سامة أو ضجر أو مبادئ ذلك، أمره بالراحه و تخفيف الاشتغال، و ليزجره عن تعلم مالا يحمله فهمه أو سئته، من علم أو كتاب يقصُرُ ذهنه عن فهمه، فإن استشاره من لا يعرف حاله في الفهم و الحفظ في قراءة فن أو كتاب لم يُشِرْ عليه حتى يُجرب ذهنه و يعلم حاله، فإن لم يحتمل الحال التأخر أشار عليه بكتاب سهل من الفن المطلوب، فإن رأى فهمه جيداً و ذهنه قابلاً نقله إلى كتاب يليق بذهنه، و إلا تركه.

و إذا علم أو غلب على ظنه أنه لا يُفلح في فن أشار عليه بتركه و الانتقال إلى غيره مما يُرجى فلاحه فيه.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۵۵-۵۷.

(۲) - «الكافي» ج ۲ / ۸۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الاقتصاد في العبادة، الحديث ۶، و نص الحديث هكذا: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا علي! إن هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، و لا تبغض إلى نفسك عبادة ربك، [ف] إن المنبت - يعني المفراط - لا - ظهراً أبقي و لا - أرضاً قطع، فاعمل عمل من يرجو أن يموت هرماً، و احذر حذر من يتخوف أن يموت غداً؛ و اعلم أنه قال الشريف الرضي في «المجازات النبوية» / ۲۶۰، في شرح هذا الحديث الشريف: «و وصف الدين بالمتانة هاهنا مجاز، و المراد أنه صعب الظهر، شديد الأسر، مأخوذ من متن الإنسان و هو: ما اشتد من لحم منكبيه، و إنما وصفه عليه الصلاة و السلام بذلك لمشقة القيام بشرائطه و الأداء لوظائفه، فأمر عليه الصلاة و السلام أن يدخل الإنسان أبوابه مترقفاً، و يرقى هضابه متدرجاً، ليستمر على تجشّم متاعبه، و يمرن على امتطاء مصاعبه، و شبه على عليه الصلاة و السلام العابد الذي يحسر منته، و يستنفد طاقته، بالمنبت و هو الذي يغدّ السير، و يكدّ الظهر، منقطعاً من رفقة و منفرداً عن صحابته، فتحسر مطيته و لا يقطع شقته، و هذا من أحسن التمثيلات و أوقع التشبيهات، و مما يقوى المراد بهذا الخبر»....

- و قال ابن الأثير في «النهاية» ج ۱ / ۹۲، مادة «بت»: «و فيه [يعني في الحديث فإن المنبت لا أرضاً قطع و لا ظهراً أبقي. يقال للرجل إذا انقطع به في سفره و عطبت راحلته: قد انبت، من البت: القطع، و هو مطاوع بت، يقال: بتّه و أبته؛ يريد أنه بقي في طريقه عاجزاً عن مقصده لم يقض وطره و قد أعطب ظهره». و راجع أيضاً «مجمع الأمثال» ج ۱ / ۷؛ و «لسان العرب» ج ۲ / ۷-۸، «بت». و في هذا المعنى قال سعدى - في «گلستان» / ۶۴۹، الباب الثامن -:

به چشم خویش دیدم در بیابان که آهسته سبق برد از شتابان
سمند بادپای از تک فروماند شتربان همچنان آهسته می‌راند

۱۸. عدم تقبیح العلوم التي وراء ما يتكفل به من العلوم

الثامن عشر: إذا كان متكفلاً ببعض العلوم لا غير، لا ينبغي له أن يُقبَح في نفس الطالب العلوم التي وراءه، كما يتفق ذلك كثيراً لجهل المعلمين؛ فإن المرء عدو ما جهل.

كمعلم العرييه و المعقول إذ عاداته تقيح الفقه و معلم الفقه تقيح «۱» علم الحديث و التفسير و أشباه ذلك.

منية المريد، ص: ۲۰۲

و هكذا ينبغي أن يُوسَّع على الطالب طريقَ التعلُّم في غيره، و إذا رأى مَرْتَبَةً العلم الذي بيده متأخراً عما بيد غيره يُرْشِدُهُ إلى مَنْ بيده السابق؛ فإنَّ ذلك هو الواجب من نُضِيج المسلمين و حفظ العلم و الدين، و أتمَّ الدليل على كمال المعلم، و موجب المَلَكَةُ الصالحة لِلْمُتَعَلِّم.

****[هامش]

(۱) - هكذا في النسخ سوى «ض»، «ع» و «ح» فقد جاء فيها ...: «و معلم الفقه يقبَح علم الحديث». ... و قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۵۰: «إنَّ المتكفل ببعض العلوم ينبغي ألاَّ يقْبَح في نفس المتعلم العلوم التي وراءه، كمعلم اللغة إذ عاداته تقيح علم الفقه، و معلم الفقه عاداته تقيح علم الحديث و التفسير»....

۱۹. عدم التأذی مَن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره لمصلحة

التاسع عشر: «۱» و هو من المهمَّ أن لا يتأذی مَن يقرأ عليه إذا قرأ على غيره أيضاً لمصلحة راجعة إلى المتعلم؛ فإنَّ هذه مصيبةٌ يُبتلى بها جَهْلَةُ المعلمين و من لا يريد بعلمه وجه الله تعالى، لِعِبَاوَتِهِمْ و فسادِ نِيَّاتِهِمْ.

و هو مِنْ أَوْضَحِ الأدلَّةِ على عدم إرادتهم بالتعليم وجه الله الكريم و ثوابه الجسيم؛ فإنه عبدٌ مأمور بأداء رسالة سيِّده إلى بعض عبيده، فإذا أَرْسَلَ السيِّدُ عبداً آخَرَ لأداءِ الرسالة لا ينبغي للأول العَصْبُ؛ فإنَّ ذلك لا يَنْقُصُهُ عند السيِّد، بل يَزِيدُهُ قَدْرًا و رِفْعَةً عنده إذا وَجَدَهُ مُمْتَنِلًا لِمَا يُرِيدُهُ منه أو مِنْ غيره.

فالواجب على المعلم إذا وَجَدَ من الطالب نشاطاً و قُوَّةً على تعدُّدِ الدرس، و لم يَقْدِرْ على تحصيل غَرَضِهِ بنفسه أن يُرْشِدَهُ ابتداءً إلى مَنْ يقرأ عليه درساً آخر؛ فإنَّ ذلك مِنْ تمام النصيحة و رعايته حِفْظَ الأمانه. و هذا أمرٌ اتَّفَقَ لى مع بعض مشايخي بمصر «۲» (أحسن الله جزاءه).

هذا كله إذا كان المعلم الآخر الذى انتقل إليه الطالب بنفسه أهلاً أما لو كان جاهلاً مع عدم علم الطالب أو فاسقاً أو مبتدعاً أو كثير الغلط و نحو ذلك بحيث يفيد الطالب ملكة رديئة لا يرجح عليها ما يحصله من العلم عليه فالتحذير من الاغترار به حسن مع مراعاة المقصد الصحيح المنجح و الله يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ «۳».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهدب» ج ۱ / ۵۸.

(۲) - تتلمذ المؤلف، قدس سره، على جماعة من العلماء بمصر فى سنة ۹۴۲-۹۴۳ هـ. مدَّة ثمانية عشر شهراً تقريباً، و من أراد الاطلاع عليهم فليراجع «الدرر المشور» ج ۲ / ۱۵۹-۱۶۲.

(۳) - اقتباس من الآية ۲۲۰ من سورة البقرة (۲).

۲۰. القيام بنظام أمر الطالب و أمر الناس بالأخذ عنه إذا تأهَّل للتعليم

العشرون:

إذا تَكَمَّل الطالب و تَأَهَّل للاستقلال بالتعليم و استغنى عن التعلُّم، فينبغى أن يَقَوِّمَ المعلمُ بنظام أمره فى ذلك، و يَمْدَحَهُ فى المحافل،

و يَأْمُرُ النَّاسَ بِالِاسْتِغْثَالِ عَلَيْهِ وَ الْأَخْذِ عَنْهُ؛ فَإِنَّ الْجَاهِلَ بِحَالِهِ قَدْ لَا يَأْنَسُ وَ لَا يَطْمَئِنُّ بِهِ وَ إِنْ تَصَدَّى لِلتَّعْلِيمِ بِدُونِ إِرْشَادِ مَنْ هُوَ مَعْلُومُ الْحَالِ.

وَلْيُتَبَّهْ عَلَى حَالِهِ مَفْصَلًا وَ مَقْدَارِ مَعْلُومَاتِهِ وَ تَقَوَاهُ وَ عَدَالَتِهِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَهُ مَدْخَلٌ فِي إِقْبَالِ النَّاسِ عَلَى التَّعْلُمِ مِنْهُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ سَبَبٌ عَظِيمٌ لانتظام العلم و صلاح الحال.

كما أَنَّهُ لَوْ رَأَى مِنْهُ مِثْلًا إِلَى الْاسْتِبْدَادِ وَ التَّدْرِيسِ وَ يَعْلَمُ قُصُورَهُ عَنِ الْمَرْتَبَةِ وَ احْتِيَاجَهُ إِلَى التَّعْلُمِ، يَنْبَغِي أَنْ يُقَبَّحَ ذَلِكَ عِنْدَهُ، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْاسْتِغْثَالِ وَ يَتَأَهَّلَ لِلْكَمَالِ.

وَمَرْجِعُ الْأَمْرِ كُلِّهِ إِلَى أَنَّ الْمَعْلَمَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَعَلِّمِ بِمَنْزِلَةِ الطَّبِيبِ، فَلَا بُدَّ لَهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ مِنْ تَأْمُلِ الْعِلَّةِ الْمُخَوِّجَةِ إِلَى الْإِصْلَاحِ وَ مَدَاوَاتِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي تَقْتَضِيهِ الْعِلَّةُ. وَ لِلذَّكَاءِ فِي تَفْصِيلِ الْحَالِ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الضَّبْطِ؛ فَإِنَّ لِكُلِّ مَقَامٍ مَقَالًا صَالِحًا، وَ لِكُلِّ مَرَضٍ دَوَاءً نَاجِحًا.

والله الموفق.

القسم الثالث: آدابه في درسه

اشاره

وهي أمور:

١ أن لا يخرج إلى الدرس إلا كامل الأهبة

و ما يوجب له الوَقَارَ وَ الْهَيْبَةَ فِي اللَّبَاسِ وَ الْهَيَاءَ وَ النَّظَافَةَ فِي الثَّوْبِ وَ الْبَدَنِ، وَ يَخْتَارُ لَهُ الْبَيَاضَ؛ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ لِبَاسًا. (١)
و لا- يعتنى بفآخر الثياب بل بما يوجب الوقار و إقبال القلوب عليه كما ورد النص «٢» به في أئمة المحافل من الأعياد و الجمععات و غيرهما. و قد اشتمل كتاب الزى و التجميل و المروءة من كتاب الكافي «٣» على الأخبار الصحيحة في هذا الباب بما لا مزيد عليه و يَخْرُجُ التَّعَرُّضُ لَهُ عَنْ مَوْضُوعِ الرِّسَالَةِ. وَ يُقْصَدُ بِذَلِكَ تَعْظِيمُ الْعِلْمِ وَ تَبْجِيلُ الشَّرِيعَةِ، وَ لِيُنْظِيتَ، وَ يُسَرِّحَ لِحَيْتِهِ وَ يَزِيلَ كُلَّ مَا يَشِينُهُ كَانَ بَعْضُ السَّلَفِ «٤» إِذَا جَاءَهُ النَّاسُ لَطَلَبِ الْحَدِيثِ يَغْتَسِلُ

منية المريد، ص: ٢٠٥

و يتطيب و يلبس ثيابا جددا و يضع رداءه على رأسه ثم يجلس على منصه «٥» و لا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ و يقول أحب أن أعظم حديث رسول الله ص.

****[هامش]

(١) - في «الكافي» ج ٤/ ٤٤٦، كتاب الزى و التجميل و المروءة، باب لباس البياض و القطن، الحديث ٤: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: البسوا ثياب القطن، فإنها لباس رسول الله صلى الله عليه و آله، و هو لباسنا».

(٢) - راجع «الكافي» ج ٣/ ٤٢١، كتاب الصلاة، باب تهئية الإمام للجمعة و الخطبة و الإنصات، الحديث ١، و ج ٣/ ٤٦٠، كتاب الصلاة، باب صلاة العيدين و الخطبة فيهما، الحديث ٣. و في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ١/ ٢٧٤، الحديث ١٢٥٦: «و كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان يوم الجمعة و لم يصب طيبا دعا بثوب مصبوغ بزعفران فرش عليه الماء ثم مسح بيده ثم مسح به

وجهه. [قال المؤلف:] ويستحب أن يعتم الرجل يوم الجمعة و أن يلبس أحسن أثوابه و أنظفها و يتطيب فيدهن بأطيب دهنه.

(۳) - «الكافي» ج ۶ / ۴۳۸-۵۳۴، كتاب الزی و التجمل و المروءة.

(۴) - هو مالک بن أنس كما فی «المحدث الفاصل» / ۵۸۵؛ «وفیات الأعیان» ج ۴ / ۱۳۵-۱۳۶؛ «تذکره السامع» / ۳۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۲۴. و راجع أيضا «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۶۳؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۲۷، ۴۶؛ و «الخلاصة فی أصول الحديث» / ۱۴۴.

(۵) - «نص النساء العروس نصا: رفعنها على المنصية، و هي الكرسي الذي تقف عليه في جلالتها، بكسر الميم لأنها آله.» («المصباح المنير» / ۷۴۴، «نص»).

۲ الدعاء عند خروجه مرید للدرس بالدعاء المروي

الثاني: «۱» أن يدعو عند خروجه مُريداً للدرس بالدعاء

المروي عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم):

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَضِلَّ أَوْ أُضَلَّ، أَوْ أَزِلَّ أَوْ أُزَلَّ، أَوْ أَظْلِمَ أَوْ أُظْلِمَ، أَوْ أَجْهَلَ أَوْ يُجْهَلَ عَلَيَّ، عَزَّ جَارُكَ، وَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ، وَ لَا إِلَهَ غَيْرُكَ.

ثم يقول

بِسْمِ اللَّهِ، حَسْبِيَ اللَّهُ، تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ، وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، اللَّهُمَّ تَبِّتْ جَنَانِي وَ أَدْرِ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِي. (۲)

وَيُذَيِّمُ ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى الْمَجْلِسِ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۳۱-۳۲.

(۲) - «سنن أبي داود» ج ۴ / ۳۲۵، كتاب الأدب، الحديثان ۵۰۹۴، ۵۰۹۵؛ «سنن ابن ماجه» ج ۲ / ۱۲۷۸، كتاب الدعاء (۳۴)، الباب ۱۸، الحديثان ۳۸۸۴، ۳۸۸۵، في كل من هذه الروايات بعض هذا الدعاء، إلّا الجملة الأخيرة؛ و كَلَّه في «تذكرة السامع» / ۳۰-۳۱. و انظر أيضا «سنن الترمذی» ج ۵ / ۴۹۰، كتاب الدعوات (۴۹)، الباب ۳۴ و ۳۵.

۳ التسليم على من حضر إذا وصل إلى المجلس و صلاة ركعتين

الثالث: «۱»

أَنْ يُسَلِّمَ عَلَى مَنْ حَضَرَ إِذَا وَصَلَ إِلَى الْمَجْلِسِ، وَ يُصَلِّيَ رَكَعَتَيْنِ تَحِيَّةً [المسجد] إِنْ كَانَ مَسْجِداً، وَ إِلَّا نَوَى بِهِمَا الشُّكْرَ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى تَوْفِيقِهِ وَ تَأْهِيلِهِ لَذَلِكَ، أَوْ الْحَاجَةَ إِلَى تَسْجِيدِهِ وَ تَأْيِيدِهِ وَ عِصْمَتِهِ مِنَ الْخَطَا. أَوْ مَطْلَقَتَيْنِ فَإِنْ الصَّلَاةَ خَيْرَ مَوْضِعٍ «۲» وَ أَمَا اسْتِحْبَابُهُمَا لَذَلِكَ بِخُصُوصِهِ فَلَمْ يَثْبُتْ وَ إِنْ اسْتَحَبَّهُ

منية المريد، ص: ۲۰۶

بعض العلماء «۳» ثم يدعو بعدهما بالتوفيق و الإعانة و العصمة.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۳۲.

(۲) - إشارة إلى الحديث الذي روى عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلوات الله عليه: «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلَّ ومن شاء استكثر» («بحار الأنوار» ج ۸۲ / ۳۰۸ - ۳۰۹، الحديث ۹ عن كتاب «جامع الأحاديث» لا «الإمامة والتبصرة» كما توهم) ؛ أو حديث أبي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وآله - المروى في «عوالي اللآلي» ج ۱ / ۹۰: «قلت يا رسول الله! ما الصلاة؟ فقال: خير موضوع، فاستكثر أو استقلَّ» وهو مروى في «بحار الأنوار» ج ۸۲ / ۳۰۷، الحديث ۳، نقلا- عن «معاني الأخبار» و «الخصال». و في «طبقات الشافعية» ج ۱ / ۲۵۵: «عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الصلاة خير موضوع».

(۳) - الظاهر أنه النووي في «التيان في آداب حملة القرآن» / ۲۲، و تبعه ابن جماعة الكنائى في «تذكرة السامع» / ۳۲. و قال السمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء» / ۳۵؛ «و يستحب أن يصلى ركعتين قبل جلوسه» و لم يقيّد بكون الموضع مسجدا.

۴ الجلوس بسكينة و وقار و تواضع و خشوع و إطراق

الرابع: أن يجلس بسكينة و وقار و تواضع و خشوع و إطراق، ثانياً رجله أو مَحْتَبِيّاً، غير مُتَرَبِّع و لا- مُقْع، و لا غير ذلك من الجلسات المكروهة (۱) مع الاختيار، و لا يَمِيدُ رجله و لا إحداهما من غير عُذْر، و لا يَتَكَيَّ إلى جنبه و لا وراء ظهره و نحو ذلك؛ كل ذلك في حال الدرس، أمّا في غيره فلا بأس؛ لأنَّ الطَّلَبَةَ بمنزلة أولاده.

****[هامش]

(۱) - راجع «بحار الأنوار» ج ۷۵ / ۴۶۹، كتاب العشرة، الباب ۹۶.

۵ الجلوس مستقبل القبلة

الخامس: قيل: «۱»

يجلس مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ؛ لِأَنَّهُ أَشْرَفُ و لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «خَيْرُ الْمَجَالِسِ مَا اسْتَقْبَلَ بِهَا». «۲» و يمكن أن يقال باستحباب استدباره لها ليخص الطلبة بالاستقبال لأنهم أكثر و كذا من يجلس إليهم للاستماع. و مثله ورد في القاضى «۵» إلا أن لذلك مزية زائدة في ذلك و هو كون الخصوم

منية المريد، ص: ۲۰۷

إلى القبلة تغليظا عليهم في الحذر من الكلام الباطل و في حال الحلف و لا نص هنا على الخصوص.

****[هامش]

(۱) - القائل ابن جماعة الكنائى في «تذكرة السامع» / ۳۲؛ و النووي في «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۶.

(۲) - «التيان في آداب حملة القرآن» / ۴۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۸ / ۵۹؛ «الترغيب و التهيب» ج ۴ / ۵۹، و فيه:

«أكرم المجالس ما استقبل به القبلة، و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبلة» ؛ و الجملة الأخيرة في «تحف العقول» / ۲۶؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۷ / ۱۳۰، الحديث ۳۴، نقلا- عنه. و في «بحار الأنوار» ج ۷۵ / ۴۶۹، الحديث ۴- نقلا- عن كتاب «الغايات» - أيضا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ لكلّ شيء شرفا و إنّ أشرف المجالس ما استقبل به القبلة» ؛ و مثله في «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۴۴ - ۴۵.

۶ نية تعليم العلم و تبليغ الأحكام قبل شروع الدرس

السادس: أن يَتَوَيَّ قَبْلَ شُرُوعِهِ بَلْ حِينَ خُرُوجِهِ مِنْ مَنْزِلِهِ تَعْلِيمَ الْعِلْمِ وَنَشْرَهُ، وَبَثَّ الْفَوَائِدَ الشَّرْعِيَّةَ، وَتَبْلِيغَ الْأَحْكَامِ الدِّيْنِيَّةِ الَّتِي أُوتِيَتْ عَلَيْهِا وَأَمَرَ بِبَيَانِهَا، وَالْإِزْدِيَادَ فِي الْعِلْمِ بِالْمَذَاكِرَةِ، وَإِظْهَارَ الصَّوَابِ وَالرَّجُوعَ إِلَى الْحَقِّ، وَالْاجْتِمَاعَ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالدُّعَاءَ لِلْعُلَمَاءِ الْمَاضِينَ وَالسَّلَفِ الصَّالِحِينَ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَخْضُرُهُ مِنَ الْمَقَاصِدِ؛ فَإِنَّ بِإِحْضَارِهَا بِالْبَالِ وَكَثْرَتِهَا يَزِيدُ ثَوَابَ الْعَمَلِ، فَإِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ. وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالنِّيَّةِ أَنْ يَقُولَ: أَفْعَلُ كَذَا لِأَجْلِ كَذَا، وَيُرْتَبِّ لَهَا أَلْفَاظًا مَخْصُوصَةً، بَلِ الْمُرَادُ بِهَا بَعْثُ النَّفْسِ وَتَصْمِيمُ الْعَزْمِ عَلَى الْفِعْلِ الْمَخْصُوصِ، لَغَرَضِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَطَلَبِ الرُّلْفَى لَدَيْهِ، حَتَّى لَوْ تَلَفَّظَ وَقَالَ: أَفْعَلُ ذَلِكَ لِلَّهِ تَعَالَى، وَاللَّهُ مُطَّلَعٌ عَلَى قَلْبِهِ يَقْصِدُ غَيْرَ ذَلِكَ كَقَصْدِ الظُّهُورِ فِي الْمَحَافِلِ وَارْتِفَاعِ الصِّيَّتِ وَالتَّرَجُّحِ عَلَى الْأَمْثَالِ وَالنَّظَرِ فِيهِ فَهُوَ مُخَادِعٌ لِلَّهِ تَعَالَى مُرَاءٍ لِلنَّاسِ، وَاللَّهُ مُطَّلَعٌ عَلَى فَسَادِ نِيَّتِهِ وَخُبْثِ طَوِيلَتِهِ، فَيَسْتَحِقُّ الْعُقُوبَةَ عَلَى هَذِهِ الذُّنُوبِ وَإِنْ كَانَتْ بِمَظْهَرِ الْعِبَادَةِ. أَصْلَحَ اللَّهُ تَعَالَى بِفَضْلِهِ وَكَرَمِهِ أَعْمَالَنَا وَسَدَّدَنَا فِي أَقْوَالِنَا وَأَخْلَصَ سَرَائِرَنَا وَمَقَاصِدَنَا بِمَنْنِهِ وَفَضْلِهِ.

۷ الاستقرار على سمت واحد و الصيانة عن الزحف و كثرة المزاح

السابع أن يستقر على سمت واحد مع الإمكان فيصون بدنه عن الزحف و التنقل عن مكانه و التقلقل و يديه عن العبث و التشييك بهما و عينيه عن تفريق النظر بلا حاجة. و يتقى كثرة المزاح و الضحك فإنه يقلل الهيبة و يسقط الحرمة و يزيل منية المرید، ص: ۲۰۸ الحشمة و يذهب العزة من القلوب و أما القليل من المزاح فمحمود كما كان يفعله النبي ص «۱» و من بعده من الأئمة المهديين (۲)؛ تأنيساً للجلساء و تأليفاً للقلوب. و قريب منه الضحك فقد كان النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) يضحك حتى تبذرو نواجذه (۳) و لكن لا يغلو الصوت (۴)، و العذل التبسُّم.

****[هامش]

- (۱) - «مكارم الأخلاق» / ۲۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۳۱۹.
- (۲) - قال ابن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة» ج ۱ / ۲۵-۲۶، في وصف مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «و أما سجاحة الأخلاق و بشر الوجه و طلاقة المحيا و التبسُّم، فهو: المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه؛ قال عمرو بن العاص لأهل الشام: إنه ذو دعاية شديدة. و قال علي عليه السلام في ذاك: عجباً لابن النابعة! يزعم لأهل الشام أن في دعاية و أنني امرؤ تلعبه، أعافس و أمارس! و عمرو بن العاص إنما أخذها عن عمر بن الخطاب لقوله له لما عزم على استخلافه: لله أبوك لو لا دعاية فيك! إلا أن عمر اقتصر عليها، و عمرو زاد فيها و سمجها.
- ...قال معاوية لقيس بن سعد: رحم الله أبا حسن؛ فلقد كان هسّاً بشّاً ذا فكاكه، قال قيس: نعم، كان رسول الله صلى الله عليه و آله يمزح و يبتسم إلى أصحابه، و أراك تسرّ حسوا في ارتغاء، و تعييه بذلك! أما و الله لقد كان مع تلك الفكاهة و الطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسّه الطوى، تلك هيبة التقوى، و ليس كما يهابك طغام أهل الشام!

و قد بقى هذا الخلق متوارثا متناقلا- فى محبيه و أوليائه إلى الآن، كما بقى الجفاء و الخشونة و الوعورة فى الجانب الآخر، و من له أدنى معرفه بأخلاق الناس و عوائدهم يعرف ذلك».

(۳) - «مكارم الأخلاق» / ۲۱؛ «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۳۲۵. و راجع «سنن الترمذی» ج ۵ / ۶۰۱، كتاب المناقب، الباب ۱۰، الحديث ۳۶۴۱ و ۳۶۴۲. و انظر الأحاديث التى حول الضحك و الدعابة فى «الكافى» ج ۲ / ۶۶۳-۶۶۵، كتاب العشرة، باب الدعابة و الضحك؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۶ / ۵۸-۶۱، كتاب العشرة، الباب ۱۰۶.

(۴) - قال أمير المؤمنين على عليه السلام فى الخطبة التى يصف فيها المتقين: «و إن ضحكك لم يعل صوته» («نهج البلاغة» ص ۳۰۶، الخطبة ۱۹۳).

۸ الجلوس فى موضع يبرز وجهه فيه لجميع الحاضرين

الثامن: أن يجلس فى موضع يبرز وجهه فيه لجميع الحاضرين، و يلتفت إليهم التفاتاً خاصياً بحسب الحاجة للخطاب، و يفرق النظر عليهم، و يخص من يكلمه أو يسأله أو يتحىث معه على الوجه بمزيد التفات إليه و إقبال عليه، و إن كان صغيراً أو ضيعاً؛ فإن تخصيص المترفعين من أفعال المتجبرين و المرائين. و القارئ من الحاضرين فى حكم الباحث، فيخصه بما يتعلق بدرسه، و يعطى غيره من الخطاب و النظر بحسب حاله و سؤاله.

۹ حسن خلقه مع جلسائه و القيام لهم

التاسع: أن يحسن خلقه مع جلسائه زيادةً على غيرهم، و يؤقر فاضلهم بعلم أو سن أو صلاح أو شرف و نحو ذلك، و يرفع مجالسهم على حسب تقديمهم فى الإمامة (۱)، و يتلطف بالباقيين، و يكرمهم بحسن السلام و طلاقه الوجه و البشاشة و الابتسام، و بالقيام لهم على سبيل الاحترام و لا كراهة فيه بوجه. و إن كان فى بعض الأخبار ما يوهمه «۲» و تحقيقه فى غير هذا المحل.

منية المريد، ص: ۲۱۰

****[هامش]

(۱) - الظاهر أنه يريد تقديمهم فى إمامة الجماعة، و هو - كما فى «شرح اللمعة» ج ۱ / ۳۹۱-۳۹۳- هكذا «و يقدم الأقرأ من الأئمة... فالأفقه ... فإن تساوا فى الفقه و القراءة فالأقدم هجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام ... و فى زماننا قیل هو السبق إلى طلب العلم ...، فإن تساوا فى ذلك سن مطلقاً أو فى الإسلام ... فإن تساوا فيه فالأصحب وجهها ... و لم يذكر هنا ترجيح الهاشمى، لعدم دليل صالح لترجيحه، و جعله فى «الدروس» بعد الأفقه، و زاد بعضهم فى المرححات بعد ذلك الأتقى و الأورع ... و بعض هذه المرححات ضعيف المستند و لكنّه مشهور».

(۲) - لعله يقصد بذلك - كما يظهر من «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۳۴- مثل ما روى فى «سنن أبى داود» ج ۴ / ۳۵۸، كتاب الأدب، الحديث ۵۲۳۰: «عن أبى أمانة، قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم، متوكلنا على عصا، فقمنا إليه، فقال: لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضها بعضاً». (و مثله فى «سنن ابن ماجه» ج ۲ / ۱۲۶۱، كتاب الدعاء، الباب ۲، الحديث ۳۸۳۶، عن أبى أمانة)؛ أو ما روى فى «سنن الترمذی» ج ۵ / ۹۰، كتاب الأدب (۴۴)، الباب ۱۳، الحديث ۲۷۵۴؛ و «مكارم الأخلاق» / ۱۶؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۱۸۱- عن حميد بن أنس قال: لم يكن شخص أحب إليهم من رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم، قال: و كانوا إذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك». أو يقصد ما روى فى «كتاب سليم بن قيس» - كما فى «بحار الأنوار» ج ۷۵ / ۴۶۶،

الحديث ۱۴- من أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«أيها الناس! عظموا أهل بيتي في حياتي و من بعدى و أكرمواهم و فضّلواهم؛ فإنّه لا يحلّ لأحد أن يقوم من مجلسه لأحد إلّا لأهل بيتي».

و ممّا يدلّ على عدم الكراهة- فيما نحن فيه- ما رواه البرقى في «المحاسن» / ۲۳۳، الحديث ۱۸۶، و العلامة المجلسى، قدس الله نفسه الزكيّة، في «بحار الأنوار» ج ۷۵ / ۴۶۶- ۴۶۷، الحديث ۱۳ نقلا- عن «المحاسن»: «عن إسحاق بن عمار، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من قام من مجلسه تعظيما لرجل؟ قال: مكروه إلّا لرجل في الدين». و قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۱۸۱: «و القيام مكروه على سبيل الإعظام لا- على سبيل الإكرام»؛ و لعلّه يجمع بذلك بين الأحاديث المتعارضة، فتأمّل. و قال النووى في «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۶: «و قد ينكر القيام من لا تحقيق عنده، و قد جمعت جزء فيه الترخيص فيه و دلائله، و الجواب عمّا يوهّم كراهته». و قال أيضا في «الأذكار» / ۲۳۹: «و أمّا إكرام الداخل بالقيام، فالذى نختاره أنّه مستحب لمن كان فيه فضيلة ظاهرة من علم أو صلاح أو شرف ... و يكون هذا القيام للبرّ و الإكرام و الاحترام لا للرئاء و الإعظام، و على هذا الذى اخترناه استمرّ عمل السلف و الخلف، و قد جمعت فى ذلك جزء جمعت فيه الأحاديث و الآثار و أقوال السلف و أفعالهم الدالة على ما ذكرته، ذكرت فيه ما خالفها و أوضحت الجواب عنه، فمن أشكل عليه من ذلك شيء و رغب فى مطالعة ذلك الجزء رجوت أن يزول إشكاله، إن شاء الله تعالى».

- راجع أيضا «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۳۴- ۳۵، ۱۳۷- ۱۳۸؛ «فتح الباقى» ج ۲ / ۲۰۹- ۲۱۰؛ «شرح ألفية العراقي» ج ۲ / ۲۰۹- ۲۱۰.

۱۰ تلاوة القرآن و الدعاء و نحوه قبل الشروع فى الدرس

العاشر: (۱)

أن يُقدّم على الشروع فى البحث و التدريس تلاوة ما تيسّر من القرآن العظيم تيمّناً و تبرّكاً، و يدعّو عقيب القراءة لنفسه و للحاضرين و لسائر المسلمين، ثمّ يستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، و يُسبّح الله تعالى و يحمّده، و يُصلّي و يُسلم على النّبى (صلى الله عليه وآله و سلم) و على آله و أصحابه، ثمّ يدعّو للعلماء الماضين و السلف الصالحين، و لمشايخه خاصّة و لوالديه و للحاضرين. و إن كان فى مدرّسته و نحوها دعا لواقف المكان. و هذا و إن لم يردّ به نصّ على الخصوص، لكن فيه خير عظيم و بركة، و المحلّ موضع إجابته، و فيه اقتداء بالسلف من العلماء، فقد كانوا يشترطون ذلك. (۲)

و ذكر بعض العلماء (۳) أنّه يقول من جملة الدعاء:

اللهمّ إننى أعوذ بك أن أضلّ أو أضلّ أو أزلّ أو أزلّ أو أظلم أو أظلم أو أجهل أو أجهل علىّ. اللهمّ انفعنى بما علّمتنى و علّمنى ما ينفعنى و زدنى علماً، و الحمد لله على كلّ حال، اللهمّ إننى أعوذ بك من علم لا ينفع، و من قلب لا يخشع، و من نفس لا تشبع، و من دعاء لا يسمع. (۴)

و كان بعض العلماء «۵» يختار قراءة سورة الأعلى و يزعم أنه متأس و متفأل بما فيها من قوله الأعلى و قوله قدّر فهدى و قوله سنقرئك فلا تنسى و قوله فذكر و قوله

منية المريد، ص: ۲۱۱

صُحِفَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى «۶»

وروى أنّ من اجتمع مع جماعة، و دعا يكون من دعائه:

اللهمّ اقسّم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معصيتك، و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك، و من اليقين ما تهون به علينا مصائب الدنيا.

اللَّهُمَّ مَتَّعْنَا بِأَسْمَاعِنَا وَأَبْصَارِنَا وَقُوتِنَا مَا أَحْيَيْتَنَا، وَاجْعَلْ ثَارَنَا عَلَى مَنْ ظَلَمْنَا، وَانصُرْنَا عَلَى مَنْ عَادَانَا، وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتَنَا فِي دِينِنَا، وَلَا تَجْعَلْ دُنْيَانَا أَكْبَرَ هَمًّا وَلَا مَبْلَغَ عِلْمِنَا، وَلَا تُسَلِّطْ عَلَيْنَا مَنْ لَا يَرْحَمُنَا. (۷)

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۳۴-۳۵؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۵۶.

(۲) - انظر «شرح المهدب» ج ۱ / ۵۶؛ «مقدمة ابن الصلاح» / ۳۶۵؛ «الخلاصة في أصول الحديث» / ۱۴۴.

(۳) - هو النووي في «شرح المهدب» ج ۱ / ۵۶.

(۴) - الدعاء مروى في «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۹۲، المقدمة، الباب ۲۳، الحديث ۲۵۰، و ج ۲ / ۱۲۶۰، كتاب الدعاء، الباب ۲، الحديث ۳۸۳۳؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۹۵؛ و «سنن أبي داود» ج ۴ / ۳۲۵، كتاب الأدب، الحديث ۵۰۹۴؛ و «الجامع الصغير» ج ۱ / ۵۹، حرف الهمزة؛ و «المستدرک علی الصحیحین» ج ۱ / ۱۰۴، فی کلّ منها روى بعض هذا الدعاء؛ و الشطر الأخير منه فی «مفاتيح الجنان» / ۱۷، فی تعقيب صلاة العصر أيضا، نقلا عن «مصباح المتهجد».

(۵) - قال فی «فتح الباقي» ج ۲ / ۲۱۴...: «و اختار شيخنا تبعا للناظم [يعني العراقي أن تكون سورة الأعلى بمناسبة سنقرئك فلا تنسى

(۶) - سورة الأعلى (۸۷): ۱، ۳، ۶، ۹، ۱۹.

(۷) - الدعاء مروى في «سنن الترمذی» ج ۵ / ۵۲۸، كتاب الدعوات (۴۵)، الباب ۸۰، الحديث ۳۵۰۲؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۰۷؛ «عيون الأخبار» ج ۲ / ۲۷۹-۲۸۰؛ «الأذکار» / ۲۶۵-۲۶۶؛ «الجامع الصغير» ج ۱ / ۵۹، حرف الهمزة؛ «عوالي اللآلی» ج ۱ / ۱۵۹-۱۶۰؛ «مفاتيح الجنان» / ۱۶۴-۱۶۵، فی أعمال الليلة الخامسة عشرة من شهر شعبان.

۱۱ تفهیم الدرس بآیسر الطرق و أعذب ما يمكنه من الألفاظ

الحادی عَشَرَ: أَنْ يَتَحَرَّى تَفْهِيمَ الدَّرْسِ بِأَيْسَرِ الطَّرِيقِ، وَاعْذَبِ مَا يُمَكِّنُهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ، مُتَرَسِّلًا مُبَيَّنًّا مُوَضَّحًا، مُقَدِّمًا مَا يَنْبَغِي تَقْدِيمُهُ، مُؤَخَّرًا مَا يَنْبَغِي تَأْخِيرُهُ، مُرْتَبًّا مِنَ الْمَقْدَمَاتِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا تَحْقِيقُ الْمَحَلِّ، وَاقْفًا فِي مَوْضِعِ الْوَقْفِ، مُوَصِّلًا فِي مَوْضِعِ الْوَصْلِ، مُكْرَّرًا مَا يُشْكِلُ مِنْ مَعَانِيهِ وَ أَلْفَاظِهِ مَعَ حَاجَةِ الْحَاضِرِينَ أَوْ بَعْضِهِمْ إِلَيْهِ، وَ إِذَا فَرَّغَ مِنْ تَقْرِيرِ الْمَسْأَلَةِ سَكَتَ قَلِيلًا حَتَّى يَتَكَلَّمَ مَنْ فِي نَفْسِهِ كَلَامٌ عَلَيْهِ.

وَلَا يَذْكُرُ (۱) فِي الدَّرْسِ شَبْهَةً فِي الدِّينِ، وَ يُؤَخِّرُ الْجَوَابَ عَنْهَا إِلَى دَرَسٍ آخَرَ، بَلْ يَذْكُرُهَا جَمِيعًا أَوْ يُؤَخِّرُهَا جَمِيعًا، سَيِّمًا إِذَا كَانَ الدَّرْسُ يَجْمَعُ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ، وَ مِنْ يُحْتَمَلُ أَنْ لَا يَعُودَ إِلَى ذَلِكَ الْمَقَامِ، فَتَقَعُ الشَّبْهَةُ فِي نَفْسِهِ وَ لَا يَتَّفِقُ لَهُ جَوَابُهَا، فَيَصِيرُ سَبَبًا فِي فِتْنَتِهِ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۳۸.

۱۲ تقديم الأشرف فالأشرف من الدروس إذا تعددت

الثاني عَشَرَ: (۱) إِذَا تَعَدَّدَتِ الدَّرُوسُ، فَلْيَقْدِّمْ مِنْهَا الْأَشْرَفَ فَالْأَشْرَفَ وَالْأَهَمَّ فَالْأَهَمَّ، فَيَقْدِّمُ أَصُولَ الدِّينِ ثُمَّ التَّفْسِيرَ ثُمَّ الْحَدِيثَ ثُمَّ أَصُولَ الْفَقْهِ ثُمَّ الْفَقْهَ ثُمَّ النَحْوَ ثُمَّ الْمَعَانِي، وَ عَلَى هَذَا قِيَاسُ بَاقِي الْعُلُومِ بِحَسَبِ مَرْتَبَتِهَا وَ الْحَاجَةِ إِلَيْهَا.

و سیأتی (۲) إن شاء الله ما يُعِينُ على هذا الترتیب فی باب یُخْصُّه.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۳۵-۳۶.

(۲) - فی المطلب الثالث من الخاتمة.

۱۳ عدم تطویل مجلسه تطویلاً مملاً و عدم تقصیر تقصیراً مخلاً

الثالث عشر: (۱)

أن لا يطوّل مجلسه تطویلاً یملئهم، أو یمنعهم فهم الدرس أو ضبطه؛ لأن المقصود إفادتهم و ضبطهم، فإذا صاروا إلى هذه الحالة فات المقصود.

ولا یقصره تقصیراً یخلّ ببعض تقريره أو ضبطه أو فهمه؛ لفوات المقصود. و یراعی فی ذلك مصلحة الحاضرين فی الفائدة و التطویل و استیفاء الأقسام فی التقسیم إذا كانوا من أهله.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۳۸.

۱۴ عدم الاشتغال بالدرس و به ما يشوش فكره

الرابع عشر: أن لا يشتغل بالدرس، و به ما یزعجه و يشوش فكره، من مرض أو جوع أو عطش أو مدافعة حدث أو شدة فرح أو غم أو غضب أو نعاس أو قلق أو برد أو حرّ مؤلمین؛ حذراً من أن یقصر عن استیفاء المطلوب من البحث، أو یفتی بغير الصواب.

۱۵ عدم كون ما يؤدى الحاضرين فى مجلسه

الخامس عشر: أن لا يكون فى مجلسه ما يؤدى الحاضرين من دُخان أو غبار أو صوت مُزعج، أو شمس موجبة للحرّ الشديد، أو نحو ذلك مما یمنع من تأدية المطلوب، بل يكون واسعاً مضموناً عن كل ما يشغل الفكر و يشوش النفس؛ لیحصل فيه الغرض المطلوب.

۱۶ مراعاة مصلحة الجماعة فى تقديم وقت الحضور و تأخيره

السادس عشر: (۱)

مراعاة مصلحة الجماعة فى تقديم وقت الحضور و تأخيره فى النهار، إذا لم يكن عليه فيه ضرورة و لا مزيد كلفه، و من الضرورة الاشتغال فى الوقت الصالح بالمطالعة و التصنيف، حيث يكون الاشتغال به أولى من التدريس.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۴۴.

۱۷ عدم رفع صوته زیاده على الحاجة و عدم خفضه

السابع عشر: (۱)

أن لا يرفع صوته زياده على الحاجة، و لا يخفضه خفضاً يمنع بعضهم من كمال فهمه، و قد روى عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «إن الله يحب الصوت الخفيض، و يبغض الصوت الرفيع». (۲)
والأولى أن لا يجاوز صوته مجلسه، و لا يقصر عن سماع الحاضرين. فإن حضر فيهم ثقل السمع فلا بأس بعلو صوته بقدر ما يسمعه و قد روى في فضيلة ذلك حديث (۳).

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۳۹.

(۲) - رواه الخطيب البغدادي في «الجامع لاختلاف الراوي و آداب السامع [أو: آداب الواعي]» كما في «تذكرة السامع» / ۳۹. و في «مسند الإمام موسى بن جعفر» عليهما السلام، ص ۴۳، الحديث ۷...: «كان النبي صلى الله عليه و آله يعجبه (ظ) أن يكون الرجل خفيف الصوت و يكره أن يكون الرجل جهير الصوت». و في «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۲۰، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ۵ / ۲۴۲، الحديث ۷۱۴۷: «كان صلى الله عليه و آله يكره أن يرى الرجل جهيراً رفيع الصوت، و كان يحب أن يراه خفيض الصوت». قال المناوي في شرح الحديث في «فيض القدير» ج ۵ / ۲۴۲: «أخذ منه أنه يسن للعالم صون مجلسه عن اللغط و رفع الأصوات و غوغاء الطلبة و أنه لا يرفع صوته بالتقرير فوق الحاجة». ... و مثله في «كشف الخفاء» ج ۱ / ۲۹۲.

و في «كنز العمال» ج ۳ / ۵۶۹، الحديث ۷۹۴۴: «إن الله ليكره الرجل الرفيع الصوت، و يحب الرجل الخفيض الصوت».

(۳) - في «ثواب الأعمال» / ۱۶۸، الحديث ۵؛ و «بحار الأنوار» ج ۷۴ / ۳۸۸، الباب ۲۵، نقلاً عنه: «عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إسماع الأصم من غير تضجر صدقة هنيئة». و لم أجد غير هذا حديثاً في ذلك؛ و قال في «تذكرة السامع» / ۳۹ - كالمتن -: «و روى في فضيلة ذلك حديث» و لم يذكر نص الحديث. نعم قال السمعاني في «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۴۹: «ثم يرفع صوته بما يريد أن يمليه». و احتج لذلك بهذا الحديث:

... «عن عبد الله بن عمر قال: تخلف عنا النبي في سفره سفرناها فأدركنا و قد رهقنا الصلاة صلاة العصر، و نحن نتوضأ فجعلنا نمسح أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: ويل للأعقاب من النار مرتين أو ثلاثاً». و انظر شرح هذا الحديث في «فيض القدير» ج ۶ / ۳۶۶ - ۳۶۷، الحديث ۹۶۴۳؛ و انظر أيضاً «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۶۹.

۱۸ صيانة مجلسه عن اللغط و اختلاف جهات البحث

الثامن عشر: (۱)

أن يصون مجلسه عن اللغط فإن الغلط تحت اللغط و عن رفع الأصوات و سوء الأدب في المباحثة، و اختلاف جهات البحث، و العدول عن المسألة إلى غيرها قبل إكمالها.

فإذا ظهر من أحد الباحثين شيء من مبادئ ذلك تلطف في دفعه قبل انتشاره و توران النفوس، و يذكّر لجملة الحاضرين ما يقتضي قبح الانتقال المذكور، و أن المقصود اجتماع القلوب على إظهار الحق و تحصيل الفائدة و الصفاء و الرفق، و استفادة البعض من البعض، و يذكّرهم ما جاء في ذم المماراة و المنافسة و الشحنة، سيما أهل العلم المتسعين به، و أن ذلك سبب العداوة و البغضاء، و

أَنَّ الْوَاجِبَ كَوْنُ الْجَمَاعِ خَالِصاً لِلَّهِ تَعَالَى لِيُثْمَرَ الْفَائِدَةُ فِي الدُّنْيَا وَالْسَّعَادَةُ فِي الْآخِرَةِ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۴۰ - ۴۱؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۷.

۱۹ زجر من تعدی فی بحث أو ظهر منه ترک إنصاف

التاسع عَشَرَ: أَنْ يَرْجُرَ مَنْ تَعَدَّى فِي بَحْثِهِ أَوْ ظَهَرَ مِنْهُ لَدُّ أَوْ سُوءُ أَدَبٍ أَوْ تَرَكَ إِنْصَافَ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ، أَوْ أَكْثَرَ الصِّيَاحِ بِغَيْرِ فَائِدَةٍ، أَوْ أَسَاءَ أَدَبَهُ عَلَى غَيْرِهِ مِنَ الْحَاضِرِينَ أَوْ الْغَائِبِينَ، أَوْ تَرَفَّعَ عَلَى مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ فِي الْمَجْلِسِ، أَوْ نَامَ أَوْ تَخَدَّثَ مَعَ غَيْرِهِ حَالَةَ الدَّرْسِ بِمَا لَا يَنْبَغِي، أَوْ ضَحِكَ أَوْ اسْتَهْزَأَ بِأَحَدٍ أَوْ فَعَلَ مَا يُخِلُّ بِأَدَبِ الطَّالِبِ فِي الْحُلُقَةِ. وَ سَيَأْتِي تَفْصِيلُهُ (۱) إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. هَذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَتَرْتَّبْ عَلَى ذَلِكَ مَفْسَدَةٌ تَرْتَّبُ عَلَيْهِ، وَ هَذَا النُّوعُ مُغَايِرٌ لِمَا مَرَّ مِنْ زَجْرِهِمْ وَ كَفِّهِمْ عَنِ مَسَاوِي الْأَخْلَاقِ؛ لِأَنَّ هَذَا خَاصٌّ بِالدَّرْسِ وَ ذَاكَ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِشَأْنِ أَنْفُسِهِمْ وَ إِنْ كَانَ يُمَكِّنُ إِدْرَاجَهُ فِيهِ، إِلَّا أَنَّ الْإِهْتِمَامَ بِشَأْنِهِ حَسَنَ ذِكْرِهِ عَلَى الْخُصُوصِ.

*****[هامش]

(۱) - یعنی تفصیل آدب الطالب، و سیأتی فی النوع الثالث من هذا الباب.

۲۰. الإرفاق بهم فی خطابهم و سماع سؤلهم

العشرون:

أَنْ يُلَازِمَ الْإِرْفَاقَ بِهِمْ فِي خِطَابِهِمْ وَ سَمَاعِ سِئَالِهِمْ، وَ إِذَا عَجَزَ السَّائِلُ عَنْ تَقْرِيرِ مَا أَوْرَدَهُ أَوْ تَحْرِيرِ الْعِبَارَةِ فِيهِ، لِحَيَاءٍ أَوْ قُصُورٍ وَ وَقَعَ عَلَى الْمَعْنَى، عَبَّرَ عَنْ مَرَادِهِ أَوَّلًا وَ بَيَّنَّ وَجْهَ إِيْرَادِهِ، وَ أَجَابَ بِمَا عِنْدَهُ. وَ إِنْ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ مَرَادُهُ سَأَلَهُ عَنِ الْأُمُورِ الَّتِي يَحْتَمِلُ إِرَادَتَهُ لَهَا، فَيَقُولُ لَهُ: «أَتُرِيدُ بِقَوْلِكَ كَذَا؟» فَإِنْ قَالَ: «نَعَمْ»: أَجَابَهُ، وَ إِلَّا ذَكَرَ مُحْتَمَلًا آخَرَ. وَ إِنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ رَكِيكَ، فَلَا يَسْتَهْزِئُ بِهِ وَ لَا يَحْتَقِرُ السَّائِلَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ لَا حِيلَةَ فِيهِ، وَ يَتَذَكَّرُ أَنَّ الْجَمِيعَ كَانُوا كَذَلِكَ ثُمَّ تَعَلَّمُوا وَ تَفَقَّهُوا.

۲۱. التودد للغريب و الانبساط له

الحادي والعشرون: (۱)

أَنْ يُتَوَدَّدَ لِلْغَرِيبِ حَضَرَ عِنْدَهُ، وَ يُنَبِّسَ لَهُ لِيُنْشَرِحَ صَدْرُهُ؛ فَإِنَّ لِلْقَادِمِ دَهْشَةً سَيَمَا بَيْنَ يَدَيِ الْعُلَمَاءِ. وَ لَا يُكْثِرُ النَّظَرَ وَ الْإِلْتِفَاتَ إِلَيْهِ اسْتِغْرَابًا لَهُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يُخْجَلُّهُ وَ يَمْنَعُهُ مِنَ الْمَسْأَلَةِ وَ الْمَشَارَكَةِ فِي الْبَحْثِ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِهِ.

*****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۴۳ - ۴۴.

۲۲. الإمساك عن مسألة شرع فيها إذا أقبل بعض الفضلاء حتى يجلس

الثانی و العشرون:

إذا أَقْبَلَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ، وَ قَدْ شَرَعَ فِي مَسْأَلِهِ أَمْسَكَ عَنْهَا حَتَّى يَجْلِسَ، وَ إِنْ جَاءَ وَ هُوَ يَبْحَثُ أَعَادَهَا لَهُ أَوْ مَقْصُودَهَا، وَ إِذَا أَقْبَلَ وَ قَدْ بَقِيَ لِلْفَرَاغِ وَ قِيَامِ الْجَمَاعَةِ بِقَدَرٍ مَا يَصِلُ إِلَى الْمَجْلِسِ، فَلْيُؤَخِّرْ تِلْكَ الْبَقِيَّةَ؛ وَ يَسْتَعِزَّ عَنْهَا بِبَحْثٍ أَوْ غَيْرِهِ إِلَى أَنْ يَجْلِسَ، ثُمَّ يُعِيدُهَا أَوْ يُتِمُّ تِلْكَ الْبَقِيَّةَ؛ كَيْلَا يَخْجَلَ الْمُقْبِلُ بِقِيَامِهِمْ عِنْدَ جُلُوسِهِ.

۲۳. قول «لا أدري» و مثله إذا سئل عن شيء لا يعرفه

الثالث و العشرون: (۱)

وَ هُوَ مِنْ أَهَمِّ الْأَدَابِ إِذَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ لَا يَعْرِفُهُ، أَوْ عَرَّضَ فِي الدَّرْسِ مَا لَا يَعْرِفُهُ، فَلْيَقُلْ: لَا أَعْرِفُهُ، أَوْ لَا أَتَحَقَّقُهُ، أَوْ لَا أَدْرِي، أَوْ حَتَّى أَرَأَيْتَ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ.

وَلَا يَسْتَنْكِفُ عَنْ ذَلِكَ؛ فَمِنْ عِلْمِ الْعَالَمِ أَنْ يَقُولَ فِيمَا لَا يَعْلَمُ: «لَا أَعْلَمُ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ».

قَالَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إِذَا سُئِلْتُمْ عَمَّا لَا تَعْلَمُونَ فَاهْرُبُوا» قَالُوا: وَ كَيْفَ الْهَرْبُ؟ قَالَ: «تَقُولُونَ: اللَّهُ أَعْلَمُ.» (۲)

وَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ قَالَ مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا وَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ بِرَاسِخٍ [لِيَسْرَعَ بِالْآيَةِ مِنَ الْقُرْآنِ يَخْرُ فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ] (۳)

وَ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ» (۴)

وَ عَنْ الصَّادِقِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

مَنْيَةُ الْمُرِيدِ، ص: ۲۱۶

إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ: أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا، وَ لَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) (۵) وَ قَالَ: (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ). (۶)

"وَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا تَرَكَ الْعَالِمُ لَا أَدْرِي أَصِيبَتْ مَقَاتِلُهُ (۷)

"وَ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا سُئِلَ أَحَدُكُمْ عَمَّا لَا يَدْرِي فَلْيَقُلْ لَا أَدْرِي فَإِنَّهُ ثَلَاثُ الْعِلْمِ (۸)

وَ قَالَ آخِرُ لَا أَدْرِي ثَلَاثُ الْعِلْمِ (۹).

وَ قَالَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ: «يَنْبَغِي لِلْعَالِمِ أَنْ يُؤَرِّثَ أَصْحَابَهُ لَا أَدْرِي.» (۱۰) وَ مَعْنَاهُ أَنْ يُكْثِرَ مِنْهَا لِتَسْهَلَ عَلَيْهِمْ وَ يَتَعَادَوْهَا، فَيَسْتَعْمِلُوهَا فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ.

وَ قَالَ آخِرُ تَعْلَمُ لَا أَدْرِي فَإِنَّكَ إِنْ قُلْتَ لَا أَدْرِي عِلْمُكَ حَتَّى تَدْرِي وَ إِنْ قُلْتَ أَدْرِي سَأَلُوكَ حَتَّى لَا تَدْرِي (۱۱).

مَنْيَةُ الْمُرِيدِ، ص: ۲۱۷

وَ اعْلَمْ أَنَّ قَوْلَ الْعَالِمِ: «لَا أَدْرِي» لَا يَضَعُ مَنْزِلَتَهُ، بَلْ يَزِيدُهَا رِفْعَةً وَ يَزِيدُهُ فِي قُلُوبِ النَّاسِ عَظَمَةً، تَفْضُلًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ، وَ تَعْوِضًا لَهُ بِالتَّزَامَةِ الْحَقِّ، وَ هُوَ دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى عَظَمَةِ مُحَلِّهِ وَ تَقْوَاهُ وَ كَمَالِ مَعْرِفَتِهِ. وَ لَا يَقْدَحُ فِي الْمَعْرِفَةِ الْجَهْلُ بِمَسَائِلَ مَعْدُودَةٍ. وَ إِنَّمَا يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهِ:

«لَا أَدْرِي» عَلَى تَقْوَاهُ، وَ أَنَّهُ لَا يُجَازِفُ فِي فِتْوَاهُ، وَ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ مِنْ مُشْكَلاتِ الْمَسَائِلِ.

وَ إِنَّمَا يَمْتَنِعُ مِنْ «لَا أَدْرِي» مَنْ قَلَّ عِلْمُهُ وَ عَدِمَتْ تَقْوَاهُ وَ دِيَانَتُهُ؛ لِأَنَّهُ يَخَافُ لِقُصُورِهِ أَنْ يَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ، وَ هَذِهِ جِهَالُهُ أُخْرَى

منه؛ فَإِنَّه بِإِقْدَامِهِ عَلَى الْجَوَابِ فِيمَا لَا يَعْلَمُ يَبُوءُ بِالْإِثْمِ الْعَظِيمِ، وَلَا يَصْرِفُهُ عَمَّا عُرِفَ بِهِ مِنَ الْقُصُورِ، بَلْ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى قُصُورِهِ، وَيُظْهِرُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ ذَلِكَ بِسَبَبِ جَرَأَتِهِ عَلَى التَّقُولِ فِي الدِّينِ تَصَدِيقًا.

لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ مَنْ أَفْسَدَ جَوَائِيزَهُ أَفْسَدَ اللَّهُ بَرَائِيَتَهُ «۱۲».

و من المعلوم أنه إذا رُؤِيَ المحققون يقولون في كثير من الأوقات: «لا أدري» وهذا المسكين لا يقولها أبدًا، يُعَلِّمُ أَنَّ هُم يَتَوَرَّعُونَ لدينهم و تقواهم، و أنه يُجَازِفُ لِجَهْلِهِ وَ قَلَّةِ دِينِهِ، فَيَقْعُ فِيمَا فَرَّ مِنْهُ، وَ اتَّصَفَ بِمَا اخْتَرَزَ عَنْهُ لِفَسَادِ نِيَّتِهِ وَ سَوْءِ طَوِيلَتِهِ.

وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَشْعِرُ بِمَا لَمْ يُعْطَ كَلَابِسَ ثَوْبَيْ زُورٍ «۱۳».

منیة المريد، ص: ۲۱۸

و قد أدب الله تعالى العلماء بقصة موسى و الخضر حين لم يرد موسى ع العلم إلى الله تعالى لما سئل هل أحد أعلم منك «۱۴» بما حكاها الله عنهما من الآيات المؤذنة «۱۵» بغاية الدل من موسى ع و غايه العظمه من الخضر ع و سيأتي «۱۶» إن شاء الله تعالى في هذه الرسالة جملة من نكت القصة.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۴۲-۴۳؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۷-۵۸.

(۲) - «سنن الدارمي» ج ۱ / ۶۳.

(۳) - «الكافي» ج ۱ / ۴۲، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ۴، و فيه: «لينتزع الآية» بدل «ليسرع بالآية» ؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۱۹، الحديث ۲۵- نقلًا عن «المحاسن» - و فيه «لينتزع بالآية».

(۴) - «الكافي» ج ۱ / ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ۷؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۱۳، الحديث ۲، عن «أمالی الصدوق».

(۵) - سورة الأعراف (۷): ۱۶۹.

(۶) - سورة يونس (۱): ۳۹. و الحديث في «الكافي» ج ۱ / ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث ۸؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۱۳، الحديث ۳- نقلًا عن «أمالی الصدوق» - و فيه: «غير» بدل «خص».

(۷) - هذا الكلام نسب إلى ابن عباس في «البيان و التبيين» / ۲۰۷؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۷۲؛ و «تذكرة السامع» / ۴۲؛ و «صفة الفتوى» / ۷؛ و «أدب الدنيا و الدين» / ۸۲؛ و غيرها. و في «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۳۶:

«قال علي بن الحسين و محمد بن عجلان: إذا أخطأ العالم قول لا أدري أصيبت مقالته» ؛ و في «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶۱: «قال ابن مسعود...: جنة العالم لا أدري، فإن أخطأها فقد أصيبت مقالته» ؛ و نسب إلى محمد بن عجلان في «صفة الفتوى» / ۷؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۱۰؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۷۳؛ أيضًا؛ و لكن هذا كلام مولانا و مولى الموحدين يعسوب الدين أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، روى في «نهج البلاغة» ص ۴۸۲، قسم الحكم، الحكمة ۸۵؛ و «غرر الحكم» ج ۵ / ۳۷۷، الحديث ۸۸۳۵؛ و «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۲۲، الحديث ۴۱، نقلًا عن «نهج البلاغة» ؛ و هذا نصه: «من ترك قول لا أدري أصيبت مقالته».

(۸) - «تذكرة السامع» / ۴۲؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۸۰.

(۹) - «تذكرة السامع» / ۴۲.

(۱۰) - «تفسير القرطبي» ج ۱ / ۲۸۶؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۷؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۷۳ و فيه...: «أخبرني مالك ابن أنس أنه سمع عبد الله بن يزيد ابن هرمز، يقول: ينبغي للعالم... الخ».

(۱۱) - «قوت القلوب» ج ۱ / ۹۶؛ «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۷۸؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۶۸؛ «صفة الفتوى» / ۹، و القائل أبو

الذیال، كما فی المصدرین الآخرین.

(۱۲) - فی «مشکاة الأنوار» ۳۲۱ / ۱: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من عبد إلّا وله جَوَانِيّ و بَرَانِيّ، فمن أصلح جَوَانِيّه أصلح الله بَرَانِيّه، و من أفسد جَوَانِيّه أفسد الله عليه بَرَانِيّه» ؛ ... و فی «النهاية» ج ۱ / ۳۱۹: «و فی حدیث سلمان رضی الله عنه: إنّ لكلّ امرئ جَوَانِيّاً و بَرَانِيّاً، فمن يصلح جَوَانِيّه يصلح الله بَرَانِيّه، و من يفسد جَوَانِيّه يفسد الله بَرَانِيّه؛ أى باطناً و ظاهراً، و سرّاً و علانیة، و هو منسوب إلى جَوّ البيت و هو داخله، و زیادة الألف و النون للتأكيد» ؛ و قال فی ج ۱ / ۱۱۷: «أراد بالبرانيّ العلانية، و الألف و النون و زیادات النسب كما قالوا فی صنعاء: صنعانيّ. و أصله من قولهم خرج فلان برّاً، أى خرج إلى البرّ و الصحراء. و ليس من قديم الكلام و فصيحہ». و انظر أيضاً «لسان العرب» ج ۱۴ / ۱۵۷، «جوا»، و ج ۴ / ۵۴، «بر».

(۱۳) - «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۸؛ «سنن أبی داود» ج ۴ / ۳۰۰، کتاب الأدب، الحدیث ۴۹۹۷؛ «النهاية» ج ۲ / ۴۴۱، و فيه: «لا يملك» بدل «لم يعط»، قال ابن الأثير فی توضیح الحدیث: «أى المتكثّر بأكثر ممّا عنده يتجمل بذلك، كالذى يرى أنّه شعبان، و ليس كذلك، و من فعله فإتّما يسخر من نفسه. و هو من أفعال ذوى الزور، بل هو فى نفسه زور، أى كذب» ؛ و انظر «مجمع الأمثال» ج ۲ / ۱۵۰.

(۱۴) - «صحيح البخارى» ج ۲ / ۴۶-۴۷، کتاب العلم، الحدیث ۷۳، و ج ۲ / ۵۴، الحدیث ۷۷، و ج ۲ / ۱۴۱-۱۴۵، الحدیث ۱۲۳؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۶ / ۴۸۱؛ «مسند أحمد» ج ۵ / ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸؛ «صحيح مسلم» ج ۴ / ۱۸۴۷-۱۸۵۳، کتاب الفضائل (۴۳)، الباب ۴۶؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۱ / ۱۲۹، الحدیث ۱، و إليك نصّ واحد منها مع التلخيص ...: «سمعت رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلّم يقول: بينما موسى فى ملأ من بنى إسرائيل، جاءه رجل فقال له: هل تعلم أحدا أعلم منك؟ قال موسى: لا. فأوحى الله إلى موسى:

بلى عبدنا خضر، فسأل موسى السبيل إليه ... الخ». و مثله روى فى «تفسير العياشى» ج ۲ / ۳۳۴، عن أبی عبد الله عليه السّلام.

(۱۵) - سورة الكهف (۱۸): ۶۵-۸۲.

(۱۶) - فى القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۳۵-۲۳۹.

۲۴. المبادرة إلى التنبه على فساد تقرير توهمه صواباً

الرابع و العشرون:

أنّه إذا اتّفق له تقرير أو جواب توهمه صواباً، يُبادر إلى التنبه على فساده و تبين خطائه قبل تفرّق الحاضرين، و لا يمتنع الحياء أو غيره من المبادرة، و تحمّل النفس الأمانة بالسوء على التأخير إلى وقت آخر خال؛ فإنّه من خدع النفس و تلبس إبليس (لَعَنَهُ الله). و فيه ضرر عظيم من وجوه كثيرة منها استقرار الخطأ فى قلوب الطلبة و منها تأخير بيان الحق مع الحاجة إليه و منها خوف عدم حضور بعض أهل المجلس فى الوقت الآخر فيستمر الخطأ فى فهمه و منها طاعة الشيطان فى الاستمرار على الخطأ و هو موجب لطمعه فيه مرة ثانية و هلم جرا و مع تأديته للواجب من ذلك يفيد الطالبين ملكة صالحة تعقب خيراً عظيماً يكون الراجع سبباً فيه فيشارك فى أجره مضافاً إلى ما استحقّه من الأجر بفعل ما يجب عليه فقد غنمت حرّكته و ربحت تجارته برجوعه إلى الحق و يرفعه الله تعالى بسبب ذلك خلاف ما يظنه الجاهل و يتوهمه الأحمق الغافل.

۲۵. التنبه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه

الخامس والعشرون: «۱»

التنبیه عند فراغ الدرس أو إرادته بما يدل عليه إن لم يعرفه القارئ، وقد جرت عادة السلف أن يقولوا حينئذ: «والله أعلم». «۲»
وقال بعض العلماء «۳» الأولى أن يقال قبل ذلك كلام يشعر بختمه الدرس كقوله هذا آخره أو ما بعده يأتي إن شاء الله تعالى ونحو ذلك ليكون قوله والله أعلم خالصا لذكر الله تعالى ولقصد معناه ولهذا ينبغي أن يستفتح كل درس بـ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ليكون ذا كرا لله تعالى في بدايته وخاتمه وإذا جعل الذكر دليلا على الفراغ لم يتمحض له.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۴۴ - ۴۵.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۴۴.

(۳) - هو ابن جماعة الكنانى فى «تذكرة السامع» / ۴۴ - ۴۵.

۲۶. ختم الدرس بذكر شيء من الحكم والمواعظ

السادس والعشرون:

أن يختتم الدرس بذكر شيء من الرقائق والحكم والمواعظ وتطهير الباطن، ليتفرقوا على الخشوع والخضوع والإخلاص، فإن البحث البحث يورث فى القلوب قوة، وربما أغقب قسوة، فليحررته فى كل وقت إلى الإقبال، ويلاحظه بالاستكمال، ولا شيء أصلح من تلك الحالة.

هذا كله إذا لم يكن بعد ذلك دروس حاضرة بحيث يكون الاشتغال بها أولى، فيؤخر ذلك إلى الآخر حسب ما يقتضيه الحال.

۲۷. ختم المجلس بالدعاء كما بدأ به

السابع والعشرون:

أن يختتم المجلس بالدعاء كما بدأ به، بل هو الآن أولى وأقرب إلى الإجابة؛ لما قد غشيهم من الرحمة، ولتتضمن دعاؤهم الأئمة الراشدين والعلماء السابقين وجماعة المسلمين، وأن يجعل أعمالهم خالصة لوجه الله، مقربة إلى مرضاته.

وقد ورد أن النبي كان يختتم مجلسه بالدعاء. كان يختتم مجلسه بالدعاء

وفيه حديث مسلسل «۱» بختمه به مشهور ومتنه

منية المريد، ص: ۲۲۰

أنه ص كان إذا فرغ من حديثه وأراد أن يقوم من مجلسه يقول اللهم اغفر لنا ما أخطأنا وما تعمدنا وما أشررنا وما أغلنا وما أنت أعلم به منا أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت «۲»

****[هامش]

(۱) - تقدم معنى الحديث المسلسل فى الصفحة ۱۹۵ التعليق ۲. اعلم أنه قد عنى علماء الحديث بهذا النوع جدا فصنفوا فيه مصنفات خاصة، ذكر بعضها محمد عبد الحى الكتانى فى «فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات» المطبوع فى مدينة فاس بالمغرب الأقصى؛ وجاء اسم بعضها فى «الدر الفريد» / ۱۳۳ - ۱۳۴، منها «عقد اللاكى فى الأحاديث المسلسلة الغوالى» ؛ و «المسلسلات الكبرى». و رويت فى «الدر الفريد» / ۱۳۳ - ۲۳۷، خمسة وأربعون حديثا مسلسلا. ولكن لم أجد فيه هذا الحديث

المسلسل الذى أشار إليه المؤلف رحمه الله، ولا فى «الجواهر المكلّلة فى الأحاديث المسلسلة» ولا فى «المسلسلات».

(۲) - هذا الدعاء روى فى «المستدرک على الصحيحين» ج ۱ / ۵۲۸، ۵۳۶-۵۳۷، مع اختلاف فى اللفظ، إلّا أنّه لم يروه مسلسلا.

۲۸. المكث قليلاً بعد قيام الجماعة

الثامن والعشرون:

أَنْ يَمُكِّثَ قَلِيلًا بَعْدَ قِيَامِ الْجَمَاعَةِ؛ فَإِنَّ فِيهِ فَوَائِدَ وَآدَابًا لَهُ وَلَهُمْ: مِنْهَا إِنْ كَانَ فِي نَفْسِ أَحَدٍ مِنْهُمْ بَقَايَا سُؤَالٍ تَأَخَّرَ؛ وَمِنْهَا إِنْ كَانَ لِأَحَدٍ بِهِ حَاجَةٌ وَقَدْ صَبَرَ عَلَيْهَا حَتَّى فَرَغَ يَذْكُرُهَا لَهُ؛ وَمِنْهَا عَدَمُ مَزَاحِمَتِهِمْ وَرَفْعُ الْكُلْفَةِ عَنْهُمْ بِخُرُوجِهِ قَبْلَهُمْ، وَخَفَقِ النِّعَالِ خَلْفَهُ، وَهُوَ أَفْقَةٌ عَظِيمَةٌ خَطِرَةٌ؛ وَمِنْهَا عَدَمُ رُكُوبِهِ بَيْنَهُمْ إِنْ كَانَ يَوْكَبُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

۲۹. نصب نقيب فطن كيس لهم

التاسع والعشرون:

أَنْ يَنْصِبَ لَهُمْ نَقِيبًا فَطَنًا كَيْسًا يُرَتِّبُ الْحَاضِرِينَ وَمَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهِ عَلَى قَدَرِ مَنَازِلِهِمْ، وَيُوقِفُ النَّائِمَ وَيُنَبِّهُ الْغَافِلَ، وَيُشِيرُ إِلَى مَا يَنْبَغِي فِعْلُهُ وَتَرْكُهُ، وَيَأْمُرُ بِسَمَاعِ الدُّرُوسِ وَالْإِنْصَاتِ إِلَيْهَا لِمَنْ لَا يَعْرِفُ وَكَذَلِكَ يَنْصِبُ لَهُمْ رَئِيسًا آخَرَ يَعْلَمُ الْجَاهِلَ، وَيُعِيدُ دَرَسَ مَنْ أَرَادَ، وَيُزَجِّعُ إِلَيْهِ فِي كَثِيرٍ مِمَّا يُسْتَحْيَى أَنْ يُلْقَى بِهِ الْعَالِمُ مِنْ مَسْأَلَةٍ أَوْ دَرَسٍ؛ فَإِنَّ فِيهِ ضَبْطًا لَوَقْتِ الْعَالَمِ، وَصَلَاحًا لِحَالِ الْمُتَعَلِّمِ.

۳۰. الدعاء إذا قام من مجلسه بما ورد

الثلاثون: «۱»

أَنْ يَقُولَ إِذَا قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ:

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ، (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

منية المريد، ص: ۲۲۱

رَوَاهُ جَمَاعَةٌ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ ص «۲» وَفِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ أَنَّ الثَّلَاثَ آيَاتِ كَفَّارَةُ الْمَجْلِسِ «۳»

و كما يستحب ذلك للعالم يستحب لكل قائم لكنه فى حقه أكد

منية المريد، ص: ۲۲۳

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۴۵.

(۲) - روى إلى قوله «وأتوب إليك» فى «سنن أبى داود» ج ۴ / ۲۶۵، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۵۹؛ «سنن الدارمى» ج ۲ / ۲۸۳؛ «مسند أحمد» ج ۲ / ۳۶۹، ج ۴ / ۴۲۰، ج ۶ / ۷۷؛ «الأذكار» / ۲۶۵؛ «الفقيه والمتفقه» ج ۲ / ۱۲۷؛ «تذكرة السامع» / ۴۵، ۲۳۶؛ «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۱۳، حرف الكاف، وفيها: «كان رسول الله صلى الله عليه [وآله إذا جلس فى المجلس فأراد أن يقوم قال: سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك. فقالوا: يا رسول الله! إنك لتقول الآن كلاما ما كنت تقوله فيما خلا.

فقال: هذا كفارة لما يكون في المجالس.؛ و قال في «فيض القدير» ج ۵ / ۱۸۹: «و كان السلف يواظبون عليه و يسمي ذلك كفارة المجلس».

(۳) - يريد الآيات الثلاث الأخيرة من سورة الصافات (۳۷) و هي: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و الرواية التي أشار إليها المؤلف رحمه الله رويت في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۳ / ۲۳۸ - ۲۳۹، الحديث ۱۱۳۲، و هذا نصه: «قال الصادق عليه السلام: كفارات المجالس أن تقول عند قيامك منها: سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين». و في «الكافي» ج ۲ / ۴۹۶، كتاب الدعاء، باب ما يجب من ذكر الله عز و جل في كل مجلس، الحديث ۳؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۸ / ۴۶۳؛ «تفسير الكشاف» ج ۴ / ۶۹؛ «الأذكار» / ۲۶۵؛ «تفسير أبي الفتوح الرازي» ج ۸ / ۳۳۰؛ «عوالي اللآلي» ج ۲ / ۲۶؛ «بحار الأنوار» ج ۷۵ / ۴۶۸، الحديث ۲۰، نقلا عن «عدة الداعي»؛ و غيرها عدة روايات بهذا المضمون: «من أراد أن يكتال بالميال الأوفى، فليقل إذا أراد أن يقوم من مجلسه: سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين.»؛ و في «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۰۷، حرف الكاف: «كان إذا سلم من الصلاة قال ثلاث مرات: سبحان ربك رب العزة عما يصفون، و سلام على المرسلين، و الحمد لله رب العالمين».

النوع الثالث: الآداب المختصة بالمتعلم

اشاره

و هي تَنَقِّسُ كما مر «۱» ثلاثة أقسام: آدابُه في نفسه، و آدابُه مع شيخه، و آدابُه في مجلس درسه.

القسم الأول: آدابه في نفسه

اشاره

و هي أمور:

۱. تحسين نيته و تطهير قلبه من الأدناس

الأول: أن يُحَسِّنَ نِيَّتَهُ و يُطَهِّرَ قلبه من الأدناس، لِيُضِلَّحَ لقبول العلم و حفظه و استمراره، و قد تَقَدَّمَ ما يَدُلُّ عليه (۱)، لكن أُعِيدَ هنا لِيُتَبَّهَ على كونه من أسباب التحصيل، و هناك من أسباب الفائدة الأخرى.

قال بعض الكاملين تطيب القلب للعلم كتطيب الأرض للزراعة فبدونه لا تنمو و لا تكثر برشته و لا يزكو كالزراع في أرض باثرة غير مطيبة. (۲)

و قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَ هِيَ الْقَلْبُ (۳)

و قال سهل بن عبد الله حَرَامٌ عَلَى قَلْبٍ أَنْ يَدْخُلَهُ النُّورُ وَ فِيهِ شَيْءٌ مِمَّا يَكْرَهُهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ (۴).

و قال عليُّ بْنُ خَشْرَمٍ: شَكُوتُ إِلَى وَكِيعٍ (۵) قَلَّةُ الْحِفْظِ فَقَالَ اسْتَعِنَ عَلَى

منية المريد، ص: ۲۲۵

الْحِفْظُ بِقَلَّةِ الذَّنُوبِ «۶»

و قد نَظَمَ بَعْضُهُمْ ذلكَ في بيتين فقال

شكوت إلى وكيع سوء حفظي

فأرشدني إلى ترك المعاصي

و قال اعلم بأن العلم فضل

و فضل الله لا يؤتاه عاصي (۷)

****[هامش]

(۱) - تقدّم في أوّل هذا الباب، أعنى الباب الأوّل.

(۲) - «التيان في آداب حملة القرآن» / ۲۳؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۸ - ۵۹.

(۳) - «صحيح البخاري» ج ۱ / ۲۰۴ - ۲۰۵، كتاب الإيمان، الحديث ۴۹؛ «مسند أحمد» ج ۴ / ۲۷۰، ۲۷۴؛ «الترغيب والترهيب» ج ۲ / ۵۵۴، الحديث ۱؛ «التيان في آداب حملة القرآن» / ۲۳.

(۴) - «تذكرة السامع» / ۶۷. و سهل بن عبد الله هو أبو محمّد سهل بن عبد الله بن يونس التستري (۲ / ۲۰۳ - ۲۸۳ / ۲۷۳ هـ)، انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ۲ / ۴۲۹ - ۴۳۰؛ و «طبقات الصوفية» / ۱۳۳ - ۱۳۸؛ و «الأعلام» ج ۳ / ۱۴۳؛ و «معجم المؤلفين» ج ۴ / ۲۸۴.

(۵) - هو وكيع بن الجراح بن مليح (۱۲۹ - ۱۹۷ هـ)، تجد ترجمته و مصادر ترجمته في «تهذيب التهذيب» - ج ۱۱ / ۱۲۳ - ۱۳۱؛ و «الأعلام» ج ۸ / ۱۱۷؛ و «تذكرة الحفاظ» ج ۱ / ۳۰۶ - ۳۰۹. قال ابن حجر في ترجمته في «تهذيب التهذيب»: «قيل: ما رأيت أحدا أحفظ من وكيع».

(۶) - «تهذيب التهذيب» ج ۱۱ / ۱۲۹، وفيه: «قال علي بن خشرم [بزنه جعفر]: رأيت وكيعا و ما رأيت بيده كتابا قطّ، إنّما هو يحفظ، فسألته عن دواء الحفظ، فقال: ترك المعاصي، ما جرّبت مثله للحفظ». و انظر «روضة العقلاء» / ۳۹.

و اعلم أنّ في جميع نسخ «منية المريد»: «علي بن خشرم» بالحاء المهملة؛ و الصواب «علي بن خشرم» بالحاء المعجمة، كما في «تهذيب التهذيب» ج ۱۱ / ۱۲۹، ج ۷ / ۳۱۶ - ۳۱۷؛ و «تدريب الراوي» ج ۱ / ۲۲۴. و انظر ترجمة علي بن خشرم (۱۶۵ - ۲۵۷ هـ) في «تهذيب التهذيب» ج ۷ / ۳۱۶ - ۳۱۷.

(۷) - «تعليم المتعلّم» / ۲۶، و البيت الثاني فيه هكذا:

«فإنّ الحفظ فضل من إله

و فضل الله لا يهدى لعاصي»

۲. اغتنام التحصيل في الفراغ و حالة الشباب

أن يغتنم التحصيل في الفراغ و النشاط و حالة الشباب و قوة البدن و نباهة خاطر و سلامة الحواس و قلة الشواغل و تراكم العوارض سيما قبل ارتفاع المنزلة و الاتسام بالفضل و العلم فإنه أعظم صاد عن درك الكمال بل سبب تام في النقصان و الاختلال. قال بعضهم تفقّهُوا قبل أن تسوّدوا (۱) أي تصيروا سادة فتأنفوا من التعلم أو تستحيوا منه بسبب المنزلة فيفوتكم العلم.

و قال آخر تفقه قبل أن تترأس فإذا رأست فلا سبيل إلى التفقه. (۲)

و جاء في الخبر مَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِي صِغَرِهِ كَالنَّقْشِ عَلَى الْحَجَرِ وَ مَثَلُ الَّذِي يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فِي

منیة المرید، ص: ۲۲۶

كَبِرَہِ كَالَّذِیْ یَكْتُبُ عَلَی الْمَاءِ «۳»

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا أُوتِيَ عَالِمٌ عِلْمًا إِلَّا وَهُوَ شَابٌّ «۴»

. و قد نبه الله تعالى على ذلك بقوله وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا «۵» و هذا باعتبار الغالب و إلا فمن كبر لا ينبغي له أن يحجم عن الطلب فإن الفضل واسع و الكرم وافر و الجود فائض و أبواب الرحمة و الهبات مفتحة فإذا كان المحل قابلاً تمت النعمة و حصل المطلوب قال الله تعالى وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمِكُمُ اللَّهُ «۶» و قال تعالى وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا «۷». و قال تعالى حكاية عن موسى ع فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا «۸» إلى غير ذلك. و قد اشتغل جماعة من السلف «۹» في حال كبرهم فتفقهوا و صاروا أساطين في الدين و علماء مصنفين في الفقه و غيره فليغتنم العاقل عمره و ليحرز شبابه عن التضييع فإن بقيه العمر لا ثمن لها كما قيل

بقيه العمر عندى ما لها ثمن

و ما مضى غير محمود من الزمن

يستدرك المرء فيها ما أفات و يحيا

ما أمات و يمحو سوء بالحسن «۱۰»

****[هامش]

(۱) - قاله عمر، كما في «صحيح البخاري» ج ۲ / ۴۱، كتاب العلم؛ «سنن الدارمي» ج ۱ / ۷۹؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۰۳؛ «مختصر نصيحة أهل الحديث» ج ۲۹ / ۲۹؛ «أدب الدنيا و الدين» ج ۵۸ / ۵۸؛ «المحاسن و المساوي» ج ۱۱ / ۱۱؛ «التيان في آداب حملة القرآن» ج ۱ / ۱؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۴.

(۲) - قاله الشافعي، كما في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۷۸، ۷۹؛ «تذكرة السامع» ج ۱۳۴ / ۱۳۴؛ «التيان في آداب حملة القرآن» ج ۲۷ / ۲۷؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۴.

(۳) - «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۵۴، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ۵ / ۵۰۹، الحديث ۸۱۳۸؛ «أدب الدنيا و الدين» ج ۵۷ / ۵۷.

(۴) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۲۵؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۸۹، و قبله فيهما: «ما بعث الله نبيا إلّا و هو شاب»....

(۵) - سورة مريم (۱۹): ۱۲.

(۶) - سورة البقرة (۲): ۲۸۲.

(۷) - سورة القصص (۲۸): ۱۴.

(۸) - سورة الشعراء (۲۶): ۲۱.

(۹) - منهم السكاكي صاحب «مفتاح العلوم»، كما يقال. و في «فيض القدير» ج ۵ / ۵۰۹...: «قد تفقه القفال و القدوري بعد الشيب ففاقوا الشباب».

(۱۰) - لم أقف على ناظم البيت.

۳. قطع ما يقدر عليه من العوائق و العلائق المانعة

الثالث: «۱» أن يَقْطَعَ ما يَقْدِرُ عليه مِنَ العوائقِ الشاغلةِ و العلائقِ المانعةِ عن تَمَامِ الطلبِ و كَمَالِ الاجتهادِ و قُوَّةِ الجِدِّ في التحصيلِ، و يَرْضَى بما تيسَّرَ مِنَ الْقُوَّةِ و إِنَّ

منیة المرید، ص: ۲۲۷

كان يسيراً، و بما يَشْتَرُ مثله مِنَ اللباس و إنْ كان خَلَقًا، فبالصبر على ضيق العيشِ تُنالُ سَعَةُ العلم، و يُجْمَعُ شَمْلُ القلبِ عن مُفْتَرَقَاتِ الآمالِ ليتفجر عنه ينابيع الحكمة و الكمال.

قال بعض السلف «۲» لا يَطْلُبُ أَحَدٌ هذا العلمَ بِعِزِّ النَّفْسِ فَيَفْلَحَ، و لكن مَنْ طَلَبَهُ بِذُلِّ النَّفْسِ و ضِيقِ العيشِ و خَدَمَةُ العلماءِ أَفْلَحَ.

و قال أيضا لا يصلح طلب العلم إلا لمفلس. فقليل و لا الغنى المكفى فقال و لا الغنى المكفى «۳».

و قال آخر «۴» لا يَتْلُغُ أَحَدٌ مِنْ هذا العلمِ ما يُرِيدُ حَتَّى يَضُرَّ بِهِ الْفَقْرُ، و يُؤْثِرُهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ.

و قال بعضهم «۵» لا ينال هذا العلم إلا من عطل دكانه و خرب بستانه و هجر إخوانه و مات أقرب أهله فلم يشهد جنازته. و هذا كله و إن كان فيه مبالغة فالمقصود به أنه لا بد فيه من جمع القلب و اجتماع الفكر. و بالغ بعض المشايخ فقال لبعض طلبته اصبغ ثوبك حتى لا يشغلك فكر غسله «۶».

و من هنا قيل العلم لا يُعْطِيكَ بَعْضُهُ حَتَّى تُعْطِيَهُ كُلُّكَ. «۷».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۷۱- ۷۲.

(۲) - هو الشافعي كما في «المحدث الفاصل» / ۲۲۰؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۹۳؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۱۱۷؛ و

«تدريب الراوي» ج ۲ / ۱۴۱- ۱۴۲؛ و «تذكرة السامع» / ۷۱- ۷۲؛ و «فتح الباقي» ج ۲ / ۲۲۴؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۹.

(۳) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۹۴؛ «تذكرة السامع» / ۷۲؛ «فيض القدير» ج ۶ / ۱۷۵؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۹؛ و راجع أيضا «حلية الأولياء» ج ۹ / ۱۱۹.

(۴) - هو مالك بن أنس، كما في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۹۴؛ و «تذكرة السامع» / ۷۲؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۵۹.

(۵) - نقله الخطيب البغدادي عن بعضهم في «الجامع لأخلاق الراوي و آداب الواعى [أو السامع]» كما في «تذكرة السامع» / ۷۱.

(۶) - «تذكرة السامع» / ۷۱. قال الذهبي في ترجمة شعبة بن الحجاج: «و كانت ثيابه لونها كالتراب» («تذكرة الحفاظ» ج ۱ / ۱۹۴).

(۷) - قاله الخليل بن أحمد، كما في «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۵۰. و نسب إلى القيل في «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ۱۱۷؛ و «ميزان العمل» / ۱۱۶.

۴. ترك التزويج حتى قضاء و طره من العلم

الرابع: أن يَتْرَكَ التزويجَ حَتَّى يَقْضَى وَ طَرَهُ مِنَ العلم؛ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ شَاغِلٍ،

منیة المرید، ص: ۲۲۸

و أعظمُ مانع، بل هو المانعُ جُمْلَةً. حتى قال بعضهم ذبح العلم في فروج النساء «۱».

وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَدَهَمَ مَنْ تَعَوَّدَ أَفْخَاذَ النِّسَاءِ لَمْ يُفْلَحْ «۲»

يعنى اشتغل بهن عن الكمال.

و هذا أمرٌ وجدانى مجرَّبٌ واضحٌ لا- يحتاجُ إلى الشواهد، كيف مع ما يَتَرَتَّبُ عليه على تقدير السلامة فيه من تشويش الفكر بهم

الأولاد و الأسباب، و من المثل السائر: «لو كُفِّتْ بَصِيلَةٌ مَا فَهِمَتْ مَسْأَلَةً.» «۳». و لا- يَغْتَرُّ الطالِبُ بما وَرَدَ فى النكاح من الترغيب؛ «۴»

فإن ذلك حيث لا يُعَارِضُهُ واجبٌ أولى منه؛ و لا شَيْءٌ أولى و لا أفضل و لا واجبٌ أَضَيَّقُ من العلم. سَيِّما فى

منیة المرید، ص: ۲۲۹

زماننا هذا، فإنه وإن وجب على الأعيان والكفاية على تفصيل، فقد وجب في زماننا هذا على الأعيان مطلقاً؛ لأن فرض الكفاية إذا لم يُقْمَ به مَنْ فيه كفاية، يصير كالواجب العيني في مخاطبة الكل به و تأثيهم بتركه. كما هو محقق في الأصول.

****[هامش]

(۱) - لم أقف على قائله و مصدره، نعم نقل في «الأنوار النعمانية» ج ۴ / ۳۱۲؛ و «جواهر الكلام» ج ۲۹ / ۳۲، و لكن لم ينسب فيهما إلى قائل معيّن. و قال في «كشف الخفاء» ج ۱ / ۳۷۰: «قال بعض العلماء: ضاع العلم بين أفخاذ النساء». و قال فيه ج ۱ / ۵۰۰ أيضاً: «ذبح العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحديث»؛ و فيه ج ۲ / ۴۴: «ضاع العلم بين أفخاذ النساء، ليس بحديث، بل روى بمعناه عن بشر الحافي، فقال: لا يفلح من ألف أفخاذ النساء».

(۲) - «قوت القلوب» ج ۲ / ۲۳۹؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۵۹. و في «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۳۱: «قال إبراهيم ابن أدهم: من تعود أفخاذ النساء لم يجئ منه شيء»؛ و في «حلية الأولياء» ج ۸ / ۱۱، عن إبراهيم بن أدهم: «من أحبّ اتّخاذ [كذا] النساء لم يفلح» و فيه أيضاً ج ۷ / ۱۲ عن الثوري: «من أحبّ أفخاذ النساء لم يفلح».

و إبراهيم بن أدهم هو أبو إسحاق إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ۱ / ۳۱.

(۳) - في «تذكرة السامع» / ۷۱: «و ممّا يقال عن الشافعي أنّه قال: لو كلّفت شراء (خ ل: إلى شراء) بصله لما فهمت مسأله». و الظاهر أنّه ليس بمثل سائر، بل هي كلمه هو - أعنى الشافعي - قائلها.

(۴) - «الكافي» ج ۵ / ۳۲۸ - ۳۳۱، كتاب النكاح، و غيره. قال صاحب «الجواهر» قدس سرّه ...: «نعم ربما قيل بالتفصيل بين من كانت عبادته من الأعمال، فالتزويج أفضل منها؛ لإطلاق ما دلّ على ذلك، و بين من كانت عبادته تحصيل العلوم الدينيّة، فهي أفضل منه، لأنّ كمال الإنسان العلم الذي هو الغرض الأصلي من خلقته - و ساق الكلام في فضيلة العلم إلى أن قال قدّه: - إلى غير ذلك من الفضائل التي لا تحصى كثرة على وجه يقطع ذو الفطرة السليمة الواقف على تمام ما ورد في فضيلة العلم و العلماء أنّه أفضل السعادات و أشرف الكمالات، و أنّه ينبغي تقديمه على كلّ فضيلة، و إثارة على كلّ طاعه، سواء في ذلك التزويج و غيره، و ما ورد في الأخبار من فضل النكاح ليس ممّا يداني فضيلة العلم و لا ممّا يقاربه؛ فلا يصلح المعارضة به، و لا الشك في أفضلية العلم بسببه، و إن لم يذكر ذلك صريحاً فيما ورد به، كما هو واضح بأدنى تأمل، فالواجب حينئذ تقديمه على ما يضافه و يعارضه، و الاجتهاد في قطع ما يقدر عليه من العوائق الشاغلة و العلائق المانعة عن تحصيله، أو عن الاستكمال فيه، و لا ريب أنّ التزويج من أكبر الشواغل و أعظم الموانع، حتى اشتهر «أنّ العلم ذبح في فروج النساء». لكن قد يناقش هنا بأنّ النزاع هنا ... إلخ» («جواهر الكلام» ج ۲۹ / ۳۱ - ۳۲).

۵. عدم العشرة مع من يشغله عن مطلوبه

الخامس: (۱) أن يتزكّ العشرة مع مَنْ يَشْغَلُهُ عن مطلوبه؛

فإن تركها من أهمّ ما ينبغي لطالب العلم، و لا سيما لغير الجنس و خصوصاً لمن قلّت فكرته، و كثر تعبُهُ و بطلته؛ فإنّ الطبع سَرَّاقٌ. و أعظم آفات العشرة ضياع العمر بغير فائدة، و ذهاب العُرض و الدين إذا كانت لغير أهل.

والذي ينبغي لطالب العلم أن لا يخالط إلا لمن يُفيدُهُ أو يستفيدُ منه، فإن احتاج إلى صاحب فليختر الصاحب الصالح الدّين النقيّ الذكيّ، الذي إن نسيّ ذكره، و إن ذكر أعانه، و إن احتاج واساه، و إن ضجر صبره، فيستفيد من خلقه ملكه صالحه، فإن لم يتفق مثل هذا، فالوحدة و لا قرين السوء.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۸۳ - ۸۴.

۶. الحرص على التعلم و المواظبة عليه في جميع الأوقات

السادس: «۱» أن يكون حريصاً على التعلم، مواظباً عليه في جميع أوقاته: ليلاً و نهاراً، سفراً و حضراً، و لا يُذهِب شيئاً من أوقاته في غير طلب العلم إلا بقدر الضرورة لما لا يُبد منه من أكل و نوم و استراحة يسيرة، لإزالة الملل و مؤانسة زائر و تحصيل قوت و غيره مما يحتاج إليه، أو لآلم و غيره مما يتعذر معه الاشتغال؛ فإن «من استوى يوماه فهو مغبون.» (۲)

منية المريد، ص: ۲۳۰

و ليس بعامل من أمكنه الحصول على درجه أوزنّها الأنبياء ثم فوّتها، و من هنا قيل: «لا يُشَتطع العلم براحة الجسم.» (۳) و قيل الجنة حفت بالمكاره (۴).

و قيل: و لا بدّ دون الشّهد من ألم النّحل (۵)

و قيل:

لا تحسب المجد تفرّاً أنت آكله

لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبرا (۶)

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۲۶-۲۷؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۲-۶۳.

(۲) - حديث نبوي مروي في «إرشاد القلوب» ج ۱ / ۸۷؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ۴ / ۴۵۹؛ و «عوالي اللآلي» ج ۱ / ۲۸۴. و هو أيضا مروي عن موسى بن جعفر عليهما السلام في «بحار الأنوار» ج ۷۸ / ۳۲۷، باب مواعظ أبي الحسن موسى - نقلا عن «كشف الغمّة» - و في «بحار الأنوار» ج ۷۸ / ۲۷۷ عن الصادق عليه السلام: «من اعتدل يوماه فهو مغبون»؛ و أيضا فيه ج ۷۱ / ۱۷۳، الحديث ۵- نقلا عن «أمالى الصدوق» - عن الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون».

(۳) - «المحدث الفاصل» / ۲۰۲؛ «جامع بيان العلم وفضله» ج ۱ / ۱۰۹؛ «الفاقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۰۳؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۳؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۱۴۱؛ «فتح الباقي» ج ۲ / ۲۲۴؛ «شرح ألفية العراقي» ج ۲ / ۲۲۴؛ «تذكرة السامع» / ۲۷، قاله يحيى بن أبي كثير. و جاء في «تذكرة السامع» / ۲۷: «الجسم» بدل «الجسد»، و هو أنسب.

(۴) - عن أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «إن رسول الله صلى الله عليه و آله كان يقول: إن الجنة حفت بالمكاره، و إن النار حفت بالشهوات» («نهج البلاغة» ص ۲۵۱، قسم الخطب، الخطبة ۱۷۶).

(۵) - هذا عجز بيت للمتنبى، و البيت ورد في «ديوان المتنبى» / ۲۱۴ هكذا:

تريدين لقيان المعالي رخيصة

و لا بدّ دون الشّهد من إبر النحل

و انظر «تذكرة السامع» / ۲۷؛ و «الأمثال و الحكم» / ۴۹.

(۶) - «أمالى القالى» ج ۱ / ۱۴۶، رواه عن أبي بكر بن دريد عن بعض العرب؛ «شرح ديوان الحماسة» ج ۳ / ۱۵۱۱، رواه عن رجل من بنى أسد. و في «لسان العرب» ج ۴ / ۴۴۲، «صبر»: «الصبر: عصارة شجر مرّ، واحده:»

صبرة، و جمعه: صبور ... و لا يسكن إلّا في ضرورة الشعر». و راجع «الأمثال و الحكم» / ۴۹.

۷. علو الهمة و عدم الرضا باليسير و ترك التسويف

السابع: أن يكونَ عَالِي الهِمَّة،

فلا يَروِضى باليسير مع إمكان الكثير، ولا يُسَوِّفَ فى اشتغاله، ولا يُؤَخِّرَ تحصيلَ فائدهُ و إنْ قَلَّتْ تَمَكَّنَ منها، و إنْ أَمِنَ فواتَ حصولِها بعدَ ساعة؛ لأنَّ للتأخير آفات، ولأنَّه فى الزمن التالى يُحَصِّلُ غيرَها، حتَّى لو عَرَضَ له مانعٌ عن الدرس، فَلَيْشَتَغَلَّ بالمطالعةِ و الحفظِ بجهده. و لا يربط شيئاً بشىء.

و ليَعْلَمَ أَنَّهُ إنْ أراد التأخير إلى زمن يَكْمُلُ فيه الفراغ، فهذا زمنٌ لم يَخْلُقْهُ الله تعالى بعدُ، بل لابدَّ فى كلِّ وقتٍ مِنْ مواعٍ و عوائق و قواطع، فقاطع ما أمكنَكَ منها قبل أن يَفْطَعَكَ كُلُّها كما وَرَدَ فى الْخَبَرِ الْوَقْتُ سَيَفُفُ فَإِنْ قَطَعْتَهُ و إِلَّا قَطَعَكَ «۱»

منیة المريد، ص: ۲۳۱

و إلى هذا المعنى أشار بعض الأولياء الفضلاء «۲» مشيراً إلى الحث على مقامات العارفين

و كن صارما كالوقت فالمقت فى عسى

و إياك على فهى أخطر علة «۳»

و سر زما و انهض كسيرا فحظك

البطالة ما أخرت عزما لصحة

و أقدم و قدم ما قعدت له مع

الحوالف و اخرج عن قيود التلفت

و جد بسيف العزم سوف فإن تجد

تجد نفسا فالنفس إن جدت جدت «۴»

منیة المريد، ص: ۲۳۲

*****[هامش]

(۱) - اعلم أتى لم أجد هذا الكلام فى جوامع الحديث للشيعة و لأهل السنة، و ليس حديثاً من أحاديث المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، بل يعدّ من كلمات مشايخ الصوفية، و إليك ما قال بعضهم فى ذلك: فى «كشف المحجوب» / ۴۸۲: «و مشايخ گفته‌اند: الوقت سيف قاطع، از آنکه صفت شمشیر بریدن است و صفت وقت بریدن؛ کی وقت بیخ مستقبل و ماضی را ببرد.» ؛ و فى «مشارق الدرارى» / ۲۱۴...: «پس از این جهت او را به شمشیر نسبت کرده‌اند و گفته‌اند که: الوقت سيف؛ يعنى زود از میان می‌گذرد چنانکه شمشیر.» ؛ و فى «تذكرة الأولياء» / ۲۵۴- نقلاً عن الشافعى...: «علم من در علم صوفیان نرسید و علم ایشان در علم یک سخن پیر من نرسید که گفت: الوقت سيف قاطع».-

- و قال سعدى الشيرازى فى «بوستان» / ۱۸۵، الباب ۹:

مکن عمر ضایع به افسوس و حیف که فرصت عزیز است و الوقت سيف

و قال العارف الرومى:

قال أطعمنى فإننى جائع و اعتجل فالوقت سيف قاطع

و على هذا، فالجملة من كلمات مشايخ الصوفية و ليس من أحاديث المعصومين عليهم السّلام، و صرّح بذلك فى «كشف الخفاء» ج ۲ / ۴۵۷ و قال: «ليس بحديث و هو من كلام بعض الحكماء». و المؤلّف رحمه الله، إنّما عبّر عنه فى المتن بالخبر، و الخبر، كما فى «شرح البداية» / ۶- ۷، «أعمّ من أن يكون قول الرسول أو الإمام و الصحابيّ و التابعى و غيرهم من العلماء و الصلحاء، و قد يخصّ الحديث بما جاء عن المعصوم عليه السّلام، و يخصّ الخبر بما جاء عن غيره، أو يجعل الحديث أعمّ من الخبر مطلقاً».

و جاء فى «إرشاد القلوب» ج ۱ / ۵۱- نقلاً عن بعض العلماء:- «الليل و النهار يعملان فيك، فاعمل فيهما».

(۲) - هو ابن الفارض فی تائیتة الكبرى المعروفة، انظر «ديوان ابن الفارض» / ۶۳-۶۴؛ «مشارك الدراري» / ۲۱۴-۲۱۹.

(۳) - ورد في المصدر: «علّا» بدل «علّي»؛ و علّ لغة في لعلّ.

(۴) - قال في «كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ» ج ۱ / ۱۴۲-۱۴۶، في شرح هذه الأبيات:

... «و نصب زمنا و كسيرا على الحال من الضمير في سروا نهض ...، أي سر للحجّ في حالكونك زمنا، و انهض و قم إلى الصلاة في حالكونك كسيرا مريضا؛ لأنك ما دمت أخرت عزم العمل إلى زمان الصحة لم تحظّ بشيء سوى البطالة. - يعني تقدّم في السلوك، و قدّم سبيلك كلّ ما قعدت لأجله في بيت الهوى من الحظوظ النفسانيّة و العصيان، و اخرج عن قيود الالتفات إلى الموانع ليفتح عليك أبواب العزائم.

- «فإن تجدد»: من جاد بنفسه وجود جودا؛ إذا مات؛ و قوله «تجدد نفسا»: من وجد يجد وجدانا؛ إذا صادف؛ و قوله «إن جدت»: من جاد الفرس وجود جوده؛ إذا سار جيدا؛ و قوله «جدّت»: من جدّ يجدّ جدّا:

إذا جهد؛ و الفاء في «فالنفس» للتعليل يتعلّق بقوله «و جدّ»، أي و اقطع بسيف العزم الصحيح «سوف أفعّل» يعني تسويف النفس، و اشتغل بوظيفة الوقت، فإن تمت بعد ذلك تجد نفسا صالحا و ذلك هو الوقت الذي أدركته بالطاعة و أمرت بها، لأنّ النفس إن سرت سيرا جيدا صارت مجدّة ساعية في العمل، فإنها إذا بعثت على الطاعة تدرّبت فيها و انتزعت الكراهة عنها، و حينئذ ينبعث منها داعية العمل».

و شرح سعيد الدين الفرغاني هذه الأبيات شرحا وافيا في شرحه على تائية ابن الفارض الموسوم ب «مشارك - الدراري» / ۲۱۴-۲۲۰ و نحن ننقل هنا بعض كلامه و نحيل من أراد التفصيل إليه:

أ- «و بباش شمشير برنده همچون وقت، أعنى زمان حاضر، که دشمن داشتن حقّ مر نفس تو را، در گفتار «اگر» توست؛ و دور باش از آنکه گوئی: «مگر من فردا چنین و چنین کنم» که این کلمه لعلّ خطرناکترین علّتی است مر نفس را.

ب- و راه می‌رو همچنان که بر جای مانده‌ای؛ و برخیز در حال شکسته‌پایی که نصیب تو بی‌کاری است ما دام که در تأخیر می‌داری عزیمت خود را تا به وقت درست شدن، و همین معنی را بعینه بعضی از مشایخ به این عبارت گفته‌اند که «سیروا إلى الله عرجا و مکاسیر»، پس کأنّ شایخ ناظم این معنی ایشان را به نظم آورده است.

ج- و پیش آی و پیش آور، أعنى ترک کن هرچه را که تو از برای آن بازپس نشسته‌ای در خانه تن با زنان یا خسیسان، أعنى نفس و قوای حسّی او؛ و بیرون آی از بندهای واپس‌نگرستیها.

د- و ببر به شمشیر عزم صحیح، تسويف و تسويل نفس را، پس اگر تو نیکو و تیزروی در راه عشق و فنا، آنگاه بیابی دمی خوش؛ چه نفس را اگر فدا کنی و به معشوق بخشی، بختیار شود یا وجودی نو یابد.

در این بیت تجنیس الفاظ به کار برده است، اول: جدّ، از جدّ است به معنی قطع از باب مضاعف؛ و دوّم: فإن تجد، از جودت است به معنی نیکرفتار شدن اسب از أجوف، نعت او جواد آید؛ سوم: تجد، از وجدان به معنی یافتن است از معتل فاء؛ و چهارم: جدت، از جود به معنی جان دادن است از أجوف، نعت از وی جائد؛ و پنجم: جدّت، از جدّ به معنی بختیار شدن، یا از جدّه به معنی نو شدن است هم از باب مضاعف».

و لا يخفى بعض الاختلاف بين الشرحين في تفسير بعض الكلمات.

۸. الأخذ في ترتيب التعلم بالأولى و الأهم

الثامن: أن يأخذ في ترتيب التعلّم بما هو الأولی، و يبيد في الأهمّ فالأهمّ فلا يشتغل في النتائج قبل المقدّمات، و لا في اختلاف

العلماء فى العقليات و السمعیات قبل إتقان الاعتقادات؛ فإنّ ذلك یُحییّ الذهن و یُدهش العقل.
و إذا اشتغل فى فنّ، فلا ینتقل عنه حتّى یثبّت فى کتاباً أو کتاباً إن أمکن، و هكذا القول فى کلّ فنّ.
و لیُحذّر التّقلّ من کتاب إلى کتاب، و من فنّ إلى غیره من غیر مُوجب؛ فإنّ ذلك علامه الضّجر و عدم الفلاح، فإذا تحقّقت أهلیّته و تأکّدت معرفته، فالأولى له أن لا یدع فتناً من العلوم المحموده، و نوعاً من أنواعها إلّا و یُنظر فیهِ نظراً یطلّع به على مقاصده و غایته، ثم إن ساعده العمر و أنهضه التوفیق، طلب التبحر فیهِ، و إلّا اشتغل بالأهمّ فالأهمّ.
واعلم أنّ العمر لا یتسّع لجميع العلوم، فالحزم أن یأخذ من کلّ علم أحسنه،
منیة المرید، ص: ۲۳۳

و یضرب جُمام قوّته فى العلم الذی هو أشرف العلوم، و هو العلم النافع فى الآخرة ممّا یوجب کمال النفس و ترکیّتها بالأخلاق الفاضله و الأعمال الصالحه، و مرّجعه إلى معرفه کتاب و السنّه و علم مکارم الأخلاق و ما ناسبه.

القسم الثانى: آدابه مع شیخه و قدوته و ما یجب علیه من تعظیم حرمة

اشاره

القسم الثانى: آدابه مع شیخه و قدوته و ما یجب علیه من تعظیم حرمة

مقدمه: حق العالم على المتعلم

اشاره

[مقدمه] فى حدیث الحقوق الطویل المروى عن سید العابدین (علیه السلام):

[حق العالم على المتعلم]

اشاره

قال الصادق ع كان أمير المؤمنين ع يقول إن من حق العالم أن لا تُكثرَ علیه السّؤال و لا تأخذ بثوبه و إذا دخلتَ علیه و عنده قوم فسلم عليهم جميعاً و خصه بالتحية دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه و لا تغمر بعينك و لا تشتر بيدك و لا تُكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافاً لقوله و لا تضجر طول صيحته و إنّما مثل العالم مثل النحلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء و العالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله «۱»

و فى حدیث الحقوق الطویل المروى عن سید العابدین ع «۲» و حق سائسك بالعلم التعظیم له و التوقیر لمجلسه و حسن الاستماع إليه و الإقبال علیه، و أن لا تزفع علیه صوتك، و لا تُجيب أحداً يسأله عن شيء حتّى يكون هو الذى يُجيب، و لا تُحدث فى مجلسه أحداً، و لا تغتاب عنده أحداً، و أن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، و أن تشتر عيوبه و تُظهر مناقبه، و لا تجالس له عدواً، و لا تُعادي له ولياً، فإذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة الله جلّ و عزّ بأنك قصدتَه، و تعلّمت

منیة المرید، ص: ۲۳۵

علمه لله جلّ اسمه لا للناس «۳»

****[هامش]

(۱) - «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب حق العالم، الحديث ۱، وفيه: «بطول» بدل «لطول» و: «فإنما» بدل «وإنما» و: «حتى يسقط» بدل «متى يسقط»؛ «المحاسن» / ۲۳۳، الحديث ۱۸۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۴۳، الحديث ۹، نقلا عنه؛ «دستور معالم الحكم» / ۱۳۱-۱۳۲.

(۲) - حديث الحقوق مروى في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ۲ / ۳۷۶-۳۸۱، الحديث ۱۶۲۶؛ و «مكارم الأخلاق» / ۴۱۹-۴۲۴؛ و «تحف العقول» / ۱۸۴-۱۹۵.

(۳) - «مكارم الأخلاق» / ۴۲۰؛ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۲ / ۳۷۷، الحديث ۱۶۲۶؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۴۲، الحديث ۶، نقلا عن «روضة الواعظين» و «الخصال» و «أمالى الصدوق».

فيما حكاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع

حكاية

و فيما حكاه الله عز و جل عن موسى ع حين خاطب الخضر ع بقوله هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا «۲». و في قوله سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا «۳». جملة جليلة من الآداب الواقعة من المتعلم لمعلمه مع جلالة قدر موسى ع و عظم شأنه و كونه من أولى العزم من الرسل ثم لم يمنعه ذلك من استعمال الآداب اللائقة بالمعلم و إن كان المتعلم أكمل منه من جهات أخرى. و لو أردنا استقصاء ما اشتمل عليه تخاطبهما من الآداب و الدقائق لخرجنا عن وضع الرسالة لكننا نشير إلى ما يتعلق بالكلمة الأولى و هي قوله هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا. «۴»

****[هامش]

(۱) - سورة الكهف (۱۸): ۶۶.

(۲) - سورة الكهف (۱۸): ۶۹.

(۳) - سورة الكهف (۱۸): ۶۶.

فوائد الأدب

فقد دلت على اثنتي عشرة فائدة من فوائد الأدب «۱»:

الأولى: جعل نفسه تبعاً له، المقتضى لانحطاط المنزل في جانب المتبوع. (۲)

الثانية: الاستئذان ب «هل» أى هل تأذن لى فى اتّباعك؟ و هو مبالغة عظيمة فى التواضع.

منية المريد، ص: ۲۳۶

الثالثة: تجهيل نفسه و الاعتراف لمعلمه بالعلم بقوله:

(عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ).

الرابع: الاعتراف له بعظيم النعمة بالتعليم؛ لأنه طلب منه أن يُعَامِلَهُ بمثل ما عَامَلَهُ الله تعالى به. أى يكون إنعامك على كإِنعام الله عليك

و لهذا المعنى قيل أنا عبد من تعلمت منه «۳» و من علم إنساناً مسألة ملك رقه «۴»

الخامسة: أن المتابعة عبارة عن الإتيان بمثل فعل الغير؛ لكونه فعلاً لا لوجه آخر.

السادسة: الإتيان بالمتابعة من غير تقييد بشيء بل اتباعاً مطلقاً، لا يقيد عليه فيه بقيد «۵» و هو غاية التواضع.

السابعة: الابتداء بالاتباع، ثم بالتعليم، ثم بالخدمة، ثم بطلب العلم.

الثامنة: أَنَّهُ قَالَ:

(هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي) أَي لَمْ أَطْلُبْ عَلَى تِلْكَ الْمَتَابَعَةِ إِلَّا التَّعْلِيمَ، كَأَنَّهُ قَالَ:
لَا أَطْلُبُ مِنْكَ عَلَى تِلْكَ الْمَتَابَعَةِ مَالًا وَلَا جَاهًا.

التاسعة: (مِمَّا عَلَّمْتِ) إِشَارَةٌ إِلَى بَعْضِ مَا عَلَّمَتْ، فَأَنْتِ أَبَدًا مُرْتَفِعٌ عَلَى زَائِدِ الْقَدْرِ.
العاشرة: قَوْلُهُ:

(مِمَّا عَلَّمْتِ) اعْتِرَافٌ بِأَنَّ اللَّهَ عَلَّمَهُ، وَفِيهِ تَعْظِيمٌ لِلْمَعْلَمِ وَالْعِلْمِ وَتَفْخِيمٌ لَشَأْنَهُمَا.
الحادية عشر: قَوْلُهُ:

(رُشْدًا) طَلَبُ الْإِرْشَادِ، وَهُوَ مَا لَوْلَا حَصُولُهُ لَغَوَى وَضَلَّ، وَفِيهِ اعْتِرَافٌ بِشِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى التَّعْلَمِ، وَهَضْمٌ عَظِيمٌ لِنَفْسِهِ، وَاحْتِيَاجٌ بَيْنَ
لَعَلِّهِ.

منية المريد، ص: ۲۳۷

الثانية عشر: وَرَدَ «۶» أَنَّ الْخَضِرَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَلِمَ أَوَّلًا أَنَّهُ نَبِيُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ، مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) صَاحِبُ التَّوْرَةِ الَّذِي كَلَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ
جَلَّ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، وَخَصَّهُ بِالْمُعْجَزَاتِ، وَقَدْ أَتَى مَعَ هَذَا الْمَنْصَبِ بِهَذَا التَّوَاضُعِ الْعَظِيمِ بِأَعْظَمِ أَبْوَابِ الْمَبَالِغَةِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا هُوَ
الْأَلِيقُ.

ثُمَّ مَعَ هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ مِنَ الْخَضِرِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَهَذِهِ الْغَايَةِ مِنَ الْأَدَبِ وَالتَّوَاضُعِ مِنْ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَجَابَهُ بِجَوَابٍ رَفِيعٍ وَكَلَامٍ
مُنِيعٍ، مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعِظَمَةِ وَالْقُوَّةِ، وَعَدَمِ الْأَدَبِ مَعَ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بَلْ وَصَفَهُ بِالْعِجْزِ وَعَدَمِ الصَّبْرِ، بِقَوْلِهِ:
(إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا) «۷»

(۱) - لاحظ «تفسير الرازي» ج ۲۱ / ۱۵۱ - ۱۵۲.

(۲) - هكذا في النسخ المخطوطة ونسخه «ه»، «ط» و «ن» وهو الصحيح قطعاً؛ وحرف الجرّ «في» متعلق ب «انحطاط المنزل»، أي
انحطاط منزله التابع في جانب المتبوع، والجانب يكون بمعنى الجهة والناحية، من قولك «قعدت إلى جانب فلان». وجاء في نسخة
«ص»، «ح» و «ع»: «التابع»، بدل «المتبوع»، وهو خطأ قطعاً.

(۳) - «تفسير الرازي» ج ۲۱ / ۱۵۱. وفي «تذكرة السامع» / ۹۰ - نقلاً عن شعبة بن الحجاج: «كنت إذا سمعت من الرجل الحديث
كنت له عبداً ما يحيى». وفي «تذكرة الأولياء» / ۲۵۳، نقلاً عن الشافعي: «كنت من بنده كسيّام كه مرا يك حرف از آداب تعليم
كرده است».

(۴) - في إجازة الشيخ محمّد بن أبي جمهور الأحسائي للسيد محمود بن علاء الدين الطالقاني: «قال سيّد العالمين: من علّم شخصاً
مسألته ملك رقه، فقليل له: أبيعته؟ قال: لا؛ ولكن يأمره وينهاه» («بحار الأنوار» ج ۱۰۸ / ۱۶).

(۵) - كذا في النسخ سوى نسخة «ض»، «ح» و «ع» فقد جاء فيها: «لا تقيّد فيه بقاء» بدل «لا يقيّد عليه فيه بقاء» ولعله أصح؛ وفي
«تفسير الرازي» ج ۲۱ / ۱۵۱: «تاسعها: أَنَّ قَوْلَهُ «أَتَّبِعُكَ» يَدُلُّ عَلَى طَلَبِ مَتَابَعَتِهِ مُطْلَقاً فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ».

(۶) - في «تفسير الرازي» ج ۲۱ / ۱۴۹: «رَوَى أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا وَصَلَ إِلَيْهِ قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ. فَقَالَ:

و عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا نَبِيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَقَالَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِنْ عَرَفَكَ هَذَا؟ قَالَ: الَّذِي بَعَثَكَ إِلَيَّ». وفي «تفسير مجمع البيان» ج ۶ /
۴۸۳: «و قيل: إِنَّهُ رَأَى عَلَى طَنْفِ خَضِرَاءَ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ: وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا نَبِيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ. فَقَالَ لَهُ مُوسَى: وَ مَا أَدْرَاكَ مِنْ أَنَا وَ
مَنْ أَخْبَرَكَ أَنِّي نَبِيٌّ؟ قَالَ: مِنْ دَلَّكَ عَلَيَّ».

(۷) - سورة الكهف (۱۸): ۶۷.

و قد دَلَّتْ هذه الكلمةُ الوجيزَةُ أيضاً على فوائدَ كثيرةٍ مِنْ أدبِ المعلمِ و إعزازه للعلم و إجلاله لمقامه، على وجه يقتضى التأسي به. و لا دخل له بهذا الباب لكننا نذكر جملةً منه لمناسبةً المقام و له مدخل واضح فى أصل الرسالة (الأولى) وصفه بعدم الصبر على تعلم العلم المقتضى لانحطاط قدره و سقوط محله بالإضافة إلى مقام الصابرين الذين وعدهم الله تعالى بالكرامة و بشرهم بالصلاة و الرحمة «۱».

(الثانية) نفيه عنه الاستطاعة على الصبر الموجب لقطع طمعه فى السعى عليه و الاتصاف به و تحصيل أسبابه و هو فى الأغلب أمر مقدور للبشر و كان غاية ما يقتضى الحال من المعلم توصيته بالصبر لا تعجيزه عنه. منية المريد، ص: ۲۳۸

(الثالثة) نفي الاستطاعة بلن المقتضية للنفي المؤيد على رأى جماعه من المحققين منهم الزمخشري «۲» و هو موجب لليأس منه لوقوع الإخبار به من معلم متبوع صادق. (الرابعة) توكيد الجملة بأن و اسمية الجملة و النفي بلن و غيرها من المؤكدات و هو غاية عظيمة فى التعجيز و التضعيف. (الخامسة) الإشارة إلى أنك إن تخيل لك أنك صابر على حسب ما تجده من نفسك فأنت لا تعلم حالك عند صحبتى لأنك لم تصحبني بعد و الصبر الذى أنفيه عنك هو الصبر معي و هذا أمر أنا أعلم به لعلمي بمقدار ما تطلب تعلمه و جهلك به. (السادسة) التنبيه على عظم قدر العلم و جلاله شأنه و تفخيم أمره و أنه أمر يحتاج إلى الصبر العظيم الخارج عن عادات البشر إذ لا شك أن موسى كليم الله و نبيه أعظم شأنًا و أكبر نفسًا و أقوى صبرًا و أعظم كمالًا- من غيره من الناس. (السابعة) التنبيه على أنه لا ينبغي أن يبذل العلم إلا لمن كان ذا صبر قوى و رأى سوى و نفس مستقيمة فإنه نور من الله تعالى لا ينبغي وضعه كيف اتفق و بذله لمن أراد بل لا- بد من ممارسته قبل ذلك و اختباره و قابليته له بكل وجه. (الثامنة) التنبيه على أن علم الباطن أقوى مرتبة من علم الظاهر و أحوج إلى قوة الجنان و عزيمة الصبر فمن ثم كان موسى ع محيطًا بعلم الظاهر على حسب استعدادده و حاملًا له بقوة و خوفه الخضرع مع ذلك من عجزه عن الصبر على تحمل العلم الباطنى و حذرده من قلة الصبر و أراد ع بهذه المبالغة فى نفيه أنه مما يشق تحمله عليك و يعسر تجشمه على جهة التأكيد فى أمثال هذه

منية المريد، ص: ۲۳۹

الخطايات لا أنه غير مقدور البتة و إلا لما قال له موسى ع بعد ذلك سَتَجِدُنِي إِنِ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا. «۳» و قس على ما أشرنا إليه من الآداب و الوظائف ما تحتمله بقية الآيات فهى متقاربة فى إفادة المعنى فى هذا المقام و به يترقى من أراد التوصل إلى باقى المرام.

****[هامش]

(۱) - فى قوله تعالى فى سورة البقرة (۲): ۱۵۵-۱۵۷: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ، أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ، وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ».

(۲) - فى «الأنموذج» ۲/ ۲۹۲- المطبوع ضمن «جامع المقدمات» - حيث قال: «و لن نظيرة لا فى نفي المستقبل و لكن على التأييد [خ ل: على التأكيد] ؛ هذا، و لكن قال المحقق الرضى الأسترآبادى قدس سره فى «شرح الكافية» ج ۲/ ۲۳۵: «لن معناها نفي المستقبل، هى تنفى المستقبل نفيًا مؤكّدا، و ليس للدوام و التأييد كما قال بعضهم».

و قال ابن هشام فى «مغنى اللبيب» ۱۴۸، الباب الأول، حرف اللام، ذيل كلمة «لن»: «و لا تفيد لن توكيد النفي خلافا للزمخشري فى كشفه، و لا تأييده خلافا له فى أنموذجه، و كلاهما دعوى بلا دليل؛ قيل: و لو كانت للتأييد لم يقتيد منفيها باليوم فى «فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا»، و لكان ذكر الأبد فى «وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا» تكرارا و الأصل عدمه».

(۳) - سورة الكهف (۱۸): ۶۹.

إِذَا تَقَرَّرَ ذَلِكَ، فَلْنَعُدْ إِلَى ذِكْرِ الآدَابِ الْمُخْتَصَّةِ بِالْمَتَعَلِّمِ مَعَ شَيْخِهِ، وَ هِيَ أُمُورٌ:

الأول «۲» و هو أهمها

الأول: و هو أهمها أَنْ يُقَدِّمَ النَّظَرَ فِيمَنْ يَأْخُذُ عَنْهُ الْعِلْمَ، وَ يَكْتَسِبُ حُسْنَ الْأَخْلَاقِ وَ الْآدَابِ مِنْهُ؛ فَإِنَّ تَرْبِيَةَ الشَّيْخِ لِتَلْمِيزِهِ، وَ نِسْبَةَ إِخْرَاجِهِ لِأَخْلَاقِهِ الذَّمِيمَةِ وَ جَعْلَ مَكَانِهَا خُلُقًا حَسَنًا، كَفَعْلِ الْفَلَّاحِ الَّذِي يَقْلَعُ الشُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ، وَ يُخْرِجُ مِنْهَا الْبَنَاتِ الْخَيْثَةَ مِنْ بَيْنِ الزَّرْعِ؛ لِيُحَسِّنَ نَبَاتَهُ وَ يَكْمُلَ رِيعُهُ.

و ليس كُلُّ شَيْخٍ يَتَّصِفُ بِهَذَا الْوَصْفِ، بَلْ مَا أَقَلُّ ذَلِكَ! فَإِنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ نَائِبٌ عَنِ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ)، وَ لَيْسَ كُلُّ عَالِمٍ يَصِلُحُ لِلنِّبَاةِ، فَلْيَحْتَزَّ مَنْ كَمَلَتْ أَهْلِيَّتُهُ، وَ ظَهَرَتْ دِيَانَتُهُ، وَ تَحَقَّقَتْ مَعْرِفَتُهُ، وَ عُرِفَتْ عِفَّتُهُ، وَ اشْتَهَرَتْ صِدَاقَتُهُ وَ سِيَادَتُهُ، وَ ظَهَرَتْ مَرْوَتُهُ وَ حَسَنَ تَعْلِيمِهِ، وَ جَادَ تَفْهِيمُهُ وَ قَدْ تَقَدَّمَ جَمْلَةُ أَوْصَافِهِ «۱».

وَلَا يَغْتَرَّ الطَّالِبُ بِمَنْ زَادَ عِلْمُهُ مَعَ نَقْصٍ فِي وَرَعِهِ أَوْ دِينِهِ أَوْ خُلُقِهِ؛ فَإِنَّ ضَرَرَهُ فِي خُلُقِ الْمَتَعَلِّمِ وَ دِينِهِ أَضَرُّ مِنَ الْجَهْلِ الَّذِي يَطْلُبُ زَوَالَهُ، وَ أَشَدُّ ضَرَرًا.

وَعَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ السَّلَفِ: «هَذَا الْعِلْمُ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ.» (۲)

وَمِمَّا يُؤْنَسُ بِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَعَ مَشَايِخِ عَصْرِهِ كَثْرَةُ بَحْثٍ وَ طَوْلُ اجْتِمَاعٍ وَ زِيَادَةُ

مَنِيَّةِ الْمُرِيدِ، ص: ۲۴۰

مِمَارَسَةٍ، وَ ثَنَاءٍ مِنْهُمْ عَلَى سَمِيَّتِهِ وَ خُلُقِهِ وَ بَحْثِهِ، وَ لِيَحْتَزَّ مَنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنْ بَطُونِ الْكُتُبِ مِنْ غَيْرِ قِرَاءَةٍ عَلَى الشُّيُوخِ؛ خَوْفًا مِنْ وَقُوعِهِ فِي التَّصْحِيفِ وَ الْغَلَطِ وَ التَّحْرِيفِ.

قَالَ بَعْضُ السَّلَفِ: «مَنْ تَفَقَّهَ مِنْ بَطُونِ الْكُتُبِ ضَيَّعَ الْأَحْكَامَ.» (۳)

وَقَالَ آخَرُ إِيَّاكُمْ وَ الصَّحْفِيُونَ «۴» الَّذِينَ يَأْخُذُونَ عِلْمَهُمْ مِنَ الصَّحْفِ فَإِنْ مَا يَفْسُدُونَ أَكْثَرَ مِمَّا يَصْلُحُونَ «۵».

وَلِيُحَذَّرَ مِنَ التَّقْيِيدِ بِالْمَشْهُورِينَ وَ تَرْكِ الْأَخْذِ مِنَ الْخَامِلِينَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ الْكِبَرِ عَلَى الْعِلْمِ، وَ هُوَ عَيْنُ الْحِمَاقَةِ، لِأَنَّ الْحَكْمَةَ ضَالَّةُ الْمُؤْمَنِ، يَلْتَقِطُهَا حَيْثُ وَجَدَهَا (۶) وَ يَغْتَنِمُهَا حَيْثُ ظَفَرَ بِهَا، وَ يَتَّقِلُ الْمَنَّةَ مِمَّنْ سَاقَهَا إِلَيْهِ، وَ رُبَّمَا يَكُونُ الْخَامِلُ مِمَّنْ تُرْجَى بَرَكَتُهُ، فَيَكُونُ النِّفْعُ بِهِ أَعَمَّ، وَ التَّحْصِيلُ مِنْ جِهَتِهِ أَتَمَّ.

وَإِذَا سَبَوَتْ أَحْوَالُ السَّلَفِ وَ الْخَلْفِ لَمْ تَجِدِ النِّفْعَ غَالِبًا إِلَّا إِذَا كَانَ لِلشَّيْخِ مِنَ التَّقْوَى وَ النُّصْحِ وَ الشَّفَقَةِ لِلطَّلِبَةِ نَصِيبٌ وَافِرٌ، وَ كَذَلِكَ إِذَا اعْتَبِرَتْ الْمَصْنُفَاتُ، وَجَدَتْ الْإِنْتِفَاعَ بِتَصْنِيفِ الْأَتَقَى أَوْفَرً، وَ الْفَلَاحَ بِالِاشْتَغَالِ بِهِ أَكْثَرَ، وَ بِالْعَكْسِ حَالُ الْعَالَمِ الْمَجْرَدِ.

****[هامش]

(۱) - فِي النُّوعِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْبَابِ.

(۲) - «سَنَنِ الدَّارِمِيِّ» ج ۱ / ۱۱۲، ۱۱۳؛ «صَحِيحِ مُسْلِمٍ» ج ۱ / ۱۴، الْمَقْدَمَةُ، الْبَابُ ۵؛ «الْمَحَدَّثُ الْفَاصِلُ» ۳۰۴، ۴۱۶؛ «الْفَقِيهِ وَ الْمُتَفَقِّهِ» ج ۲ / ۹۶، ۹۸، ۱۷۸؛ «تَذْكِرَةُ السَّامِعِ» ۸۵؛ «التَّبْيَانُ فِي آدَابِ حَمَلَةِ الْقُرْآنِ» ۲۳.

(۳) - قَالَهُ الشَّافِعِيُّ كَمَا فِي «تَذْكِرَةِ السَّامِعِ» ۸۷؛ «شَرْحُ الْمَهْدَبِ» ج ۱ / ۶۴.

(۴) - هَكَذَا فِي النُّسخِ الْمَخْطُوطَةِ وَ لَعَلَّهُ مِنْ بَابِ الْحِكَايَةِ، وَ إِلَّا فَالْصَّحِيحُ «وَالصَّحْفِيُّ» بِالنَّصْبِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

(۵) - فِي «تَحْرِيرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ» ج ۱ / ۳؛ وَ «عَوَالِي اللَّالِي» ج ۴ / ۷۸؛ «قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: خَذَ الْعِلْمَ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ. وَ نَهَى عَنِ الْأَخْذِ مِمَّنْ أَخَذَ عِلْمَهُ مِنَ الدِّفَاتِرِ، وَ قَالَ: لَا يَغْرَنُكُمْ الصَّحْفِيُّونَ؛ وَ فِي «الْكَفَايَةِ فِي عِلْمِ الرِّوَايَةِ» ۱۹۴، نَقْلًا عَنْ بَعْضِهِمْ: «لَا تَأْخُذُوا الْعِلْمَ مِنَ الصَّحْفِيِّينَ؛ وَ فِي «مَحَاضِرَاتِ الْأَدَبَاءِ» ج ۱ / ۱۰۶:

«قِيلَ: لَا تَأْخُذُوا الْعِلْمَ مِنْ صَحْفِيٍّ؛ وَ فِي «الْفَقِيهِ وَ الْمُتَفَقِّهِ» ج ۲ / ۹۷...: «لَا تَأْخُذُوا الْعِلْمَ مِنَ الصَّحْفِيِّينَ...»

لا- يفتي الناس الصحفيون، وقال أبو زرعة: لا- يفتي الناس صحفى ولا يقرئهم مصحفى؛ و فى «تذكرة السامع» ۸۷ / - نقلًا عن بعضهم: «من أعظم البلية تشيخ الصحيفة. أى الذين تعلّموا من الصحف».

(۶) - عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق» («نهج البلاغة»، ص ۴۸۱، قسم الحكم، الحكمة ۸۰)؛ و فى «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۵۰: «قال النبى صلى الله عليه وآله: الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها قيدها».

۲. الاعتقاد فى شيخه أنه الأب الحقيقى و الواد الروحانى

الثانى: أن يَعْتَقِدَ فى شيخه أنه الأب الحقيقى و الوالد الروحانى، هو أعظم من الوالد الجسمانى، فبالج بعد الأدب فى حقّه كما تقدم «۱» فى رعاية حقّ أبوته و وفاء حقّ منية المريد، ص: ۲۴۱ تربيته.

و قد سئل الإسكندر ما بالك توقّر معلمك أكثر من والدك فقال لأن المعلم سبب لحياتى الباقية و والدى لحياتى الفانية «۲». و أيضا لم يقصد الوالد فى الأغلب فى مقاربة والدته وجوده و لا كمال وجوده و إنما قصد لذّة نفسه فوجد هو و على تقدير قصده لذلك فالقصد المقترن بالفعل أولى من القصد الخالى عنه و أما المعلم فقصد تكميل وجوده و سببه و بذل فيه جهده و لا شرف لأصل الوجود إلا بالإضافة إلى العدم فإنه حاصل للديدان و الخنافس و إنما الشرف فى كماله و سببه المعلم.

و قد روى أن السيّد الرضى الموسوى (قدّس الله روحه) (۳) كان عظيم النفس عالى الهمة أبى الطبع لا يقبل لأحد منه (۴)، و له فى ذلك قصص غريبة مع الخليفة العباسى حين أراد صلته بسبب مولود وُلِدَ له (۵)، و غيره؛ و منها أن بعض مشايخه (۶) قال له يوماً: بَلَّغْنِي أَنْ دَارَكَ ضَيْقَهُ لَا تَلِيْقُ بِحَالِكَ، و لى دارٌ واسعةٌ صالحةٌ لك، قد وَهَبْتُهَا لَكَ فَانْتَقِلْ إِلَيْهَا.

فأبى، فأعاد عليه الكلام؛ فقال:

«يا شيخ أنا لم أَقْبَلْ بِرَّ أبى قَطُّ، فكيف مِنْ غيرِه؟» فقال له الشيخ: إِنَّ حَقِّي عَلَيْكَ أَعْظَمُ مِنْ حَقِّ أَبِيكَ، لِأَنِّي أَبُوكَ الرُّوحَانِي، وَ هُوَ أَبُوكَ الْجِسْمَانِي.

فقال السيّد (رحمه الله): «قَدْ قَبِلْتُ الدَّارَ». (۶)

و من هنا قال بعض الفضلاء:

مَنْ عَلَّمَ الْعِلْمَ كَانَ خَيْرَ أَبٍ (۷)

ذَاكَ أَبُو الرُّوحِ لَا أَبُو النَّطْفِ (۸)

*****[هامش]

(۱) - فى أوّل القسم الثانى من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۳۴ - ۲۳۵.

(۲) - «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۴۵؛ «أخلاق ناصرى» / ۲۷۱؛ «الذريعة إلى مكارم الشريعة» / ۱۱۹.

(۳) - نرجو من يرغب التفصيل عن حياة الرضى و آثاره القيمة أن يراجع نشره «تراثنا» العدد الخامس.

(۴) - قال ابن أبى الحديد فى «شرح نهج البلاغة» ج ۱ / ۳۳: «و كان عفيفا شريف النفس، عالى الهمة ملتزما بالدين و قوانينه، و لم يقبل من أحد صلة و لا جائزة، حتّى أنه ردّ صلات أبيه، و ناهيك بذلك شرف نفس و شدّة ظلف؛ فأما بنو بويه فإنهم اجتهدوا على

قبوله صلاتهم فلم يقبل».

(۵) - «شرح نهج البلاغه» ج ۱ / ۳۹ - ۴۰؛ قال فيه: «و قرأت بخط محمد بن إدريس الحلي الفقيه الإمامي، قال:

حكى أبو حامد أحمد بن محمد الأسفراييني الفقيه الشافعي، قال: كنت يوما عند فخر الملك أبي غالب محمد ابن خلف وزير بهاء الدولة و ابنه سلطان الدولة، فدخل عليه الرضى أبو الحسن، فأعظمه و أجله و رفع من منزله، و خلّى ما كان بيده من الرقاع و القصص و أقبل عليه يحادثه إلى أن انصرف ... فقال [يعنى فخر الملك: هذا كتاب الرضى، اتصل بي أنه قد ولد له ولد، فأنفذت إليه ألف دينار، قلت له: هذه للقبالة فقد جرت العادة أن يحمل الأصدقاء إلى أخلائهم و ذوى مودّتهم مثل هذا فى مثل هذه الحال، فردّها و كتب إليّ هذا الكتاب فاقرأه. قال [يعنى أبا حامد الأسفراييني: فقرأته، و هو اعتذار عن الردّ و فى جملة: إنّنا أهل بيت لا يطلع على أحوالنا قبالة غريبه، و إنّما عجائزنا يتولّين هذا الأمر من نساءنا و لسن مّمن يأخذن أجره و لا يقبلن صلة» ... و انظر لنقد و تزييف بعض هذه الحكاية- الذى لم ننقله- مقاله «الرضى و المرتضى كوكبان»، المطبوع فى نشره «تراثنا»، العدد الخامس، ص ۲۴۸ - ۲۶۲.

(۶) - هو الشيخ أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد الطبري الفقيه المالكي كما فى «شرح نهج البلاغه» ج ۱ / ۳۴.

(۷) - «شرح نهج البلاغه» ج ۱ / ۳۴.

(۸) - «أدب الدنيا و الدين» / ۷۷؛ و قبله:

«آباء أجسادنا هم سبب

لأن جعلنا عرائض التلّف»

و فى البيت الثانى:

«علم الناس» بدل «علم العلم».

۳. اعتقاد أنه مريض النفس و أن شيخه طيب مرضه

الثالث: أن يَعتقدَ أنه مريض النفس؛

لأنّ المَرَضَ هو الانحراف عن المجرى الطبيعى و طبع النفس العلم، و إنّما خَرَجَتْ عن طبعها بسبب غلبة أخلاط القوى البدنيّة و يعتقد أنّ شيخه طيب مرضه، لأنّه يَرُدُّه إلى المجرى الطبيعى. فلا- ينبغى أن يخالفه فيما يُشِير عليه، كأن يقول له: «اقرأ الكتاب الفلانى»، أو «اكتف بهذا القدر من الدرس»؛ لأنّه إنّ خالفه كان بمنزلة المريض يَرُدُّ على طبيبه فى وجه علاجه.

و قد قيل فى الحكم مراجعته المريض طبيبه توجب تعذيبه «۱»

و كما أن الواجب على المريض ترك تناول المؤذيات و الأغذية المفسدة للدواء فى حضرة الطبيب و غيبتة، كذلك المتعلّم، فيجب أن يُطَهَّر نفسه من النجاسة المعنويّة التى غاية المعلم النهى عنها: من الحقد و الحسد و الغضب و الكبر و العجب، و غيرها من الرذائل، و يقطع مادّة المرض رأساً ليُنتفع بالطبيب.

****[هامش]

(۱) - لم أجده فى كثير من كتب الحكم و الأمثال الذى راجعته و تصفّحته.

۴. نظر اشيخ بعين الاحترام و ضرب الصفحه عن عيوبه

أن ينظره بعين الاحترام

و الإجلال والإكرام و يضرب صفحا عن عيوبه فإن ذلك أقرب إلى انتفاعه به و رسوخ ما يسمعه منه في ذهنه. و لقد كان بعض السلف إذا ذهب إلى شيخه تصدق بشيء و قال اللهم استر عيب معلمی عنی و لا تذهب ببركته علمه منی «۱».

منیة المريد، ص: ۲۴۳

و قال آخر كنت أصفح الورقة بين يدي شيخی صفحا رفيقا هيبة له لئلا يسمع وقعها أو قال رفعها «۲». و قال آخر و الله ما اجترأت أن أشرب الماء و شيخی ينظر إلى هيبة له «۳».

و قال حمداً الأصفهانی:

كنتُ عندَ شريك، (۴) فأتاه بعضُ أولاد الخليفة المهدی، (۵) فاستندَ إلى الحائط و سألَه عن حديث، فلم يَلْتَفِتْ إليه و أقبلَ علينا، ثمَّ عاد، فعادَ شريكُ لمثل ذلك، فقال:

أَتَسْتَحِفُّ بأولاد الخلفاء؟ قال:

«لا، و لكنَّ العلمَ أجلُّ عندَ الله مِنْ أَنْ أُضَيِّعَهُ».

فجَّتا على رُكْبَتَيْهِ، فقال شريك: «هكذا يُطلَبُ العلمُ». (۶)

****[هامش]

(۱) - «تذكرة السامع» / ۸۸؛ «البيان في آداب حملة القرآن» / ۱۲۱؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۱.

(۲) - قاله الشافعي و أراد من شيخه مالك بن أنس، كما في «تذكرة السامع» / ۸۸؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۱؛ و «فيض القدير» ج ۳ / ۲۵۳، و فيه: «قال الشافعي: كنت أصفح الورقة بين يدي مالك برفق لئلا يسمع وقعها».

(۳) - قاله الربيع و أراد من شيخه الشافعي، كما في «تذكرة السامع» / ۸۸؛ و «البيان في آداب حملة القرآن» / ۲۳ - ۲۴؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۱؛ و «فيض القدير» ج ۳ / ۲۵۳، و فيه: «قال الربيع: و الله ما اجترأت أن أشرب الماء و الشافعي ينظر».

(۴) - هو شريك بن عبد الله النخعي الكوفي المتوفى سنة ۱۷۷ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ۳ / ۱۶۳؛ و «تذكرة الحفاظ» ج ۱ / ۲۳۲؛ و «وفيات الأعيان» ج ۲ / ۴۶۴ - ۴۶۸.

(۵) - هو محمّد بن عبد الله المنصور بن محمد بن علي العباسي، من خلفاء الدولة العباسية، مات سنة ۱۶۹ هـ انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ۶ / ۲۲۱.

(۶) - «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۳۳.

۵. التواضع للشيخ زيادةً على التواضع للعلماء و غيرهم

الخامس: أن يتواضع له زيادةً على ما أمر به من التواضع للعلماء و غيرهم، و يتواضع للعلم، فيتواضع له ينالُه، و ليَعْلَمَ أنْ ذلَّه لشيخه عزَّ، و خضوعه له فخرٌ، و تواضعه له رفعةٌ، و تعظيم حُرْمَتِهِ مَثُوبَةٌ، و التَّشْمِيرُ في خدمته شَرَفٌ. و قد قال النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «تَعَلَّمُوا العلمَ، و تَعَلَّمُوا لِلْعِلْمِ السَّكِينَةَ و الْوَقَارَ، و تَوَاضَعُوا لِمَنْ تَعَلَّمُونَ مِنْهُ». (۱)

و قَالَ ص مِنْ عِلْمٍ أَحَدًا مَسْأَلُهُ مَلَكٌ رِقَّةٌ قَلِيلٌ أ يَبِيعُهُ وَ يَشْتَرِيهِ قَالَ بَلْ يَأْمُرُهُ وَ يَنْهَاهُ «۲».

منیة المريد، ص: ۲۴۴

و أنشدَ بعضُ العلماء:

أَهَيْنُ لَهُمْ نَفْسِي لِكَيْ يُكْرِمُونَهَا

وَلَنْ تُكْرِمَ النَّفْسُ الَّتِي لَا تُهَيِّنُهَا (۳)

*****[هامش]

(۱) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۱۳۱، حرف التاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ۳ / ۲۵۳، الحديث ۳۳۲۲؛ «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۴۰؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۴۱، الحديث ۲۸۷۱۷.

(۲) - في إجازة الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي للسيد محمود بن علاء الدين الطالقاني: «قال سيد العالمين: من علم شخصا مسأله ملك رقه، فليل له: أبيععه؟ قال: لا؛ ولكن يأمره وينهاه» («بحار الأنوار» ج ۱۰ / ۱۶). وفي «جامع بيان العلم وفضله» ج ۱ / ۱۵۴...: «سمعت شعبه يقول: كل من سمعت منه حديثا فأنا له عبد».

(۳) - في «أمالي المرتضى» ج ۱ / ۲۰۵: «وقيل لأبي دؤاد الإيادي - و نظر إلى بنته تسوس فرسه - أهنها يا أبا دؤاد! فقال: أهنها بكرامتي، كما أكرمتها بهواني. و مثل ذلك قول أعرابي لحقه ذل على باب السلطان:

أهين لهم نفسي لأكرمها بهم

و لن تكرم النفس التي لا تهينها؛

و في «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۳۰۰: «و يروى عن الشافعي: أهين لهم ... البيت»؛ و في «جامع بيان العلم وفضله» ج ۱ / ۱۴۲...: «فأنشأ الشافعي: أهين لهم ... البيت»؛ و في «قوت القلوب» ج ۲ / ۲۲۸...: «قال:

كثيرا ما كنت أسمع الشافعي يقول:

أهين لهم نفسي لكي يكرمونها

و لن تكرم النفس التي لا تهينها؛

و في «طبقات الشافعية» ج ۲ / ۱۶۵: «قال الربيع: كتب إلى البويطي أن اصبر نفسك للغرباء و حسن خلقك لأهل حلقك، فإني لم أزل أسمع الشافعي يكثر أن يتمثل بهذا البيت:

أهين لهم نفسي لكي يكرمونها

و لن تكرم النفس التي لا تهينها؛

و في «تذكرة السامع» ۸۷ / ۸۷: «يقال: إن الشافعي عوتب على تواضعه للعلماء فقال:

أهين لهم نفسي فهم يكرمونها

و لن ... البيت».

و مثل هذا البيت ما في «تعليم المتعلم» ۲۴ / ۲۴:

أرى لك نفسا تشتهي أن تعزها

فلمست تنال العز حتى تذللها».

۶. عدم الإنكار على الشيخ والتأمر عليه

السادس: أن لا يُنكر عليه، و لا يتأمر و لا يُستير عليه بخلاف رأيه، فيرى أنه أعلم بالصواب منه، بل يتفاد إليه في أموره كلها، و يُلقى إليه زمام أمره راساً، و يُدْعَن لِنُصِيحته، و يتحرى رضاه و إن خالف رأى نفسه، و لا يستيق معه رأياً و لا اختياراً، و يُشاوره في أموره كلها، و يأتمر بأمره، و لا يخرج عن رأيه و تدبيره باللسان و القلب.

قال بعض العلماء: (۱) «خطأ المرشد أنفع للمسترشد من صوابه في نفسه».

و في قصّة موسى و الخضر (عليهما السلام) تنبيه على ذلك. (۲)

منیة المرید، ص: ۲۴۵

و نقل بعض الأفاضل عن بعض مشايخه قال حكيت لشيخى مناما لى فقلت رأيت أنك قلت لى كذا و كذا فقلت لك لم ذاك قال فهجرتى شهرا و لم يكلمنى و قال لو لا- أنه كان فى باطنك تجويز المطالبة و إنكار ما أقوله لك لما جرى ذلك على لسانك فى المنام. و الأمر كما قال إذ قلما يرى الإنسان فى منامه «۳» خلاف ما يغلب فى اليقظة على قلبه.

****[هامش]

(۱) - هو الغزالي، قاله فى «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۵. و انظر أيضا «تذكرة السامع» / ۸۸ و «میزان العمل» / ۱۱۶.

(۲) - فى «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۵...: «و قد تبّه الله تعالى بقصة الخضر و موسى عليهما السلام؛ حيث قال الخضر: «إِنَّكَ لَنْ تَسِيَّطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» ثُمَّ شَرَطَ عَلَيْهِ السَّكُوتَ وَ التَّسْلِيمَ، فَقَالَ: «فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» ثُمَّ لَمْ يَصْبِرْ وَ لَمْ يَزَلْ فِي مَرَادَتِهِ إِلَى أَنْ كَانَ ذَلِكَ سَبَبَ الْفِرَاقِ بَيْنَهُمَا. وَ بِالْجُمْلَةِ كُلِّ مُتَعَلِّمٍ اسْتَبَقَى لِنَفْسِهِ رَأْيًا وَ اخْتِيَارًا دُونَ اخْتِيَارِ الْمُعَلِّمِ، فَاحْكَمْ عَلَيْهِ بِالْإِخْفَاقِ وَ الْخُسْرَانِ.

(۳) - لم أظفر بنقل الحكاية و مصدرها.

۷. تجلیل الشیخ فی غیبه و حضوره

السابع: أَنْ يُبَجَّلَ فِي خُطَابِهِ وَ جَوَابِهِ، فِي غَيْبَتِهِ وَ حُضُورِهِ، وَ لَا يُخَاطَبُ بِتَاءِ الْخُطَابِ وَ كَافِهِ، وَ لَا يُنَادِيهِ مِنْ بَعْدِ، بَلْ يَقُولُ: «يَا سَيِّدِي» وَ «يَا أَسْتَاذ» وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَ يُخَاطَبُ بِصَيِّغِ الْجَمْعِ تَعْظِيمًا نَحْوَ «مَا تَقُولُونَ فِي كَذَا» وَ «مَا رَأَيْتُكُمْ فِي كَذَا» وَ «قُلْتُمْ رَضِيََ اللَّهُ عَنْكُمْ» أَوْ «تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنْكُمْ» أَوْ «رَحِمَكُمُ اللَّهُ». وَ لَا يُسَمِّيهِ فِي غَيْبَتِهِ بِاسْمِهِ إِلَّا مَقْرُونًا بِمَا يُشْعِرُ بِتَعْظِيمِهِ، كَقَوْلِهِ: «قَالَ الشَّيْخُ» وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

۸. تعظیم حرمة الشیخ فی نفسه و اقتدؤه به و مراعاة هديه

الثامن «۱» تعظیم حرمة فی نفسه و اقتدائه به
و مراعاة هديه «۲» فی غیبه و بعد موته فلا یغفل عن الدعاء له مُدَّةَ حَیَاتِهِ، وَ یُرَدُّ غَیْبَتُهُ، وَ یُعْضَبُ لَهَا (۳) زِیَادَةُ عَمَّا تَجِبُ رِعَايَتُهُ فِي غَيْرِهِ، فَإِنْ عَجَزَ عَنْ ذَلِكَ قَامَ وَ فَارَقَ الْمَجْلِسَ.
و یرعى ذُرِّيَّتَهُ وَ أَقَارِبَهُ، وَ أَوْدَاءَهُ وَ مُحِبِّيهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَ يَتَعَاهَدُ زِيَارَةَ قَبْرِهِ وَ الْاسْتِغْفَارَ لَهُ، وَ التَّرَحُّمَ عَلَيْهِ وَ الصَّدَقَةَ عَنْهُ، وَ يَسِيلُكَ فِي السَّيْمَةِ وَ الْهَوْدَى مَسِيلَكُهُ، وَ يُرَاعِي فِي الْعِلْمِ وَ الدِّينِ عَادَتَهُ، وَ يَقْتَدِي بِحَرَكَاتِهِ وَ سَكَنَاتِهِ فِي عِبَادَتِهِ وَ عَادَاتِهِ، وَ يَتَأَدَّبُ بِآدَابِهِ، وَ مَنْ تَمَّ كَانَ الْأَهَمُّ تَحْصِيلَ شَيْخٍ صَالِحٍ لِيُحْسِنَ الْاِقْتِدَاءَ بِهِ.

ثُمَّ إِنَّ قَدَرَ عَلَى الزِّيَادَةِ عَلَيْهِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِصِفَتِهِ فَعَلَّ، وَ إِلَّا اقْتَصَرَ عَلَى

منیة المرید، ص: ۲۴۶

التأسی فبه يظهر أثر الصحبة.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۹۰.

- (۲) - هکذا فی النسخ المخطوطه و «ه»، و هو بمعنى: سيرته؛ قال فی «المصباح المنیر» / ۷۸۳، ماده «هدی»: «و الهدی مثال فلس: السیره»؛ و فی النسخ المطبوعه سوى «ه»: «هذه» بدل «هدیه»، و هو خطأ كما لا يخفى، و یحتمل بعيدا أن یكون الصواب «هذین»، إشارة إلى تعظیم حرمة فی نفسه و اقتدائه به. فتأمل.
- (۳) - أى لحرمة كما فی هامش «ه»، و یمکن أن یكون الضمیر عائدا إلى غیبه.

۹. شكر الشيخ على توقيفه له على ما فيه فضيلة

التاسع: (۱) أن یَشْكُرَ الشَّيْخَ على توقيفه له على ما فيه فضيلة، و على توبيخه له على ما فيه نقيصة، أو كسل يعتريه أو قصور يعانیه أو غیر ذلك مما فی إيقافه علیه و توبيخه إرشاده و صلاحه «۲»

و یُعَدُّ ذلك مِن الشَّيْخِ مَن جملته النعم علیه باعتناء الشَّيْخِ به و نظره إليه؛ فإنَّ ذلك أمیل لقلب الشَّيْخِ، و أبعث له على الاعتناء بمصالحه.

و إذا وَقَّفه الشَّيْخُ على دقیقه من أدب، أو نقيصة صدرت منه، و كان یَعْرِفُ ذلك من قبل، فلا یُظْهِرُ أَنَّهُ كان عارفاً به و غَفَلَ عنه، بل یَشْكُرُ الشَّيْخَ على إفادته ذلك و اعتنائه بأمره، لیكونَ بذلك مُسْتَدْعِياً للعود إلى النصيحة فی وقت الحاجة؛ فإنَّ كان له فی ذلك عُدْرٌ، و كان إعلام الشَّيْخِ به أصلح، فلا بأس به و إلا فیتُرَّكه؛ إلا أن یَتَرَتَّبَ على ترك بیان العذر مفسدة، فیتعین إعلامه به.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۹۲-۹۳.

(۲) - هکذا فی «ه»، «ط»، «ن» و «تذكرة السامع» / ۹۳. و فی «ز»، «م» و «ق»: «أو غیر ذلك ممّا فيه إشفاقه علیه و توبيخه و إرشاده و صلاحه». و فی «ض» و «ح»: «أو غیر ذلك ممّا فيه إشفاقه علیه، و توبيخه إرشاده و صلاحه»؛ و کیف ما كان فلا تخلو العبارة من الاضطراب.

۱۰. الصبر على جفوة تصدر من شيخه و تأويل أفعاله

العاشر: (۱) أن یَصْبِرَ على جَفْوَةٍ تُصَدِّرُ من شيخه، أو سوء خُلق، و لا یُصَدِّدَ ذلك عن ملازمته و حسن عقیدته و اعتقاد کماله، ویتأوّل أفعاله التي ظاهرها مذمومٌ على أحسن تأویل و أصحّه، فما یَعْجِزُ عن ذلك إلا قليل التوفیق.

و يبدأ هو عند جفوة شيخه بالاعتذار و التوبة مما وقع و الاستغفار و ينسب الموجب إليه و يجعل العتب فيه علیه فإن ذلك أبقي لمودة شيخه و أحفظ لقلبه و أنفع للطالب فی آخرته و دنياه.

و عن بعض السلف:

من لم یَصْبِرْ على ذلّ التعليم بقى عُمره فی عَمایة الجَهالة، و من صَبَرَ علیه آل أمره إلى عزّ الدنيا و الآخرة. (۲)

منیة المرید، ص: ۲۴۷

"و مِنْهُ الْأَثَرُ الْمَشْهُورُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ذَلَّتْ طَالِبًا «۳» فَعَزَزْتُ مَطْلُوبًا

و قال بعضهم مثل الذى يغضب على العالم مثل الذى يغضب على أساطين الجامع «۴». و قيل لسفيان بن عيينة إن قوما يأتونك من أقطار الأرض تغضب عليهم يوشك أن يذهبوا و يتركوك فقال للقاتل هم حمقى إذا مثلك أن يتركوا ما ينفعهم لسوء خلقى «۵» و لبعضهم

اصْبِرْ لِدَائِكَ إِنَّ جَفَوْتَ طَبِيئَهُ
وَ اصْبِرْ لِجَهْلِكَ إِنَّ جَفَوْتَ مُعَلِّمًا «۶»
****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۹۱-۹۲؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۳.

(۲) - «تذکره السامع» / ۹۱؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۱۸؛ «أدب الدنيا و الدين» / ۷۵؛ «عدّة الداعي» / ۷۱؛ «التيبان في آداب حملة القرآن» / ۲۶؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۳. و في «غرر الحکم» ج ۵ / ۴۱۱، الحديث ۸۹۷۱: «من لم يصبر على مضض التعليم بقي في ذلّ الجهل».

(۳) - «عيون الأخبار» ج ۲ / ۱۲۲؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۴۲؛ «أدب الدنيا و الدين» / ۷۵؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۹؛ «عدّة الداعي» / ۷۱؛ «التيبان في آداب حملة القرآن» / ۲۶؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۳.

(۴) - قاله معافى بن عمران كما في «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۴۶؛ و «تذکره السامع» / ۹۱.

(۵) - «تذکره السامع» / ۹۱-۹۲. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۴۵.

(۶) - في «أدب الدنيا و الدين» / ۷۵: «قال بعض الشعراء:

إنّ المعلم و الطبيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لم يكرما

فاصبر لدائك إن أهنت طبيبه و اصبر لجهلك إن جفوت معلّمًا

و مثله في «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۵۳؛ و «تعليم المتعلّم» / ۹، إلّا أنّ فيهما: «جفوت طبيبه» بدل «أهنت طبيبه»؛ و في «كليه و دمنه»، تحقيق مجتبى مینوی، ص ۹۴:

«فاصبر لدائك إن جفوت معالجا و اقنع بجهلك إن جفوت معلّمًا»

و في «كليه و دمنه»، تحقيق الأستاذ حسن زاده الآملی، ص ۱۳۸:

«إنّ المعلم و الطبيب كلاهما لا ينصحان إذا هما لا يكرما

فاصبر لدائك إن جفوت طبيبه و اقنع بجهلك إن أهنت معلّمًا»

و علّق الأستاذ دام تأييده هنا بقوله - نقلا - عن بعضهم -: «و الشعر من أبي العلاء المعري». أقول: و لكنني راجعت إلى بعض كتب المعري - أعني «ديوان سقط الزند»؛ و «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» - و تصفّحتهما فلم أجده فيهما. نعم، أنشأ المعري - كما في «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم» / ۲۰۶، و «إحياء علوم الدين» ج ۴ / ۵۲ - هذين البيتين:

قال المنجّم و الطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليكما

إن صحّ قولكما فليست بخاسر أو صحّ قولی فالخسار عليكما

و يحتمل بعيدا اشتباه هذا بذاك لمن نسبهما إلى المعري؛ و كيف ما كان، فضمير طبيبه عائد إلى الداء، و أيضا، «كلاهما» في قوله «إنّ المعلم و الطبيب كلاهما» بالرفع صحيح، فلا يذهب عليك أنّ الصواب «كليهما» بالنصب و الرفع خطأ، و انظر للاطلاع على هذا البحث «مغنى اللبيب» / ۱۰۶، حرف الكاف، ذيل «كلا و كلتا».

۱۱. الاجتهاد على السبق بالحضور إلى المجلس قبل حضور الشيخ

[۱۱-] أن يجتهد على أن يسبق بالحضور إلى المجلس

قبل حضور الشيخ و يحمل على ذلك نفسه و إن أنتظره على باب داره ليخرج و يمشي معه إلى المجلس فهو أولى مع تيسره. و يحترز

عن «۱» أن يتأخر في الحضور عن حضور الشيخ فيدع الشيخ في انتظاره فإن فاعل ذلك من غير ضرورة أكيدة معرض نفسه للمقت و
الذم نسأل الله العافية. حكى ياقوت «۲» في معجمه «۳» عن هارون بن موسى القيسي

منية المريد، ص: ۲۴۹

القرطبي «۴» قال كنا نختلف إلى أبي على القالي [وقت إملائه النوادر بجامع الزهراء] «۵» ونحن في فصل الربيع فبينما أنا يوما في
بعض الطريق إذ أخذتني سحابة فما وصلت إلى مجلسه حتى ابتلت ثيابي كلها و حول أبي على أعلام أهل البلد فأمرني بالدنو منه و
قال لي مهلا يا أبا نصر لا تأسف على ما عرض فهذا شيء يضمحل و يزول بسرعة بثياب غيرها تبدلها ثم قال «۶» كنت أختلف إلى
ابن مجاهد «۷» فادلجت «۸» عليه لأتقرب منه فلما انتهيت إلى الدرب الذي كنت أخرج منه إلى منزله ألفتة مغلقا و تعسر على فتحه
فقلت سبحان الله أبكر

منية المريد، ص: ۲۵۰

هذا البكور و أغلب على القرب منه فنظرت إلى سرب «۹» بجنب الدرب فاقتحمته فلما توسطت ضاق بي و لم أقدر على الخروج و لا
على الدخول فاقتحمته أشد اقتحام حتى تخلصت- بعد أن تخرقت ثيابي و أثر السرب في لحمي حتى انكشف العظم- و من الله
بالخروج فوافيت مجلس الشيخ على تلك الحال ثم قال «۱۰» فأين أنت مما عرض لي ثم أنشد بيت الحماسة «۱۱»

دبت للمجد و الساعون قد بلغوا

جهد النفوس و ألقوا دونه الأزرا

و كابدوا المجد حتى مل أكثرهم

و فاز بالمجد من وافى و من صبرا «۱۲»

لَا تَحْسَبِ الْمَجْدَ تَمَرًا أَنْتَ آكِلُهُ

لَنْ تَبْلُغَ الْمَجْدَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّيْرَا «۱۳»

منية المريد، ص: ۲۵۱

****[هامش]

(۱) - في «ز»، «م»، «ه»، «ق»، «ط» و «ن»: «و يحرص عن» بدل «يحترز عن»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و لعله الصواب، إلما أن
يكون «يحرص عن» بمعنى «يرغب و يحترز عن».

(۲) - هو ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي المتوفى سنة ۶۲۶ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ۶ / ۱۲۷-
۱۳۹؛ و «الأعلام» ج ۸ / ۱۳۱؛ و «معجم المؤلفين» ج ۳ / ۱۷۸-۱۷۹.

(۳) - اعلم أنني تصفحت و تتبعت جميع «معجم الأدباء» و «معجم البلدان» لياقوت الحموي مرتين، و بذلت جهدي في ذلك ليالي و
أياما بما لا يتحمل عادة؛ فلم أجد هذه الحكاية في هذين الكتابين؛ نعم قال ياقوت في كتابه «معجم البلدان» ج ۵ / ۵۸، مادة «مجر»:
«مجريط ... بلدة بالأندلس، ينسب إليها هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي الأديب القرطبي، أصله من مجريط، يكنى أبا
نصر، سمع من أبي عيسى الليثي و أبي على القالي. روى عنه الخولاني. و كان رجلا- صالحا صحيح الأدب، و له قصيدة مع القالي
ذكرتها في أخباره من كتاب الأدباء [يعني «معجم الأدباء»].

و مات المجريطي لأربع بقين من ذي القعدة سنة ۴۰۱. قاله ابن بشكوال.

و لكن ليس في «معجم الأدباء» المطبوع ترجمة هارون بن موسى أصلا، و لم يذكر ياقوت هذه القصة في ترجمة إسماعيل بن قاسم
المعروف بأبي على القالي في «معجم الأدباء» ج ۷ / ۲۵-۳۳، و لا في ترجمة أحمد بن موسى بن عباس بن مجاهد في ج ۵ / ۶۵-۷۳؛
فلا بد أن نقول: جاءت هذه القصة و ترجمة هارون بن موسى في «معجم الأدباء» كما قال الشهيد و ياقوت نفسه في «معجم البلدان» ج

۵/ ۵۸؛ و لكن لم يطبع إلى الآن جميع «معجم الأدباء»، كما قال مؤلف «الأعلام في معجم البلدان» في مقدمه كتابه هذا، ص ۱۱، بشأن «معجم - - الأدباء»، نقلا عن كتاب «تاريخ آداب اللغة العربية» ج ۳/ ۹۳:

«يدخل في مجلدات عدة متفرقة في مكاتب أوروبا والآستانه، لا يطمع في الحصول على نسخه كامله منها، فنشط الأستاذ مرجليوث للاشتغال بجمع شتات هذا الكتاب و الوقوف على طبعه، و اهتمت لجنة تذكاري جيب بنشر ما يمكن العثور عليه من أجزائه، فوفقنا حتى الآن إلى نشر خمسة أجزاء منه، و هي: الأول و الثاني و نصف الثالث من مكتبة آكسفورد و الخامس من مكتبة كوبرلي بالآستانه، و السادس تحت الطبع ينقص القسم الأخير منه، و السعي متواصل في البحث عن مظان سائر الأجزاء. و أخبرنا الأستاذ المشار إليه أنه ساع في البحث عن أجزاء أخرى يتوقع وجودها في لكنا و الهند، ثم جاءنا كتابه ... أنه لم يوفق إلى وجود شيء هناك، و لا في مكان آخر، لكن ذلك لا يمنع أن يكون منه شيء في بعض المكتبات الخصوصية التي لم يصله خبرها....»

نعم ظفرت على هذه الحكاية في «إنباه الرواة» ج ۳/ ۳۶۲-۳۶۳؛ و «الصلة» ج ۲/ ۶۵۶-۶۵۷، و عبارات المؤلف رحمه الله، أكثر انطباقا على ما في «إنباه الرواة» مما في «الصلة».

(۴) - هو أبو نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي القرطبي، المجريطي الأصل، توفي في سنة ۴۰۱ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «الصلة» ج ۲/ ۶۵۶-۶۵۷؛ و «إنباه الرواة» ج ۳/ ۳۶۲-۳۶۳؛ و «الأعلام» ج ۸/ ۶۳؛ و «معجم المؤلفين» ج ۱۳/ ۱۳۱.

(۵) - تكملة حسنة من المصدر أعني «إنباه الرواة» و «الصلة». و أبو علي القالي هو إسماعيل بن قاسم بن عبدون بن هارون المعروف بالقالي، المتوفى في سنة ۳۵۶ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ۱/ ۲۲۶-۲۲۸؛ و «معجم الأدباء» ج ۷/ ۲۵-۳۳؛ و «معجم المؤلفين» ج ۲/ ۲۸۶-۲۸۷.

(۶) - يعني أبا علي القالي.

(۷) - هو أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد التميمي البغدادي المعروف بابن مجاهد (۲۴۵-۳۲۴ هـ). وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ۱/ ۲۶۱؛ و «معجم المؤلفين» ج ۲/ ۱۸۸.

(۸) - ادّج - بتشديد الدال - سار في آخر الليل. («أساس البلاغة» / ۱۳۳؛ «مختار الصحاح» / ۱۶۴؛ «المصباح المنير» / ۲۳۶، «دلج».)

(۹) - السرب: الطريق، يقال: خلّ سربه، أي طريقه. («أساس البلاغة» / ۲۰۷؛ «المصباح المنير» / ۳۲۲، «سرب».)

(۱۰) - يعني أبا علي القالي.

(۱۱) - هكذا في جميع النسخ، و لكن في «الصلة» ؛ و «إنباه الرواة»: «ثم أنشدنا» بدل «ثم أنشد بيت الحماسة» ؛ و كلاهما صحيح، لأن هذه الأبيات أيضا مروية في كتاب «الحماسة» لأبي تمام، و قد جرت عادتهم إذا نقلوا شيئا مما فيه أن يقولوا: بيت الحماسة، أو قال الحماسي و نحوه. قال البغدادي في «شرح شواهد شرح الشافية»: «و الحماسي: منسوب إلى كتاب الحماسة، و هو مجموعة أشعار من شعر الجاهلية و الإسلام، انتقاها و اختارها أبو تمام حبيب بن أوس الطائي الشاعر المشهور ...، و قد رتب أبو تمام ما اختاره على عدة أبواب: أولها باب الحماسة ... و قد اشتهر تسميته بالجزء الأول منه، و الحماسة: الشجاعة. و قد جرت عادة المصنفين إذا استشهدوا بشيء مما فيه أن يقولوا: قال الحماسي، و نحوه، و المراد الشاعر المذكور في كتاب الحماسة» («... شرح شافية ابن الحاجب» ج ۴/ ۸) ؛ و انظر أيضا ما يأتي في تعاليننا على المطلب الثاني من الخاتمة، ص ۳۸۲، التعليقة ۱؛ و «شرح ديوان الحماسة» ج ۱/ ۳-۴، ۷، ۱۰. و هذه الأبيات الثلاثة مذكورة في باب الهجاء من كتاب «الحماسة» لأبي تمام، انظر «شرح ديوان الحماسة» ج ۳/ ۱۵۱۱.

و راجع للاطلاع على كتاب الحماسة و طبعاته و مخطوطاته و شروحه «تاريخ الأدب العربي» ج ۱/ ۷۷-۸۰.

(۱۲) - في جميع النسخ: «قلّ» بدل «ملّ» و الصواب ما أثبتناه كما في «أمالى القالي» ج ۱/ ۱۴۶؛ و «الصلة» ؛ و «إنباه الرواة» ؛ و «شرح ديوان الحماسة» ج ۳/ ۱۵۱۱. و أيضا في هذه المصادر الأربعة:

«و عاتق المجد من أوفى»...

بدل

«و فاز بالمجد من وافی»...

؛ و ایضا فی «شرح دیوان الحماسة»: «فکابروا المجد» بدل «و کابدوا المجد».

(۱۳) - هذه الأبيات في «أمالى القالى» ج ۱/ ۱۴۶، رواها عن أبى بكر بن دريد عن بعض العرب؛ و «شرح ديوان الحماسة» ج ۳/ ۱۵۱۱، عن رجل من بنى أسد. و تمام الحكاية في «إنباه الرواة» ج ۳/ ۳۶۲-۳۶۳؛ و «الصلة» ج ۲/ ۶۵۶-۶۵۷- كما قلنا-؛ و «تلخيص ابن مکتوم»، المخطوط بعد، كما في «إنباه الرواة» ج ۳/ ۳۶۳، الهامش.

و زاد ابن بشكوال في «الصلة» ج ۲/ ۶۵۷: «قال أبو نصر: فكتبناها عنه من قبل أن يأتي موضعها في نوادره، - و سلاني بما حكاها، و هان عندي ما عرض لي من تلك الثياب و استكثرت من الاختلاف إليه و لم أفارقه حتى مات». و قال المروزقى في «شرح ديوان الحماسة» ج ۳/ ۱۵۱۲- في شرح هذه الأبيات:- «يقول: تباطأ سعيك للمجد، و لما سعت كان سعيك ديبيا و طلب المجد قد جهدوا أنفسهم، و ألقوا الأزر دونه، تخفيفا عن أنفسهم و تشهيرا في طلبهم، و هذا مثل. و المراد أن ما يفعله الساعى في سعيه إذا طلب شيئا من التجرد و التخفف ليدرك مطلوبه، قد فعلوه [كذا]. ثم أخذ يفصل مجهودهم من بعد، فقال: كابدوا المجد، أى جاهدوه ليلغوه قسرا لا خلا فممن صبر و أوفى ناله و احتواه ظافرا به معانقا له، و من ملّ و قصر- و هم الأكثر- خاب و أخفق و رجع نادما لاهيا عنه. و قوله: لا تحسب المجد؛ تقريع، و المراد: لا تظنّ المجد يدرك بالسعى القصير و استعمال التعذير، و على ملازمة الراحة دون توطين النفس على الكد الشديد و المجاهدة؛ فإنه لن ينال إلّا بتجرّع المرارات دونه، و اقتحام المعاطب بسببه، و يقال: لعقت الصبر لعقا. و اسم ما يلعق هو اللعوق».

۱۲. عدم الدخول على الشيخ في غير المجلس العام بغير إذنه

الثاني عشر: (۱) أن لا يدخل على الشيخ في غير المجلس العام بغير إذنه، سواء كان الشيخ وحدهام معه غيره، فإن استأذن بحيث يعلم الشيخ و لم يأذن، انصيرف و لا- يكرّر الاستئذان، و إن شك في علم الشيخ به كرّره ثلاثا، و لا يزيد في الاستئذان عليها، أو ثلاث طرق بالباب أو بالحلقه، وليكن طرُق الباب خفيا بأظفار الأصابع، (۲) ثم بالأصابع، ثم بالحلقه قليلا قليلا، فإن كان الموضع بعيدا عن الباب، فلا بأس برفع ذلك ابتداء بقدر ما يسمع لا غير، و إن أذن و كانوا جماعة تقدّم أفضلهم فأستئذ بهم بالدخول و السلام عليه، ثم يسلم عليه الأفضل فالأفضل.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۹۳- ۹۵؛ «التيبان في آداب حملة القرآن» / ۲۵- ۲۶.

(۲) - «عن أنس بن مالك: أن أبواب النبي صلى الله عليه و آله و سلم كانت تفرع بالأظافر» («تذكرة السامع» / ۹۴، الهامش؛ «مجمع الزوائد» ج ۸/ ۴۳).

۱۳. الدخول على الشيخ كامل الهيئة، فارغ القلب

الثالث عشر: أن يدخل على الشيخ كامل الهيئة فارغ القلب من الشواغل، نشيطا منشرح الصدر صافى الذهن، لا في حال نوح أو غص أو جوع أو عطش، و نحو ذلك، متطهرا متظففا، بعد استعمال ما يحتاج إليه من سواك و أخذ طُفّر و شعر، و إزالة رائحة

کریه، لا یسأ أحسن ملبوسه؛ سیما إذا كان یقصدُ مجلسَ العلم، فإنه مجلسُ ذکر و اجتماع فی عبادۀ، و هذه الأمور من آدابها.

۱۴. عدم القراءة على الشيخ عند شغل قلبه و ملله

الرابع عشر: أن لا یقرأ على الشيخ عند شغل قلبه و ملله و نعاسه و جوعه و عطشه و ألمه، و نحو ذلك ممّا یشقُّ علیه فيه البحث. اللهم إلا أن یتبدئه الشیخ بطلب القراءة فلیجبه كيف كان.
منیة المريد، ص: ۲۵۲

۱۵. التسليم و الخروج إذا دخل على الشيخ و عنده من يتحدث فکتوا

الخامس عشر: «۱»
إذا دخل على الشيخ فی غیر المجلس العام، و عنده من یتحدث معه فسکتوا عن الحديث، أو دخل و الشیخ وحده یصلی أو یقرأ أو یذكر أو یطالع أو یتکب، فترك ذلك و لم یتدأ بكلام أو بسط حديث، فلیسلم و یرج سريعا، إلا أن یحثه الشیخ على المكث، فإذا مكث فلا یطيل، إلا أن یأمره بذلك خشية أن یدخل فی عداد من أشغل مشغولا بالله أدركه المقت فی الوقت.
****[هامش]
(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۹۵-۹۷.

۱۶. انتظار الشيخ إذا حضر مكانه فلم یجده

السادس عشر: إذا حضر مكانَ الشيخ فلم یجده انتظره، و لا یفوت على نفسه درسه؛ فإن كل درس یفوت لا عوض له، و لا یطرق علیه لیخرج إلیه.
وإن كان نائما صبر حتى یستيقظ، أو ینصرف ثم یرجع، و الصبر خير له، و لا یوقظه و لا یأمر به هكذا كان السلف یفعلون و نقل عن ابن عباس مثله «۱».
****[هامش]

(۱) - «التبيان فی آداب حملة القرآن» / ۲۶؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۴؛ «تذکره السامع» / ۱۶، قال فيه: «فقد روى عن ابن عباس: كان یجلس فی طلب العلم على باب زيد بن ثابت حتى یستيقظ، فیقال له: ألا نوقظه لك؟ فیقول: لا. و ربما طال مقامه و قرعته الشمس. و كذلك كان السلف یفعلون».

۱۷. عدم طلب الإقراء من الشيخ فی وقت یشق علیه

السابع عشر: أن لا یطلب من الشيخ إقراء فی وقت یشقُّ علیه فيه أو لم تجر عادته بالإقراء فيه، و لا یخترع (۱) علیه وقتا خاصا به دون غيره و إن كان رئيسا، لما فيه من الترفع و الحمق على الشيخ و الطلبة و العلم.
وربما استحيا الشيخ منه، فیتترك لأجله ما هو أهمُّ عنده فی ذلك الوقت، فلا یفلیح الطالب.

فإن بدأه الشيخ بوقت معين أو خاص لعذر عائق له عن الحضور مع الجماعة أو لمصلحه رآها فلا بأس.

****[هامش]

(۱) - فی «تذکره السامع» / ۹۶، الهامش: «کذا فی الأصول، و لعله یقترح».

۱۸. الجلوس بين يدي الشيخ جلسة الأدب بسكون و خضوع

الثامنَ عَشَرَ: أن يجلس بين يديه جلسة الأدب بسكون و خُضُوع و إطراقِ رأس و تواضع و خشوع، و الأولى له الافتراش أو التورُّك.

قيل: «ويحسنُ هنا الإقعاء، و هو أن يَفْرَشَ قَدَمَيْهِ، و يجلس على بطونهما، و يتعاهد تغطية أقدامه و إرخاء ثيابه». (۱)

****[هامش]

(۱) - «تذکره السامع» / ۹۷-۹۹.

۱۹. عدم الاستناد بحضرة الشيخ إلى حائط أو مخدة و نحو ذلك

التاسعَ عَشَرَ: (۱) و هو من جنس ما قبله أن لا يَسْتَنِدَ بحضرة الشيخ إلى حائط أو

منية المريد، ص: ۲۵۳

مَخْدَةٌ و درابزين (۲) و نحو ذلك، أو يجعل يده عليه، و لا يُعْطِي الشيخ جنبه أو ظهره، و لا يَعْتمِدَ، على يده إلى ورائه أو جنبه أو ظهره، و لا يَضَعُ رِجْلَهُ أو يَدَهُ أو شَيْئاً مِنْ بدنه أو ثيابه على ثياب الشيخ أو وسادته أو سَجَادَتِهِ.

قال بعضهم و من تعظيم الشيخ أن لا يجلس إلى جانبه و لا على مصلاه أو وسادته و إن أمره الشيخ بذلك فلا يفعل إلا إذا جزم به جزمًا يشق عليه مخالفته فلا- بأس بامتنال أمره في تلك الحال ثم يعود إلى ما يقتضيه الأدب انتهى (۳). و قد تكلم الناس في أي الأمرين أولى امتثال الأمر أو سلوك الأدب فذهب إلى كل من الأمرين فريق من الصحابة على ما نقل عنهم فضلاً عن بعدهم و التفصيل موجه (۴).

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۹۸، ۱۰۰.

(۲) - قال بعض اللغويين: «الدرابزين و الدرابزون ج: درابزونات: قوائم منتظمة يعلوها متكأ. يونانية». و في «فرهنگ

فارسی» ج ۲ / ۱۴۸۱، مادة «دارافزين»:

«درابزين ... يوناني ... تكيه گاه طارمی». و يوجد تصويره في تلك الصفحة. و قال أيضا في ج ۲ / ۲۱۹۵:

«طارمی: نرده چوبی یا آهنی که اطراف محوطه یا باغی نصب کنند».

(۳) - «تذکره السامع» / ۱۰۰.

(۴) - و التفصيل - كما في «تذکره السامع» / ۱۰۰- هكذا: «فإن جزم بما أمره به بحيث يشق عليه مخالفته، فامتنال الأمر أولى و إلّا

فسلوك الأدب أولى لجواز أن يقصد الشيخ إظهار احترامه و الاعتناء به، فيقابل هو ذلك بما يجب من تعظيم الشيخ و الأدب معه».

۲۰. الإصغاء إلى الشيخ و الإقبال بكلية عليه

العشرون: «۱»

و هو مِنْ أَهْمِّهَا أَنْ يُصْغَى إِلَى الشَّيْخِ نَظْرًا إِلَيْهِ،
و يُقْبَلَ بِكُلِّتِهِ عَلَيْهِ، مَتَعَفَّلًا لِقَوْلِهِ بَحِثْ لَا يُخَوِّجُهُ إِلَى إِعَادَةِ الْكَلَامِ، وَلَا يُلْتَفَتُ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ يُنْظَرُ إِلَى يَمِينِهِ أَوْ شِمَالِهِ أَوْ فَوْقَهُ أَوْ
أَمَامِهِ لَغَيْرِ حَاجَةٍ، وَلَا سَيِّمَا عِنْدَ بَحْثِهِ مَعَهُ أَوْ كَلَامِهِ لَهُ، فَلَا يَتَّبَعِي أَنْ يُنْظَرَ إِلَّا إِلَيْهِ، وَلَا يَضْطَرُّ لِمُصْغَى لِمَعْمَعِهَا، وَلَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهَا سَيِّمَا
عِنْدَ بَحْثِهِ.

وَلَا يُنْفَضُ كُمَيْتِهِ، وَلَا يَحْسِرَ عَنْ ذِرَاعِيهِ، وَلَا يُؤْمِي بِيَدِهِ إِلَى وَجْهِ الشَّيْخِ أَوْ صَدْرِهِ، وَلَا يَمْسُ بِهَا شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ أَوْ ثِيَابِهِ، وَلَا يَعْبَثُ
بِيَدَيْهِ أَوْ رِجْلَيْهِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنْ أَعْضَائِهِ، وَلَا يَضَعُ يَدَهُ عَلَى لِحْيَتِهِ أَوْ فِيهِ أَوْ يَعْبَثُ بِهَا فِي أَنْفِهِ، وَلَا يَفْتَحَ فَاهُ،
مَنِةُ الْمُرِيدِ، ص: ۲۵۴

و لَا يَفْرَعُ سِنَّتَهُ، وَلَا يَضْرِبُ الْأَرْضَ بِرَاحَتِهِ، أَوْ يَخْطُ عَلَيْهَا بِأَصَابِعِهِ، وَلَا يُشَبِّكُ بِيَدَيْهِ وَلَا يَعْبَثُ بِأَرْزَارِهِ، وَلَا يُفَرِّقُ أَصَابِعَهُ، بَلْ يَلْزَمُ
سُكُونَ بَدَنِهِ، وَلَا يُكْثِرُ التَّنَحُّنَّ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ، وَلَا يَبْصُقُ، وَلَا يَمْتَخِطُ، وَلَا يَتَنَحَّعُ مَا أَمَكَنَهُ، وَلَا يَلْفِظُ التُّخَامَةَ مِنْ فِيهِ بَلْ يَأْخُذُهَا مِنْهُ
بِمَنْدِيلٍ وَ نَحْوِهِ، وَلَا يَتَجَشَّأُ، وَلَا يَتَمَطَّى، وَلَا يُكْثِرُ التَّنَاوُبَ، وَإِذَا تَنَاءَبَ سَتَرَ فَاهُ بَعْدَ رَدِّ جُهِيدِهِ، وَإِذَا عَطَسَ حَفِظَ صَوْتَهُ جُهِيدَهُ، وَ
سَتَرَ وَجْهَهُ بِمَنْدِيلٍ وَ نَحْوِهِ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِمَّا يَقْتَضِيهِ النَّظَرُ الْمُسْتَقِيمُ وَ الذَّوْقُ السَّلِيمُ.

۲۱. عدم رفع صوته رفعاً بليغاً و المسارة و غمز شخص، و نحو ذلك

الحادى و العشرون: «۱»

و هو مِنْ جَنْسِ مَا قَبْلَهُ أَنْ لَا يَرْفَعَ صَوْتَهُ رَفْعًا بَلِيغًا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ، وَلَا يُسَارَّ فِي مَجْلِسِهِ، وَلَا يَغْمِزُ أَحَدًا، وَلَا يُكْثِرُ كَلَامَهُ بِغَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ
لَا يَحْكِي مَا يُضْحِكُ مِنْهُ، أَوْ مَا فِيهِ بَدَاءَةٌ، أَوْ يَتَضَمَّنُ سُوءَ مَخَاطَبَةٍ أَوْ سُوءَ أَدَبٍ، بَلْ لَا يَتَكَلَّمُ بِمَا لَمْ يَسْأَلْهُ، وَلَا يَتَكَلَّمُ مَا لَمْ يَسْتَأْذِنْهُ
أَوَّلًا، وَلَا يَضْحَكُ لَغَيْرِ عَجَبٍ، وَلَا لِعَجَبِ دُونَ الشَّيْخِ، فَإِنْ غَلَبَهُ تَبَسُّمٌ تَبَسُّمًا بِغَيْرِ صَوْتِ الْبَتَّةِ وَ لِيَحْذَرُ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ أَنْ يَغْتَابَ أَحَدًا
فِي مَجْلِسِهِ، أَوْ يَنْتَمَّ لَهُ عَنْ أَحَدٍ، أَوْ يُوقِعَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَحَدٍ بِنَقْلِ مَا يَسُوؤُهُ عَنْهُ، كَاسْتِنْقَاصٍ بِهِ أَوْ تَكَلُّمٍ فِيهِ وَرَدٌّ مَا قَالَهُ؛ أَوْ يَقُولُ كَالْحَاثِّ لَهُ
عَلَى الْإِعْتِنَاءِ بِأَمْرِهِ: «فَلَانٌ يَوَدُّ أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْهِ» أَوْ «أَرَدْتُ أَنْ أَقْرَأَ عَلَى فَلَانٍ وَ تَرَكْتُ لِأَجْلِكَ» أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فِفَاعِلُ ذَلِكَ وَ أَمْثَالُهُ مَعَ
كَوْنِهِ ارْتِكَابَ مَكْرُوهاً أَوْ حَرَامًا أَوْ كَبِيرَةً مُسْتَحَقًّا لِلزَّجْرِ وَ الْإِهَانَةِ وَ الطَّرْدِ وَ الْبُعْدِ، لِحِمَاقَتِهِ وَ رِئَائِهِ. وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي حَدِيثٍ عَلَى ع «۲» مَا
يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۹۸.

(۲) - مَرَّ فِي أَوَّلِ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ النَّوعِ الثَّلَاثِ مِنْ هَذَا الْبَابِ، الصَّفْحَةُ ۲۳۴؛ وَ الْحَدِيثُ فِي «الكَافِي» ج ۱ / ۳۷، كِتَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ،
بَابُ حَقِّ الْعَالَمِ، الْحَدِيثُ ۱.

۲۲. حسن خطابه مع الشيخ بقدر الإمكان

الثانى و العشرون: «۱»

أَنْ يُحَسِّنَ خُطَابَهُ مَعَ الشَّيْخِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ، وَ لَا يَقُولَ لَهُ: «لِمَ؟» وَ «لَا تُسَلِّمُ» وَ «مَنْ نَقَلَ هَذَا» وَ لَا «أَيْنَ مَوْضِعُهُ؟» وَ لَا يَقُلْ: «الْمَحْفُوظُ
أَوْ الْمَنْقُولُ غَيْرُ هَذَا» وَ شَبَّهُ ذَلِكَ، فَإِنْ أَرَادَ اسْتِفَادَةَ أَصْلِهِ أَوْ مَنْ نَقَلَهُ، تَلَطَّفَ فِي

منیة المرید، ص: ۲۵۵

الوصول إلى ذلك، ثم هو في مجلس آخر أولى على سبيل الاستفادة.

و كذلك ينبغي أن يقول في موضع لم؟ و لا أسألكم: «ما نجيب: ما نجيب» إن قيل لنا كذا؟ أو «إن منعنا كذا؟» أو «إن سئلتنا عن كذا؟» أو «إن أورد كذا؟» و شبهه، ليكون مستفهماً للجواب سائلاً له بحسن أدب و لطف عبارة.

و إذا أصير الشيخ على قول أو دليل و لم يظهر له، أو على خلاف صواب سهواً، فلا يغير وجهه أو عينيه، و لا يشير إلى غيره كالمنكر لما قال، بل يأخذه ببشر ظاهر، و إن لم يكن الشيخ مصيباً، لغفلة أو سهو أو قصور نظر في تلك الحال؛ فإن العصمة في البشر للأنبياء و الأولياء (عليهم السلام).

و ليحذر من مفاجأة الشيخ بصورة رد عليه؛ فإنه يقع ممن لا يحسن الأدب من الناس كثيراً مثل أن يقول له الشيخ أنت قلت كذا فيقول ما قلت كذا أو يقول له الشيخ مرادك في سؤالك كذا أو خطر لك كذا فيقول لا أو ما هذا مرادى أو ما خطر لى هذا و شبه ذلك بل طريقه أن يتلطف بالمكاشرة على المقصود في الجواب.

و كذلك إذا استفهمه الشيخ استفهام تقرير و جزم بقوله:

ألم تقل كذا؟ أو أليس مرادك كذا؟ فلا يادر بالرد عليه بقوله:

«لا» و نحو ذلك، بل يشيكت أو يورى عن ذلك بكلام لطيف يفهم الشيخ قصده منه، فإن لم يكن بد من تحرير قصده و قوله، فليقل: «الآن أقول كذا» أو «أعود إلى قصد كذا».

و يعيد كلامه، و لا يقول: «الذى قلته» أو «الذى قصدته»؛ لتضمنه الرد عليه.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۰۱-۱۰۲-۱۰۴.

۲۳. عدم المبادرة إلى ذكر إشكال لم يذكره و الإشارة إلى ذلك باللفظ إشارة

الثالث و العشرون:

و هو من جنس ما قبله إذا ذكر الشيخ تعليلاً و عليه تعقب، و لم يتعقبه؛ أو بحثاً و فيه إشكال، و لم يستشكله؛ أو إشكالاً و عنه جواب؛ و لم يذكره، فلا يادر إلى ذكر ذلك، و لا إلى التعقب على الشيخ بسبب إهماله له، بل له أن يشير إلى ذلك باللفظ إشارة، كقوله: «مالمحتّم عن الإشكال جواباً؟» مثلاً، و نحو ذلك، فإن تذكر الشيخ فيها و نعمت، و إلا فالأولى السكوت عن ذلك إلا أن يأذن الشيخ، أو يعلم منه أنه يؤثر ذلك منه.

منیة المرید، ص: ۲۵۶

۲۴. التحفظ من مخاطبة الشيخ بما لا يليق خطاب به

الرابع و العشرون: (۱)

و هو من جنس ما قبله أيضاً أن يتحفظ من مخاطبة الشيخ بما يعتاده بعض الناس في كلامه و لا يليق خطابه به، مثل أيش «۲» بك و «فهمت؟» و «سمعت؟» و «تدرى؟» و «يا رجل مبارك؟» و نحو ذلك.

و كذلك لا يحكى ماخوطة به غيره ممّا لا يليق خطاب الشيخ به، و إن كان حاكياً، مثل: «قال فلان لفلان: أنت قليل الحياء، أنت

قلیل البر، و ما عندک خیر، و [أنت] قلیل الفهم و نحو ذلك، بل يقول إذا أراد الحكاية ما جرت العادة بالكناية به، مثل: قال فلان لفلان: «الأبعد قليل الخیر، و ما عند الأبعد خیر»، و مثل هذه الكناية وردت في بعض الأخبار «٣» أيضا أو يأتي بضمير الغائب مكان ضمير المخاطب، و شبه ذلك.

****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠٢.

(٢) - یعنی أى شىء بك؟

(٣) - فی «النهاية» ج ١ / ١٣٩؛ و «لسان العرب» ج ٣ / ٩١، مادة «بعد»: «و فيه: إن رجلا جاء فقال: إن الأبعد قد زنى، معناه: المتباعد عن الخیر و العصمة؛ و أراد القائل من «الأبعد» نفسه». فتأمل.

٢٥. عدم الاستهزاء إذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمة

الخامس والعشرون:

إذا سبق لسان الشيخ إلى تحريف كلمة يكون لها توجيه مستهجن، أو نحو ذلك، أن لا يضحك ولا يستهزئ، ولا يعيدها كأنه يتبادر بها عليه، ولا يغمز غيره ولا يشير إليه، بل لا يتأمل ما صدر منه، ولا يدخله قلبه ولا يصير غي إليه سمعه، ولا يحكيه لأحد، فإن اللسان سباق، و الإنسان غير معصوم، لا سيما فيما هو فيه معذور. و فاعل شىء مما ذكر مع شيخه معرض نفسه للحزمان و البلاء و الخسران، مستحق للزجر و التأديب و الهجر و التأنيب، مع ما يستوجب من مقت الله سبحانه له و ملائكته و أنبيائه و خاصته.

٢٦. عدم سبق الشيخ إلى شرح مسألة أو جواب سؤال

السادس والعشرون: «١»

أن لا يسبق الشيخ إلى شرح مسألة أو جواب سؤال (٢) منه أو من غيره، لاسيما إذا كان من غيره و توقف، و لا يساوقه فيه، و لا يظهر معرفته به

منية المريد، ص: ٢٥٧

أو إدراكه له قبل الشيخ، إلا أن يعلم من الشيخ إثارة ذلك منه، أو عرض الشيخ عليه ذلك ابتداء و التمس منه، فلا بأس به حينئذ.

****[هامش]

(١) - لاحظ «تذكرة السامع» / ١٠٦. و في «شرح المذهب» ج ١ / ٦٢: «و لا يسبقه إلى شرح مسألة أو جواب سؤال إلا أن يعلم من حال الشيخ إثارة ذلك ليستدل به على فضيلة المتعلم».

(٢) - في «الفيقه و المتفقه» ج ٢ / ٣٥: «قال أبو عمرو بن العلاء ليس من الأدب أن تجيب من لا يسألك، أو تسأل من لا يجيبك، أو تحدث من لا ينصت لك ... قال ابن المقفع: كانت الحكماء تقول: ليس للعاقل أن يجيب عما يسأل عنه غيره».

٢٧. عدم قطع كلام الشيخ و مسابقته فيه و مساوقته به

السابع والعشرون: «١»

أَنْ لَا يَقْطَعَ عَلَى الشَّيْخِ كَلَامَهُ أَيْ كَلَامُ كَانَ، وَلَا يُسَابِقُهُ فِيهِ وَلَا يَسَاوِقُهُ بِهِ، بَلْ يَصْبِرُ حَتَّى يَفْرَغَ الشَّيْخُ مِنْ كَلَامِهِ ثُمَّ يَتَكَلَّمَ. وَلَا يَتَحَدَّثُ مَعَ غَيْرِهِ وَالشَّيْخُ يَتَحَدَّثُ مَعَهُ أَوْ مَعَ جَمَاعَةِ الْمَجْلِسِ، بَلْ لَا يَجْعَلُ هَمَّهُ سِوَى الْإِصْغَاءِ إِلَى قَوْلِ الشَّيْخِ وَفَهْمِهِ. ****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷.

۲۸. الإصغاء إلى الشيخ إذا ذكر كلاماً وهو يحفظ ذلك

الثامن والعشرون:

إِذَا سَمِعَ الشَّيْخَ يَذْكُرُ حِكْمًا فِي مَسْأَلَةٍ، أَوْ فَائِدَةً مُسْتَعْرَبَةً

أَوْ يَحْكِي حِكَايَةً، أَوْ يُنْشِدُ شِعْرًا، وَهُوَ يَحْفَظُ ذَلِكَ، أَنْ يُضِغِيَ إِلَيْهِ إِصْغَاءً مُسْتَفِيدَ لَهُ فِي الْحَالِ، مُتَعَطِّشٌ إِلَيْهِ فَرِحَ بِهِ، كَأَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْهُ قَطُّ.

قال بعض السلف: (۱) «إِنَّ الشَّابَّ لَيَتَحَدَّثُ بِحَدِيثٍ، فَأَسْتَمِعُ لَهُ كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْهُ وَ لَقَدْ سَمِعْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُوَلِّدَ.» (۲)

فَإِنْ سَأَلَهُ الشَّيْخُ عِنْدَ الشُّرُوعِ فِي ذَلِكَ عَنْ حِفْظِهِ لَهُ، فَلَا يُجِيبُ بـ «نَعَمْ» لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الشَّيْخِ فِيهِ، وَلَا يَقُولُ:

«لَا» لِمَا فِيهِ مِنَ الْكِذْبِ، بَلْ يَقُولُ: «أُحِبُّ أَنْ اسْتَفِيدَ مِنَ الشَّيْخِ» أَوْ «أَسْمَعُهُ مِنْهُ» أَوْ «بَعْدَ عَهْدِي بِهِ» أَوْ «هُوَ مِنْ جِهَتِكُمْ أَصَحُّ» وَ نَحْوَ ذَلِكَ.

فَإِنْ عَلِمَ مِنْ حَالِ الشَّيْخِ أَنَّهُ يُؤَثِّرُ الْعِلْمَ بِحِفْظِهِ لَهُ مَسِيرَةً بِهِ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِإِتِمَامِهِ امْتِحَانًا لِنُضْبِهِ أَوْ حِفْظِهِ أَوْ لِإِظْهَارِ تَحْصِيلِهِ، فَلَا بَأْسَ بِاتِّبَاعِ غَرَضِ الشَّيْخِ؛ ابْتِغَاءً لِمَرْضَاتِهِ وَازْدِيَادًا لِرَغْبَتِهِ فِيهِ.

****[هامش]

(۱) - هو عطاء بن أبي رباح، كما في «تذكرة السامع» / ۱۰۵.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۱۰۵.

۲۹. عدم تكرار سؤال ما يعلمه واستفهام ما يفهمه

التاسع والعشرون:

أَنَّهُ لَا يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يُكَرِّرَ سَوَالَ مَا يَعْلَمُهُ، وَلَا اسْتِفْهَامَ مَا يَفْهَمُهُ؛ فَإِنَّهُ يُضِيعُ الزَّمَانَ وَرَبَّمَا أَضْجَرَ الشَّيْخَ.

قال بعض السلف إعادة الحديث أشد من

منية المريد، ص: ۲۵۸

نقل الصخر «۱».

وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقْصُرَ فِي الْإِصْغَاءِ وَالتَّفْهَمِ، أَوْ يَشْغَلَ ذَهَنَهُ بِفِكْرٍ أَوْ حَدِيثٍ ثُمَّ يَسْتَعِيدَ الشَّيْخَ مَا قَالَهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ إِسَاءَةٌ أَدَبٍ، بَلْ يَكُونُ مُضْغِيًّا لِكَلَامِهِ حَاضِرَ الذَّهْنِ لِمَا يَسْمَعُهُ مِنْ أَوَّلِ مَرَّةٍ.

و كان بعض المشايخ لا يُعِيدُ لِمِثْلِ هَذَا إِذَا اسْتَعَادَهُ وَ يَزْبُرُهُ عَقُوبَةً لَهُ. (۲)

أَمَّا إِذَا لَمْ يَسْمَعْ كَلَامَ الشَّيْخِ لُبِّيْدَهُ، أَوْ لَمْ يَفْهَمْهُ مَعَ الْإِصْغَاءِ إِلَيْهِ وَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهِ، فَلَهُ أَنْ يَسْأَلَ الشَّيْخَ إِعَادَتَهُ أَوْ تَفْهِيمَهُ بَعْدَ بَيَانِ عُذْرِهِ بِسُؤَالٍ لَطِيفٍ.

****[هامش]

(۱) - قاله الزهری كما فی «المحدث الفاصل» / ۵۶۶؛ و «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۶۹؛ و «عیون الأخبار» ج ۲ / ۱۷۹؛ و «تذکره السامع» / ۱۰۶. و علق الدكتور محمد عجّاج الخطیب - الذي حقّق «المحدث الفاصل» بأحسن وجه - هنا بقوله: «إنّما كانوا يستثقلون إعادة الحديث لأنّه لا يطلب إعادته إلّا من غفل عن استماعه أوّل الأمر، و أمّا إعادته لبيان و شرحه فلا استثقال فيها». و فی «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۸۰: «إعادة الحديث أثقل من نقل الصخر».

(۲) - «تذکره السامع» / ۱۰۶. «زیره زبرا - من باب قتل - زجره و نهره». («المصباح المنیر» / ۲۹۶، «زیر»).

۳۰. عدم السؤال عن شيء في غير موضعه

الثلاثون:

أَنْ لَا يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، ففاعل ذلك لا يستحقّ جواباً، إلّا أَنْ يَعْلَمَ مِنْ حَالِ الشَّيْخِ أَنَّهُ لَا يَكْرَهُ ذَلِكَ، وَ مَعَ ذَلِكَ فَلأَوَّلَى أَنْ لَا يَفْعَلَ، وَ لَا يُلَحَّ عَلَيْهِ فِي السُّؤَالِ إِذَا كَانَ مُضْجِراً وَ لَا يَسْأَلُهُ فِي طَرِيقِهِ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ مَقْصِدَهُ. وَ قَدْ حَكِيَ عَنْ بَعْضِ الْأَجْلَاءِ «۱» أَنَّهُ أَوْصَى بَعْضَ تَلْبِثِهِ فَقَالَ لَا تَسْأَلْنِي عَنْ أَمْرِ الدِّينِ وَ أَنَا مَا شِئْتُ وَ لَا وَ أَنَا أَتَحَدَّثُ مَعَ النَّاسِ وَ لَا وَ أَنَا قَائِمٌ وَ لَا وَ أَنَا مُتَكَيِّئٌ فَإِنَّ هَذِهِ أَمَاكِنَ لَا يَجْتَمِعُ فِيهَا عَقْلُ الرَّجُلِ لَا تَسْأَلْنِي إِلَّا وَقْتُ اجْتِمَاعِ الْعُقُولِ

****[هامش]

(۱) - لم أقف عليه و لا على حاكي هذه الحكاية و مصدرها.

۳۱. اغتنام سؤاله عند طيب نفسه و فراغه

الحادی و الثلاثون:

أَنْ يَغْتَنِمَ سؤَالَه عِنْدَ طَيِّبِ نَفْسِهِ وَ فَرَاغِهِ، وَ يَتَلَطَّفَ فِي سؤَالِهِ. قَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ): «الْإِقْتِصَادُ فِي النَّفَقَةِ نِصْفُ الْمَعِيشَةِ وَ التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعُقُلِ وَ حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ». (۱)

منیة المريد، ص: ۲۵۹

****[هامش]

(۱) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۶۰؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۳۳. و فی «بحار الأنوار» ج ۱ / ۲۲۴، الحديث ۱۴ - نقلاً عن «كنز الفوائد» - : «قال رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «التَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعُقُلِ، وَ حَسَنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ، وَ التَّقْدِيرُ فِي النَّفَقَةِ نِصْفُ الْعَيْشِ». وَ فِي أَدَبِ الدُّنْيَا وَ الدِّينِ» / ۷۹: «إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قَالَ: حَسَنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ».

۳۲. عدم مالاستحياء من السؤال عما إشكل عليه

الثاني و الثلاثون:

أَنْ لَا يَسْتَحْيِيَ مِنَ السُّؤَالِ عَمَّا أَشْكَلَ عَلَيْهِ، بَلْ يَسْتَوْضِحْهُ أَكْمَلَ اسْتِضَاحٍ، فَمَنْ رَقَّ وَجْهُهُ رَقَّ عِلْمُهُ وَ مَنْ رَقَّ وَجْهُهُ عِنْدَ السُّؤَالِ ظَهَرَ

نقصه عند اجتماع الرجال «۱».

قال الصادق (عليه السلام): «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ.» (۲)

****[هامش]

(۱) - فی «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۰۹: «من رَقَّ وجهه عن السؤال رَقَّ علمه عند الرجال، و من ظَنَّ أَنَّ للعلم غاية فقد بخسه حقّه».

(۲) - «الكافي» ج ۱ / ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۳.

۳۳. عدم قول: «نعم» إذا قال الشيخ: «أفهمت» قبل اتضاح المقصود

الثالث و الثلاثون: «۱».

إذا قال له الشيخ: «أَفْهَمْتُ؟» فلا يقول: «نَعَمْ» قبل أَنْ يَتَّضِحَ له المقصودُ اتِّضاحاً جليّاً؛ لئلاَّ يَكْذِبَ و يَفُوتَهُ الفهمُ. و لا يَسْتَحْيِي مِنْ قوله: «لَمْ أَفْهَمْ»؛ لأنَّ استِثباتَهُ يُحَصِّلُ له مَصَالِحَ عاجِلَةً و آجِلَةً، فمن العاجِلَةِ حفظُ المسألة و سلامتُهُ مِنَ الكِذْبِ و النِّفاقِ بِإِظهارِ فهمٍ ما لم يَكُنْ فِيهِمَهُ، و اعتقادُ الشيخِ اعتناءَهُ و رَغْبَتَهُ و كَمالَ عقلِهِ و وَرَعِهِ، و مِنَ الآجِلَةِ ثبوتُ الصوابِ في قلبه دائماً، و اعتيادُهُ هذه الطريقتَ المرضِيَّةَ و الأخلاقَ الرَضِيَّةَ.

قال الخليل بن أحمد العروضي رحمه الله منزلة الجهل بين الحياء و الأنفة «۲».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۵۶-۱۵۸؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۲.

(۲) - «عيون الأخبار» ج ۲ / ۱۲۳؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۰۹؛ «مفتاح دار السعادة» ج ۱ / ۱۷۷؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۲؛ «تذكرة السامع» / ۱۵۷. و في «أدب الدنيا و الدين» / ۵۸: «قال الخليل بن أحمد: يرتع الجهل بين الحياء و الكبر في العلم». و انظر ترجمته و مصادر ترجمته الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي (۱- ۱۷۰ هـ). في «الأعلام» ج ۲ / ۳۱۴؛ و «وفيات الأعيان» ج ۲ / ۲۴۴-۲۴۸؛ و «معجم المؤلفين» ج ۴ / ۱۱۲-۱۱۳.

۳۴. حضور ذنه في جهة الشيخ

الرابع و الثلاثون:

أَنْ يَكُونَ ذَهْنُهُ حاضراً في جِهَةِ الشيخ، بحيث إذا أَمَرَهُ بشيء، أو سألَهُ عن شيء، أو أشارَ إليه لم يُحَوِّجْهُ إلى إعادته ثانياً، بل يبادر إليه مُسْرِعاً و لم يُعاوِذْهُ فيه.

منية المريد، ص: ۲۶۰

۳۵. تناول ما ناوله الشيخ باليمنى و مناولته الشيخ باليمنى

الخامس و الثلاثون:

إذا ناولَهُ الشَّيْخُ شيئاً تناوَلَهُ باليمنى، و إذا ناولَهُ هو شيئاً ناولَهُ إِيَّاهُ باليمنى، فَإِنْ كانَ رَقَّةً يقرؤها أو قِصَّةً مثلاً، نَشَرَهَا ثُمَّ دَفَعَهَا إِلَيْهِ، و لا

يَذْفَعُهَا إِلَيْهِ مَطْوِيَّةً إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَوْ ظَنَّ إِيثَارَ الشَّيْخِ لَذَلِكَ.

وإذا أخذ من الشيخ ورقةً بادرَ إلى أخذها منشورةً قبل أن يطويها.

وإذا ناولَ الشيخَ كتاباً ناولَه إياه مُهَيَّأً لفتحهِ والقراءة فيه، من غيرِ احتياجٍ إلى إدارته، فإن

كان للنظر في موضعٍ مُعَيَّن، فليكن مفتوحاً كذلك، ويُعَيَّن له المكان. ولا يرمى إليه الشيء رمياً من كتاب أو ورقة أو غيرهما، ولا يمدُّ يده إليه إذا كان بعيداً، ولا يُخَوِّجُ الشيخَ إلى مدِّ يده أيضاً لأخذه منه أو إعطائه، بل يقومُ إليه قائماً، ولا يُزَحِفُ زَحْفاً.

وإذا قام أو جلسَ بين يديه لشيءٍ من ذلك، فلا يقربُ منه كُُلُّ القُرْب، ولا يضعُ رجله أو يده أو شيئاً من بدنه أو ثيابه على ثياب الشيخ أو وسادته و نحوهما و نحوهما كما تقدم «١».

****[هامش]

(١) - في الأمر التاسع عشر من القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٣٦. إعداد القلم للشيخ إذا ناوله ليكتب به

السادس و الثلاثون:

إذا ناولَه قلماً ليكتب به، فليعدّه (١) قبل إعطائه إياه للكتابة، ويتفقد أوصافه.

وإن وضعَ بين يديه دواةً، فلتكن مفتوحةً الأغطية مُهيَّأةً للكتابة منها.

وإن ناوله سكيناً فلا يُصَوِّبُ إليه شَفْرَتَها ولا نِصَابَها ويده قابضةً على الشفرة، بل يكون عَرَضاً وحَدَّ شَفْرَتَها إلى جهته، قابضاً على طرف النِصَابِ ممَّا يلي النِّصْلَ جاعلاً نِصَابَها على يمين الآخذ.

****[هامش]

(١) - في الأمر التاسع عشر من القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٣٧. نشر السجادة أولاً إذا ناول الشيخ إياها، ونحو ذلك

السابع و الثلاثون:

إذا ناولَه سَجَادَةً لِيُصَلِّيَ عليها نَشَرَهَا أولاً، وأولى منه أن يَفْرُشَهَا هو عند قصد ذلك.

. قال بعض العلماء «١» وإذا فرَشَها، و كان فيها صورةٌ محراب تحرَّى به القبلة إن أمكنَ وإن كانت مثنىً جعل طرفيها إلى يسار المصلى انتهى.

منية المريد، ص: ٢٦١

و لا يجلسُ بحضرة الشيخ على سَجَادَةٍ، ولا يُصَلِّي عليها إذا كان المكان طاهراً إلا إذا اطَّردت العادة باستصحابها واستعمالها، بحيث لا يكون شعاراً على الأكابر و المترفعين، كما يتفق ذلك ببعض البلاد.

****[هامش]

(١) - هو ابن جماعة الكنائى فى «تذكرة السامع» / ١٠٩.

٣٨. المبادرة إلى أخذ السجادة إذا قام الشيخ، ونحو ذلك

الثامن و الثلاثون:

إذا قام الشيخ بادر القوم إلى أخذ السجادة إن كانت مما تُثقل له، و إلى الأخذ بيده أو عضده إن احتاج إليه، و إلى تقديم نعله إن لم يشق ذلك على الشيخ، و يقصد بذلك كله التقرب إلى الله تعالى بخدمته و القيام بحاجته.

وقد قيل: أربعة لا يأنف الشريف منهن، و إن كان أميراً: قيامه من مجلسه لأبيه، و خدمته للعالم الذي يتعلم منه، و السؤال عما لا يعلم، و خدمته للضعيف. (۱)

****[هامش]

(۱) - «تفسير الرازي» ج ۲ / ۱۸۵؛ «تذكرة السامع» / ۱۱۰، «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۶۴؛ «عيون الأخبار» ج ۲ / ۱۲۸. و نظيرها في «البيان و التبيين» / ۲۴۹.

۳۹. القيام لقيام الشيخ و عدم الجلوس و هو قائم

التاسع و الثلاثون:

أن يقوم لقيام الشيخ، و لا يجلس و هو قائم، و لا يضطجع و هو قائم أو قاعد، بل لا يضطجع بحضرته مطلقاً، إلا أن يكون في وقت نؤم و يأذن له، و الأجود حينئذ أن لا ينأى حتى ينأى الشيخ، إلا أن يأمره بالنوم فيطيعه.

۴۰. كونه أمام الشخي بالليل و وراءه بالنهار، و نحو ذلك

الأربعون: (۱) إذا مشى مع شيخه، فليكن أمامه بالليل و وراءه بالنهار، إلا أن يقتضيه الحال خلاف ذلك لزحمة أو غيرها، أو يأمره الشيخ بحالته فيمتثلها.

ويتعين أن يتقدم عليه في المواضع المجهولة الحال لَوَحَل أو حوض مثلاً، و المواضع الخطرة، و يخترز من ترشيش ثياب الشيخ، و إذا كان في زحمة صانه عنها يديه إما من قدومه أو من ورائه. و إذا مشى أمامه التفت إليه بعد كل قليل.

فإن كان وحده و الشيخ يكلمه حاله المشى، و هما في ظل، فليكن عن يمينه أو يساره متقدماً عليه قليلاً مُلتفتاً إليه، و يعلم الشيخ بمن قُرب منه أو قصده من الأعيان إن لم يعلم الشيخ به. (۲)

منه المريد، ص: ۲۶۲

ولا يمشى إلى جانبه إلا - لحاجة أو إشارة منه، و يخترز من مراحته بكفه أو بركابه إن كانا راكبين و ملاصقة ثيابه، و يؤثره بجهة الظل في الصيف، و بجهة الشمس في الشتاء، و بجهة الجدار في الرصافات (۳) و نحوها، و بالجهة التي لا تفرع الشمس فيها وجهه إذا التفت إليه.

ولا يمشى بينه و بين من يحدثه، و يتأخر عنهما أو يتقدم، و لا يقرب و لا يستمع و لا يلتفت، فإن أدخلاه في الحديث فليأت من جانب آخر و لا يشق بينهما.

وإذا مشى مع الشيخ اثنان فاكتفاه، فالأولى أن يكون أكبرهما عن يمينه، و إن لم يكتفاه تقدم أكبرهما و تأخر الأصغر. و إذا صادف الشيخ في طريقه بداهة بالسلام، و لا يناديه و لا يسلم عليه من بعيد و لا من ورائه، بل يقرب منه ثم يسلم، و لا يشير ابتداءً بالأخذ في

طریق حتّی یَسْتَشِيرُهُ، و یُبَادِرُ (۴) فیما یَسْتَشِيرُهُ فیهِ مطلقاً بالردّ إلی رأیه إلاً أَنْ یُلْزَمَهُ بإظهار ما عنده، أو یكونَ مارآه الشیخُ خطأ، فَيُظْهِرُ ما عنده بتلطف و حُسنِ أدب، كقوله:

«يُظْهِرُ أَنَّ الْمُصْلَحَةَ فِي كَذَا» و لا یقول:

«الرأى عندى كذا» أو «الصواب كذا» و نحو ذلك.

واعلم أَنَّ هذه الآداب مِمَّا قد دلَّ النصُّ على جملة منها بل على أشرفها و أهمّها، و الباقي مِمَّا يُسْتَبْطَأُ منه بإحدى الطُّرُق. و الله الموفق.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۱۰-۱۱۲.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۱۱۰ و فيه: «كوحل» بدل «لوحل». و فى أكثر النسخ: «أو الشيخ» بدل «و الشيخ».

(۳) - قال فى «لسان العرب» ج ۹ / ۱۲۰ مادة «رصف»: «الرصف: حجارة مرصوف بعضها إلى بعض ... الرصفه - بالتحريك -: واحدة

الرصف، و هى الحجارة التى يرصف بعضها إلى بعض فى مسيل فيجتمع فيها ماء المطر».

(۴) - فى «تذكرة السامع» / ۱۱۰: «يتأدّب» بدل «يبادر».

القسم الثالث: آدابه فى درسه و قراءته، و ما يعتمدّه حينئذ مع شيخه و رفقهته

اشاره

القسم الثالث: آدابه فى درسه و قراءته، و ما يعتمدّه «۱» حينئذ مع شيخه و رفقهته و هو أمور:

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۱۲-۱۱۴؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۶۴-۶۵.

۱. الابتداء أولاً بحفظ كتاب الله تعالى حفظاً متقناً

الأوّل: و هو أهمّها أَنْ يَتَّبِدَّيْ أولاً - بحفظ كتاب الله تعالى العزيز حفظاً متقناً، فهو أصل العلوم و أهمّها، و كان السلف لا يُعْلَمُونَ الحديث و الفقه إلاً لِمَنْ حَفِظَ القرآن. «۱»

وإذا حَفِظَهُ فَلْيَحْذَرْ مِنَ الاشتغال عنه بغيره اشتغالاً يُؤدّي إلى نسيان شىء منه أو تعريضه للنسيان، بل يَتَعَهَّدْ دِرَاسَتَهُ و ملازمَةً وَرَدَ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ ثُمَّ أَيَّامٍ ثُمَّ جَمْعُهُ دائماً أبداً.

وَيَجْتَهِدْ بعد حفظه على إتقان تفسيره و سائر علومه، ثُمَّ يَحْفَظْ مِنْ كُلِّ فَنٍّ مختصراً يجمع فيه بين طرفيه.

ثُمَّ يَسْتَغْلِ باستشراح محفوظاته على المشايخ، و لِيَعْتَمِدَ فى كُلِّ فَنٍّ أَكْثَرَهُمْ تحقيقاً فيه و تحصيلاً له، و إنْ أُمِكنَ شرحُ دروس فى كُلِّ يَوْمٍ فَعَلْ، و إلاً اقتصر على الممكن من درس فأقلّ و قد تقدمت الإشارة إليه.

****[هامش]

(۱) - «شرح المهدّب» ج ۱ / ۶۴. و انظر «تذكرة السامع» / ۱۱۲-۱۱۳، الهامش

۲. الاقتصار من المطالعة على ما يحتمله فهمه

الثانی:

أَنْ يَفْتَصِّرَ مِنَ الْمَطَالَعَةِ عَلَى مَا يَحْتَمِلُهُ فَهْمُهُ، وَ يَنْسَاقُ إِلَيْهِ ذَهْنُهُ، وَ لَا يَمُجُّهُ طَبْعُهُ، وَ لِيَحْذَرُ مِنَ الْإِشْغَالِ بِمَا يُبَدِّدُ الْفِكْرَ، وَ يُحَيِّرُ الذَّهْنَ مِنَ الْكُتُبِ الْكَثِيرَةِ وَ تَفَارِيقِ التَّصَانِيفِ؛ فَإِنَّهُ يُضَيِّعُ زَمَانَهُ وَ يُفَرِّقُ ذَهْنَهُ.

منیه المرید، ص: ۲۶۴

وَ لِيُعْطِ الْكِتَابَ الَّذِي يَقْرُؤُهُ وَ الْفَنَّ الَّذِي يَأْخُذُهُ كُلَّيْتَهُ حَتَّى يُثَبِّتَهُ؛ حَذَرًا مِنَ الْخَبْطِ وَ الْإِنْتِقَالِ الْمُؤَدَّى إِلَى التَّضْيِيعِ وَ عَدَمِ الْفَلَاحِ، وَ مِنْ هَذَا الْبَابِ الْإِشْغَالُ بِكُتُبِ الْخِلَافِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَ نَحْوِهَا قَبْلَ أَنْ يَصِحَّ فَهْمُهُ، وَ يَسْتَقَرَّ رَأْيُهُ عَلَى الْحَقِّ، وَ يَحْسُنَ ذَهْنُهُ فِي فَهْمِ الْجَوَابِ، وَ هَذَا أَمْرٌ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النُّفُوسِ، وَ الْإِنْسَانِ فِيهِ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ.

۳. الاعناء بتصحيح درسه قبل حفظه تصحيحاً متقناً

الثالث: (۱)

أَنْ يَغْتَنِيَ بِتَصْحِيحِ دَرْسِهِ الَّذِي يَحْفَظُهُ قَبْلَ حِفْظِهِ تَصْحِيحاً مُتَقَنّاً عَلَى الشَّيْخِ أَوْ عَلَى غَيْرِهِ مِمَّنْ يُعِينُهُ، ثُمَّ يَحْفَظُهُ حِفْظاً مُحْكَمًا، ثُمَّ يُكْرِّرُهُ بَعْدَ حِفْظِهِ تَكَرَّاراً جَيِّدًا، ثُمَّ يَتَعَاهَدُهُ فِي أَوْقَاتٍ يُقَرَّرُهَا لِمَوَظَبَتِهِ، (۲) لِيُزَسِّخَ رُسُوخاً مُتَأَكِّدًا، وَ يُرَاعِيَهُ بِحَيْثُ لَا يَزَالُ مُحْفُوظًا جَيِّدًا.

وَ لَا يَحْفَظُ ابْتِدَاءً مِنَ الْكُتُبِ اسْتِقْلَالًا مِنْ غَيْرِ تَصْحِيحٍ لِأَدَائِهِ إِلَى التَّصْحِيفِ وَ التَّحْرِيفِ وَ قَدْ تَقَدَّمَ «۳» أَنَّ الْعِلْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنَ الْكُتُبِ فَإِنَّهُ مِنْ أَضَرِّ الْمَفَاسِدِ سِيَمَا الْفَقْهَ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۲۱-۱۲۶؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۴-۶۵.

(۲) - هكذا في نسخة «ض»، «ح»، «ع»، «ط» و «ن». و في سائر النسخ و «تذكرة السامع» / ۱۲۲: «مواضيعه» بدل «مواظبته».

(۳) - في الأمر الأول من القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۴۰.

۴. إحضار الدواة و القلم للتصحيح، و ضبط ما يصححه

الرابع: أَنْ يَضْبِطَ مَا يُضَيِّعُ حُجَّةً لُغَةً وَ إِعْرَابًا، وَ إِذَا رَدَّ الشَّيْخُ عَلَيْهِ لَفْظَةً، فَظَنَّ أَوْ عَلِمَ أَنَّ رَدَّهُ خِلَافُ الصَّوَابِ كَرَّرَ اللَّفْظَةَ مَعَ مَا قَبْلَهَا لِيَتَنَبَّهَ لَهَا الشَّيْخُ، أَوْ يَأْتِيَ بِلَفْظِ الصَّوَابِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِفْهَامِ، فَرُبَّمَا وَقَعَ ذَلِكَ سَهْوًا أَوْ سَبَقَ لِسَانُ لَغْفَلَةٍ، وَ لَا يَقُولُ بَلْ هِيَ كَذَا، فَإِنْ رَجَعَ الشَّيْخُ إِلَى الصَّوَابِ فَذَاكَ، وَ إِلَّا تَرَكَ تَحْقِيقَهَا إِلَى مَجْلِسٍ آخَرَ بَتَلُطُّفٍ، وَ لَا يَبَادِرُ إِلَى إِصْلَاحِهَا عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي عَرَفَهُ، مَعَ أَطْلَاعِ الشَّيْخِ أَوْ أَحَدِ الْحَاضِرِينَ عَلَى الْمَخَالَفَةِ.

وَ كَذَلِكَ إِذَا تَحَقَّقَ خَطَأُ الشَّيْخِ فِي جَوَابِ مَسْأَلَةٍ، وَ كَانَ لَا يَفُوتُ تَحْقِيقَهُ وَ لَا يَعْسُرُ تَدَارُكُهُ. فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ «۱»

****[هامش]

(۱) - أي يفوت تحقيقه و يعسر تداركه. و قوله «كذلك إذا تحقق خطأ... الخ» أي يترك تحقيقها إلى مجلس آخر بتلطف، إذا تحقق خطأ الشيخ و لا يفوت تحقيقه و لا يعسر تداركه.

۵. المذاكرة بالمحفوظات و إدامة الفكر فيها

الخامس: بعد أن يُرتَّب الأهمَّ فالأهمَّ في الحفظ و التصحيح و المطالعَة و يُتَّقَنها فليُذاكِرَ بِمَحفوظاتِهِ، و يُذاكِرَ بِها بعضَ حاضِرِي.

۶. تقسیم اوقات ليله و نهاره على ما يحصله

السادس: (۱)

أن يُقسِّمَ أوقاتَ ليله و نهاره على ما يُحصِّلُه، و يَغتَنِمَ ما بَقِيَ مِن عمره.

و أجود الأوقات للحفظ الأسحارُ، و للبحثِ الأُبكارُ، و للكتابَة وَسَطُ النهار، و للمطالعَة و المذاكرَة الليلُ و بقايا النهار.

و ممّا قالوه (۲) وَ دَلَّتْ عليه التجربة أنَّ حفظَ الليل أنفعُ مِن حفظِ النهار، و وقتَ الجوع أنفعُ مِن وقتِ الشَّبع، و أجودُ أماكن الحفظ [المكانُ البعيدُ (۳) عن الملهياتِ كالأصواتِ و قوارِعِ الطرقِ التي تكثرُ فيها الحركات؛ لأنها تمنَعُ من خلْوِ القلبِ، و تُقسِّمُه على حَسَبِ تلكِ الحالات. (۴)

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۷۲-۷۳.

(۲) - قاله الخطيب البغدادي، كما في «تذكرة السامع» / ۷۳.

(۳) - في هامش «ض»: «يمكن على بعد عطفه على مفعول يقسم، و إلّا ففي العبارة سقط». أقول: لا بدّ من تقدير مبتدأ و جعل «المكان البعيد ... الخ» خبراً له حتّى يستقيم الكلام، و لعلّ الصواب تقدير «أجود أماكن الحفظ» بعنوان المبتدأ ل «المكان البعيد ... الخ» - كما في «شرح المهدّب» ج ۱ / ۶۳- و إلّا فلا يستقيم الكلام.

(۴) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۰۴، و إليك نصّ عبارته: «و أجود أماكن الحفظ الغرف دون السفلى، و كلّ موضع بعيد ممّا يلهي و خلا القلب فيه ممّا يفزعه فيشغله، أو يغلب عليه فيمنعه، و ليس بالمحمود أن يتحفّظ الرجل بحضرة النبات و الخضرة، و لا على شطوط الأنهار و لا على قوارِعِ الطرق، فليس يعدم في هذه المواضع غالباً ما يمنع من خلْوِ القلب و صفاء السرّ؛ و انظر أيضاً «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲۸.

۷. التذكير بدروسه و جعل ابتداءه يوم الخميس أو يوم السبت

السابع: أن يُبَكِّرَ بدروسه، لخبر:

منية المريد، ص: ۲۶۶

«بُورِكَ لَأُمَّتِي فِي بُكُورِها». (۱)

ولخبر: «اغْدُوا فِي طَلَبِ العِلْمِ؛ فَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي أَنْ يُبَارِكَ لَأُمَّتِي فِي بُكُورِها». (۲)

وَيَجْعَلُ ابتداءه يَوْمَ الخَمِيسِ (۳)، و في رواية: يَوْمَ السَّبْتِ أو الخَمِيسِ. (۴)

و فِي خَبَرٍ آخَرَ عَنْهُ ص اطلُّوا العِلْمَ يَوْمَ الاثْنَيْنِ فَإِنَّهُ يُيسِّرُ [يَتيسَّرُ] لِطَالِبِهِ (۵)

. وَ رُويَ فِي يَوْمِ الأَرْبَعاءِ خَبَرٌ: مَا مِنْ شَيْءٍ بُدِيَ يَوْمَ الأَرْبَعاءِ إِلَّا وَ قَدْ تَمَّ (۶)

منية المريد، ص: ۲۶۷

و ربما اختار بعض العلماء الابتداء يوم الأحد و لم تقف على مأخذه.

****[هامش]

- (۱) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۱۲۶، حرف الباء؛ «مجمع الزوائد» ج ۴ / ۶۲؛ «صبح الأعشى» ج ۱۴ / ۱۶۸.
- (۲) - «المحدث الفاضل» / ۳۳۹، ۳۴۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۳۲؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۵۰، الحديث ۲۹۳۴۱ - نقلا عن الطبرانی فی «الأوسط» - وفيهما زيادة «ويجعل ذلك يوم الخميس». وفي «مسند أحمد» ج ۳ / ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۳۱، ۴۳۲، ج ۴ / ۳۸۴، ۳۹۰؛ و «سنن الدارمی» ج ۲ / ۲۱۴؛ و «أدب الإملاء والاستملاء» / ۱۱۱؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۲۲۵؛ و «مجمع الزوائد» ج ۴ / ۶۱؛ «اللهم بارك لأمتي في بكورها».
- (۳) - روى في «تحف العقول» / ۸۰ عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه: «إذا أراد أحدكم الحاجة فليذكر فيها يوم الخميس؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: اللهم بارك لأمتي في بكرتها يوم الخميس». وفي «سنن الدارمی» ج ۲ / ۲۱۴؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۲۲۵: «قلما كان رسول الله يخرج إذا أراد سفرا إلّا يوم الخميس». وقال المناوى في «فيض القدير» ج ۱ / ۵۴۳: «و يشاركه [يعنى يوم الاثنين في ندب الطلب فيه الخميس لحديث ابن عدى عن جابر: اطلبوا العلم لكل اثنين و خميس؛ فإنه ميسر لمن طلب».
- (۴) - في «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۱ / ۲۷۴، الحديث ۱۲۵۴؛ و «بحار الأنوار» ج ۱۰۳ / ۴۱، الحديث ۱: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم سبتها و خميسها». وفي «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۲۲۴: «روى أنس أنه (ص) قال: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم السبت، و روى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم سبتها و خميسها». وفي «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۲۲۴: «روى أنس أنه (ص) قال: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم السبت، و روى أبو هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: اللهم بارك لأمتي في بكورها يوم خميسها»؛ و الخبر الثاني منقول أيضا في «مجمع الزوائد» ج ۴ / ۶۱، ۶۲. وفي «غرر الحكم» ج ۳ / ۲۵۹، الحديث ۴۴۲۲: «بكر السبت و الخميس بركة».
- (۵) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۴۴، حرف الهمزة؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۵۰، الحديث ۲۹۳۴، وفيهما: «فإنه ميسر لطالبه». قال المناوى في «فيض القدير» ج ۱ / ۵۴۳: «أى يتيسر له أسباب تحصيله بدفع الموانع و تهيئة الأسباب إذا طلبه فيه و ذلك لأنه اليوم الذى ولد فيه المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، و جاء الوحي فيه». فتأمل في ذلك.
- (۶) - «تعليم المتعلم» / ۱۵. قال في «كشف الخفاء» ج ۲ / ۲۳۷ - نقلا عن بعضهم: «لم أقف له على أصل، و لكن ذكر برهان الإسلام في كتابه «تعليم المتعلم» عن شيخه صاحب «الهداية» أنه كان يروى ذلك حديثا، و يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما من شىء بدئ به يوم الأربعاء إلّا و قد تم».

۸. التذكير بسماع الحديث و عدم إهمال الاشتغال به

الثامن «۱»

أن يبكر بسماع الحديث و لا يهمل الاشتغال به و بعلومه و النظر فى إسناده و رجاله و معانيه و أحكامه و فوائده و لغته و تواريخه و صحيحه و حسنه و ضعيفه و مسنده و مرسله و سائر أنواعه فإنه أحد جناحي العالم بالشرعية و المبين للأحكام و الجناح الآخر القرآن «۲». و لا يقنع من الحديث بمجرد السماع بل يعتنى بالدراية أكثر من الرواية فإنه المقصود من نقل الحديث و تبليغه.

****[هامش]

- (۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۲۶، ۱۳۰ - ۱۳۳.

۹. الاعناء برواية كتبه التى قرأها أو طالعا

التاسع

أن يعتنى بروايه كتبه التي قرأها أو طالعها سيما محفوظاته فإن الأسانيد أنساب الكتب. و أن يحترص على كلمه يسمعها من شيخه أو شعر ينشده أو ينشئه أو مؤلف يؤلفه و يجتهد على رواية الأمور المهمه و معرفه من أخذ شيخه عنه و أسناده و نحو ذلك.

۱۰. الانتقال إلى المبسوطات إذا بحث المختصرات

إذا بحث محفوظاته [...]]

أو غيرها من المختصرات و ضبط ما فيها من الإشكالات و الفوائد المهمات أن ينتقل إلى بحث المبسوطات و ما هو أكبر مما بحثه أولاً مع المطالعه المتقنه و العناية الدائمه المحكمه و تعليق ما مر به في المطالعه أو سمعه من الشيخ من الفوائد النفيسه و المسائل الدقيقه و الفروع الغريبه و حل المشكلات و الفرق بين أحكام المتشابهات من جميع أنواع العلوم التي يذاكره فيها و لا يحتقر فائده يراها أو يسمعها في أى فن كانت بل يبادر إلى كتابتها و حفظها

وَقَدْ رَوَى عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ قَيِّدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَمَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «١»

وَرَوَى أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم)، فَيَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ، فَيُعْجِبُهُ وَ لَا يَحْفَظُهُ، فَشَكَا ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم)، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: «اسْتَعِنْ بِيَمِينِكَ» وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَيْ خُطَّ. (٨)

منية المريد، ص: ٢٦٨

رَسُولُ اللَّهِ اسْتَعَانَ بِيَمِينِكَ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَيْ خُطَّ «٢»

و من هنا قيل من لم يكتب علمه لم يعد علمه علماً «٣» و سيأتى إن شاء الله تعالى في باب الكتابة أخبار آخر في ذلك.

****[هامش]

(١) - «سنن الترمذی» ج ٥ / ٣٩، كتاب العلم، الحديث ٢٦٦٦؛ «تقييد العلم» / ٦٥ - ٦٨؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٦٦.

(٢) - قاله معاوية بن قره، كما في «حلية الأولياء» ج ٢ / ٣٠١؛ و «تقييد العلم» / ١٠٩. و في «تقييد العلم» / ٩٦: «قال أنس: كُنَّا لَا نَعْدُ عِلْمَ مَنْ لَمْ يَكْتُبْ عِلْمَهُ عِلْماً».

(٣) - «المحدث الفاضل» / ٣٦٤؛ «المستدرک علی الصحيحین» ج ١ / ١٠٦؛ «عوالی اللآلی» ج ١ / ٦٨.

۱۱. المبالغة في الجد و التشمير و عدم القناعة باليسير

الحادى عَشَرَ: أَنْ يَبَالِغَ فِي الْجِدِّ وَ الطَّلَبِ وَ التَّشْمِيرِ، وَ لَا يَقْنَعَنَّ مِنْ إِرْثِ الْأَنْبِيَاءِ بِالْيَسِيرِ، وَ يَغْتَنِمَ وَقْتَ الْفَرَاغِ وَ النَّشَاطِ وَ شَرُوحِ الشَّبَابِ (٩) قَبْلَ عَوَارِضِ الْبُطَالَةِ وَ مَوَانِعِ الرِّئَاسَةِ؛ فَإِنَّهَا أَدْوَى الْأَدْوَاءِ وَ أَعْضَلُ الْأَمْرَاضِ. وَ لِيُحَذِّرَ كُلَّ الْحَازِرِ مِنْ نَظَرِ نَفْسِهِ بَعِينَ الْكَمَالِ وَ الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الْمَشَايِخِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ عَيْنُ النِّقْصِ وَ حَقِيقَةُ الْجَهْلِ وَ عِنَاؤُ الْحِمَاقَةِ وَ دَلِيلُ قِلَّةِ الْعِلْمِ وَ الْمَعْرِفَةِ لَوْ تَدَبَّرَ.

۱۲. ملازمة حلقة يخه بل جميع مجالسه إذا أمكن

الثانى عَشَرَ: أَنْ يُلَازِمَ حَلْقَةَ شَيْخِهِ بَلْ جَمِيعَ مَجَالِسِهِ إِذَا أُمِكنَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَزِيدُهُ إِلَّا خَيْرًا وَ تَحْصِيلاً وَ أَدْبًا، وَ أَطْلَاعًا عَلَى فَوَائِدِ

مُتَبَدِّدَةً لَا يَكَادُ يَجِدُهَا فِي الدَّفَاتِرِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلِيٌّ (عليه السلام)

بقوله:

«وَلَا تَمَلَّ مِنْ طَوْلِ صُحْبَتِهِ، فَإِنَّمَا هُوَ كَالنَّحْلَةِ تَنْتَظِرُ مَتَى يَشْقُطُ عَلَيْكَ مِنْهَا مَنَفْعَةٌ.» (۱)

و لا يقتصر على سماع درس نفسه فقط فإن ذلك علامة قصور الهمة بل يعتنى بسائر الدروس فإنها كنوز مختلفة و جواهر متعددة فليغتنم ما فتح له منها إن احتمل ذهنه ذلك فيشارك أصحابها حتى كأن كل درس له فإن عجز عن ضبط جميعها اعتنى بالأهم فالأهم. هذا في الدروس المفرقة و أما درس التقاسيم فشأنها كدرس واحد فمن لم يطق

منية المريد، ص: ۲۶۹

ضبطها لا يصلح لدخوله فيها «۲».

****[هامش]

(۱) - «الكافي» ج ۱ / ۳۷، كتاب فضل العلم، باب حق العالم، الحديث ۱، و قد سبق في أول القسم الثاني من النوع الثالث من هذا الباب، ص ۲۳۴، و نقله هنا بالمعنى.

(۲) - مَرَّ فِي الْأَمْرِ السَّادِسَ عَشَرَ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ النَّوعِ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْبَابِ، ص ۲۰۰ مَعْنَى دَرَسِ التَّقَاسِيمِ، فَيَعْلَمُ مَعْنَى الدَّرُوسِ الْمَفْرَقَةِ بِالْمُقَابَلَةِ.

۱۳. التسليم على الحاضرين و تخصيص الشيخ بزيادة تحية

الثالث عشر: (۱) إذا حَضَرَ مَجْلِسَ الشَّيْخِ، فَلْيُسَلِّمْ عَلَى الْحَاضِرِينَ بِصَوْتٍ يُسْمِعُهُمْ.

و يُخَصِّصْ الشَّيْخَ بِزِيَادَةِ تَحِيَّةٍ وَ إِكْرَامٍ.

و عَيَّدَ بَعْضُهُمْ حَلْقَ الْعِلْمِ حَالِ أَخْذِهِمْ فِي الْبَحْثِ مِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي لَا يُسَلِّمُ فِيهَا، (۲) وَ اخْتَارَهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَفْضَلِ، (۲) وَ هُوَ مُتَّجِهٌ حَيْثُ يَشْغُلُهُمْ رَدُّ السَّلَامِ عَمَّا هُمْ فِيهِ مِنَ الْبَحْثِ وَ حُضُورِ الْقَلْبِ كَمَا هُوَ الْغَالِبُ، سَيِّمًا إِذَا كَانَ فِي أَثْنَاءِ تَقْرِيرِ مَسْأَلَةٍ؛ فَإِنَّ قَطْعَهُ عَلَيْهِمْ أَضَرُّ مِنْ كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَارِدِ الَّتِي وَرَدَ أَنَّهُ لَا يُسَلِّمُ فِيهَا. (۴)

لَكِنْ مَتَى أُريدَ ذَلِكَ، فَلْيُجْلِسِ الدَّاخِلُ عَلَيْهِمْ عَلَى بُعْدٍ مِنْ مُقَابَلَةِ الشَّيْخِ، بِحَيْثُ لَا يَشْعُرُ بِهِ حَتَّى يَفْرَغَ إِنْ أُمِكنَ، جَمْعًا بَيْنَ حَقِّ الْأَدَبِ مَعَهُ وَ حَقِّ الْبَحْثِ فِي دَفْعِ الشَّوَاغِلِ عَنْهُ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۴۶- ۱۴۷؛ «التيان في آداب حملة القرآن» / ۲۴- ۲۵؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۱.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۱۴۶.

(۳) - منهم ابن جماعة الكنائى في «تذكرة السامع» / ۱۴۶، مع تفصيل.

(۴) - في «الكافي» ج ۲ / ۶۴۵- ۶۴۶، كتاب العشرة، باب التسليم، الحديث ۱۱، «كان أبو عبد الله عليه السلام يقول:

ثلاثة لا يسلمون: الماشى مع الجنازة و الماشى إلى الجمعة، و فى بيت الحمام؛ و فى «الخصال» ج ۲ / ۵۷۱- ۵۷۲، باب الاثنى عشر، و «بحار الأنوار» ج ۷۶ / ۹، الحديث ۳۹- نقلا عن «الخصال» -: «لا تسلموا على ... و لا على المصلّى، و ذلك لأنّ المصلّى لا يستطيع أن يرّد السلام ... و لا- على رجل جالس على غائط، و لا على الذى فى الحمام» ... و انظر سائر روايات الباب فى «بحار الأنوار» ج ۷۶ / ۸- ۹؛ و راجع «الأذكار» / ۲۷، ۲۲۴.

۱۴. عدم تخطی رقاب الحاضرين، و الجلوس حيث ينتهي به المجلس

الرابعَ عَشَرَ: إِذَا سَلَّمَ لَا يَتَخَطَّى رِقَابَ الْحَاضِرِينَ إِلَى قُرْبِ الشَّيْخِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَنْزِلَتُهُ كَذَلِكَ، بَلْ يَجْلِسُ حَيْثُ يَنْتَهِي بِهِ الْمَجْلِسُ كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ (۱)، فَإِنْ صَيَّرَ لَهُ الشَّيْخُ أَوْ الْحَاضِرُونَ بِالتَّقَدُّمِ أَوْ كَانَتْ مَنْزِلَتُهُ أَوْ كَانَ يَعْلَمُ إِثَارَ الشَّيْخِ وَالْجَمَاعَةِ لَذَلِكَ، وَكَانَ جُلُوسُهُ بِقُرْبِ الشَّيْخِ مَصْلَحَةً كَأَنْ يُذَاكِرَهُ مَذَاكِرَةً يَنْتَفِعُ

منية المريد، ص: ۲۷۰

بها الحاضرون أو لكونه كبير السن أو كثير الفضيلة وصلاح فلا بأس.

****[هامش]

(۱) - في «أمالى الطوسى» ج ۱ / ۳۱۰: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا ينبغي للمؤمن أن يجلس إلّا حيث ينتهي به الجلوس؛ فإن تخطى أعناق الرجل سخافة»؛ راجع أيضاً «مكارم الأخلاق» / ۲۶؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۴ / ۵۱؛ «سنن أبى داود» ج ۴ / ۲۵۸، كتاب الأدب، الحديث ۴۸۲۵؛ «أدب الإملاء والاستملاء» / ۱۲۳.

۱۵. الحرص على قربه من الشيخ حيث يكون منزلته

الخامسَ عَشَرَ: أَنْ يَحْرِصَ عَلَى قُرْبِهِ مِنَ الشَّيْخِ حَيْثُ تَكُونُ مَنْزِلَتُهُ، لِيَفْهَمَ كَلَامَهُ فَهَمًّا كَامِلًا بَلَا مَشَقَّةَ، وَلَكِنْ لَا يَقْرُبُ مِنْهُ قُرْبًا يُنْسَبُ فِيهِ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ وَلَا يَضَعُ شَيْئًا مِنْ ثِيَابِهِ أَوْ بَدَنِهِ عَلَى ثِيَابِ الشَّيْخِ أَوْ وَسَادَتِهِ أَوْ سَجَادَتِهِ كَمَا مَرَّ (۱).
واعلم أنّه متى سَبَقَ إِلَى مَكَانٍ مِنْ مَجْلِسِ الدَّرْسِ كَانَ أَحَقَّ بِهِ، فَلَيْسَ لغيره أَنْ يُزْعِجَهُ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ أَحَقَّ بِهِ بِحَسَبِ الْأَدَبِ.
قيل: وَ يَبْقَى بَعْدَ ذَلِكَ أَحَقُّ بِهِ كَالْمَحْتَرَفِ إِذَا أُلِفَ مَكَانًا مِنَ السُّوقِ أَوْ الشَّارِعِ، فَلَا يَسْقُطُ حَقُّهُ مِنْهُ لِمَفَارَقَتِهِ، وَ إِنْ انْقَطَعَ عَنِ الدَّرْسِ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ إِذَا حَضَرَ بَعْدَ ذَلِكَ (۲) وَ هَذَا الْبَحْثُ آتٍ فِي مَكَانِ الْمَصْلَى الْمُشْتَمِلِ عَلَى فَائِدَةٍ فِي الصَّلَاةِ كَالذِّكْرِ وَ نَحْوِهِ.

****[هامش]

(۱) - في الأمر التاسع عشر من القسم الثاني من النوع الثالث، ص ۲۵۲-۲۵۳.

(۲) - للتفصيل و الاطلاع على آراء و أقوال الفقهاء حول المسألة راجع الكتب الفقهيّة، كتاب إحياء الموات.

۱۶. التأدب مع رفقة و حاضرى المجلس

السادسَ عَشَرَ: أَنْ يَتَأَدَّبَ مَعَ رِفْقَتِهِ وَ حَاضِرِي الْمَجْلِسِ؛ فَإِنَّ تَأَدُّبَهُ مَعَهُمْ تَأَدُّبٌ مَعَ الشَّيْخِ وَ احْتِرَامٌ لِمَجْلِسِهِ، وَ لِيُحْتَرَمَ كِبَرَاءَهُ وَ أَقْرَانَهُ وَ رِفْقَتَهُ.

۱۷. عدم مزاحمة غيره فى مجلسه و إثارة قيامه له

السابعَ عَشَرَ: أَنْ لَا يَزَاحِمَ أَحَدًا فِي مَجْلِسِهِ، وَ لَا يُؤْثِرَ قِيَامَ أَحَدٍ لَهُ مِنْ مُحَلِّهِ، فَإِنْ آثَرَهُ غَيْرُهُ بِمَجْلِسِهِ لَمْ يَقْبَلْهُ، لِئَنَّهُ النَّبِيُّ (صلى الله عليه و آله و سلم) عَنْ أَنْ يُقَامَ الرَّجُلُ مِنْ مَجْلِسِهِ وَ يَجْلِسَ فِيهِ آخَرُ، قَالَ (صلى الله عليه و آله و سلم): «وَلَكِنْ تَفَسَّحُوا وَ تَوَسَّعُوا» (۱)
نعم لو كان جلوسه فى مجلس من آثره مصلحة للحاضرين، و عِلْمٌ مِنْ خَاطِرِ الْمُؤْثِرِ حُبِّ الْإِثَارِ بِالْقُرَّانِ، فَلَا بِأَس.

منیة المرید، ص: ۲۷۱

****[هامش]

(۱) - «صحیح مسلم» ج ۴/ ۱۷۱۴- ۱۷۱۵، کتاب السلام (۳۹)، الباب ۱۱؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۲۲، ۱۰۲؛ «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۵۸، کتاب الأدب، الحدیثان ۴۸۲۷- ۴۸۲۸؛ «سنن الدارمی» ج ۲/ ۲۸۱- ۲۸۲؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۶؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۱۶۶، ج ۲/ ۱۸۱؛ «عوالی اللآلی» ج ۱/ ۱۴۳، و إلیک نصّ واحدة من روايات الباب من «صحیح مسلم»: «عن النبی صلی الله علیه [و آله و سلم، قال: لا یقیم الرجل الرجل من مقعده ثم یجلس فیہ، و لكن تفسّحوا و توسّعوا».

۱۸. عدم الجلوس فی وسط الحلقة و قدام غیره لغیر ضرورة

الثامنَ عَشَرَ: أَنْ لَا یَجْلِسَ فِی وَسْطِ الْحَلْقَةِ، وَلَا قَدَامَ أَحَدٍ لِغَيْرِ ضَرُورَةٍ.

لَمَّا رَوَى مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ مَنْ جَلَسَ وَسْطَ الْحَلْقَةِ (۱)

نعم لو كان لضرورة كضيق المجلس و كثرة الزحام و استلزام تركه عدم السماع فلا بأس به.

****[هامش]

(۱) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۵۸، کتاب الأدب، الحدیث ۴۸۲۶؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۰؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۳۰؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۷.

۱۹. عدم الجلوس بین أخوين أو متصاحبين إلا برضاهما

التاسعَ عَشَرَ: أَنْ لَا یَجْلِسَ بَيْنَ أَخَوَيْنِ أَوْ أَبٍ وَ ابْنٍ أَوْ قَرِيبَيْنِ أَوْ مُتَصَاحِبَيْنِ إِلَّا بِرِضَاهُمَا مَعًا، لَمَّا رَوَى: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ نَهَى أَنْ یَجْلِسَ الرَّجُلُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ إِلَّا بِإِذْنِهِمَا. (۱)

****[هامش]

(۱) - «سنن أبی داود» ج ۴/ ۲۶۲، کتاب الأدب، الحدیث ۴۸۴۴ و ۴۸۴۵؛ «الترغیب و الترهیب» ج ۴/ ۵۱؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۲۹.

۲۰. ترحیب الحاضرين بالقادم و التوسعة له إذا جاء

العشرون:

یَنْبَغِي لِلْحَاضِرِينَ إِذَا جَاءَ الْقَادِمُ أَنْ يُرْجَبُوا بِهِ، وَ يُوسَّعُوا لَهُ وَ يَتَفَسَّحُوا لِأَجْلِهِ، وَ يُكْرَمُوهُ بِمَا يُكْرَمُ بِهِ مِثْلُهُ.

وَ إِذَا فُسِّحَ لَهُ فِي الْمَجْلِسِ وَ كَانَ حَرَجًا ضَمَّ نَفْسَهُ وَ لَا يَتَوَسَّعَ، وَ لَا يُعْطَى أَحَدًا مِنْهُمْ جَنْبَهُ وَ لَا ظَهْرَهُ، وَ يَتَحَفَّظُ مِنْ ذَلِكَ وَ يَتَعَهَّدُ عِنْدَ بَحْثِ الشَّيْخِ لَهُ، وَ لَا يَجْنَحَ عَلَى جَارِهِ، أَوْ يَجْعَلَ مَرْفَقَهُ قَائِمًا فِي جَنْبِهِ، أَوْ يَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهِ الْحَلْقَةِ بِتَقْدُّمٍ أَوْ تَأْخُرٍ.

۲۱. عدم التكلیم فی أثناء درس غیره بما لا يتعلق به

الحادی و العشرون:

أَنْ لَا يَتَكَلَّمَ فِي أَثْنَاءِ دَرَسٍ غَيْرِهِ بِمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ أَوْ بِمَا يَقْطَعُ عَلَيْهِ بَحْثُهُ وَإِذَا شَرَعَ بَعْضُهُمْ فِي دَرَسٍ فَلَا يَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ فِي دَرَسٍ فَرِغَ وَلَا بَغَيْرِهِ مِمَّا لَا تَفُوتُ فَائِدَتُهُ إِلَّا بِإِذْنٍ مِنَ الشَّيْخِ وَصَاحِبِ الدَّرْسِ.

۲۲. عدم المشاركة مع أحد من الجماعة في حديثه مع الشيخ

الثاني والعشرون:

أَنْ لَا يُشَارِكَ أَحَدٌ مِنَ الْجَمَاعَةِ أَحَدًا فِي حَدِيثِهِ مَعَ الشَّيْخِ، وَلَا سَيِّمَا مَشَارَكَةَ الشَّيْخِ.

قال بعض الحكماء: «مَنْ الْأَدَبُ أَنْ لَا يُشَارِكَ الرَّجُلَ فِي حَدِيثِهِ.» (۱)

وَأُنْشَدَ بَعْضُهُمْ (۲) فِي ذَلِكَ:

وَلَا تُشَارِكْ فِي الْحَدِيثِ أَهْلَهُ

وَإِنْ عَرَفْتَ فَرْعَهُ وَأَصْلَهُ

فَإِنْ عَلِمَ إِثَارَ الْمُتَكَلِّمِ بِذَلِكَ فَلَا بَأْسَ.

****[هامش]

(۱) - تذكرة السامع / ۱۵۹ - ۱۶۰؛ والقائل النووي في «التيان في آداب حملة القرآن» / ۲۷؛ و«شرح المهذب» ج ۱ / ۶۵.

(۲) - قاله الخطيب البغدادي كما في «تذكرة السامع» / ۱۵۹.

۲۳. عدم نهى من أساء على غيره إلا بإشارة الشيخ

الثالث والعشرون:

إِذَا أَسَاءَ بَعْضُ الطَّلَبَةِ أَدْبًا عَلَى غَيْرِهِ لَمْ يَنْهَزْهُ غَيْرُ الشَّيْخِ إِلَّا بِإِشَارَتِهِ أَوْ سِرًّا بَيْنَهُمَا عَلَى سَبِيلِ النَّصِيحَةِ.

وَإِنْ أَسَاءَ أَحَدٌ أَدْبًا عَلَى الشَّيْخِ تَعَيَّنَ عَلَى الْجَمَاعَةِ انْتِهَارُهُ وَرَدُّعُهُ وَالْإِثَارَةُ لِلشَّيْخِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ إِنْ أَظْهَرَ الشَّيْخُ الْمَسَامَحَةَ وَفَاءً لِحَقِّهِ.

۲۴. مراعاة النوبة إذا أراد القراءة، والاستعاذه ونحوه بعده

الرابع والعشرون: (۱)

إِذَا أَرَادَ الْقِرَاءَةَ عَلَى الشَّيْخِ، فَلْيُرَاعِ نَوْبَتَهُ تَقْدِيمًا وَتَأْخِيرًا، فَلَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهَا بِغَيْرِ رِضَى مِنْ هِيَ لَهُ.

وَرُويَ أَنَّ أَنْصَارِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله وسلم) يَسْأَلُهُ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ ثَقِيفٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا أَخَا ثَقِيفٍ إِنَّ الْأَنْصَارِيَّ قَدْ سَبَقَكَ بِالسَّأَلِ فَاجْلِسْ كَيْمَا نَبْدَأَ بِحَاجَةِ الْأَنْصَارِيِّ قَبْلَ حَاجَتِكَ «۲»

قيل: وَلَا يُؤْثِرُ بِنُوبَتِهِ؛ فَإِنَّ الْإِثَارَ بِالْقُرْبِ نَقْصٌ، فَإِنْ رَأَى الشَّيْخُ الْمُضِلَّةَ فِي ذَلِكَ فِي وَقْتٍ فَأَشَارَ بِهِ، امْتَثَلَ أَمْرَهُ مَعْتَقِدًا كَمَالَ رَأْيِهِ وَتَصَوُّبَ عَرَضِهِ فِي ذَلِكَ. (۳)

قيل: «وَيُسْتَحَبُّ لِلْسَّابِقِ أَنْ يَقْدَّمَ عَلَى نَفْسِهِ مَنْ كَانَ غَرِيبًا لِتَأْكُدَ حُرْمَتَهُ وَوُجُوبَ ذِمَّتِهِ.» (۴)

و روى فى ذلك حديث عن ابن عباس رضى الله عنه «۵»

و كذلك

منیة المريد، ص: ۲۷۳

إذا كان للمتأخر حاجة ضرورية و عِلْمُهَا المتقدم.

و تحصل النوبة بتقدم الحضور فى مجلس الشيخ و إن ذهب بعده لضرورة كقضاء حاجة و تجديد وضوء إذا لم يطل الزمان عادة و إذا تساوى أقرع بينهما هذا إذا كان العلم مما يجب تعليمه و إلا تخير و يستحب له حينئذ مراعاة الترتيب ثم القرعة. و لو جمعهم على درس مع تقارب أفهامهم جاز أيضا و معيد «۶» المدرسة و مدرستها إذا شرط عليه إقراء أهلها فى وقت معين لا يجوز له تقديم غيرهم عليهم بغير إذنهم و إن سبق مع عدم وجوب التعليم أو مع وجوب الجميع أما لو وجب درس الخارج دون أهل المدرسة ففى استثنائه أو وجوب إقرائه و ترك ما يخصه من العوض ذلك اليوم أو تقديم أهل المدرسة أوجه و الأوسط أوسط.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۵۸ - ۱۶۲.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۱۵۸؛ و نقل مضمونه الخطيب البغدادي فى «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲۲.

(۳) - تذكرة السامع / ۱۵۹ - ۱۶۰؛ و القائل النووى فى «التيان فى آداب حملة القرآن» / ۲۷؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۵.

(۴) - قاله الخطيب البغدادي كما فى «تذكرة السامع» / ۱۵۹.

(۵) - فى «الجامع الصغير» ج ۱ / ۱۶، حرف الهمزة: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه»، «إذا أتاكم الزائر فأكرموه»؛ و الحديث الأول مروي فى «مجمع الزوائد» ج ۸ / ۱۵، ۱۶؛ و «مكارم الأخلاق» / ۲۴ أيضا. و فى «الكافي» ج ۲ / ۶۵۹، كتاب العشرة، باب إكرام الكريم، الحديث ۱: «عن أبى عبد الله عليه السلام قال: دخل رجلان على أمير المؤمنين عليه السلام، فألقى لكل واحد منهما و سادة فقعدها عليهما أحدهما و أبى الآخر، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أقعد عليهما؛ فإنه لا يأبى الكرامة إلّا حمار، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه». و قال الذهبي فى «تذكرة الحفاظ» ج ۳ / ۹۹۳- نقلا عن الخطيب البغدادي: «حدثنا العتيقى، قال: حضرت مجلس الدارقطنى و جاءه أبو الحسن البضاوى برجل غريب، و سأله - أن يملى عليه أحاديث، فأملى عليه من حفظه مجلسا يزيد أحاديثه على العشرين، متون جميعها: نعم الشىء الهدية أمام الحاجة، فانصرف الرجل ثم جاء بعد و قد أهدى له شيئا فقربه إليه، فأملى عليه من حفظه سبعة عشر حديثا متونها: إذا جاءكم كريم قوم فأكرموه». و أيضا هذه الحكاية منقولة فى «طبقات الشافعية» ج ۳ / ۴۶۵.

و فى «إحياء علوم الدين» ج ۲ / ۱۷۵: «و روى أنه صلى الله عليه [و آله و سلم دخل بعض بيوته، فدخل عليه أصحابه حتى غص المجلس و امتلأ، فجاء جرير بن عبد الله البجلي فلم يجد مكانا فقعده على الباب، فلف رسول الله صلى الله عليه [و آله و سلم رداءه، فألقاه إليه و قال له: اجلس على هذا، فأخذه جرير و وضعه على وجهه و جعل يقبله و يبكى، ثم لفه ورمى به إلى النبى صلى الله عليه [و آله و سلم، و قال: ما كنت لأجلس على ثوبك، أكرمك الله كما أكرمتنى. فنظر النبى يمينا و شمالا ثم قال: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه».

(۶) - قال فى «تذكرة السامع» / ۱۵۰، الهامش: «المعيد: الذى يعيد الدرس بعد إلقاء الشيخ الخطبة على الطلبة، كأنه يعين الشيخ على نشر علمه و تثبيت خطباته و إملائه فى أذهان الطلبة»؛ و قال فى ص ۲۰۴: «و ينبغى للمعيد بالمدرسة ... أن يعلم المدرس أو الناظر بمن يرجى فلاحه ليزاد ما يستعين به و يشرح صدره، و أن يطالبهم بعرض محفوظاتهم إن لم يعين لذلك غيره، و يعيد لهم ما توقف فهمه عليهم من دروس المدارس و لهذا يسمى معيدا». قال ابن خلكان فى ترجمة أبى إسحاق الشيرازى ...: «تفقه على جماعة من الأعيان و صحب القاضي أبا الطيب الطبرى كثيرا و انتفع به، و ناب عنه فى مجلسه، و رتبته معيدا فى حلقة» («وفيات الأعيان» ج ۱ /

۲۹). و قال السبكي في «طبقات الشافعية» ج ۷ / ۲۴۰، في ترجمه أبي حفص عمر بن أحمد بن الليث الطالقاني: «من أهل بلخ، فقيه أصولي صوفي ... و كان معيد المدرسة النظامية ببلخ، توفي في شعبان سنة ست و ثلاثين و خمسمائة».

۲۵. الجلوس بين يدي الشيخ على ما تقدم تفصيله

الخامس والعشرون:

أَنْ يَكُونَ جُلُوسُهُ بَيْنَ يَدَيِ الشَّيْخِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَفْصِيلُهُ وَ هِيَائُهُ

منية المريد، ص: ۲۷۴

في أدبه مع شيخه، و يُخَضِّرَ كِتَابَهُ الَّذِي يَقْرَأُ فِيهِ مَعَهُ، وَ يَحْمِلُهُ بِنَفْسِهِ، وَ لَا يَضَعُهُ حَالَ الْقِرَاءَةِ عَلَى الْأَرْضِ مَفْتُوحًا، بَلْ يَحْمِلُهُ بِيَدَيْهِ وَ يَقْرَأُ مِنْهُ.

۲۶. استیذان الشيخ قبل القراءة، و الاستعاذه و نحوه بعده

السادس والعشرون:

أَنْ لَا يَقْرَأَ حَتَّى يَسْتَأْذِنَ الشَّيْخَ،

ذكره جماعة من العلماء «۱»

فَإِذَا أُذِنَ لَهُ اسْتَعَاذَ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ثُمَّ سَمَّى اللَّهَ تَعَالَى وَ حَمِدَهُ وَ صَلَّى عَلَى النَّبِيِّ وَ آلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ يَدْعُو لِلشَّيْخِ وَ لِوَالِدَيْهِ وَ لِمَشَايِخِهِ، وَ لِلْعُلَمَاءِ وَ لِنَفْسِهِ وَ لِسَائِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَ إِنْ خَصَّ مُصَنِّفَ الْكِتَابِ أَيْضًا بِدَعْوَةٍ كَانَ حَسَنًا. وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ كُلَّمَا شَرَعَ فِي قِرَاءَةِ دَرْسٍ أَوْ تَكَرَّرَهُ أَوْ مَطَالَعَتِهِ أَوْ مِقَابَلَتِهِ فِي حُضُورِ الشَّيْخِ أَوْ فِي غَيْبَتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ يَخْصُ الشَّيْخَ بِذِكْرِهِ فِي الدُّعَاءِ عِنْدَ قِرَاءَتِهِ عَلَيْهِ، وَ يَتَرَخَّصُ عَلَى مُصَنِّفِ الْكِتَابِ كَمَا ذَكَرْنَاهُ.

و إذا دعا الطالب للشيخ قال و رضى الله عنكم أو عن شيخنا و إمامنا و نحو ذلك قاصدا به الشيخ و إذا فرغ من الدرس دعا للشيخ أيضا. و يدعو الشيخ للطالب كلما دعا له

فإن ترك الطالب الاستفتاح بما ذكرناه جهلاً أو نسياناً نَبَّهَهُ عليه و عَلَّمَهُ إِيَّاهُ وَ ذَكَرَهُ بِهِ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَهَمِّ الْأَدَابِ، وَ قَدْ وَرَدَ الْحَدِيثُ بِالْأَمْرِ فِي الْإِبْتِدَاءِ بِالْأُمُورِ الْمَهْمَةِ بِتَسْمِيَةِ اللَّهِ وَ تَحْمِيدِهِ (۲)، وَ هَذَا مِنْ أَهْمِّهَا.

****[هامش]

(۱) - ذكره الخطيب البغدادي عن جماعة من السلف، كما في «تذكرة السامع» / ۱۶۱.

(۲) - في «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۶۱۰، كتاب النكاح (۹)، الباب ۱۹، الحديث ۱۸۹۴؛ و «النهاية» ج ۱ / ۹۳؛ و «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» ج ۱ / ۱۲؛ و «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۲۳؛ و «سنن الدارقطني» ج ۱ / ۲۲۹؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ۱ / ۱۱: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع». و في «تفسير الرازي» ج ۱ / ۲۰۸؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ۱۰ / ۷۸؛ و «تفسير الكشاف» ج ۱ / ۳-۴؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۱۸۵: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أوتر»؛ و في «مسند أحمد» ج ۲ / ۳۵۹: «كل كلام - أو أمر - ذي بال لا يفتح بذكر الله عز و جل فهو أوتر، أو قال: أقطع». و انظر «الأذكار» / ۱۰۳. و راجع «طبقات الشافعية» ج ۱ / ۷-۲۴، تجد شرحا مشبعا حول ذلك.

۲۷. مذاکره من یرافقه من مواظبی مجلس الشیخ

السابع والعشرون: «۱»

يَنْبَغِي أَنْ يُذَاكِرَ مَنْ يُرَافِقُهُ مِنْ مُوَاضِبِي مَجْلِسِ الشَّيْخِ بِمَا وَقَعَ فِيهِ مِنَ الْفَوَائِدِ وَالضُّوَابِطِ وَالْقَوَاعِدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، وَيُعِيدُوا كَلَامَ الشَّيْخِ فِيْمَا بَيْنَهُمْ؛ فَإِنَّ فِي الْمَذَاكِرَةِ نَفْعًا عَظِيمًا قُدِّمَ عَلَى نَفْعِ الْحِفْظِ.

منية المريد، ص: ۲۷۵

وينبغي الإسراع بها بعد القيام من المجلس قبل تفرق أذهانهم، وتشتت خواطرهم، وشذوذ بعض مسموعه عن أفهامهم، ثم يتذاكروه في بعض الأوقات، فلا شيء يتخرج (۲) به الطالب في العلم مثل المذاكرة. فإن لم يجد الطالب من يذاكره ذاكر نفسه بنفسه، وكرّر معنى ما سمعه ولفظه على قلبه، ليلق ذلك بخاطره؛ فإن تكرر المعنى على القلب كتكرار اللفظ على اللسان، وقل أن يفلح من اقتصر على الفكر والتعلّل بحضرة الشیخ خاصّة، ثم يتركه ويقوم ولا يعاوده.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۴۳، ۱۴۵.

(۲) - قال في «لسان العرب» ج ۲ / ۲۵۰، مادة «خرج»: «معنى خرجها: أدبها كما يخرج المعلم تلميذه، وقد خرج في الأدب فخرج».

۲۸. كون المذاكرة في غير مجلس الشیخ أو بعد انصرافه

الثامن والعشرون:

أَنْ تَكُونَ الْمَذَاكِرَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي غَيْرِ مَجْلِسِ الشَّيْخِ، أَوْ فِيهِ بَعْدَ انْصِرَافِهِ بَحِثَ لَا يَسْمَعُ لَهُمْ صَوْتًا؛ فَإِنَّ اشْتَغَالَهُمْ بِذَلِكَ وَإِسْمَاعَهُمْ لَهُ قِلَّةٌ أَدَبٌ وَجَرَأٌ، سَيِّمًا إِذَا كَانَ لَهُمْ مُعِيدٌ (۲۲)، فَإِنَّ تَصُدُّرَهُ لِلْإِعَادَةِ فِي مَجْلِسِ الشَّيْخِ مِنْ أَفْبَحِ الصِّفَاتِ وَأُبْعَدِهَا عَنِ الْآدَابِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَأْمُرَهُ الشَّيْخُ بِذَلِكَ لِمَصْلَحَةِ يَرَاهَا.

۲۹. مراعاة الأدب المتقدم أو قريباً منه مع كبيرهم و معيدهم

التاسع والعشرون:

عَلَى الطَّلَبَةِ مِرَاعَاةُ الْأَدَبِ الْمُتَقَدِّمِ أَوْ قَرِيباً مِنْهُ مَعَ كَبِيرِهِمْ وَمُعِيدِهِمْ، فَلَا يُنَازِعُوهُ فِيْمَا يَقُولُهُ لَهُمْ إِذَا وَقَعَ مِنْهُمْ فِيهِ شَكٌّ، بَلْ يَتَرَفَّقُوا فِي تَحْقِيقِ الْحَالِ وَيَتَوَصَّلُوا إِلَى بَيَانِ الْحَقِّ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، فَإِذَا بَقِيَ الْحَقُّ مُشْتَبِهاً رَاجِعُوا الشَّيْخَ فِيهِ بِلُطْفٍ مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ مَنْ خَالَفَ وَمَنْ وَافَقَ، مُقْتَصِرِينَ عَلَى إِرَادَةِ بَيَانِ الصَّوَابِ كَيْفَ كَانَ.

۳۰. وجوب إرشاد الرفقة على من علم منهم بنوع من العلم والكمال

الثلاثون: «۱»

يَجِبُ عَلَى مَنْ عَلِمَ مِنْهُمْ بِنُوعٍ مِنَ الْعِلْمِ وَضَرْبٍ مِنَ الْكَمَالِ أَنْ يُرْشِدَ رِفْقَتَهُ وَيُرْغَبَهُمْ فِي الْاجْتِمَاعِ وَالتَّذَاكُرِ وَالتَّحْصِيلِ، وَيُهَوِّنَ

عليهم مؤونته، و يَذْكُرْ لَهُمْ ما استفاده من الفوائد و القواعد و الغرائب على جهة النصيحة و المذاكرة، فيارشادهم يُبارِكُ الله له فى علمه و يَسْتَبِيرُ قَلْبُهُ، و تَتَأَكَّدُ المسائلُ عنده مع مافيه من جزيل ثوابِ الله تعالى و جميل نظره و عَطْفِهِ.

منية المريد، ص: ۲۷۶

و مَنْ بَخَلَ عليهم بشيءٍ مِنْ ذلك كان بضدَّ ما ذُكِرَ، و لم يَثْبُتْ عِلْمُهُ و إنْ ثَبَتَ لم يَثْمُرْ، و لم يُبارِكِ الله له فيه. و قد جُرَّبَ ذلك لجماعة من السِّلَفِ و الخَلَفِ. و لا يَحْسِدُ أحداً منهم و لا يَحْقِرُهُ، و لا يَفْتَحِرُ عليه و لا يُعْجِبُ بفهم نفسه و سَبْقِهِ لهم، فقد كان مثْلهم ثُمَّ مَنْ الله تعالى عليه، فَلْيَحْمَدِ الله تعالى على ذلك و يَسْتَزِيدْ منه بدوام الشكر، فإذا امْتَثَلَ ذلك و تكاملت أهليته و اشتهرت فضيلته ارتقى إلى ما بعده من المراتب. و الله ولى التَّوْفِيقِ.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۶۲-۱۶۳؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۵.

الباب الثانى فى آداب الفتوى و المفتى و المستفتى

اشاره

(و يشتمل على مقدمة و أربعة أنواع. المقدمة فى أهميه الإفتاء. النوع الأول فى الأمور المعتبرة فى كل مفت. النوع الثانى فى أحكام المفتى و آدابه. النوع الثالث فى آداب الفتوى.

النوع الرابع فى أحكام المستفتى و آدابه و صفته

منية المريد، ص: ۲۷۹

المقدمة فى أهميه الإفتاء

اشاره

و لنذكر من ذلك المهم فإنه باب متسع و لنقدم على ذلك مقدمة فنقول «۱» اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر كثير الأجر كبير الفضل جليل الموقع لأن المفتى وارث الأنبياء ص و قائم بفرض الكفاية لكنه معرض للخطأ و الخطر و لهذا قالوا المفتى موقع عن الله تعالى «۲» فلينظر كيف يقول. و قد ورد فيه و فى آدابه و التوقف فيه و التحذير منه من الآيات و الأخبار و الآثار أشياء كثيرة نورد جملة من عيونها

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۷-۶۹.

(۲) - «شرح المهدب» ج ۱ / ۶۷. قال ابن قيم الجوزية فى «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۴۱: «فخطر المفتى عظيم فإنه موقع عن الله و رسوله ... و قال فيه ج ۴ / ۲۲۳ أيضا: «الحاكم و المفتى و الشاهد، كل منهم مخبر عن حكم الله...».

[التحذير منه فى الآيات]

قال الله تعالى يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ «۱». و قال تعالى

منیة المرید، ص: ۲۸۰

وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَ رَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ «۲». و قال تعالى يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِحْرَانِ «۳». و قال تعالى في التحذير وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ «۴» الآية. و قال تعالى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «۵». و قال تعالى قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ «۶». فانظر كيف قسم مستند الحكم إلى القسمين فما لم يتحقق الإذن فأنت مفتر. و انظر إلى قوله تعالى حكاية عن رسوله ص أكرم خلقه عليه وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ «۷».

منیة المرید، ص: ۲۸۱

فإذا كان هذا تهديده لأكرم خلقه عليه فكيف حال غيره إذا تقول عليه عند حضوره بين يديه
وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ اللَّهَ لَمَّا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنَ النَّاسِ وَ لَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّىٰ إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسَاءَ جَهَالًا فَفُسِّلُوا فَافْتُوا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا «۸»
وَقَالَ ص مَنْ أَفْتَىٰ بِفِتْيَا مِنْ غَيْرِ تَبَيَّنَتْ وَ فِي لَفْظٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ «۹»
وَقَالَ ص أَجْرُكُمْ عَلَى الْفَتَىٰ أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ «۱۰»

وَقَالَ ص أَشَدُّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ أَوْ رَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَوْ مُصَوِّرٌ يُصَوِّرُ التَّمَائِيلَ «۱۱»
وَمِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّ مِنْ أْبْعَصِ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَرَجُلَيْنِ رَجُلٌ وَكَلَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ إِلَىٰ نَفْسِهِ فَهُوَ

منیة المرید، ص: ۲۸۲

حَائِزٌ عَنْ قَصْدِ السَّبِيلِ مَشْغُوفٌ بِكَلَامٍ بِدْعَةٍ قَدْ لَهَجَ بِالصَّوْمِ وَ الصَّلَاةِ فَهُوَ فِتْنَةٌ لِمَنْ افْتَنَ بِهِ ضَالٌّ عَنْ هُدًى مَنْ كَانَ قَبْلَهُ مُضِلٌّ لِمَنْ اقْتَدَىٰ بِهِ فِي حَيَاتِهِ وَ بَعْدَ مَوْتِهِ حَمَالٌ خَطَايَا غَيْرِهِ [رَهْنٌ بِخَطِيئَتِهِ «۱۲» وَ رَجُلٌ قَمَشَ جَهَالًا فِي جَهَالِ النَّاسِ عَانٍ بِأَغْبَاشِ الْفِتْنَةِ قَدْ سَمَاءَ أَشْبَاهُ النَّاسِ عَالِمًا وَ لَمْ يَغْنُ فِيهِ يَوْمًا سَالِمًا بَكَرَ فَاسْتَكْتَرَ مَا قُلَّ مِنْهُ خَيْرٌ مِمَّا كَثُرَ حَتَّىٰ إِذَا ارْتَوَىٰ مِنْ آجَنِ وَ اكْتَنَزَ مِنْ غَيْرِ طَائِلٍ جَلَسَ بَيْنَ النَّاسِ قَاضِيًا ضَامِنًا لِتَخْلِيصِ مَا التَّبَسَّ عَلَىٰ غَيْرِهِ [وَ إِنْ خَالَفَ قَاضِيًا سَبَقَهُ لَمْ يَأْمَنْ أَنْ يَنْقُضَ حُكْمَهُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَهُ كِفَعْلِهِ بِمَنْ كَانَ قَبْلَهُ وَ] «۱۳» إِنْ نَزَلَتْ بِهِ إِحْدَى الْمُبْهَمَاتِ الْمُغْضَمَاتِ هِيَ لَهَا حُشْوًا مِنْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَطَعَ [بِهِ «۱۴»] فَهُوَ مِنْ لَبْسِ الشُّبُهَاتِ فِي مِثْلِ غَزَلِ الْعَنْكَبُوتِ لَمَّا يَذْرَىٰ أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ لَمَّا يَحْسُبُ الْعِلْمُ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَنْكَرَ وَ لَمَّا يَرَىٰ أَنَّ وَرَاءَ مَا بَلَغَ فِيهِ مِذْهَبًا [إِنْ قَاسَ شَيْئًا بِشَيْءٍ لَمْ يُكَذِّبْ نَظْرَهُ وَ إِنْ أَظْلَمَ عَلَيْهِ أَمْرٌ اكْتَسَمَ بِهِ لَمَّا يَعْلَمُ مِنْ جَهْلِ نَفْسِهِ لِكَيْلًا يُقَالَ لَهُ لَا يَعْلَمُ ثُمَّ جَسَرَ فَقَضَىٰ «۱۵»] فَهُوَ مِفْتَاحُ عَشَوَاتِ رَكَابِ شُبُهَاتِ خَبَاطِ جَهَالَاتٍ لَا يَعْتَدِرُ مِمَّا لَا يَعْلَمُ فَيَسْلَمُ وَ لَا يَعِضُّ فِي الْعِلْمِ بِضُرْسٍ قَاطِعٍ فَيَغْنَمُ يَذْرُو الرُّوَايَاتِ ذَرَا [الرَّيْحِ «۱۶»] الْهَشِيمِ تَبْكِي مِنْهُ الْمَوَارِيثُ وَ تَصْرُخُ مِنْهُ الدَّمَاءُ يَسْتَحِلُّ بِقَضَائِهِ الْفَرْجَ الْحَرَامَ وَ يُحَرِّمُ بِقَضَائِهِ الْفَرْجَ الْحَلَالَ لَا مِلْيَءٌ يَاصْدَارُ مَا عَلَيْهِ وَرَدَ وَ لَا هُوَ أَهْلٌ لِمَا مِنْهُ قَرَطَ مِنْ ادِّعَائِهِ عِلْمَ الْحَقِّ «۱۷»

وَرَوَى زُرَّارَةُ بْنُ أَغْنِينَ عَنِ الْبَاقِرِ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ «۱۸»

منیة المرید، ص: ۲۸۳

وَعَنْ أَبِي عَمِيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ يَقُولُ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لَحِقَهُ وَزْرٌ مِنْ عَمَلِ بَفْتِيَاهُ «۱۹»

وَعَنِ الْمُفْضَلِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَهَاكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكُ الرِّجَالُ أَنْ تَدِينَ اللَّهُ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ «۲۰»
وَعَنِ ابْنِ شُبْرَمَةَ «۲۱» الْفَقِيهِ الْعِيَامِيُّ قَالَ مَا ذَكَرْتُ خَيْرًا مِنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع إِلَّا كَادَ أَنْ يَتَّصِدَّ قَلْبِي قَالَ خَيْرٌ مِنْ أَبِي عَنْ خَيْرِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ ابْنُ شُبْرَمَةَ وَ أَقْسَمُ بِاللَّهِ مَا كَذَبَ أَبُوهُ عَلَى جَدِّهِ وَ لَا جَدُّهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَاسِي فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ وَ مَنْ أَفْتَى النَّاسَ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ وَ الْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ

«۲۲»

و عن بعض التابعين «۲۳» قال أدركت عشرين و مائه من الأنصار من أصحاب رسول الله ص يسأل أحدهم عن مسأله فيردها هذا إلى هذا و هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول «۲۴».

منیة المريد، ص: ۲۸۴

و عنه قال لقد أدركت في هذا المسجد عشرين و مائه من أصحاب رسول الله ص ما أحد منهم يحدث حديثا إلا ود أن أخاه كفاه الحديث و لا- يسأل عن فتيا إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا «۲۵». و قال البراء لقد رأيت ثلاثمائة من أهل بدر ما فيهم من أحد إلا و هو يحب أن يكفيه صاحبه الفتيا «۲۶».

"وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مَنْ أَفْتَى النَّاسَ فِي كُلِّ مَا يَسْأَلُونَهُ فَهُوَ مَجْنُونٌ «۲۷»

. و عن بعض السلف «۲۸» إن العالم بين الله و بين خلقه فلينظر كيف يدخل بينهم «۲۹». و قال بعض الأكابر لبعض المفتين أراك تفتي الناس فإذا جاءك الرجل يسألك فلا يكن همك أن تخرجه مما وقع فيه و لتكن همتك أن تتخلص مما يسألك عنه «۳۰».

منیة المريد، ص: ۲۸۵

وَعَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ النَّابِغِيِّ أَدْرَكْتُ أَقْوَامًا يُسْأَلُ أَحَدُهُمْ عَنِ الشَّيْءِ وَ إِنَّهُ لَيَرْعَدُ «۳۱».

وَعَنْ ثَوْبَانَ مَرْفُوعًا سَيَكُونُ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي يَتَعَاطَى فُقَهَاؤُهُمْ عُضْلَ الْمَسَائِلِ أُولَئِكَ شِرَارُ أُمَّتِي «۳۲»

"وَعَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَسَى رَجُلٌ أَنْ يَقُولَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِكَذَا فَيَقُولَ اللَّهُ لَهُ كَذَبْتَ «۳۳»

وَعَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَانَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ لَا يُفْتَى فُتِيًا إِلَّا قَالَ اللَّهُمَّ سَلِّمْهُ وَسَلِّمْ مِنِّي «۳۴».

"وَعَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ ثَمَانٍ وَ أَرْبَعِينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ فِي اثْنَتَيْنِ وَ ثَلَاثِينَ مِنْهَا لَا أَدْرِي «۳۵» وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ خَمْسِينَ مَسْأَلَةً فَلَمْ يُجِبْ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهَا «۳۶» وَ كَانَ يَقُولُ مَنْ أَجَابَ فِي مَسْأَلَةٍ فَيَتَّبِعِي قَبْلَ الْجَوَابِ أَنْ يَغْرِضَ

منیة المريد، ص: ۲۸۶

نَفْسُهُ عَلَى الْجَنَّةِ وَ النَّارِ وَ كَيْفَ خَلَاصُهُ ثُمَّ يُجِيبُ «۳۷»

"و سُئِلَ يَوْمًا عَنْ مَسْأَلَةٍ فَقَالَ لَا أَدْرِي فَقِيلَ هِيَ مَسْأَلَةٌ خَفِيفَةٌ سَهْلَةٌ فَغَضِبَ وَ قَالَ لَيْسَ مِنَ الْعِلْمِ شَيْءٌ خَفِيفٌ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا «۳۸» فَالْعِلْمُ كُلُّهُ ثَقِيلٌ «۳۹»

. و عن القاسم بن محمد بن أبي بكر «۴۰» أحد فقهاء المدينة المتفق على علمه و فقهه بين المسلمين أنه سئل عن شيء فقال لا أحسنه فقال السائل إني جئت إليك لا أعرف غيرك فقال القاسم لا تنظر إلى طول لحيتي و كثرة الناس حولي و الله ما أحسنه فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه يا ابن أخي الزمها فو الله ما رأيتك في مجلس أنبل منك مثل اليوم فقال القاسم و الله لأن يقطع لساني أحب إلى أن أتكلم بما لا علم لي به «۴۱». و عن الحسن بن محمد بن شرفشاه الأسترآبادي «۴۲» أنه دخلت عليه يوما امرأة فسألته عن أشياء مشككة في الحيض فعجز عن الجواب فقالت له المرأة أنت عذبتك واصلته إلى وسطك و تعجز عن جواب امرأة فقال يا خاله لو علمت كل مسألة يسأل عنها لوصلت عذبتني إلى قرن الثور «۴۳».

منیة المريد، ص: ۲۸۷

و أقوالهم في هذا كثيرة فلنقتصر على هذا القدر و لنشرع في الأنواع التي ينقسم إليها الباب

منیة المريد، ص: ۲۸۹

****[هامش]

(۱) - سورة النساء (۴): ۱۷۶.

(۲) - سورة يونس (۱): ۵۳.

(۳) - سورة يوسف (۱۲): ۴۶.

(۴) - سورة النحل (۱۶): ۱۱۶.

(۵) - سورة البقرة (۲): ۱۶۹.

(۶) - سورة يونس (۱): ۵۹.

(۷) - سورة الحاقة (۶۹): ۴۴ - ۴۶. قال رضى الدين على بن طاوس قدس سره فى كتاب «الإجازات لكشف طرق المفازات فيما يحصى من الإجازات»: «و اعلم أننى إنما اقتصر على تأليف كتاب «غياث سلطان الورى لسكان الثرى» من كتب الفقه فى قضاء الصلوات من الأموات، و ما صُنِّفَ غير ذلك من الفقه و تقرير المسائل و الجوابات، لأننى كنت قد رأيت مصلحتى و معاذى فى دنياى و آخرتى فى التفرغ عن الفتوى فى الأحكام الشرعية، لأجل ما وجدت من الاختلاف فى الرواية بين فقهاء أصحابنا فى التكليف الفعلية، و سمعت كلام الله جلّ جلاله يقول عن أعزّ موجود من الخلائق عليه محمّد صلى الله عليه و آله: و لو تقول علينا بعض الأقاويل، لأخذنا منه باليمين، ثم لقطعنا منه الوتين، فما منكم من أحد عنه حاجزين. فلو صُنِّفَ كتبنا فى الفقه يعمل بعدى عليها، كان ذلك نقضا لتورعى عن الفتوى، و دخولا تحت خطر الآية المشار إليها، لأنّه جلّ جلاله إذا كان هذا تهديده للرسول العزيز الأعلّم لو تقول عليه، فكيف يكون حالى إذا تقولت عليه جلّ جلاله و أفتيت أو صُنِّفَ خطأ أو غلطا يوم حضورى بين يديه» («بحار الأنوار» ج ۱۰۷ / ۴۲).

(۸) - «أمالى المفيد» / ۲۰ - ۲۱؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۲۱، الحديث ۳۷، نقلا عنه، و ج ۲ / ۱۱۰، الحديث ۱۹، نقلا عن «كنز الفوائد»، و فيهما: «لم يبق عالم» بدل «لم يبق عالما»؛ «سنن الدارمى» ج ۱ / ۷۷؛ «صحيح البخارى» ج ۲ / ۹۷ - ۹۸، كتاب العلم، الحديث ۹۹؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۲۰؛ المقدمة، الباب ۸، الحديث ۵۲؛ «صحيح مسلم» ج ۴ / ۲۰۵۸، كتاب العلم، الباب ۵؛ «صفة الفتوى» / ۷.

(۹) - «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۲۰، المقدمة، الباب ۸، الحديث ۵۳؛ «صفة الفتوى» / ۶؛ «سنن الدارمى» ج ۱ / ۵۷؛ «المستدرک على الصحيحين» ج ۱ / ۱۰۳؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۹۳، الحديث ۲۹۰۱۹، و فى هذه المصادر الخمسة: «ثبت» بدل «تثبت»؛ «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۶۶، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ۶ / ۷۷، الحديث ۸۴۹۰؛ «المستدرک على الصحيحين» ج ۱ / ۱۰۳ أيضا و فيها: «بغير علم».

(۱۰) - «سنن الدارمى» ج ۱ / ۵۷؛ «الجامع الصغير» ج ۱ / ۱۰، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ۱ / ۱۵۸، الحديث ۱۸۳؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۸۴، الحديث ۲۸۹۶۱.

(۱۱) - «مسند أحمد» ج ۱ / ۴۰۷.

(۱۲) - ۱۳ - ۱۴ - ۱۵ - ۱۶) - ما بين المعقوفين فى هذه المواضع الخمسة زيادات من المصدر أعنى «الكافى» و ليس فى النسخ المخطوطة.

(۱۷) - «الكافى» ج ۱ / ۵۵ - ۵۶، كتاب فضل العلم، باب البدع و الرأى و المقاييس، الحديث ۶. اعلم أنّ المؤلف (ره) نقل هذا الحديث من «الكافى» و نحن قد قابلناه به أيضا - مضافا إلى النسخ المخطوطة - كما فى سائر المواضع.

و جاء مضمونه أيضا مع اختلاف كثير فى الألفاظ فى «نهج البلاغة» / ۵۹ - ۶۰، الخطبة ۱۷؛ «أمالى الطوسى» ج ۱ / ۲۴۰؛ «الاحتجاج» ج ۱ / ۳۹۰؛ «دستور معالم الحكم» / ۱۲۲ - ۱۲۳، ۱۴۱ - ۱۴۴.

(۱۸) - «الكافى» ج ۱ / ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۷؛ و مثله عن أبى عبد الله عليه السلام فى «الكافى» ج ۱ / ۵۰، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ۱۲.

(۱۹) - «الكافى» ج ۱ / ۴۲، كتاب فضل العلم، باب النهى عن القول بغير علم، الحديث ۳، و ج ۷ / ۴۰۹، كتاب القضاء و الأحكام، باب أنّ المفتى ضامن، الحديث ۲.

- (۲۰) - «الكافي» ج ۱ / ۴۲، كتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغير علم، الحديث ۱.
- (۲۱) - قال العلامة المجلسي قدس الله نفسه الزكية في «مرآة العقول» ج ۱ / ۱۴۰: «ابن شبرمة هو عبد الله بن شبرمة الكوفي - بضم المعجمة و سكون الموحدة و ضمّ الراء - كان قاضيا لأبي جعفر المنصور على سواد الكوفة». أقول: توفي في سنة ۱۴۴ هـ. انظر ترجمته في «معجم رجال الحديث» ج ۱۰ / ۲۱۴ - ۲۱۶.
- (۲۲) - «الكافي» ج ۱ / ۴۳، كتاب فضل العلم، باب النهی عن القول بغير علم، الحديث ۹.
- (۲۳) - هو عبد الرحمن بن أبي ليلى كما في «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲؛ و «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۳۱؛ و «تلبیس إبليس» / ۱۲۰؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶۲؛ و «سنن الدارمي» ج ۱ / ۵۳؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۸؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۹.
- (۲۴) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲؛ «تلبیس إبليس» / ۱۲۱؛ «أعلام الموقعين» ج ۱ / ۳۴؛ «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۳۱؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۸؛ «صفة الفتوى» / ۷؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۹.
- (۲۵) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۲ - ۱۳؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۲۰۰؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶۲؛ «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۳۱، ۱۳۳؛ «سنن الدارمي» ج ۱ / ۵۳؛ «تلبیس إبليس» / ۱۲۱؛ «أعلام الموقعين» ج ۱ / ۳۴؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۸؛ «صفة الفتوى» / ۷؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۹.
- (۲۶) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۶۵؛ «صفة الفتوى» / ۷.
- (۲۷) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۷، ۱۹۸؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۲۰۱، ۲۰۲. و في «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۶۸، ۲۰۳؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶۱؛ و «قوت القلوب» ج ۱ / ۱۳۱؛ و «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۸۳؛ و «سنن الدارمي» ج ۱ / ۶۱؛ و «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۶۳، نسب هذا الكلام إلى ابن مسعود، و في «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۸؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۹؛ و «صفة الفتوى» / ۷، نسب إلى ابن مسعود و ابن عباس.
- (۲۸) - هو محمد بن المنكدر، كما في «سنن الدارمي» ج ۱ / ۵۳؛ و «حليه الأولياء» ج ۳ / ۱۵۳؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۷؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۱۵۳؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷.
- (۲۹) - «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۷؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۸؛ «الكفاية في علم الرواية» / ۲۰۱؛ «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۶۸؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۱۱؛ «سنن الدارمي» ج ۱ / ۵۳، و فيه ...: «فليطلب لنفسه المخرج».
- (۳۰) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۶۹.
- (۳۱) - «الفييه و المتفقه» ج ۲ / ۱۶۷؛ «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۷۸؛ «صفة الفتوى» / ۹؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۸. و انظر ترجمه عطاء بن السائب في «معجم رجال الحديث» ج ۱۱ / ۱۴۴ - ۱۴۵.
- (۳۲) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۵۵؛ «أخلاق العلماء» / ۱۱۶، مطابقا لما في المتن حرفا بحرف؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۱۱، الحديث ۲۹۱۱۵، و فيه «يغلطون فقهاؤهم بعض المسائل» بدل «يتعاطى فقهاؤهم عضل المسائل» و الظاهر أن ما في «مجمع الزوائد» و «أخلاق العلماء» أصحّ و أولى. و للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البداية» / ۳۰ - ۳۱. و ثوبان يكتنى أبا عبد الله و كان من أصحاب النبي صلى الله عليه و آله. ورد اسمه في «معجم رجال الحديث» ج ۳ / ۴۱۳. و ترجمته و مصادر ترجمته وردت في «الأعلام» ج ۲ / ۱۰۲.
- (۳۳) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۷۷؛ و راجع «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۲۶.
- (۳۴) - «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۱۵؛ «صفة الفتوى» / ۱۰؛ «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۷۸. و يحيى بن سعيد و هو أبو سعيد يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري من أهل المدينة المتوفى سنة ۱۴۳ هـ. انظر ترجمته و مصادر ترجمته في «الأعلام» ج ۸ / ۱۴۷. و ابن المسيب هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي (۱۳ - ۹۴ هـ). انظر ترجمته و مصادر ترجمته في

«وفیات الأعيان» ج ۲/ ۳۷۵-۳۷۸؛ و «الأعلام» ج ۳/ ۱۰۲.

(۳۵) - «شرح المهذب» ج ۱/ ۶۸؛ «أدب المفتي والمستفتي» ج ۱/ ۱۳؛ «صفة الفتوى» ۸/ ؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۲۴؛ «تفسير القرطبي» ج ۱/ ۲۸۶. و مالك بن أنس هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك، إمام المالكية المتوفى سنة ۱۷۹ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ۵/ ۱۳۵-۱۳۹؛ و «معجم المؤلفين» ج ۸/ ۱۶۸-۱۶۹.

(۳۶) - «شرح المهذب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفة الفتوى» ۸/ ؛ «أدب المفتي والمستفتي» ج ۱/ ۱۳.

(۳۷) - «أعلام الموقعين» ج ۴/ ۲۷۷؛ «شرح المهذب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفة الفتوى» ۸/ ؛ «أدب المفتي والمستفتي» ج ۱/ ۱۳.

(۳۸) - سورة المزمل (۷۳): ۵.

(۳۹) - «أعلام الموقعين» ج ۴/ ۲۷۷؛ «شرح المهذب» ج ۱/ ۶۸؛ «صفة الفتوى» ۸/ ؛ «أدب المفتي والمستفتي» ج ۱/ ۱۳-۱۴.

(۴۰) - هو أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، توفي سنة ۱۰۷، أو ۱۰۱، أو ۱۰۲، أو ۱۰۸، أو ۱۱۲ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «وفيات الأعيان» ج ۴/ ۵۹-۶۰.

(۴۱) - «جامع بيان العلم وفضله» ج ۲/ ۶۶؛ «أعلام الموقعين» ج ۴/ ۲۷۸-۲۷۹؛ «صفة الفتوى» ۷-۸/ ؛ «أدب المفتي والمستفتي» ج ۱/ ۱۱.

(۴۲) - توفي في سنة ۷۱۵ هـ. وردت ترجمته و مصادر ترجمته في «روضات الجنات» ج ۳/ ۹۶-۹۷؛ و «معجم المؤلفين» ج ۳/ ۲۸۳؛ و «طبقات الشافعية» ج ۹/ ۴۰۷-۴۰۸؛ و «الأعلام» ج ۲/ ۲۱۵.

(۴۳) - «طبقات الشافعية» ج ۹/ ۴۰۸، الرقم ۱۳۴۷، و في أولها زيادة «حكى أنه كان مدرّسا بماردين بمدرسة هناك تسمى مدرسة الشهيد، فدخلت عليه يوما امرأة ... إلخ».

النوع الأول الأمور المعبرة في كل مفت

النوع الأول الأمور المعبرة في كل مفت

اعلم أن شرط المفتي كونه مسلما مكلفا عدلا فقيها وإنما يحصل له الفقه إذا كان قيما بمعرفة الأحكام الشرعية مستنبطا لها من أدلتها التفصيلية من الكتاب و السنة و الإجماع و أدلة العقل و غيرها مما هو محقق في محله و لا تتم معرفة ذلك إلا بمعرفة ما يتوقف عليه إثبات الصانع و صفاته التي يتم بها الإيمان و النبوة و الإمامة و المعاد من علم الكلام و معرفة ما يكتسب به الأدلة من النحو و التصريف و اللغة من العربية و شرائط الحد و البرهان من علم المنطق و معرفة أصول الفقه و ما يتعلق بالأحكام الشرعية من آيات القرآن و معرفة الحديث المتعلق بها و علومه متنا و إسنادا و لو بوجود أصل صحيح يرجع إليه عند الحاجة إلى شيء منه و معرفة مواضع الخلاف و الوفاق بمعنى أن يعرف في المسألة التي يفتي بها أن قوله فيها لا يخالف الإجماع بل يعلم أنه وافق بعض المتقدمين أو يغلب على ظنه أن المسألة لم يتكلم فيها الأولون بل تولدت في عصره أو ما قاربه و أن يكون له ملكة نفسانية و قوة قدسية يقتدر بها على اقتناص الفروع من أصولها و رد كل قضية إلى

منية المريد، ص: ۲۹۰

ما يناسبها من الأدلة. و هذه شرائط المفتي المطلق المستقل أوردناها على طريق الإجمال و تفصيلها موكول إلى أصول الفقه. فإذا اجتمعت هذه الأوصاف في شخص وجب عليه في كل مسألة فقهية فرعية يحتاج إليها أو يسأل عنها است فراغ الوسع في تحصيل حكمها بالدليل التفصيلي و لا يجوز له تقليد غيره في إفتاء غيره و لا لنفسه مع سعة وقت الفعل الذي تدخل فيه المسألة بحيث يمكنه فيه استنباطها بحيث لا ينافي الفعل و مع ضيقه يجوز له تقليد مجتهد حي و في الميت وجهان و منهم من منع مطلقا

منية المريد، ص: ۲۹۱

النوع الثاني في أحكام المفتي و آدابه

اشاره

النوع الثاني في أحكام المفتي و آدابه

و فيه مسائل الأولى « ۱ »

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهدب» ج ۱ / ۷۵ - ۷۹.

[۱-] الإفتاء و تحصيل مرتبته و كونهما فرضاً كفايَةً

و كذا تحصيل مرتبته فإذا سئل و ليس هناك غيره تعين عليه الجواب و إن كان ثم غيره و حضر فالجواب في حقهما فرض كفايَةً و إن لم يحضر إلا واحد مع عدم المشقة في السعي إلى الآخر ففي تعيين الجواب على الحاضر و جهان و إذا لم يكن في الناحية مفت و جب السعي على كل مكلف بها يمكنه تحصيل شرائطها كفايَةً فإن أخلوا جميعاً بالسعي اشتركوا جميعاً في الإثم و الفسق و لا يسقط هذا الوجوب عن البعض باشتغال البعض بل بوصوله إلى المرتبة لجواز أن لا يصل المشتغل إليها لموت و غيره و لا يكفي في سقوط الوجوب ظن الوصول و إن قلنا بالاكْتفاء به في القيام بفرض الكفايَةً مع احتمالها.

[۲-] ألا يفتي في حال تغير خلقه و شغل قلبه

الثانية ينبغي ألا يفتي في حال تغير خلقه و شغل قلبه

و حصول ما يمعنه من

منية المريد، ص: ۲۹۲

كمال التأمل كغضب و جوع و عطش و حزن و فرح غالب و نعاس و ملالة و مرض مقلق و حر مزعج و برد مؤلم و مدافعة الأخبثين و نحو ذلك ما لم يتضيق وجوبه فإن أفتى في بعض هذه الأحوال معتقداً أنه لم يمنعه ذلك من إدراك الصواب صحت فتواه على كراهة لما فيه من المخاطرة.

[۳-] إذا أفتى في واقعة ثم تغير اجتهاده

[۳-] إذا أفتى في واقعة ثم تغير اجتهاده

و علم المقلد برجوعه من مستفت أو غيره عمل بقوله الثاني فإن لم يكن عمل بالقول الأول لم يجز العمل به و إن كان قد عمل به قبل علمه بالرجوع لم ينقض و لو لم يعلم المستفتى برجوع المفتي فكأنه لم يرجع في حقه و يلزم المفتي إعلامه برجوعه قبل العمل و بعده ليرجع عنه في عمل آخر.

[۴-] إذا أفتى في حادثة ثم حدث مثلها

[۴-] إذا أفتى في حادثة ثم حدث مثلها

فإن ذكر الفتوى الأولى و دليلها أفتى بذلك ثانياً بلا نظر و إن ذكرها و لم يذكر دليلها و لا طراً ما يوجب رجوعه ففى جواز إفتائه بالأولى أو وجوب إعادة الاجتهاد قولان «١». و مثله تجديد الطلب فى التيمم و الاجتهاد فى القبلة و القاضى إذا حكم بالاجتهاد ثم وقعت المسألة.

****[هامش]

(١) - «شرح المهدّب» ج ١ / ٧٨.

[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بالفاظ الأيمان

[٥-] لا يجوز أن يفتى بما يتعلق بالفاظ الأيمان

و الأقارير و الوصايا و نحوها إلا من كان من أهل بلد اللفظ أو خبيراً بمرادهم فى العادة فتنبه له فإنه مهم «١».

منية المريد، ص: ٢٩٣

****[هامش]

(١) - راجع «أعلام الموقعين» ج ٤ / ٢٨٩ - ٢٩١؛ «صفة الفتوى» / ٣٦.

النوع الثالث فى آداب الفتوى

اشاره

و فيه مسائل «١» الأولى

****[هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهدّب» ج ١ / ٧٩ - ٨٧.

[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال

[١-] يلزم المفتى أن يبين الجواب بيانا يزيل الإشكال

ثم له الاختصار على الجواب شفاهاً فإن لم يعرف لسان المستفتى «٢» كفاه ترجمه عدلين و قيل يكفى الواحد لأنه خبر «٣». و له الجواب كتابةً و إن كانت على خطر و كان بعض السلف «٤» كثير الهرب من الفتوى فى الرقاع لما يتطرق إليها من الاحتمالات فإن لكل حرف من لفظ

منية المريد، ص: ٢٩٤

السائل مزيةً فى الجواب و كثيراً ما شاهدنا سائلاً برقعه يكون لفظه مخالفاً لما فى رقعته فنرجع إلى لفظه بعد أن نكون كتبنا له الجواب و نخرق الرقعة.

****[هامش]

(١) - يعنى لم يعرف المفتى لسان المستفتى، و يأتى أيضاً فى أحكام المستفتى و آدابه، المسألة السابعة، الصفحة ٣٠٦، قول المؤلف: «و لو لم يعرف لغة المفتى افتقر إلى المترجم العدل، و هل يكفى الواحد أم يشترط عدلان؟ وجهان؛ أجودهما الثانى» و على هذا فالصحيح هنا: «لسان المستفتى» كما فى المخطوطات و «شرح المهدّب» ج ١ / ٧٩؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ١ / ٧٢، و لكن فى

المطبوعات إلّا «ع»: «لسان المفتى» بدل «لسان المستفتى» و هو غلط قطعاً.

(۲) - قاله النووى فى «شرح المهذب» ج ۱ / ۷۹؛ و ابن الصلاح فى «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۷۲.

(۳) - هو القاضى أبو حامد المروودى، كما فى «شرح المهذب» ج ۱ / ۷۹؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۷۲.

منية المريد، ص: ۲۹۴

[۲-] أن تكون عبارته واضحة صحيحة

[۲-] أن تكون عبارته واضحة صحيحة

يفهمها العامة و لا يزدريها الخاصة و ليحترز من القلاقة و الاستهجان فيها و إعراب غريب أو ضعيف و ذكر غريب لغه و نحو ذلك.

[۳-] إذا كان فى المسألة تفصيل لا يطلق الجواب

[۳-] إذا كان فى المسألة تفصيل لا يطلق الجواب

فإنه خطأ ثم له أن يستفصل السائل إن حضر و يعيد السؤال فى رقعة أخرى إن كان السؤال فى رقعة ثم يجيب و هذا أولى و أسلم و له أن يقتصر على جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل ثم يقول هذا إن كان الأمر كذا أو و الحال ما ذكر و نحو ذلك و له أن يفصل الأقسام فى جوابه و يذكر حكم كل قسم لكن هذا كرهه بعضهم «۱» و قال هذا يعلم الناس الفجور بسبب اطلاعهم على حكم ما يضر من الأقسام و ينفع.

****[هامش]

(۱) - هو أبو الحسن القابسى من أئمة المالكية، كما فى «شرح المهذب» ج ۱ / ۷۹؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۷۲؛ و انظر «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۳۲۲.

[۴-] إذا كان فى الرقعة مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

[۴-] إذا كان فى الرقعة مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال

و لو ترك الترتيب مع التنبيه على متعلق الجواب فلا- بأس و يكون من قبيل قوله تعالى يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ الْآيَتِينَ «۱».

****[هامش]

(۱) - سورة آل عمران (۳): ۱۰۶-۱۰۷.

[۵-] ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

ليس من الأدب كون السؤال بخط المفتى

فأما بإملائه و تهذيبه فواسع «۱».

****[هامش]

(۱) - قاله أبو القاسم الصيمرى كما فى «شرح المهذب» ج ۱ / ۷۹؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۷۲. و انظر «صفة الفتوى» / ۶۳، و لتوضيح المقام انظر «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۷۸-۷۹.

[۶-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صورة الواقعة

[۶-] ليس له أن يكتب السؤال على ما علمه من صورة الواقعة
إذا لم يكن في الرقعة تعرض له بل على ما في الرقعة فإن أراد خلافه قال إن كان الأمر
منية المريد، ص: ۲۹۵

كذا فجوابه كذا. و استحباوا «۱» أن يزيد على ما في الرقعة ما له تعلق بها مما يحتاج إليه السائل -
لحديث: هُوَ الطُّهُورُ مَاؤُهُ الْحُلُّ مَيْتَتُهُ «۲»
[هامش]****

(۱) - «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۰؛ «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۰۵.

(۲) - «سنن الدارمي» ج ۱ / ۱۸۶؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۷، كتاب الطهارة و سننها (۱) ، الباب ۳۸، الأحاديث ۳۸۶ - ۳۸۸؛
«المستدرک على الصحيحين» ج ۱ / ۱۴۱ - ۱۴۳؛ «تفسير كشف الأسرار» ج ۳ / ۲۳۱، ج ۷ / ۴۶؛ «مسند أحمد» ج ۲ / ۳۶۱، ج ۳ / ۳۷۳،
ج ۵ / ۳۶۵؛ «سنن أبي داود» ج ۱ / ۲۱، كتاب الطهارة، الحديث ۸۳؛ «سنن الدارقطني» ج ۱ / ۳۴ - ۳۷.

و اعلم أن وجه الاستدلال بهذا الحديث على استحباب زيادة المفتي على ما في الرقعة مما يحتاج إليه السائل هو أن النبي صلى الله
عليه و آله سئل عن التوضؤ بماء البحر، فأجاب (ص) «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته» فزاد في جواب السائل جملة «الحل ميتته» لعلمه بأنه
محتاج إليه، فاستنبط الفقهاء من هذا الأمر أنه يستحب في الجواب أن يزيد على سؤال السائل ما له تعلق بها مما يحتاج إليه. و «ميتة
البحر» أي سمكه؛ قال صاحب «الجواهر» قدس سره في بيان وجه إطلاق الميتة على السمك ...: «إن تذكئة السمك إثبات اليد عليه
على أن لا يموت في الماء ... لا المعنى الذي هو التذكئة المخصوصة، و لعله لهذا المعنى أطلق عليه أنه ذكي، بل أطلق عليه في بعض
النصوص اسم الميتة، كقوله عليه السلام في البحر: الطهور ماؤه، حل ميتته. إذ ليست تذكئته كتذكئة الحيوان المشتملة على فرى
الأوداج و نحوها.» («جواهر الكلام» ج ۳۶ / ۱۶۵).

[۷-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرق به

[۷-] إذا كان المستفتى بعيد الفهم فليرق به
و يصبر على تفهم سؤاله و تفهيم جوابه فإن ثوابه جزيل.

[۸-] ليتأمل الرقعة كلمة كلمة تأملا شافيا

[۸-] ليتأمل الرقعة كلمة كلمة تأملا شافيا
و ليكن اعتناؤه بآخر الكلام أشد فإن السؤال في آخرها و قد يتقيد الجميع به و يغفل عنه «۲» قال بعض العلماء «۲» و ينبغي أن يكون
توقفه في المسألة السهلة كالصعبة ليعتاده.
[هامش]****

(۱) - قال الخطيب البغدادي في «الفيقه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۳: «فأول ما يجب على المفتي أن يتأمل رقعة الاستفتاء تأملا شافيا ... و
تكون عنايته باستقصاء آخر الكلام أتم منها في أوله، فإن السؤال يكون بيانه عند آخر الكلام، و قد يتقيد جميع السؤال و يترتب كل
الاستفتاء بكلمة في آخر الرقعة». و انظر «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۳.

(۲) - هو الخطيب البغدادي في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۶. و في «شرح المهذب» ج ۱ / ۸۰، نقله عن أبي القاسم الصيمري عن بعض العلماء.

[۹-] إذا وجد فيها كلمه مشتبهه سأل المستفتي عنها

[۹-] إذا وجد فيها كلمه مشتبهه سأل المستفتي عنها
و نقطها و شكلها و كذا إن وجد لحنا أو خطأ يحيل «۱» المعنى أصلحه و إن رأى بياضا في أثناء سطر أو آخره خط عليه أو شغله لأنه ربما قصد المفتي بالإيذاء فكتب في البياض بعد فتواه ما يفسدها كما نقل أن ذلك وقع لبعض الأعيان «۲».

****[هامش]

(۱) - يحيل المعنى، أى يفسده. («لسان العرب» ج ۱۱ / ۱۸۶، «حول».)
(۲) - قال الخطيب البغدادي في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۳ بهذا الصدد: «و بلغنى أن القاضي أبا حامد المروزي بلى بمثل ذلك عن قصد بعض الناس، فإنه كتب ... إلخ» ؛ و قال النووي في «شرح المهذب» ج ۱ / ۸۰؛ و ابن الصلاح في «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۴ ... «بلى به القاضي أبو حامد المروزي».

[۱۰-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك

[۱۰-] أن يقرأها على حاضريه ممن هو أهل لذلك و يستشيرهم و يباحثهم برفق و إنصاف و إن كانوا دونه و تلامذته للاقتداء بالسلف «۱» و رجاء ظهور ما قد يخفى عليه فإن لكل خاطر نصيبا من فيض الله تعالى إلا أن يكون فيها ما يقبح إبدائه أو يؤثر السائل كتمانها أو في إشاعته مفسده.

****[هامش]

(۱) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۴ - ۱۸۶؛ «صفة الفتوى» / ۵۸ - ۵۹.

[۱۱-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط

[۱۱-] ليكتب الجواب بخط واضح وسط لا دقيق خاف و لا غليظ جاف «۱» و يتوسط في سطره بين توسعتها و تضيقها و استحباب بعضهم أن لا تختلف أعلامه و خطه خوفا من التزوير و لئلا يشبه خطه «۲».

****[هامش]

(۱) - جاف - كقاض - أى غليظ، من «جفا» أى غلظ. («لسان العرب» ج ۱۴ / ۱۴۸ - ۱۴۹، «جفا».)

(۲) - «شرح المهذب» ج ۱ / ۸۰؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۴.

[۱۲-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله

[۱۲-] إذا كتب الجواب أعاد نظره فيه و تأمله خوفا من اختلال وقع فيه أو إخلال ببعض المسئول عنه و يختار أن يكون ذلك قبل كتابه اسمه و ختم الجواب.

[۱۳-] إذا كان هو المبتدئ...]

[۱۳-] إذا كان هو المبتدئ «۱» ... [فالعاده قديما و حديثا أن يكتب في الناحية اليسرى من الرقعة و لا يكتب فوق البسملة أو نحوه بحال.

****[هامش]

(۱) - يعنى المبتدئ فى الجواب، بأن لا يكون فى الرقعة فتوى مفت آخر غيره، كما يظهر من «أدب المفتى والمستفتى» ج ۱ / ۷۴.

[۱۴-] يستحب عند إرادة الإفتاء أن يستعذ بالله

[۱۴-] يستحب عند إرادة الإفتاء أن يستعذ بالله من الشيطان الرجيم و يسمى الله تعالى و يحمده و يصلى على النبى و آله ص و يدعو و يقول رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي الآية «۱» كذا [الآيات .

منية المريد، ص: ۲۹۷

و كان بعضهم «۲» يقول -لا- حول و لا- قوة إلا بالله العلى العظيم سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا «۳» فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ الآية «۴» اللهم صل على محمد و آله و صحبه و سائر النبيين و الصالحين اللهم وفقنى و اهدنى و سددنى و اجمع لى بين الصواب و الثواب و أعزنى من الخطأ و الحرمان. «۵»

****[هامش]

(۱) - سورة طه (۲): ۲۵-۲۸.

(۲) - هو ابن الصلاح كما فى «أدب المفتى والمستفتى» ج ۱ / ۷۶.

(۳) - سورة البقرة (۲): ۳۲.

(۴) - سورة الأنبياء (۲۱): ۷۹.

(۵) - «أدب المفتى والمستفتى» ج ۱ / ۷۶. و راجع «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۳۲۶؛ «صفة الفتوى» ۵۹- ۶۰.

[۱۵-] أن يكتب فى أول فتواه الحمد لله

[۱۵-] أن يكتب فى أول فتواه الحمد لله أو الله الموفق أو حسبنا الله أو حسبى الله أو الجواب و بالله التوفيق أو نحو ذلك و أحسنه الابتداء بالتحميد للحديث «۱» و ينبغى أن يقوله بلسانه و يكتبه ثم يختمه بقوله و الله أعلم أو و بالله التوفيق و يكتب بعده قاله أو كتبه فلان بن فلان الفلانى فينتسب إلى ما يعرف به من قبيلة أو بلد أو صفة و نحوها.

****[هامش]

(۵) - تقدّم الحديث و مصادره فى تعاليق الصفحة ۲۷۴، التعليقه ۲.

[۱۶-] أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر

[۱۶-] قال بعضهم و ينبغى أن يكتب المفتى بالمداد دون الحبر خوفا من الحك بخلاف كتب العلم فالأولى فيها الحبر لأنها تتراد للبقاء و الحبر أبقى «۱».

(۱) - «شرح المهذب» ج ۱ / ۸۱. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» ۱۴۷- ۱۴۹. و للاطلاع على كيفية صنع المداد و الحبر و

أنواعهما راجع «صبح الأعشى» ج ۲ / ۴۷۵ - ۴۷۷.

[۱۷-] أن يختصر جوابه غالبا

[۱۷-] أن يختصر جوابه غالبا و يكون بحيث يفهمه العامة فهما جليا حتى كان بعضهم «۱» يكتب [تحت أ يجوز] «۲» يجوز ولا يجوز و تحت أم لا لا أو نعم و نحوها.

****[هامش]

- (۱) - هو القاضي أبو حامد كما في «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۲؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۷.
- (۲) - زيادة يقتضيها المعنى و ليست في المخطوطات و المطبوعات، بل هي في «الأنوار النعمانية» ج ۳ / ۳۶۷، نقلا عن «منية المريد». و انظر «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۶ - ۷۷.

[۱۸-] إذا سئل [مما ينبغي إراقه دم المستفتي]

[۱۸-] قال بعضهم «۱» إذا سئل [مما ينبغي إراقه دم المستفتي] عن من قال أنا أصدق من محمد بن عبد الله ص أو الصلاة لعب و نحوهما مما ينبغي إراقه دمه

منية المريد، ص: ۲۹۸

فلا يبادر بقوله هذا حلال الدم أو عليه القتل بل يقول إن ثبت ذا بإقراره أو بينه كان الحكم كذا و إذا سئل عن تكلم بشيء يحتمل الكفر و عدمه قال يسأل هذا القائل فإن قال أردت كذا فالجواب كذا و كذا و إن سئل عن قتل أو قلع عينا أو غيرها احتاط و ذكر شروط القصاص و إن سئل عن فعل ما يقتضي تعزيرا ذكر ما يعزر به فيقول يضرب كذا و كذا و لا يزداد على كذا «۲».

****[هامش]

- (۱) - هو الخطيب البغدادي في «الفتاوى و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۰؛ و أبو القاسم الصيمري، كما في «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۲.
- (۲) - انظر «الفتاوى و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۰؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۱۷۷.

[۱۹-] إذا سئل عن ميراث

[۱۹-] «۱» إذا سئل عن ميراث فليست العادة أن يشترط في الإرث عدم الرق و الكفر و غيرهما من موانع الميراث بل المطلق محمول على ذلك بخلاف ما إذا أطلق الإخوة و الأخوات و الأعمام و بنوهم فلا بد أن يقول في الجواب من أبوين أو أب أو أم. و إن كان في المذكورين في رقعته الاستفتاء من لا يرث أفصح بسقوطه فيقول و سقط فلان و إن كان يسقط بحال دون حال قال و سقط فلان في هذه الحالة أو نحو ذلك لئلا يتوهم أنه لا يرث بحال. و إذا سئل عن إخوة و أخوات و بنين و بنات فلا ينبغي أن يقول للذكر مثل حظ الأنثيين «۲» فإن ذلك قد يشكل على العامي بل يقول يقتسمون التركة على كذا و كذا سهما لكل ذكر سهما و لكل أنثى سهم مثلا و لو أتى بلفظ القرآن فلا بأس أيضا لقله خفاء معناه و إن كان الأول أوضح «۳». و ينبغي أن يقول أولا تقسم التركة بعد إخراج ما يجب تقديمه من وصية أو دين إن كانا إلى آخره.

منية المريد، ص: ۲۹۹

****[هامش]

- (۱) - راجع «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۴۸.

(۲) - سورة النساء (۴): ۱۱.

(۳) - قال النووي في «شرح المهدّب» ج ۱ / ۸۴: «و إذا سئل عن إخوة و أخوات أو بنين و بنات، فلا ينبغي أن يقول: للذكر مثل حظّ الأنثيين، فإن ذلك قد يشكل على العامي، بل يقول: يقتسمون التركة ... قال الشيخ: ونحن نجد في تعمّد العدول عنه حرازة في النفس لكونه لفظ القرآن العزيز، و أنّه قلّمَا يخفى معناه على أحد». و انظر «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۸.

[۲۰]- أن يلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا يدع فرجة

[۲۰]- ينبغي أن يلصق الجواب بآخر الاستفتاء و لا يدع فرجة لئلا يزيد السائل شيئا يفسدها و إذا كان موضع الجواب ملصقا كتب على موضع الإلصاق و إذا ضاق موضع الجواب فلا يكتبه في ورقة أخرى بل في ظهرها أو حاشيتها و إذا كتبه في ظهرها كتبه في أعلاها إلا أن يبتدئ من أسفلها متصلا بالاستفتاء فيضيق الموضع فيتم في أسفل ظهرها ليصل جوابه.

[۲۱]- إذا ظهر للمفتي أن الجواب خلاف غرض المستفتي

[۲۱]- إذا ظهر للمفتي أن الجواب خلاف غرض المستفتي و أنه لا يرضى بكتابته في ورقته فليقتصر على مشافهته بالجواب و ليحذر أن يميل في فتواه أو خصمه بحيل شرعية فإنه من أقبح العيوب و أشنع الخلال و من وجوه الميل أن يكتب في جوابه ما هو له و يترك ما هو عليه. و ليس له أن يبدأ في مسائل الدعوى و البيّنات بوجوه المخالص منها و لا أن يعلم أحدهما بما يدفع به حجة صاحبه كيلا يتوصل بذلك إلى إبطال حق. و ينبغي للمفتي إذا رأى للسائل طريقا ينفعه و لا يضر غيره ضررا بغير حق أن يرشده إليه كمن حلف لا ينفق على زوجته شهرا حيث ينقذ اليمين فيقول أعطاها من صداقها أو قرضا أو بيعا ثم أبرئها منه «۱» و كما حكى أن رجلا قال لبعض العلماء حلفت أن أطأ امرأتى في نهار رمضان و لا أكفر و لا أعصى فقال سافر بها «۲».

****[هامش]

- (۱) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۴-۱۹۶؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۸۳.
- (۲) - «شرح المهدّب» ج ۱ / ۸۳؛ «تفسير الرازى» ج ۲ / ۱۹۶، و أراد من «بعض العلماء» أبا حنيفة، كما في «تفسير الرازى»؛ و «شرح المهدّب». و نقل الخطيب نظير هذه الحكاية في «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۴.

[۲۲]- إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ

[۲۲]- إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ و تشديد و هو مما لا يعتقد ظاهره و له فيه تأويل جاز ذلك زجرا و تهديدا في مواضع الحاجة حيث لا يترتب عليه مفسدة

"كَمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ تَوْبَةِ الْقَاتِلِ فَقَالَ لَا تَوْبَةَ لَهُ وَ سَأَلَهُ آخَرُ فَقَالَ لَهُ تَوْبَةٌ ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْأَوَّلُ فَرَأَيْتُ فِي عَيْنِهِ إِرَادَةَ الْقَتْلِ فَمَنْعْتُهُ وَ أَمَّا الثَّانِي فَجَاءَ مِسْكِينًا قَدْ قُتِلَ

منية المريد، ص: ۳۰۰

فَلَمْ أَقْنَطْهُ «۱»

لكن يجب عليه التورية في ذلك فيقول لا توبة له أى في حالة إصراره على الذنب أو هو يريد القتل و نحو ذلك.

****[هامش]

- (۱) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۹۲؛ «شرح المهدّب» ج ۱ / ۸۳.

[۲۳-] يجب على المفتي عند اجتماع رفاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق

[۲۳-] يجب على المفتي عند اجتماع رفاع بحضرته أن يقدم الأسبق فالأسبق كما يفعله القاضي في الخصوم و هذا فيما يجب فيه الإفتاء فإن تساوا أو جهل السابق أقرع قيل «١» و تقدم امرأة و مسافر شد رحله و يتضرر بتخلفه عن الرفقة و نحوهما إلا إذا كثروا بحيث يتضرر غيرهم تضررا ظاهرا فيعود إلى التقديم بالسبق أو القرعة ثم لا يقدم أحدا إلا في فتيا واحدة.

الرابعة و العشرون «١»

****[هامش]

- (١) - القائل ابن الصلاح في «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٨٣.
- (٢) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ٢ / ١٩١؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٧٩.

[۲۴-] إذا رأى المفتي رقعة الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى

[۲۴-] إذا رأى المفتي رقعة الاستفتاء و فيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى و إن كان دونه و وافق ما عنده كتب تحت خطه الجواب صحيح أو هذا جواب صحيح أو جوابي كذلك أو مثل هذا أو بهذا أقول و نحو ذلك و له أن يذكر الحكم بعبارة أخصر و أرق. و أما إذا رأى فيها خط من ليس أهلا للفتوى فلا يفتي معه لأن في ذلك تقريرا منه لمنكر بل له أن يضرب عليه و إن لم يأذن له صاحب الرقعة لكن لا يحبسها عنده إلا بإذنه و له نهى السائل و زجره و تعريفه قبح ما فعله و أنه كان يجب عليه البحث عن أهل الفتوى. و إن رأى فيها اسم من لا يعرفه سأل عنه فإن لم يعرفه فله الامتناع من الفتوى معه خوفا مما قلناه و الأولى في هذا الموضع أن يشار إلى صاحبها بإبدالها فإن أبى ذلك أجابه شفاها. و لو خاف فتنة من الضرب على فتيا عادم الأهلية و لم يكن خطأ عدل إلى الامتناع من الفتيا معه و أما إذا كانت خطأ وجب التنبيه عليه و حرم عليه الامتناع من الإفتاء تاركا للتنبيه على خطئها بل يجب عليه الضرب عليها عند

منية المريد، ص: ٣٠١

تيسره أو الإبدال و يقطع الرقعة بإذن صاحبها و إذا تعذر ذلك و ما يقوم مقامه كتب صواب جوابه عند ذلك الخطأ و يحسن أن تعاد للمفتي المذكور بإذن صاحبها. و أما إذا وجد فتيا الأهل و هي على خلاف ما يراه هو غير أنه لا يقطع بخطئها فليقتصر على كتب جواب نفسه و لا يتعرض لفتيا غيره بتخطئه و لا اعتراض.

[۲۵-] إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا

[۲۵-] إذا لم يفهم المفتي السؤال أصلا و لم يحضر صاحب الواقعة قيل «١» يكتب يزداد في الشرح لنجيب عنه أو لم أفهم ما فيها و على تقدير أن يكتب فلتكن الكتابة في محل لا يضر بحال الرقعة. و إذا فهم من السؤال صورة و هو يحتمل غيرها فلينبص عليها في أول جوابه فيقول إن كان قال كذا أو فعل كذا و ما أشبه ذلك فالأمر كذا و كذا أو يزيد و إلا فكذا و كذا.

****[هامش]

- (١) - القائل أبو القاسم الصيمري كما في «أدب المفتي و المستفتي» ج ١ / ٨١؛ و «شرح المهذب» ج ١ / ٨٧.

[۲۶-] أن يذكر المفتي في فتواه حجة مختصرة قريبة من آية أو حديث

[۲۶]- ليس بمنكر أن يذكر المفتي في فتواه حجة مختصرة قريبة من آية أو حديث و منعه بعضهم «١» ليفرق بين الفتيا و التصنيف و فصل بعضهم «٢» فقال إن أفتى عاميا لم يذكر الحجة و إن أفتى فقيها ذكرها و هو حسن بل قد يحتاج المفتي في بعض الوقائع إلى أن يشدد و يبالغ فيقول هذا إجماع المسلمين أو لا أعلم في هذا خلافا أو من خالف هذا فقد خالف الواجب و عدل عن الصواب أو الإجماع أو فقد أثم أو فسق أو و على ولي الأمر أن يأخذ بهذا أو لا يهمل الأمر و ما أشبه هذه الألفاظ على حسب ما تقتضيه المصلحة و توجه الحال

منية المريد، ص: ۳۰۳

****[هامش]

(۱) - هو صاحب «الحاوي» كما في «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۷؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۷۶-۷۷.

(۲) - هو الصيمري كما في «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۶؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۸۲.

النوع الرابع في أحكام المستفتي و آدابه و صفته

اشاره

و فيه مسائل «١» الأولى

****[هامش]

(۱) - لاحظ «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۹-۹۵؛ و «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۸۵-۹۲.

[۱-] في صفته

[۱-] في صفته كل من لم يبلغ درجة المفتي الجامع للعلوم المتقدمة فهو فيما يسأل عنه من الأحكام مستفت و يعبر عنه بالعامي أيضا و إن كان من أفاضل عصره بل ربما كان أعلم من المفتي في علوم آخر لا يتوقف عليها الإفتاء فإن العامية الاصطلاحية تقابل الخاصية بأى معنى اعتبرت فها هنا يراد بالخاص المجتهدون و بالعام من دونهم. و يقال له أيضا مقلد و المراد بالتقليد قبول قول من يجوز عليه الخطأ بغير حجة على عين ما قبل قوله فيه تفعيل من القلادة كأنه يجعل ما يعتقده من الأحكام قلادة في عنق من قلده. و يجب على من ذكر الاستفتاء إذا نزلت به حادثة يجب عليه علم حكمها

منية المريد، ص: ۳۰۴

فإن لم يجد ببلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه و إن بعدت داره و قد رحل «١» خلافت من السلف في المسألة الواحدة الليالي و الأيام و في بعضها من العراق إلى الحجاز و قد تقدم رحلة رجل من الحجاز إلى الشام في حديث أبي الدرداء «٢».

الثانية يلزم المقلد

****[هامش]

(۱) - راجع «الرحلة في طلب الحديث» ۵۳-۷۲؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۷۷؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۸۹.

(۲) - تقدم في المقدمة، ص ۱۰۷.

[۲-] أن لا يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه

[۲-] أن لا- يستفتى إلا من عرف أو غلب على ظنه علمه بما يصير به أهلاً للافتاء و عدالته فإن جهل علمه لزمه البحث عما يحصل به أحد الأمرين إما بالممارسة المطلقة له على حاله أو بشهادة عدلين به أو بشياع حاله بكونه متصفاً بذلك أو بإذعان جماعة من العلماء العالمين بالطريق و إن لم يكونوا عدولا بحيث يثمر قولهم الظن و إن جهلت عدالته رجع فيها إلى العشرة المفيدة لها أو الشياع أو شهادة عدلين.

[۳-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم

[۳-] إذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فإن اتفقوا في الفتوى أخذ بها و إن اختلفوا وجب عليه الرجوع إلى أعلم الأتقى فإن اختلفوا في الوصفين رجع إلى أعلم الورعين و أروع العالمين فإن تعارض الأعلام و الأورع قلد الأعلام فإن جهل الحال أو تساوا في الوصف تخير و إن بعد الفرض. و ربما قيل بالتخير مطلقاً لاشتراك الجميع في الأهلية و هو قول أكثر العامة «۱» و لا نعلم به قائلاً منا بل المنصوص «۲» عندنا هو الأول.

منية المريد، ص: ۳۰۵

*****[هامش]

(۱) - راجع «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۸۶-۸۷؛ و «المستصفى من علم الأصول» ج ۲ / ۳۹۰-۳۹۲؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۹۰؛ و «صفة الفتوى» / ۵۶.

(۲) - إن أراد نص علماءنا على ذلك- لا أنه ورد بذلك حديث أو آية- فانظر ذلك، و البحث حول المسألة في «الذريعة إلى أصول الشريعة» ج ۲ / ۸۰۱؛ و «معارج الأصول» / ۲۰۱؛ و إن أراد من النص الحديث فلا- محالة هو مقبولة عمر بن حنظلة- المروية في «الكافي» ج ۱ / ۶۷-۶۸، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰- كما يستفاد من كلامه في «تمهيد القواعد» / ۴۶، حيث قال: «مسألة: قال في «المحصول»: اتفقوا على أن العامي لا- يجوز له أن يستفتى إلماً من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد و الورع، و ذلك بأن يراه منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق، و يرى إجماع المسلمين على سؤاله، فإن سأل جماعة فاختلفت فتاواهم، فقال قوم: لا- يجب عليه البحث عن أورعهم و أعلمهم، و قال آخرون: يجب عليه ذلك. و هذا هو الحق عندنا و هو مروى في مقبول عمر بن حنظلة المشهور....»

[۴-] في جواز تقليد المجتهد الميت

[۴-] في جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود الحي أو لا معه للجمهور أقوال «۱» أصحابها عندهم جوازه مطلقاً لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها و لهذا يعتد بها بعدهم في الإجماع و الخلاف و لأن موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه. و الثاني لا يجوز مطلقاً لفوات أهليته بالموت و لهذا ينعقد الإجماع بعده و لا ينعقد في حياته على خلافه و هذا هو المشهور بين أصحابنا خصوصاً المتأخرين منهم بل لا نعلم قائلاً بخلافه صريحاً ممن يعتد بقوله لكن هذا الدليل لا يتم على أصولنا من أن العبرة في الإجماع إنما هو بدخول المعصوم كما لا يخفى. و الثالث المنع منه مع وجود الحي لا مع عدمه و تحقيق المقام في غير هذه الرسالة «۲».

*****[هامش]

(۱) - راجع «صفة الفتوى» / ۷۰-۷۱؛ و «أدب المفتى و المستفتى» ج ۱ / ۸۷؛ و «أعلام الموقعين» ج ۴ / ۲۷۴-۲۷۵، ج ۴ / ۳۲۹-۳۳۰؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۹۰.

(۲) - ألف المصنف رحمه الله رسالته خاصه في عدم جواز تقليد الأموات من المجتهدين، برسم الفاضل الصالح السيد حسين بن أبي

الحسن، و فی آخرها: «قد فرغ من تسويد هذه الرسالة ... زين الدين بن عليّ العاملی الشهير بابن الحجة، و كان زمان تأليفها و رقمها من أولها إلى آخرها في جزء يسير من يوم قصير و هو الخامس عشر من شهر شوال من شهور سنة تسع و أربعين و تسعمائة» («فهرست كتابخانه إهدائي مشكاة به كتابخانه دانشگاه تهران» - «فهرس مكتبة المشكاة المهداة إلى المكتبة المركزية لجامعة طهران» ج ۵/ ۱۹۵۶-۱۹۵۷). و هذه الرسالة مخطوطة إلى اليوم و لم تطبع بعد.

[۵-] لو تعدّد المفتی و تساووا في العلم و الدين

[۵-] لو تعدّد المفتی و تساووا في العلم و الدين أو قلنا بتخيره مطلقا قلد من شاء فيما نزل به ثم إذا حضرت واقعة أخرى فهل يجب عليه الرجوع فيها إلى الأول وجهان و عدمه أوجه و كذا القول في تلك الواقعة في وقت آخر.

[۶-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مرة أخرى

[۶-] إذا استفتى فأجيب ثم حدثت تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما نعم لاحتمال تغير رأى المفتی و الثاني لا و هو الأقوى لثبوت الحكم و الأصل استمرار المفتی عليه و هذا يأتي في تقليد منية المريد، ص: ۳۰۶
الحی أما الميت فلا.

[۷-] له أن يستفتی بنفسه و أن يبعث ثقة يعتمد خبره أو رقعة

[۷-] له أن يستفتی بنفسه و أن يبعث ثقة يعتمد خبره أو رقعة و له الاعتماد على خط المفتی إذا أخبره عدل أنه خطه أو كان يعرف خطه و لم يشك في كون ذلك الجواب بخطه و لو لم يعرف لغة المفتی افتقر إلى المترجم العدل و هل يكفي الواحد أم يشترط عدلان وجهان أجودهما الثاني.

[۸-] أن يتأدب مع المفتی

[۸-] ينبغي للمستفتی أن يتأدب مع المفتی و يبجله في خطابه و جوابه و نحو ذلك و لا يومئ بيده إلى وجهه و لا يقل له ما تحفظه في كذا و لا إذا أجابه هكذا فهمت أو وقع لي أو نحو ذلك و لا أفنانی فلان أو غيرك بهذا أو بخلافه و لا إن كان جوابك موافقا لما كتب فاكتب و إلا فلا و لا يسأله و هو قائم و لا مستوفز «۱» و لا مشغول بما يمنعه من تمام الفكر و لا يطالبه بدليل و لا يقل لم قلت كذا فإن أحب أن تسكن نفسه بسماع الحجة طلبها في مجلس آخر أو في ذلك المجلس بعد قبول الفتوى مجردة.
****[هامش]

(۱) - في «لسان العرب» ج ۵/ ۴۳۰، مادة «وفز»: «استوفز في قعدته؛ إذا قعد قعودا منتصبا غير مطمئن ... الوفزة: أن ترى الإنسان مستوفزا قد استقلّ على رجليه و لمّا يستوقائما و قد تهيأ للأفز و الوثوب و المضى، يقال له: اطمئن فإنّي أراك مستوفزا» ؛ و انظر «المعجم الوسيط» ج ۲/ ۱۰۴۶، «وفز».

[۹-] إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقة واحدة

[۹-] إذا أراد جمع خط مفتيين في ورقة واحدة فالأولى البدأ بالأعلم فالأعلم ثم بالأورع ثم بالأعدل ثم بالأسن و هكذا على ترتيب المرجحات في الإمامة «۱» و لو أراد أفراد الأجوبة في رقاع بدأ بمن شاء. و لتكن رقعة الاستفتاء واسعة ليتمكن المفتي من استيفاء الجواب واضحا لا مختصرا مضرا بالمستفتي.

****[هامش]

(۱) - يريد المرجحات في إمامة الجماعة، و قد تقدّمت في تعاليق الصفحة ۲۰۹، التعليق ۱.

[۱۰-] أن يكون كاتب الرقعة ممن يحسن السؤال

[۱۰-] العاشرة «۳» ينبغي أن يكون كاتب الرقعة ممن يحسن السؤال و يضعه على الغرض مع إبانة الخط و اللفظ و صيانتهما عما يتعرض للتصحيف و يبين مواضع منية المرید، ص: ۳۰۷
السؤال و ينقط مواضع الاشتباه و يضبطها و إن كان من أهل العلم فهو أجود و كان بعض العلماء لا يكتب فتواه إلا في رقعة كتبها رجل من أهل العلم «۱».

(۳) - راجع «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۱؛ «صفة الفتوى» / ۸۳-۸۴. و لاحظ «شرح المهدب» ج ۱ / ۹۴.

(۱) - «شرح المهدب» ج ۱ / ۹۴؛ «صفة الفتوى» / ۸۴؛ «أدب المفتي و المستفتي» ج ۱ / ۹۲.

[۱۱-] لا يدع الدعاء في الرقعة للمفتي

[۱۱-] لا يدع الدعاء في الرقعة للمفتي فإن اقتصر على فتوى واحد قال ما تقول رحمك الله أو رضى الله عنك أو وفقك الله أو أيدك أو سددك و رضى الله عن والديك و نحو ذلك و لا يحسن أن يدخل نفسه في الدعاء. و إن أراد جواب جماعة قال ما تقولون رضى الله عنكم أو ما قولكم أو ما قول الفقهاء سددهم الله أو أيدهم «۱» و نحوه و إن أتى بعبارة الجمع لتعظيم الواحد فهو أولى. و يدفع الرقعة إلى المفتي منشورة و يأخذها منشورة و لا يحوجه إلى نشرها و لا إلى طيها.

****[هامش]

(۱) - «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۱۸۰؛ «شرح المهدب» ج ۱ / ۹۴.

[۱۲-] إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب عليه الرحلة إليه

[۱۲-] إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب عليه الرحلة إليه مع وجوب الحكم عليه كما تقدم «۱» فإن لم يجده في بلده و لا في غيرها بناء على أن الميت لا قول له و أن الزمان يجوز خلوه من المجتهد نعوذ بالله تعالى من ذلك وجب عليه الأخذ بالاحتياط في أمره ما أمكن فإن لم يتفق الاحتياط فهل يكون مكلفا بشيء يصنعه في واقعه فيه نظر

****[هامش]

(۱) - تقدّم آنفا في المسألة الأولى من أحكام المستفتي و آدابه و صفته، ص ۳۰۳-۳۰۴.

منية المرید، ص: ۳۰۹

الباب الثالث في المناظرة و شروطها و آدابها

اشاره

الباب الثالث في المناظرة و شروطها و آدابها و آفاتها و فيه فصلان الفصل الأول في شروطها و آدابها الفصل الثاني في آفاتها و ما يتولد منها من مهلكات الأخلاق
منية المريد، ص: ۳۱۱

الفصل الأول في شروطها و آدابها

اشاره

اعلم أن المناظرة في أحكام الدين من الدين و لكن لها شروط و محل و وقت فمن اشتغل بها على وجهها و قام بشروطها فقد قام بحدودها و اقتدى بالسلف فيها فإنهم تناظروا في مسائل و ما تناظروا إلا لله و لطلب ما هو حق عند الله تعالى. و لمن يناظر لله و في الله علامات بها تتبين الشروط و الآداب الأولى

[۱-] أن يقصد بها إصابة الحق

[۱-] أن يقصد بها إصابة الحق و طلب ظهوره كيف اتفق لا ظهور صوابه و غزارة علمه و صحة نظره فإن ذلك وراء قد عرفت ما فيه من القبائح و النهي الأكيد «۱». و من آيات هذا القصد أن لا يوقعها إلا مع رجاء التأثير فأما إذا علم عدم قبول المناظر للحق و أنه لا يرجع عن رأيه و إن تبين له خطاؤه فمناظرته غير جائزة لترتب الآفات الآتية و عدم حصول الغاية المطلوبة منها.
****[هامش]

(۱) - في الأمر الثاني من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ۱۷۰-۱۷۳.

منية المريد، ص: ۳۱۲

[۲-] أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظرة

[۲-] أن لا يكون ثم ما هو أهم من المناظرة فإن المناظرة إذا وقعت على وجهها الشرعي و كانت في واجب فهي من فروض الكفايات فإذا كان ثم واجب عيني أو كفائي هو أهم منها لم يكن الاشتغال بها سائغا. و من جملة الفروض التي لا قائم بها في هذا الزمان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و قد يكون المناظر في مجلس مناظرته مصاحبا لعدة مناكير «۱» كما لا يخفى على من سبر الأحوال المفروضة و المحرمة. ثم هو يناظر فيما لا يتفق أو يتفق نادرا من الدقائق العلمية و الفروع الشرعية بل يجري منه و من غيره في مجلس المناظرة من الإيحاء و الإفحاش و الإيذاء و التقصير فيما يجب رعايته من النصيحة للمسلمين و المحبة و المودة ما يعصى به القائل و المستمع و لا يلتفت قلبه إلى شيء من ذلك ثم يزعم أنه يناظر لله تعالى.
****[هامش]

(۱) - قال في «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۳۸: «و ربما يكون المناظر في مجلس مناظرته مشاهدا للحرير ملبوسا و مفروشا و هو ساكت، و يناظر في مسألة لا يتفق وقوعها....»

[۳-] أن يكون المناظر في الدين مجتهدا

[۳-] الثالثة «۱» أن يكون المناظر في الدين مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب أحد حتى إذا بان له الحق على لسان خصمه انتقل إليه فأما من لا يجتهد فليس له مخالفة مذهب من يقلده فأى فائدة له في المناظرة و هو لا يقدر على تركه إن ظهر ضعفه ثم على تقدير أن يباحث مجتهدا و يظهر له ضعف دليله ما ذا يضر المجتهد فإن فرضه الأخذ بما يترجح عنده و إن كان في نفسه ضعيفا كما اتفق ذلك لسائر المجتهدين فإنهم يتمسكون بأدلة ثم يظهر لهم أو لغيرهم أنها في غاية الضعف فتتغير فتوهم لذلك حتى في المصنف الواحد بل في الورقة الواحدة «۲».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۳۸ - ۳۹.

(۲) - قال الغزالي في «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۳۸: «الثالث: أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي و أبي حنيفة و غيرهما حتى إذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك ما يوافق رأى الشافعي و أفتى بما ظهر له، كما كان يفعل الصحابه و الأئمة، فأما من ليس له رتبة الاجتهاد ... و إنما يفتي فيما يسأل عنه ناقلًا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يجز له أن يتركه، فأى فائدة له في المناظرة، و مذهبه معلوم و ليس له الفتوى بغيره؟ و ما يشكل عليه يلزمه أن يقول: لعل عند صاحب مذهبي جوابا عن هذا، فإنني لست مستقلا بالاجتهاد في أصل الشرع. و لو كانت مباحثته عن المسائل التي فيها وجهان أو قولان لصاحبه لكان أشبه، فإنه ربما يفتي بأحدهما فيستفيد من البحث ميلا إلى أحد الجانبين»....

منية المريد، ص: ۳۱۳

[۴-] أن يناظر في واقعة مهمة

[۴-] أن يناظر في واقعة مهمة أو في مسألة قريبة من الوقوع و أن يهتم بمثل ذلك و المهم أن يبين الحق و لا يطول الكلام زيادة على ما يحتاج إليه في تحقيق الحق. و لا يغتر بأن المناظرة في تلك المسائل النادرة توجب رياضة الفكر و ملكة الاستدلال و التحقيق كما يتفق ذلك كثيرا لقاصدي حظ النفوس من إظهار المعرفة فيتناظرون في التعريفات و ما تشتمل عليه من النقوض و التزييفات و في المغالطات و نحوها و لو اختبر حالهم حق الاختبار لوجد مقصدهم على غير ذلك الاعتبار.

[۵-] أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه

[۵-] الخامسة «۱» أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه منها في المحفل و الصدور فإن الخلوة أجمع للهم و أخرى لصفاء الفكر و درك الحق و في حضور الخلق ما يحرك دواعي الرياء و الحرص على الإفحام و لو بالباطل و قد يتفق لأصحاب المقاصد الفاسدة الكسل عن الجواب عن المسألة في الخلوة و تنافسهم في المسألة في المحافل و احتيالهم على الاستئثار بها في المجامع.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۳۹.

[۶-] أن يكون في طلب الحق كمنشد ضالة

[۶-] أن يكون في طلب الحق كمنشد ضالة يكون شاكرًا متى وجدها و لا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيرى رفيقه معينا لا خصما و يشكره إذا عرفه الخطأ و أظهر له الحق كما لو أخذ طريقا في طلب ضالة فنبهه غيره على ضالته في طريق آخر و الحق ضالة المؤمن يطلبه كذلك فحقه إذا ظهر الحق على لسان خصمه أن يفرح به و يشكره لا أن يخجل و يسود وجهه و يربد «۱» لونه و يجتهد

فى مجاهدته و مدافعته جهده.

منية المريد، ص: ۳۱۴

****[هامش]

(۱) - فى «لسان العرب» ج ۳ / ۱۷۰، مادة «ربد»: «اربد وجهه و تربد؛ احمّر حمرة فيها سواد عند الغضب ... و يتربد لونه من الغضب، أى يتلون ... و يقال: اربد لونه كما يقال احمّر و احمارّ، و إذا غضب الإنسان تربد وجهه كأنه يسودّ منه مواضع». هذا، و فى بعض النسخ: «يزبد» و فى بعضها: «يزيل» بدل «يربد»، و كلاهما خطأ. و اعلم أنّ فى «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۳۹: «فى مجاهدته» بدل «فى مجاهدته»، و لعله أولى.

[۷-] أن لا يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل

[۷-] السابعة «۱» أن لا- يمنع معينه من الانتقال من دليل إلى دليل و من سؤال إلى سؤال بل يمكنه من إيراد ما يحضره و يخرج من كلامه ما يحتاج إليه فى إصابة الحق فإن وجده فى جملته أو استلزمه و إن كان غافلا عن اللزوم فليقبله و يحمد الله تعالى فإن الغرض إصابة الحق و إن كان فى كلام متهافت إذا حصل منه المطلوب. فأما قوله هذا لا يلزمنى فقد تركت كلامك الأول و ليس لك ذلك و نحو ذلك من أراجيف المناظرين فهو محض العناد و الخروج عن نهج السداد. و كثيرا ما ترى المناظرات فى المحافل تنقضى بمحض المجادلات حتى يطلب المعارض الدليل عليه و يمنع المدعى و هو عالم به و ينقضى المجلس على ذلك الإنكار و الإصرار على العناد و ذلك عين الفساد و الخيانة للشرع المطهر و الدخول فى ذم من كتم علمه.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۳۹.

[۸-] أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم

[۸-] الثامنة «۱» أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم ليستفيد منه إن كان يطلب الحق و الغالب أنهم يحترزون من مناظرة الفحول و الأكابر خوفا من ظهور الحق على لسانهم و يرغبون فيمن دونهم طمعا فى ترويج الباطل عليهم. و وراء هذه الشروط و الآداب شروط آخر و آداب دقيقة لكن فيما ذكر ما يهديك إلى معرفة المناظرة لله و من يناظر لله «۱» أو لعله

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰.

(۲) - فى بعض النسخ: «لها» و فى بعضها: «له»، و الصواب «لله» - كما فى «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰؛ و «المحجّة البيضاء» ج ۱ / ۱۰۱ - أو «له».

منية المريد، ص: ۳۱۵

الفصل الثانى فى آفات المناظرة و ما يتولد منها من مهلكات الأخلاق

اشاره

اعلم أن المناظرة الموضوعه لقصد الغلبة و الإفحام و المباهاة و التشوق لإظهار الفضل هى منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله تعالى

المحمودة عند عدوه إبليس و نسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر و العجب و الرياء و الحسد و المنافسة و تزكية النفس و حب الجاه و غيرها نسبة الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنا و القتل و القذف و كما أن من خير بين الشرب و بين سائر الفواحش فاختار الشرب استصغارا له فدعاه ذلك إلى ارتكاب سائر الفواحش فكذاك من غلب عليه حب الإفحام و الغلبة في المناظرة و طلب الجاه و المباهاة دعاه ذلك إلى إظهار الخبائث كلها «۱».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰ - ۴۳.

[۱-] الاستكبار عن الحق و كراهته

[۱-] فأولها «۱» الاستكبار عن الحق و كراهته و الحرص على مدافعتة بالمماراة فيه حتى إن أبغض الأشياء إلى المناظر أن يظهر الحق على لسان خصمه و مهما ظهر

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۲.

منية المريد، ص: ۳۱۶

يشمر لجحده بما قدر عليه من التلبیس و المخادعة و المكر و الحيلة ثم تصير المماراة له عادة و طبيعته حتى لا يسمع كلاما إلا و تنبث داعيته للاعتراض عليه إظهارا للفضل و استنقاصا بالخصم و إن كان محقا قاصدا إظهار نفسه لا إظهار الحق. و قد تلونا عليك بعض ما في المراء من الذم و ما يترتب عليه من المفساد «۱» و قد سوى الله تعالى بين من افترى على الله كذبا و بين من كذب بالحق فقال تعالى و مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ «۲» و هو كبر أيضا لما تقدم «۳» من أنه عبارة عن رد الحق على قائله و المراء يستلزم ذلك.

و رَوَى عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَ أَبِي أُمَامَةَ وَ وَائِلَةَ وَ أَنَسٍ قَالُوا خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ص يَوْمًا وَ نَحْنُ نَتَمَارَى فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا لَمْ يَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهَذَا ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُمَارِي ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِي قَدْ تَمَّتْ خَسَارَتُهُ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمُمَارِي لَا أَشْفَعُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّا زَعِيمٌ بِثَلَاثَةِ أَثْبَاتٍ فِي الْجَنَّةِ فِي رِبَاضِهَا [رُبُضُهَا] «۴»، وَ أَوْسَطُهَا وَ أَعْلَاهَا لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ هُوَ صَادِقٌ ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ أَوَّلَ مَا نَهَانِي عَنْهُ رَبِّي بَعْدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ الْمِرَاءَ «۵» وَ عَنْهُ ص ثَلَاثٌ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِنَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ مِنْ أَىِّ بَابٍ شَاءَ مَنْ حَسَنَ خُلُقَهُ

منية المريد، ص: ۳۱۷

وَ خَشِيَ اللَّهَ فِي الْمَغِيبِ وَ الْمَحْضَرِ وَ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَ إِنْ كَانَ مُحِقًّا «۶»
وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِيَّاكُمْ وَ الْمِرَاءَ وَ الْخُصُومِيَّةَ فَإِنَّهُمَا يُمْرِضَانِ الْقُلُوبَ عَلَى الْإِخْوَانِ وَ يَنْتَبِثُ عَلَيْهِمَا النِّفَاقُ «۷»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ جَبْرِئِيلُ لِلنَّبِيِّ ص إِيَّاكَ وَ مَلَا حَاةَ الرَّجَالِ «۸»

****[هامش]

(۱) - قد تقدّم بعض الكلام في ذمّ المراء في الأمر الثاني من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ۱۷۰ - ۱۷۳.

(۲) - سورة العنكبوت (۲۹): ۶۸.

(۳) - تقدّم في الأمر الرابع من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، ص ۱۷۵ - ۱۷۶.

(۴) - قال المنذرى في «الترغيب و التهيب» ج ۱ / ۱۳۱: «ربض الجنة - بفتح الراء و الباء الموحدة و بالضاد المعجمة -:

ما حولها؛ و فی «لسان العرب» ج ۷/ ۱۵۲، ماده «ربض»: «و فی الحديث: أنا زعيم بيت فی ربض الجنة؛ هو بفتح الباء: ما حولها خارجا عنها تشبيها بالأبنیه التي تكون حول المدن و تحت القلاع».

(۵) - «الترغيب و الترهيب» ج ۱/ ۱۳۱، باب الترهيب من المراء و الجدل، الحديث ۲؛ «مجمع الزوائد» ج ۱/ ۱۵۶، روياء عن الطبرانی فی «الكبير»، و فيهما «فی رباضها» كالمتن.

(۶) - «الكافي» ج ۲/ ۳۰۰، كتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحديث ۲.

(۷) - «الكافي» ج ۲/ ۳۰۰، كتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحديث ۱.

(۸) - «الكافي» ج ۲/ ۳۰۱، كتاب الإیمان و الکفر، باب المراء و الخصومة و معاداة الرجال، الحديث ۶. قال فی «مرآة العقول» ج ۱۰/ ۱۳۹: «ملاحاة الرجال، أى مقاولتهم و مخاصمتهم، يقال: لحيت الرجل ألحاه، إذا لمته و عدلته؛ و لاحيته ملاحاة و لحاء إذا نازعته».

[۲-] الرياء

[۲-] و ثانيها «۱» الرياء و ملاحظة الخلق و الجهد فی استماله قلوبهم و صرف وجوههم نحوه ليصوبوا نظره و ينصروه على خصمه و هذا هو عين الرياء بل بعضه «۲» و الرياء هو الداء العضال و المرض المخوف و العلة المهلكة قال الله تعالى وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرُؤُوكَ هُوَ يَبُورُ «۳» قيل هم أهل الرياء «۴» و قال تعالى فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «۵» و الرياء هو الشرك الخفى وَ قَالَ ص إِنَّ أَخَوْفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشُّرْكَ الْأَصْغَرُ قَالُوا وَ مَا الشُّرْكَ الْأَصْغَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هُوَ الرِّيَاءُ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا جَازَى الْعِبَادَ بِأَعْمَالِهِمْ أَذْهَبُوا إِلَى

منية المريد، ص: ۳۱۸

الَّذِينَ كُنْتُمْ تُرَاءُونَ فِي الدُّنْيَا فَاَنْظُرُوا هَلْ تَجِدُونَ عِنْدَهُمُ الْجَزَاءَ «۶»

وَ قَالَ ص اسْتَعِيدُوا بِاللَّهِ مِنْ جُبِّ الْخِزْيِ قِيلَ وَ مَا هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ أُعِدَّ لِلْمُرَائِينَ «۷»

وَ قَالَ ص إِنَّ الْمُرَائِيَّ يُنَادِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَا فَاجِرُ يَا غَادِرُ يَا مُرَائِي ضَلَّ عَمَلُكَ وَ بَطَلَ أَجْرُكَ أَذْهَبَ فُخْذُ أَجْرِكَ مِمَّنْ كُنْتَ تَعْمَلُ لَهُ «۸»

وَ رَوَى جَرَّاحُ الْمَدَائِنِيِّ «۹» عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا «۱۰» قَالَ الرَّجُلُ يَعْمَلُ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ لَا يَطْلُبُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّمَا يَطْلُبُ تَرْكِيبَةَ النَّاسِ يَسْتَهْيِ أَنْ يُشِيعَ بِهِ النَّاسُ فَهَذَا الَّذِي أَشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ «۱۱»

وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ الْمَلِكَ لَيَصْغِدُ بِعَمَلِ الْعَبْدِ مُبْتَهَجًا بِهِ فَإِذَا صَدَّ بِحَسَنَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اجْعَلُوهَا فِي سَجِينٍ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِأَيَّ أَرَادَ بِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع

منية المريد، ص: ۳۱۹

ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ لِلْمُرَائِي يَنْشَطُ إِذَا رَأَى النَّاسَ وَ يَكْسُلُ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ وَ يُحِبُّ أَنْ يُحْمَدَ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ «۱۳»

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱/ ۴۲.

(۲) - هكذا فى أكثر النسخ، و لكن فى «ض» و «ع» و «خ» ليس قوله: «بل بعضه» بل فيها: «و هذا هو عين الرئاء، و الرئاء هو الداء»....

(۳) - سورة فاطر (۳۵): ۱۰.

(۴) - قاله مجاهد، كما فى «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۲۵۳.

(۵) - سورة الكهف (۱۸): ۱۱۰.

(۶) - «مسند أحمد» ج ۵ / ۴۲۸؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۱ / ۶۸ - ۶۹، الحديث ۲۳.

(۷) - «الترغيب و الترهيب» ج ۱ / ۶۶ - ۶۷، الحديث ۱۶، و انظر أيضا الحديث ۱۷؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۷۴، الحديث ۲۹۴۲۹؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۲۵۴؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۹۴، المقدمة، الباب ۲۳، الحديث:

۲۵۶، و فيها: «جَبَّ الحزن» بدل «جَبَّ الخزي»، و: «للقراء المرائين» بدل «للمرائين». و مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ الآخر.

(۸) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۲۵۴.

(۹) - انظر ترجمته فى «معجم رجال الحديث» ج ۴ / ۳۸ - ۳۹.

(۱۰) - سورة الكهف (۱۸): ۱۱۰.

(۱۱) - «الكافي» ج ۲ / ۲۹۳ - ۲۹۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۴.

(۱۲) - «الكافي» ج ۲ / ۲۹۴ - ۲۹۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۷، و فيه: «أراد بها» بدل «أراد به».

(۱۳) - «الكافي» ج ۲ / ۲۹۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الرئاء، الحديث ۸.

[۳-] الغضب

[۳-] الغضب و المناظر لا- ينفك منه غالبا سيما إذا رد عليه كلامه أو اعترض على قوله و زيف دليله بمشهد من الناس فإنه يغضب لذلك لا محالة و غضبه قد يكون بحق و قد يكون بغير حق و قد ذم الله تعالى و رسوله الغضب كيف كان و أكثرنا من التوعد عليه قال الله تعالى إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ «۱» الآية. فذم الكفار بما تظاهروا به من الحمية الصادرة عن الغضب و مدح المؤمنين بما أنعم عليهم من السكينة.

"وَعَنْ عِكْرِمَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَيِّدًا وَ حَصُورًا «۲» قَالَ السَّيِّدُ الَّذِي لَا يَغْلِبُهُ الْغَضَبُ «۳» وَ رَوَى أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَرِنِي بِعَمَلٍ وَ أَقِلَّ قَالَ لَا تَغْضَبْ ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا تَغْضَبْ «۴» وَ سُئِلَ عَ مَا يُبْعِدُ مِنَ غَضَبِ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ لَا تَغْضَبْ «۵» وَ عَنْهُ صَ مَنْ كَفَّ غَضَبَهُ سَتَرَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ «۶»

منية المريد، ص: ۳۲۰

وَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يَدْخُلُنِي الْجَنَّةَ قَالَ لَا تَغْضَبْ «۷»

وَ قَالَ صَ الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسَلَ «۸»

وَ قَالَ صَ مَا غَضِبَ أَحَدٌ إِلَّا أَشْفَى عَلَى جَهَنَّمَ «۹»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَ رَجُلٌ بَدَوِيٌّ فَقَالَ إِنِّي أَسْكُنُ الْبَادِيَةَ فَعَلَّمَنِي جَوَامِعَ الْكَلَامِ فَقَالَ آمُرُكَ أَنْ لَا تَغْضَبَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْأَعْرَابِيُّ الْمَسْأَلَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ حَتَّى رَجَعَ الرَّجُلُ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ لَا أَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ بَعِيدٍ هَذَا مَا أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ

صَ إِلَّا بِالْخَيْرِ «۱۰»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ الْغَضَبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الْحُلُّ الْعَسَلَ «۱۱».

وَ ذَكَرَ الْغَضَبُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عَ فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَغْضَبُ فَمَا يَرْضَى أَبَدًا حَتَّى يَدْخُلَ النَّارَ «۱۲»

وَ عَنْهُ عَ قَالَ مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ فِيمَا نَاجَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ مُوسَى عَ يَا مُوسَى

منية المريد، ص: ۳۲۱

أَمْسِكَ غَضَبَكَ عَمَّنْ مَلَكَتْكَ عَلَيْهِ أَكْفٌ عَنْكَ غَضَبِي «۱۳»

وَعَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّ هَذَا الْغَضَبَ جَمْرَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تُوقَدُ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ وَإِنْ أَحْدَكُمُ إِذَا غَضِبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ وَانْتَفَحَتْ أَوْدَاجُهُ وَدَخَلَ الشَّيْطَانُ فِيهِ «۱۴»

. و الأخبار فى ذلك كثيرة

وَفِي الْأَخْبَارِ الْقَدِيمَةِ قَالَ نَبِيُّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لِمَنْ مَعَهُ مَنْ يَكْفُلُ لِي أَنْ لَا يَغْضَبَ يَكُونُ مَعِيَ فِي دَرَجَتِي وَ يَكُونُ بَعْدِي خَلِيفَتِي فَقَالَ شَابٌّ مِنَ الْقَوْمِ أَنَا ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ الشَّابُّ أَنَا وَ وَفَى بِهِ «۱۵» فَلَمَّا مَاتَ كَانَ فِي مَنْزِلَتِهِ بَعْدَهُ وَهُوَ ذُو الْكِفْلِ لِأَنَّهُ كَفَلَ لَهُ بِالْغَضَبِ وَ وَفَى بِهِ «۱۶»

****[هامش]

(۱) - سورة الفتح (۴۸): ۲۶.

(۲) - سورة آل عمران (۳): ۳۹.

(۳) - (تفسير ابن كثير) ج ۱ / ۳۶۹؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳.

(۴) - «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۲۲؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳، وفيه وفي «المحجّة البيضاء» ج ۵ / ۲۹۰ - ۲۹۱:

«و أقلل» بدل «و أقل».

(۵) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳.

(۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳؛ و عن أبي عبد الله عليه السلام أيضا في «الكافي» ج ۲ / ۳۰۳، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۶.

(۷) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳.

(۸) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳.

(۹) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۳.

(۱۰) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۳، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۴.

(۱۱) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۲، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۱.

(۱۲) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۲، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۲.

(۱۳) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۲، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۷.

(۱۴) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۴ - ۳۰۵، كتاب الإيمان والكفر، باب الغضب، الحديث ۱۲.

(۱۵) - في «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۴؛ و «المحجّة البيضاء» ج ۵ / ۲۹۵: «أنا أوفى به» بدل «أنا ووفى به» و لعله أولى مما في المتن.

(۱۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۴۴؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۲۲ - ۱۲۳؛ و مثله في «بحار الأنوار» ج ۱۳ / ۴۰۷، نقلا عن «سعد السعود» لابن طاوس.

[۴-] الحقد

[۴-] رابعها «۱» الحقد و هو نتيجة الغضب فإن الغضب إذا لزم كظمه لعبزه عن التشفى فى الحال رجع إلى الباطن و احتقن فيه فصار

حقدا و معنى الحقد أن يلزم قلبه استئقاله و البغض له و النفار منه

وَقَدْ قَالَ صَ الْمُؤْمِنُ لَيْسَ بِحَقُودٍ «۲»

. فالحقد ثمرة الغضب و الحقد يشمر أمورا فاحشة كالاحسد و الشماتة بما يصيبه من البلاء و الهجر و القطيعة و الكلام فيه بما لا يحل

من کذب و غیبه و إفشاء سر و هتک ستر و غیره و الحکایه لما يقع منه المؤدی إلى الاستهزاء و السخریه منه

منیة المرید، ص: ۳۲۲

و الإیذاء بالقول و الفعل حیث یمکن و کل هذه الأمور بعض نتائج الحقد. و أقل درجات الحقد مع الاحتراز عن هذه الآفات المحرمه أن تستثقله فی الباطن و لا- تنهی قلبک عن بغضه حتی تمتنع عما کنت تتطوع به من البشاشه و الرفق و العنايه و القيام علی بره و مواساته و هذا کله ینقص درجتک فی الدین و یحول بینک و بین فضل عظیم و ثواب جزیل و إن کان لا یرضک لعقاب. و اعلم أن للحقود عند القدرة علی الجزاء ثلاثة أحوال أحدها أن یمتد فی حقّه الذی یمتنع منه غیر زیاده و لا نقصان و هو العدل و الثانی أن یحسن إلیه بالعفو و ذلک هو الفضل و الثالث أن یظلمه بما لا- یمتنع منه و ذلک هو الجور و هو اختیار الأردال و الثانی هو اختیار الصدیقین و الأول هو منتهی درجه الصالحین فلیتسم المؤمن بهذه الخصله إن لم یمکنه تحصیل فضیله العفو التي قد أمر الله تعالی بها و حض علیها رسولہ و الأئمه ع قال الله تعالی خُذِ الْعَفْوَ «۳» الْآیة و قال تعالی وَ أَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى «۴»

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثٌ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنْ كُنْتُ لِحَالِفاً «۵» عَلَيْهِنَّ مَا نَقَصْتُ صَدَقَةً مِنْ مَالٍ فَتَصَدَّقُوا وَلَا عَفَا رَجُلٌ عَنْ مَظْلَمَةٍ يَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا زَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عِزًّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَتَحَ رَجُلٌ بَابَ مَسْأَلَةٍ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ بَابَ فَقْرٍ «۶» و قَالَ ص التَّوَّاضِعُ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا رِفْعَةً فَتَوَاضَعُوا يَزِفْعُكُمْ اللَّهُ وَ الْعَفْوُ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا فَاعْفُوا يُعِزَّكُمْ اللَّهُ وَ الصَّدَقَةُ لَا تَزِيدُ الْمَالَ إِلَّا كَثْرَةً فَتَصَدَّقُوا يَرْحَمَكُمُ اللَّهُ «۷»

منیة المرید، ص: ۳۲۳

وَقَالَ ص قَالَ مُوسَى ع يَا رَبِّ أَيُّ عِبَادِكَ أَعَزُّ عَلَيْكَ قَالَ الَّذِي إِذَا قَدَرَ عَفَا «۸» وَ رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِتَّانٍ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي خُطْبَتِهِ أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ خَلَائِقِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَ تَصِلُ مِنْ قَطْعِكَ وَ الْإِحْسَانُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَكَ «۹» . و الأخبار فی هذا الباب كثيرة لا تقتضى الرسالة ذكرها.

*****[هامش]

- (۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۷- ۱۵۸.
- (۲) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۷، ج ۱/ ۴۱. قال فی «المغنی» ج ۱/ ۴۰- المطبوع بذیل «إحياء علوم الدين» - «لم أقف لهذا الحديث على أصل». أقول: روى مضمونه عن أمير المؤمنين، عليه أفضل صلوات المصلين فی «الكافي» ج ۲/ ۲۲۶- ۲۲۷، كتاب الإيمان و الکفر، باب المؤمن و علاماته و صفاته، الحديث ۱، حيث قال عليه السلام: «يا همّام! المؤمن ... لا حقوق و لا حسود».
- (۳) - سورة الأعراف (۷): ۱۹۹.
- (۴) - سورة البقرة (۲): ۲۳۷.
- (۵) - فی «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۷: «لو كنت حلفاً لحلفت عليهن».
- (۶) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۷- ۱۵۸؛ «مسند أحمد» ج ۱/ ۱۹۳؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۱۲۵- ۱۲۶؛ «مجمع الزوائد» ج ۳/ ۱۰۵.
- (۷) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۸؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱/ ۱۲۶؛ «الجامع الصغير» ج ۱/ ۱۳۵، حرف التاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ۳/ ۲۸۴- ۲۸۵، الحديث ۳۴۱۱.
- (۸) - «إحياء علوم الدين» ج ۳/ ۱۵۸؛ «الجامع الصغير» ج ۲/ ۸۵، حرف القاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ۴/ ۵۰۱، الحديث ۶۰۸۰.
- (۹) - «الكافي» ج ۲/ ۱۰۷، كتاب الإيمان و الکفر، باب العفو، الحديث ۱.

[۵-] خامسها «۱» الحسد و هو نتیجه الحقد و الحقد نتیجه الغضب كما مر. و المناظر لا ينفك منه غالبا فإنه تارة يغلب و تارة يغلب و تارة يحمد في كلامه و تارة يحمد كلام غيره و متى لم يكن الغلب و الحمد له تمناه لنفسه دون صاحبه و هو عين الحسد فإن العلم من أكبر النعم فإذا تمنى أحد كون ذلك الغلب و لوازمه له فقد حسد صاحبه. و هذا أمر واقع بالمتناظرين إلا من عصمه الله تعالى و لذلك

"قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خُذُوا الْعِلْمَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُ وَ لَمَّا تَقَبَّلُوا أَقْوَالَ الْفُقَهَاءِ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ فَإِنَّهُمْ يَتَغَايَرُونَ كَمَا يَتَغَايَرُ الثِّيُوسُ فِي الزَّرِّيْبَةِ «۲»

. و أما ما جاء في ذم الحسد و الوعيد عليه فهو خارج عن حد الحصر و كفاك في ذمه أن جميع ما وقع من الذنوب و الفساد في الأرض من أول الدهر إلى آخره كان من الحسد لما حسد إبليس آدم فصار أمره إلى أن طرده الله و لعنه و أعد له عذاب جهنم خالدا فيها و تسلط بعد ذلك على بني آدم و جرى فيهم مجرى الدم
منية المريد، ص: ۳۲۴

و الروح في أبدانهم و صار سبب الفساد على الآباء و هو أول خطيئة وقعت بعد خلق آدم و هو الذي أوجب قتل ابن آدم أخاه كما حكاها الله تعالى عنهما في كتابه الكريم «۳۱». و قد قرن الله تعالى الحاسد بالشیطان و الساحر فقال و مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ «۴»

وَ قَالَ ص الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «۵»
وَ قَالَ ص دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ الْحَسَدُ وَ الْبُغْضَاءُ وَ هِيَ الْحَالِقَةُ لَا أَقُولُ حَالِقَةُ الشَّعْرِ وَ لَكِنْ حَالِقَةُ الدِّينِ وَ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا وَ لَنْ تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا «۶»
وَ قَالَ ص سِتَّةٌ يَدْخُلُونَ النَّارَ قَبِيلَ الْحَسَابِ بِسِتَّةٍ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْأَمْرَاءُ بِالْجَوْرِ وَ الْعَرَبُ بِالْعَصْبِيَّةِ وَ الدَّهَاقِينُ بِالْكِبَرِ وَ التُّجَّارُ بِالْخِيَانَةِ وَ أَهْلُ الرُّسْتَقِ بِالْجَهَالَةِ وَ الْعُلَمَاءُ بِالْحَسَدِ «۷»
وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الْبَاقِرِ ع أَنَّهُ قَالَ
منية المريد، ص: ۳۲۵

إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِي [بِأَيِّ «۸» بَادِرَةٍ فَيَكْفُرُ وَ إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ «۹»
وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع آفَهُ الدِّينَ الْحَسَدُ وَ الْعُجْبُ وَ الْفَخْرُ «۱۰»
وَ عَنْهُ ع قَالَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لِمُوسَى ع يَا ابْنَ عِمْرَانَ لَا تَحْسَدَنَّ النَّاسَ عَلَى مَا آتَيْتَهُمْ مِنْ فَضْلِي وَ لَا تَمِدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَى ذَلِكَ وَ لَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْحَاسِدَ سَاخِطٌ لِنِعْمِي صَادٌّ لِقَسَمِي الَّذِي قَسَمْتُ بَيْنَ عِبَادِي وَ مَنْ يَكُ كَذَلِكَ فَلَسْتُ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنِّي «۱۱»
وَ عَنْهُ ع قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَغْبِطُ وَ لَا يَحْسُدُ وَ الْمُنَافِقُ يَحْسُدُ وَ لَا يَغْبِطُ «۱۲»
****[هامش]

- (۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰.
- (۲) - «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۲ / ۱۸۵.
- (۳) - سورة المائدة (۵): ۲۷-۳۲.
- (۴) - سورة الفلق (۱۱۳): ۳-۵.
- (۵) - «سنن ابن ماجه» ج ۲ / ۱۴۰۸، كتاب الزهد، باب الحسد، الحديث ۴۲۱۰؛ «الجامع الصغير» ج ۱ / ۱۵۱، حرف الحاء، و شرحه: «فيض القدير» ج ۳ / ۴۱۳، الحديث ۳۸۱۷؛ و نظيره في «الكافي» ج ۲ / ۳۰۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ۱ عن أبي جعفر، و الحديث ۲ عن أبي عبد الله عليهما السلام.

(۶) - «أدب الدنيا والدين» / ۲۶۰؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۶۳؛ «مسند أحمد» ج ۱ / ۱۶۵، ۱۶۷؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۲۷؛ «كنز العمال» ج ۳ / ۴۶۲، الحديث ۷۴۴۳.

(۷) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۶۳؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۲۷؛ و مثله عن أمير المؤمنين عليه السلام في «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۰۸، الحديث ۱، نقلا عن «الخصال».

(۸) - ما بين المعقوفين زيادة من المصدر، و ليس في النسخ المخطوطة و المطبوعة سوى «ض»، «ح» و «ع».

(۹) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ۱.

(۱۰) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ۵.

(۱۱) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ۶.

(۱۲) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۷، كتاب الإيمان و الكفر، باب الحسد، الحديث ۷.

[۶-] الهجر و القطيعة

[۶-] الهجر و القطيعة و هو أيضا من لوازم الحقد فإن المتناظرين إذا ثارت بينهما المنافرة و ظهر منهما الغضب و ادعى كل منهما أنه المصيب و أن صاحبه المخطئ و اعتقد و أظهر أنه مصر على باطله مزع على خلافه لزم من حقه عليه و غضبه هجره و قطيعته و ذلك من عظام الذنوب و كبائر المعاصي.

رَوَى دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ قَالِ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ أَبِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّمَا مُسْلِمَيْنِ تَهَاجَرَا فَمَكَثَا ثَلَاثًا لَا يَصِيحُ طَلْحَانٍ إِلَّا كَانَا خَارِجَيْنِ مِنَ الْإِسْلَامِ «۱» وَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا وَلَايَةٌ وَ أَيُّهُمَا سَبَقَ إِلَى مَنِيَةِ الْمَرِيدِ، ص: ۳۲۶

كَلَامَ أَخِيهِ كَانَ السَّابِقُ إِلَى الْجَنَّةِ يَوْمَ الْحِسَابِ «۲»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ لَا يَفْتَرِقُ رَجُلَانِ عَلَى الْهَجْرَانِ إِلَّا اسْتَوْجَبَ أَحَدُهُمَا الْبَرَاءَةَ وَ اللَّعْنَةَ وَ رُبَّمَا اسْتَحَقَّ كِلَاهُمَا فَقَالَ لَهُ مُعْتَبٌ «۳» جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَذَا الظَّالِمُ فَمَا بَالُ الْمَظْلُومِ قَالَ لِأَنَّهُ لَا يَدْعُو أَخَاهُ إِلَى صِلَتِهِ وَ لَا يَتَغَامَسُ لَهُ عَنْ كَلَامِهِ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ إِذَا تَنَازَعَ اثْنَانِ فَغَارَ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ فَلْيَرْجِعِ الْمَظْلُومُ إِلَى صَاحِبِهِ حَتَّى يَقُولَ لِصَاحِبِهِ أَيْ أَخِي أَنَا الظَّالِمُ حَتَّى يَقْطَعَ الْهَجْرَانِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ صَاحِبِهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَكَمَ عَدْلٌ يَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ «۴»

وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يُغَرِّى بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ مَا لَمْ يَوْجِعْ أَحَدُهُمْ عَنْ دِينِهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ اسْتَلْقَى عَلَى قَفَاهُ وَ تَمَدَّدَ ثُمَّ قَالَ فُزْتُ فَرَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَلْفَ بَيْنَ وَلِئِينَ لَنَا يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاطَفُوا «۵» وَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ لَا يَزَالُ إِبْلِيسُ فَرِحًا مَا اهْتَجَرَ الْمُسْلِمَانِ فَإِذَا التَّقْيَا اصْطَلَكْتَ رُكْبَتَاهُ وَ تَخَلَّعَتْ أَوْصَالُهُ وَ نَادَى يَا وَيْلَهُ مَا لَقِيَ مِنَ الثُّبُورِ «۶»

****[هامش]

(۱) - في «مرآة العقول» ج ۱۰ / ۳۶۲: «كأن الاستثناء من مقدّر، أي لم يفعل ذلك إلّا كانا خارجين، و هذا النوع من الاستثناء شائع في الأخبار، و يحتمل أن يكون إلّا هنا زائدة».

(۲) - «الكافي» ج ۲ / ۳۴۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ۵.

(۳) - في «مرآة العقول» ج ۱۰ / ۳۵۹: «معتب، بضم الميم و فتح العين و تشديد التاء المكسورة، و كان من خيار موالى الصادق عليه السلام، بل خيرهم كما روى فيه».

(۴) - «الكافي» ج ۲ / ۳۴۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجره، الحديث ۱.

(۵) - «الكافي» ج ۲ / ۳۴۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجرة، الحديث ۶.

(۶) - «الكافي» ج ۲ / ۳۴۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب الهجرة، الحديث ۷.

[۷-] الكلام فيه بما لا يحل

[۷-] الكلام فيه بما لا يحل من كذب و غيبه و غيرهما و هو من لوازم الحقد بل من نتيجة المناظره فإن المناظر لا يخلو عن حكاية كلام صاحبه فى معرض التهجين و الذم و التوهين فيكون مغتابا و ربما يحرف كلامه فيكون كاذبا
منية المريد، ص: ۳۲۷

مباهاة ملبسا و قد يصرح باستجهاله و استحماقه فيكون متنقضا مسبا «۱». و كل واحد من هذه الأمور ذنب كبير و الوعيد عليه فى الكتاب و السنه كثير يخرج عن حد الحصر و كفاك فى ذم الغيبه أن الله تعالى شبهها بأكل الميتة فقال تعالى وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ «۲»
وَ قَالَ النَّبِيُّ ص كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَ مَالُهُ وَ عِزُّهُ «۳»
. و الغيبه تناول العرض.

وَ قَالَ ص إِيَّاكُمْ وَ الْغَيْبَةَ فَإِنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنَ الزُّنَا إِنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَزْنِي فَيَتُوبُ فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّ صَاحِبَ الْغَيْبَةِ لَا يُغْفَرُ لَهُ حَتَّى يُغْفَرَ لَهُ صَاحِبُهُ «۴»

وَ قَالَ الْبَرَاءُ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص حَتَّى أَسْمَعَ الْعَوَاتِقَ فِي بُيُوتِهِنَّ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمَرْ بِقَلْبِهِ لَا تَغْتَابُوا الْمُسْلِمِينَ وَ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ فِي جُوفِ بَيْتِهِ «۵»
وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا مِنْ مُؤْمِنٍ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «۶»

منية المريد، ص: ۳۲۸

وَ عَنْ النَّبِيِّ ص أَنَّ الْغَيْبَةَ أَشَدُّ مِنْ ثَلَاثِينَ زَنِيَةً «۷»: وَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ مِنْ سِتٍّ وَ ثَلَاثِينَ زَنِيَةً «۸»

. و الكلام فى الغيبه يطول و الغرض هنا الإشارة إلى أصول هذه الرذائل

وَ رَوَى الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ مَنْ رَوَى عَنْ مُؤْمِنٍ رَوَايَةً يُرِيدُ بِهَا شَيْنَهُ وَ هَدَمَ مَرْوَةً لَيْسَ قُطْعًا مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنْ وَلَايَتِهِ إِلَى وَلَايَةِ الشَّيْطَانِ فَلَا يَقْبَلُهُ الشَّيْطَانُ «۹»

وَ عَنْهُ ع فِي حَدِيثٍ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ مَا هُوَ أَنْ يَنْكَشِفَ فِتْرَى مِنْهُ شَيْئًا إِنَّمَا هُوَ أَنْ تَرَوَى عَنْهُ أَوْ تَعْيَبَهُ «۱۰»
وَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَا - أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاحِىَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ عَثَرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ «۱۱»

وَ رَوَى أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ أَكْلُ لَحْمِهِ

منية المريد، ص: ۳۲۹

مَعْصِيَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ لِأَخِيهِ أَفْ خَرَجَ مِنْ وَلَايَتِهِ وَ إِذَا قَالَ أَنْتَ عِدُوِّى كَفَرَ أَحَدُهُمَا وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ مُؤْمِنٍ عَمَلًا وَ هُوَ مُضْمِرٌ عَلَى أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ سُوءًا «۱۳»

وَ رَوَى الْفَضِيلُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ مَا مِنْ إِنْسَانٍ يَطْعُنُ فِي عَيْنِ مُؤْمِنٍ إِلَّا مَاتَ بِشَرِّ مِيتَةٍ وَ كَانَ قِمْنًا أَنْ لَا يَرْجِعَ إِلَى خَيْرٍ «۱۴»

*****[هامش]

- (۱) - اسم فاعل من «سَبَّه» أى، أكثر سَبَّه؛ راجع «لسان العرب» ج ۱ / ۴۵۵، مادة «سَبَّ».
- (۲) - سورة الحجرات (۴۹): ۱۲.
- (۳) - «سنن أبی داود» ج ۴ / ۲۷۰، کتاب الأدب، باب فی الغیبه، الحدیث ۴۸۸۲.
- (۴) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۲۳؛ «الترغيب و الترهيب» ج ۳ / ۵۱۱؛ «مكارم الأخلاق» / ۴۷۰؛ «كنز العمال» ج ۳ / ۵۸۶، الحدیث ۸۰۲۶ و ج ۳ / ۵۸۹، الحدیث ۸۰۴۳.
- (۵) - «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۲۳؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۱۵؛ و انظر «سنن أبی داود» ج ۴ / ۲۷۰، کتاب الأدب، باب فی الغیبه، الحدیث ۴۸۸۰؛ «كنز العمال» ج ۳ / ۵۸۵، الحدیث ۸۰۲۱.
- (۶) - سورة النور (۲۴): ۱۹، و الحدیث فی «الكافي» ج ۲ / ۳۵۱، کتاب الإیمان و الکفر، باب الغیبه و البهت، - الحدیث ۲، و فيه «من قال فی مؤمن ... إلخ».
- (۷) - قال الغزالی فی «بداية الهداية» / ۳۱ ...: «الغیبه أشد من ثلاثین زنیه فی الإسلام. كذلك ورد فی الخبر».
- (۸) - لم أقف علیها بهذه العبارة؛ نعم فی «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۱۲۴؛ و «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۱۶: «و قال أنس: خطبنا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فذكر الربا و عظم شأنه، فقال: إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست و ثلاثین زنیه يزنيها الرجل، و أربى الربا عرض الرجل المسلم.» و نقلها المؤلف رحمه الله، بالمعنى.
- (۹) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۸، کتاب الإیمان و الکفر، باب الروایه علی المؤمن، الحدیث ۱.
- (۱۰) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۹، کتاب الإیمان و الکفر، باب الروایه علی المؤمن، الحدیث ۳. و فيه: «عليه» بدل «عنه».
- (۱۱) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۴، کتاب الإیمان و الکفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحدیث ۱.
- (۱۲) - «الكافي» ج ۲ / ۳۶۰، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث ۲.
- (۱۳) - «الكافي» ج ۲ / ۳۶۱، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث ۸.
- (۱۴) - «الكافي» ج ۲ / ۳۶۱، کتاب الإیمان و الکفر، باب السباب، الحدیث ۹.

[۸-] الکبر و الترفع

[۸-] الکبر و الترفع و المناظره لا- تنفک عن التكبر علی الأقران و الأمثال و الترفع فوق المقدار فی الهيئات و المجالس و عن إنكار كلام خصمهم و إن لاح كونه حقا حذرا من ظهور غلبتهم و لا يصرحون عند ظهور الفلج عليهم بأنا مخطئون و أن الحق قد ظهر فی جانب خصمنا. و هذا عين الکبر الذى

قَدْ أَخْبَرَ عَنْهُ النَّبِيُّ ص بِأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِنْهُ مِثْقَالُ «۱»

و قد فسرہ ص فی الحدیث السابق «۲» بأنه بطر الحق و غمص الناس و المراد ببطر الحق رده علی قائله و عدم الاعتراف به بعد ظهوره و غمص الناس بالصاد المهملة بعد الميم و الغين المعجمة احتقارهم. و هذا المناظر قد رد الحق علی قائله بعد ظهوره له و إن خفى علی غیره و ربما احتقره حيث يزعم أنه محق و أن خصمه هو المبطل الذى لم يعرف الحق و لا له ملكة العلم و القوانين المؤدية إليه.

منية المريد، ص: ۳۳۰

وَعَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ حَاكِياً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْعُظْمَى إِزَارَى وَ الْكِبْرِيَاءُ رِدَائِي فَمَنْ نَارَعَنِي فِيهِمَا قَصَمْتُهُ «۳»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ أَعْظَمَ الْكِبْرِ غَمُصُ الْخَلْقِ وَ سِفَهُ الْحَقِّ قَالَ قُلْتُ وَ مَا غَمُصُ الْخَلْقِ وَ سِفَهُ الْحَقِّ قَالَ يَجْهَلُ الْحَقَّ وَ يَطْعُنُ عَلَى أَهْلِهِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَارَعَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رِدَاءَهُ «۴»

و رَوَى الْحَسَنِ بْنُ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكِبْرُ قَدْ يَكُونُ فِي شَرَارِ النَّاسِ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ وَ الْكِبْرُ رِدَاءُ اللَّهِ فَمَنْ

نَارَعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَدَاءَهُ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا سَفَالًا «۵»

وَسُئِلَ عَنْ أَذْنَى الْإِلْحَادِ قَالَ إِنَّ الْكِبَرَ أَذْنَاهُ «۶»

وَرَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَا لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ «۷»

وَعَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنِّي أَكُلُ الطَّعَامَ الطَّيِّبَ وَأَشْتُمُ الرَّائِحَةَ الطَّيِّبَةَ وَأُرْكَبُ الدَّابَّةَ الْفَارِهَةَ وَتَتَّبِعُنِي الْعُلَامُ فَتَرَى فِي هَذَا شَيْئًا مِنَ التَّجَبُّرِ فَلَمَّا أَفْعَلَهُ فَأَطْرَقَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا الْجَبَّارُ الْمَلْعُونُ مَنْ غَمَصَ النَّاسَ وَجَهَلَ الْحَقَّ قَالَ عُمَرُ فَقُلْتُ أَمَّا الْحَقُّ فَلَا أَجْهَلُهُ وَالْغَمَصُ لَا أَدْرِي مَا هُوَ قَالَ مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَتَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَذَلِكَ الْجَبَّارُ «۸»

منیة المريد، ص: ۳۳۱

وَعَنْ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَعَدَّ مِنْهُمْ الْجَبَّارَ «۹»

****[هامش]

(۱) - «صحيح مسلم» ج ۱ / ۹۴، كتاب الإيمان، الباب ۴۰؛ «إحياء علوم الدين» ج ۳ / ۳۳۵.

(۲) - سبق الحديث في الأمر الرابع من القسم الثاني من النوع الأول من الباب الأول، الصفحة ۱۷۵، وهو في «صحيح مسلم» ج ۱ / ۹۳، كتاب الإيمان، الباب ۳۹- وفيه: «غصت الناس» بدل «غمص الناس»؛ «عوالي اللآلي» ج ۱ / ۴۳۶-۴۳۷.

(۳) - «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۰، ج ۳ / ۲۹۰؛ «سنن ابن ماجه» ج ۲ / ۱۳۹۷، كتاب الزهد، الحديث ۴۱۷۴؛ «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۱۹۸.

(۴) - «الكافي» ج ۲ / ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۹.

(۵) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۲.

(۶) - «الكافي» ج ۲ / ۳۰۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱.

(۷) - «الكافي» ج ۲ / ۳۱۰، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۶.

(۸) - «الكافي» ج ۲ / ۳۱۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱۳.

(۹) - «الكافي» ج ۲ / ۳۱۱، كتاب الإيمان و الكفر، باب الكبر، الحديث ۱۴، و تمام الحديث: «أليم: شيخ زان و ملك جبار و مقل مختال».

[۹-] التجسس و تتبع العورات

[۹-] و تاسعها «۱» التجسس و تتبع العورات و المناظر لا- يكاد يخلو عن طلب عثرات مناظره في كلامه و غيره ليجعله ذخيرة لنفسه و وسيلة إلى تسديده و براءته أو دفع منقصته حتى أن ذلك قد يتمادى بأهل الغفلة و من يطلب علمه للدنيا فيفتحص عن أحوال خصمه و عيوبه ثم إنه قد يعرض به في حضرته أو يشافهه بها و ربما يتبجح به «۲» و يقول كيف أخملت و أخجلته إلى غير ذلك مما يفعله الغافلون عن الدين و أتباع الشياطين و قد قال الله تعالى وَلَا تَجَسَّسُوا «۳»

وَقَالَ ص يَا مَعْشَرَ مَنْ آمَنَ بَلِسَانِهِ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَمَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَةَ مُسْلِمٍ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ فَضَحَهُ وَ لَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ «۴»

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عَ أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ زَلَّاتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِهَا يَوْمًا مَا «۵»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ وَهُوَ يَحْفَظُ زَلَّاتِهِ لِيُعَيِّرَهُ بِهَا يَوْمًا مَا «۶» وَعَنْهُ عَ قَالَ

منیة المرید، ص: ۳۳۲

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَدَاعَ فَاحِشَةً كَانَ كَمُتَدِئِهَا وَمَنْ عَيَّرَ مُؤْمِنًا بِشَيْءٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَرْكَبَهُ (۷)

وَعَنْهُ ع مَنْ لَقِيَ أَخَاهُ بِمَا يُؤْتِيهِ أَنْبَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (۸)

وَعَنْهُ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ ضَعَّ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَلَا تَتَطَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَخِيكَ سُوءًا وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمَلًا (۹)

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۱.

(۲) - «بجح بالشئ من بابي نفع و تعب؛ إذا فخر به، و تبجح به كذلك» («المصباح المنير» / ۴۷، «بجح»).

(۳) - سورة الحجرات (۴۹): ۱۲.

(۴) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۴-۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديثان ۲ و ۴.

(۵) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ۶.

(۶) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۵، كتاب الإيمان و الكفر، باب من طلب عثرات المؤمنين و عوراتهم، الحديث ۷.

(۷) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعبير، الحديث ۲.

(۸) - «الكافي» ج ۲ / ۳۵۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب التعبير، الحديث ۴.

(۹) - «الكافي» ج ۲ / ۳۶۲، كتاب الإيمان و الكفر، باب التهمة و سوء الظن، الحديث ۳؛ و الشطر الأخير منه في «نهج البلاغة» ص ۵۳۸، قسم الحكم، الحكمة ۳۶۰.

[۱۰-] الفرح بمساءة الناس و الغم بسرورهم

[۱۰-] و عاشرها «۱» الفرح بمساءة الناس و الغم بسرورهم و من لا- يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فهو ناقص الإيمان بعيد عن أخلاق أهل الدين. و هذا غالب بين من غلب على قلبهم محبة إفحام الأقران و ظهور الفضل على الإخوان و قد ورد في أحاديث كثيرة

«۲» أن للمسلم على المسلم حقوقاً إن ضيع منها واحداً خرج من ولاية الله و طاعته و من جملتها ذلك.

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُتَيْبِيُّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ بِإِسْنَادِهِ إِلَى الْمُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ مَا حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ قَالَ لَهُ سَبْعُ حُقُوقٍ وَاجِبَاتٍ مَا مِنْهُمْ حَقٌّ إِلَّا وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ إِنْ ضَيَّعَ مِنْهَا حَقًّا خَرَجَ مِنْ وَلَايَةِ اللَّهِ وَ طَاعَتِهِ وَ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ فِيهِ نَصِيبٌ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ وَ مَا هِيَ قَالَ يَا مُعَلَّى إِنِّي عَلَيْكَ شَفِيقٌ أَخَافُ

منیة المرید، ص: ۳۳۳

أَنْ تُضَيِّعَ وَ لِمَا تَحْفَظَ وَ تَعْلَمَ وَ لِمَا تَعْمَلُ قَالَ قُلْتُ لَهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ قَالَ أَيْسَرُ حَقٍّ مِنْهَا أَنْ تُحِبَّ لَهُ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ وَ الْحَقُّ الثَّانِي أَنْ تَجْتَنِبَ سَيِّئَاتِهِ وَ تَتَّبِعَ مَرْضَاتِهِ وَ تُطِيعَ أَمْرَهُ وَ الْحَقُّ الثَّالِثُ أَنْ تُعِينَهُ بِنَفْسِكَ وَ مَالِكَ وَ لِسَانِكَ وَ يَدِكَ وَ رِجْلِكَ وَ الْحَقُّ الرَّابِعُ أَنْ تَكُونَ عَيْنَهُ وَ دَلِيلَهُ وَ مِرَاتَهُ وَ الْحَقُّ الْخَامِسُ أَنْ لَا تُشَبِّعَ وَ يَجُوعَ وَ لَا تَزُورَ وَ يَطْمَأُ وَ لَا تَلْبَسَ وَ يَغْرَى وَ الْحَقُّ السَّادِسُ أَنْ يَكُونَ لَكَ خَادِمٌ وَ لَيْسَ لِأَخِيكَ خَادِمٌ فَوَاجِبٌ أَنْ تَبْعَثَ خَادِمَكَ فَيُغْسِلَ ثِيَابَهُ وَ يَضَيِّعَ طَعَامَهُ وَ يَمَهِّدَ فِرَاشَهُ وَ الْحَقُّ السَّابِعُ أَنْ تُبْرِقَ قَسِيمَهُ وَ تُجِيبَ دَعْوَتَهُ وَ تَعُودَ مَرِيضَهُ وَ تَشْهَدَ جَنَازَتَهُ وَ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ حَاجَةً تُبَادِرُهُ إِلَى قَضَائِهَا وَ لَا تُلْجِئُهُ أَنْ يَسْأَلَكَهَا وَ لَكِنْ تُبَادِرُهُ مُبَادِرَةً فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ وَصَلَتْ وَلَايَتُكَ بِوَلَايَتِهِ وَ وَلَايَتُهُ بِوَلَايَتِكَ (۳)

و الأخبار في هذا الباب كثيرة (۴).

****[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۱.

(۲) - راجع «الكافي» ج ۲ / ۱۶۹-۱۷۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه، الحديث ۲، ۵، ۷ و ۱۴.

(۳) - «الكافي» ج ۲ / ۱۶۹، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه الحديث ۲.

(۴) - روى فى «الكافي» ج ۲ / ۱۶۹-۱۷۴، كتاب الإيمان و الكفر، باب حقّ المؤمن على أخيه و أداء حقّه، ۱۶ حديثاً فى ذلك.

و حادى عشرها «۱»

[۱۱]- تزكية النفس و الثناء عليها

[۱۱]- تزكية النفس و الثناء عليها و لا يخلو المناظر من الثناء على نفسه إما تصريحاً أو تلويحاً و تعريضاً بتصويب كلامه و تهجين كلام خصمه و كثيراً ما يصرح بقوله لست ممن يخفى عليه أمثال هذا و نحوه و قد قال الله تعالى فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ «۲» و قيل لبعض العلماء ما الصدق القبيح قال ثناء المرء على نفسه «۳». و اعلم أن ثناءك على نفسك مع قبحه و نهى الله تعالى عنه ينقص قدرك عند الناس و يوجب مقتك عند الله تعالى و إذا أردت أن تعرف أن ثناءك على نفسك لا يزيد فى قدرك عند غيرك فانظر إلى أقرانك إذا أثنوا على أنفسهم

منية المريد، ص: ۳۳۴

بالفضل كيف يستنكره قلبك و يستثقله طبعك و كيف تذمهم عليه إذا فارقتهم فاعلم أنهم أيضاً فى حال تركيتك نفسك يذمونك بقلوبهم ناجزا و يظهرونه بالستهم إذا فارقتهم.

***[هامش]

(۱) - لاحظ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۱.

(۲) - سورة النجم (۵۲): ۳۲.

(۳) - «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۴۱؛ «بداية الهداية» / ۳۲.

[۱۲]- النفاق

[۱۲]- النفاق و المتناظرون يضطرون إليه فإنهم يلقون الخصوم و الأقران و أتباعهم بوجه مسالم و قلب منازع و ربما يظهرون الحب و الشوق إلى لقائهم و فرائضهم مرتعدة فى الحال من بغضهم و يعلم كل واحد من صاحبه أنه كاذب فيما يديه مضمحل خلاف ما يظهره. وَقَدْ قَالَ ص إِذَا تَعَلَّمَ النَّاسُ الْعِلْمَ وَ تَزَكُّوا الْعَمَلَ وَ تَحَبَّأُوا بِالْمَلْسِنِ وَ تَبَاغَضُوا بِالْقُلُوبِ وَ تَقَاطَعُوا فِي الْأَرْحَامِ لَعَنَهُمُ اللَّهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَأَصْبَحُوا أَعْمَى أَبْصَارُهُمْ «۱»

. نسأل الله العافية. فهذه اثنتا عشرة خصلة مهلكة أولها الكبر المحرم للجنة و آخرها النفاق الموجب للنار و المتناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم و لا ينفك أعظمهم ديناً و أكثرهم عقلاً من جملة مواد هذه الأخلاق و إنما غايتهم إخفاؤها و مجاهدة النفس عن ظهورها للناس و عدم اشتغالهم بدوائها و الأمر الجامع لها طلب العلم لغير الله. و بالجملة فالعلم لا يهمل العالم أبداً بل إما أن يهلكه و يشقيه أو يسعده و يقربه من الله تعالى و يدينه فإن قلت فى المناظرة فائدتان إحداها ترغيب الناس فى العلم إذ لو لا حب الرئاسة لاندست العلوم و فى سد بابها ما يفتر هذه الرغبة و الثانية أن فيها تحذير الخاطر و تقوية النفس لدرك مآخذ العلم. قلنا صدقت و لم نذكر ما ذكرناه لسد باب المناظرة بل ذكرنا لها ثمانية

منية المريد، ص: ۳۳۵

شروط و اثنتى عشره آفۀ ليراعى المناظر شروطها و يحترز عن آفاتھا ثم يستدر فوائدها من الرغبة فى العلم و تشحيد خاطر فإن كان غرضك أنه ينبغي أن يرخص فى هذه الآفات و تحتمل بأجمعها لأجل الرغبة فى العلم و تشحيد خاطر فبئس ما حكمت فإن الله تعالى و رسوله و أصفياه رغبا الخلق فى العلم بما وعدوا من ثواب الآخرة لا بالرئاسة. نعم الرئاسة باعث طبعى و الشيطان موكل بتحريكه و الترغيب فيه و هو مستغن عن نيابتك عنه و معاونتك. و اعلم أن من تحركت رغبته فى العلم بتحريك الشيطان فهو ممن قَالَ فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ «٢» وَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلْقَ لَهُمْ «٣»

. و من تحركت رغبته بتحريك الأنبياء ع و ترغيبهم فى ثواب الله تعالى فهو من ورثة الأنبياء و خلفاء الرسل و أمناء الله تعالى على عباده. و أما تشحيد خاطر فقد صدقت فليشحذ خاطر و ليحتمل هذه الآفات التى ذكرناها فإن كان لا يقدر على اجتنابها فليتركه و ليلزم المواظبة على العلم و طول التفكير فيه و تصفية القلب عن كدورات الأخلاق فإن ذلك أبلغ فى التشحيد و قد تشحذت خواطر أهل الدين بدون هذه المناظرة. و الشئ إذا كانت له منفعة واحدة و آفات كثيرة لا يجوز التعرض لآفاته لأجل تلك المنفعة الواحدة بل حكمه فى ذلك حكم الخمر و الميسر قال الله تعالى

منية المريد، ص: ۳۳۶

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا. «٤» فحرمهما لذلك و أكد تحريمهما و الله الموفق

منية المريد، ص: ۳۳۷

*****[هامش]

- (١) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٢.
- (٢) - «صحيح مسلم» ج ١ / ١٠٦، كتاب الإيمان (١)، الباب ٤٧؛ «مسند أحمد» ج ٢ / ٣٠٩؛ «سنن الدارمي» ج ٢ / ٢٤١؛ «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٣؛ «مجمع الزوائد» ج ٥ / ٣٠٢، ٣٠٣، ج ٧ / ٢١٣.
- (٣) - «إحياء علوم الدين» ج ١ / ٤٣، «الجامع الصغير» ج ١ / ٧٤، و شرحه: «فيض القدير» ج ٢ / ٢٧٩، الحديث ١٩٣٨؛ «مجمع الزوائد» ج ٥ / ٣٠٢؛ «الكافي» ج ٥ / ١٩، كتاب الجهاد، باب من يجب عليه الجهاد و من لا يجب، الحديث ١.
- (٤) - سورة البقرة (٢): ٢١٩.

الباب الرابع فى آداب الكتابة و الكتب التى هى آله العلم

اشاره

الباب الرابع فى آداب الكتابة و الكتب التى هى آله العلم و ما يتعلق بتصحيحها و ضبطها و وضعها و حملها و شرائها و عاريتها و غير ذلك

منية المريد، ص: ۳۳۹

(آداب الكتابة و الكتب و ما يتعلق بها و فيه مسائل) الأولى

[١-] الكتابة من أجل المطالب الدينية-

[١-] الكتابة من أجل المطالب الدينية- و أكبر أسباب الملة الحنيفية من الكتاب و السنة و ما يتبعهما من العلوم الشرعية و ما يتوقفان عليه من المعارف العقلية و هى منقسمة فى الأحكام حسب العلم المكتوب فإن كان واجبا على الأعيان فهى كذلك حيث يتوقف

حفظه عليها و إن كان واجبا على الكفاية فهي كذلك و إن كان مستحبا فكتابه مستحبه. و هي في زماننا هذا بالنسبة إلى الكتاب و السنة موصوفة بالوجوب مطلقا إذ لا يوجد من كتب الدين ما يقوم بفرض الكفاية بالنسبة إلى الأقطار سيما كتب التفسير و الحديث فإن معالهما قد أشرفت على الانداس و رايات أعلامهما قد آذنت بالانتكاس فيجب على كل مسلم الاهتمام بحالهما كتابه و حفظا و تصحيحا و روايه كفايه. و من القواعد المعروفة إن فرض الكفاية إذا لم يقم به من فيه كفايه يخاطب

منية المريد، ص: ۳۴۰

به كل مكلف و يأثم بالتقصير فيه كل مكلف به فيكون في ذلك كالواجب العيني إلى أن يوجد ما فيه كفايه. و قد ورد مع ذلك في الحث على الكتابه و الوعد بالثواب الجزيل على فعلها كثير من الآثار

فَمِنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ قِيدُوا الْعِلْمَ قِيلَ وَمَا تَقْيِيدُهُ قَالَ كِتَابَتُهُ «۱»

و رَوَى أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ يَجْلِسُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْمَعُ مِنْهُ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُهُ وَلَا يَحْفَظُهُ فَشَكَاهُ ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ اسْتَعِنْ بِيَمِينِكَ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ أَى خُطَّ «۲»

وَعَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع أَنَّهُ دَعَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخِيهِ فَقَالَ إِنَّكُمْ صَغَارَ قَوْمٌ وَيُوشِكُ أَنْ تَكُونُوا كِبَارَ قَوْمٍ آخَرِينَ فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ أَنْ يَحْفَظَهُ فَلْيَكْتُبْهُ وَلْيَضَعْهُ فِي بَيْتِهِ «۳»

وَعَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا «۴»

وَعَنْهُ ع قَالَ الْقَلْبُ يَتَّكِلُ عَلَى الْكِتَابَةِ «۵»

وَعَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع

منية المريد، ص: ۳۴۱

اخْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا «۶»

وَعَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع اكْتُبْ وَبُتَّ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأُورِثَ كُتُبَكَ بَنِيكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ لَا يَأْنُسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ «۷»

و رَوَى الصَّدُوقُ فِي أَمَالِيهِ بِإِسْنَادِهِ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ وَتَرَكَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلَيْهَا عِلْمٌ كَانَتْ الْوَرَقَةُ سِتْرًا فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ وَ أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى بِكُلِّ حَرْفٍ مَدِينَةً أَوْسَعَ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَمَنْ جَلَسَ عِنْدَ الْعَالِمِ سَاعَةً نَادَاهُ الْمَلِكُ جَلَسْتَ إِلَى عَبْدِي وَعِزَّتِي وَ جَلَالِي لِأَسْكِنَنَّكَ الْجَنَّةَ مَعَهُ وَلَا أَبَالِي «۸»

****[هامش]

(۱) - «المستدرک علی الصحیحین» ج ۱ / ۱۰۶؛ «المحدث الفاصل» / ۳۶۴؛ «عوالی الالکی» ج ۱ / ۶۸؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۹۶.

(۲) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۳۹، کتاب العلم، الباب ۱۲، الحدیث ۲۶۶۶؛ «تقیید العلم» / ۶۵-۶۸؛ «تدریب الراوی» ج ۲ / ۶۶.

(۳) - «سنن الدارمی» ج ۱ / ۱۳۰؛ «تقیید العلم» / ۹۱؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱ / ۸۲.

(۴) - «الکافی» ج ۱ / ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسک بالکتب، الحدیث ۹.

(۵) - «الکافی» ج ۱ / ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسک بالکتب، الحدیث ۸.

(۶) - «الکافی» ج ۱ / ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسک بالکتب، الحدیث ۱۰.

(۷) - «الکافی» ج ۱ / ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسک بالکتب، الحدیث ۱۱.

(۸) - «أمالی الصدوق» / ۴۰-۴۱ باختلاف یسیر.

[۲-] يجب على الكاتب إخلاص النية لله تعالى في كتابته كما يجب إخلاصها في طلبه العلم لأنها عبادة و ضرب من تحصيل العلم و حفظه و القصد بها لغير الله تعالى من حظوظ النفس و الدنيا كالقصد بالعلم و قد تقدم «١» من ذمه و وعيده ما فيه كفاية. و يزيد عنه خيرا أو شرا أنه موقع بيده ما يكون يوم القيامة حجة له أو عليه فليُنظر ما يوقعه و يترتب على خطه ما يترتب من خير أو شر و من سنة أو بدعة يعمل بها في حياته و بعد موته دهرا طويلا فهو شريك في أجر من ينتفع به أو وزره فليُنظر ما يسببه. و يعلم من ذلك أن ثواب الكتابة ربما زاد على ثواب العلم في بعض الموارد بسبب كثرة الانتفاع به و دوامه و من هنا جاء تفضيل مداد العلماء على دماء منية المريد، ص: ۳۴۲

الشهداء «٢» حيث إن مدادهم ينفع بعد موتهم و دماء الشهداء لا تنفع بعد موتهم «٣».

****[هامش]

(۱) - تقدّم في أوّل الباب الأوّل.

(۲) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۴ / ۲۸۴، الحديث ۸۴۹؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۴، نقلا عن «أمالى الصدوق»؛ «عده الداعي» / ۶۷. (۳) - نقله في «عده الداعي» / ۶۷، عن بعض العلماء. و نقل ابن أبي جمهور الأحسائي في «عوالى اللآلى» ج ۴ / ۶۱، الهامش، وجها آخر في تفضيل مداد العلماء على دماء الشهداء، عن العلامة الحلّي رحمه الله عليه.

[۳-] ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها

[۳-] الثالثة «١» ينبغي لطالب العلم أن يعتنى بتحصيل الكتب المحتاج إليها في العلوم النافعة ما أمكنه بكتابة أو شراء و إلا فياجارة أو عارية لأنها آلة التحصيل و كثيرا ما تدرب بها الأفاضل في الأزمنة السابقة و حصل لهم بواسطتها ترق زائد على من لم يتمكن منها و لهم في ذلك أفاصيص يطول الأمر بشرحها «٢». و لا ينبغي للطالب أن يجعل تحصيلها و جمعها و كثرتها حظه من العلم و نصيبه من الفهم بل يحتاج مع ذلك إلى التعب و الجد و الجلوس بين يدي المشايخ و لقد أحسن القائل «٣»

إذا لم تكن حافظا واعيا

فجمعك للكتب لا ينفع

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۶۴.

(۲) - و من ذلك ما نقله القفطى في «تاريخ الحكماء» / ۴۱۵-۴۱۶، عن أبى على ابن سينا ...: «ثم عدت إلى العلم الإلهي و قرأت كتاب «ما بعد الطبيعة» فما كنت أفهم ما فيه و التبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرّة و صار لى محفوظا و أنا مع ذلك لا أفهمه و لا المقصود به و أيسر من نفسى، و قلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. فإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين و بيد دلال مجلّد ينادى عليه، فعرضه على فرددته ردّ متبرّم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لى: اشتر منى هذا؛ فإنّه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم و صاحبه محتاج إلى ثمنه. فاشتريته فإذا هو كتاب لأبى نصر الفارابى في أغراض ما بعد الطبيعة، فرجعت إلى بيتى و أسرعرت قراءته، فانفتح علىّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنّه قد صار لى على ظهر القلب و فرحت بذلك و تصدّقت ثانى يومه بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى».

(۳) - هو محمّد بن بشير الأزدي كما في «المحدث الفاصل» / ۳۸۸؛ و «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۸۲؛ و «محاضرات الأدباء» ج ۱ / ۴۹؛ و «روضة العقلاء» / ۳۸، و قبله:

[۴-] أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه

[۴]- أن لا يشتغل بنسخها إن أمكنه تحصيلها بشراء و نحوه لأن الاشتغال بتحصيل العلم أهم نعم لو تعذر الشراء لعدم الثمن أو لعزّة الكاتب فليكتب لنفسه و لا يرضى بالاستعارة مع إمكان تملكه.

أشهد بالجهل فى مجلس و علمى فى الكتب مستودع

منية المرید، ص: ۳۴۳

و متى آل الحال إلى النسخ فليشمر له فإن الله يعينه و لا يضيع به حظه من العلم و لا يفوت الحظ إلا بالكسل و من ضبط وقته حصل مطلبه و قد تقدم «۱» جملة صالحة فى ذلك.

****[هامش]

(۱) - لعله يريد ما تقدّم فى القسم الأول من النوع الثالث من الباب الأول، ص ۲۲۴ - ۲۳۱.

[۵]- يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها

[۵]- الخامسة «۱» يستحب إعاره الكتب لمن لا ضرر عليه فيها ممن لا ضرر منه بها استحباباً مؤكداً لما فيه من الإعانة على العلم و المعاضدة على الخير و المساعدة على البر و التقوى مع ما فى مطلق العارية من الفضل و الأجر و قد قال بعض السلف بركة العلم إعاره الكتب «۲» و قال آخر من بخل بالعلم ابتلى بإحدى ثلاث أن ينساه أو يموت فلا ينتفع به أو تذهب كتبه «۳» و ينبغى للمستعير أن يشكر للمعير ذلك لإحسانه و يجزيه خيراً.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۶۷ - ۱۶۸؛ «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۷.

(۲) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۵؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۹۰. و فى «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۷ نسب إلى وكيع.

(۳) - قاله سفيان الثوري كما فى «تدريب الراوى» ج ۲ / ۹۰؛ و «شرح المهذب» ج ۱ / ۶۷. قال المحدث الجزائري رحمه الله فى «الأنوار النعمانية» ج ۳ / ۳۷۱: «و هذا شىء شاهدناه مرارا كثيرة، و قد كان لنا شيخ يحصل منه بعض البخل بالكتب، فبقيت كتبه بعده، قد باعته بناته فى الأسواق بأبخس قيمة؛ و كان لنا شيخ آخر إذا طلبنا نحن أو غيرنا منه كتاباً و كان له حاجة إليه قلع الأوراق التى يحتاج إليها و أعطى الباقي، فنمت كتبه و انتفع العلماء بها و أعطاه الله تعالى أولاداً قابلين للعلم و فهمه».

[۶]- إذا استعار كتاباً وجب عليه حفظه

[۶]- إذا استعار كتاباً وجب عليه حفظه من التلف و التعيب و أن لا يلط به و لا يطل مقامه عنده بل يردّه إذا قضى حاجته و لا يحبسّه إذا استغنى عنه لثلاً. يفوت الانتفاع به على صاحبه و لثلاً يكسل عن تحصيل الفائدة منه و لثلاً يمنع صاحبه من إعاره غيره إياه «۱». و أما إذا طلبه المالك حرم عليه حبسه و يصير ضامناً له و قد جاء فى ذم الإبطاء برد الكتب عن السلف أشياء كثيرة نظماً و نثراً «۲» و بسبب حبسها و التقصير فى حفظها امتنع غير واحد من إعارتها.

منية المرید، ص: ۳۴۴

****[هامش]

(۱) - انظر «تقييد العلم» / ۱۴۶ - ۱۵۰ فى «من سلك فى إعاره الكتاب طريق البخل و ضنّ به عمّن ليس له بأهل».

(۲) - راجع «تقييد العلم» / ۱۴۶ - ۱۵۰؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۶ - ۱۷۹.

[۷]- لا يجوز أن يصلح كتاب غيره

[۷-] السابعة «۱» لا يجوز أن يصلح كتاب غيره المستعار أو المستأجر بغير إذن صاحبه ولا يحشيه ولا يكتب شيئا في بياض فواتحه و خواتمه إلا إذا علم رضا مالكة و هو كما يكتبه المحدث على جزء سمعه «۲» و لا يسوده و لا يعيره غيره و لا يودعه لغير ضرورة حيث يجوز شرعا و لا ينسخ منه بغير إذن صاحبه فإن النسخ انتفاع زائد على الانتفاع بالمطالعة و أشق. فإن كان الكتاب وقفا على من ينتفع به غير معين فلا بأس بالنسخ منه لمن يجوز له إمساكه و الانتفاع به مع الاحتياط و لا بأس بإصلاحه ممن هو أهل لذلك من الناظر فيه أو من يأذن له بل قد يجب فإن لم يكن له ناظر خاص فالنظر فيه إلى الحاكم الشرعي. و إذا نسخ منه بإذن صاحبه أو ناظره فلا يكتب منه و القرطاس في بطنه و لا يضع المحبرة عليه و لا يمر بالقلم الممدود «۳» فوق الكتابة. و بالجملة فيجب حفظه من كل ما يعد عرفا تقصيرا و هو أمر زائد على حفظ الإنسان كتابه فقد يجوز فيه ما لا يجوز في المستعار خصوصا المتهاون بحفظ الكتب فإن كثيرا من الناس يمتن كتابه في الغاية بسبب الطبع البارد و هذا الأمر لا يسوغ في المستعار بوجه.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۶۸-۱۶۹.

(۲) - هكذا في «تذكرة السامع» / ۱۶۹، و «ه» و «ن» ؛ و لكن في سائر النسخ: «على حسب ما سمعه» بدل «على جزء سمعه»، و كيف ما كان فلا تخلو العبارة من الإبهام و الإجمال.

(۳) - يعنى القلم الذى غمس فى الدواة و به مداد؛ قال فى «المصباح المنير» / ۶۸، مادة «مدد»: «المداد ما يكتب به، و مددت من الدواة و استمددت منها: أخذت منها بالقلم للكتابة».

[۸-] إذا نسخ من الكتاب أو طالع فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا

[۸-] الثامنة «۱» إذا نسخ من الكتاب أو طالع فلا يضعه على الأرض مفروشا منشورا بل يجعله بين كتابين مثلا أو كرسى على الوجه المعروف «۲» لئلا يسرع تقطيع حبه و ورقه و جلده.

منية المريد، ص: ۳۴۵

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۰.

(۲) - «كرسى الكتب هو الرحل للكتاب، و حبك الكتاب: شد أوراقه» («تذكرة السامع» / ۱۷۰، الهامش).

[۹-] إذا وضع الكتب مصفوفة فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف

[۹-] التاسعة «۱» إذا وضع الكتب مصفوفة فلتكن على كرسى أو تحتها خشب أو رف و نحو ذلك و الأولى أن يكون بينها و بين الأرض خلو و لا يضعها على الأرض كى لا تتندى أو تبلى. و إذا وضعها على خشب أو نحوه جعل فوقها و تحتها ما يمنع من تأكل جلودها به و كذلك يجعل بينها و بين ما يصادمها أو يسند لها من حائط أو غيره. و يراعى الأدب فى وضع الكتب باعتبار علومها و شرفها و شرف مصنفها فيضع الأشرف أعلى الكل ثم يراعى التدريج فإن كان فيها المصحف الكريم جعله أعلى الكل و الأولى أن يكون فى خريطة ذات عروة فى مسمار أو وتد فى حائط طاهر نظيف فى صدر المجلس ثم كتب الحديث الصرف ثم تفسير القرآن ثم تفسير الحديث ثم أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الفقه ثم العريضة. و لا يضع ذات القطع الكبير فوق ذوات الصغير لئلا يكسر تساقطها و لا يكسر وضع الردء «۲» فى أثنائها لئلا يسرع تكسرها. و ينبغى أن يكتب اسم الكتاب عليه فى جانب آخر الصفحات من أسفل «۳» و فائدته معرفة الكتاب و تيسر إخراجه من بين الكتب.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۰-۱۷۲.

(۲) - «الردة هي القطعة الزائدة من الجلد فوق الدقة اليسرى» («تذكرة السامع» / ۱۷۲، الهامش).

(۳) - يعني ما يطلق عليه اليوم «عطف الكتاب»، و زاد في «تذكرة السامع» / ۱۷۲، هنا: «و يجعل رءوس حروف هذه الترجمة إلى الغاشية التي من جانب البسملة».

[۱۰-] أن لا يجعل الكتاب خزائنه للكراريس أو غيرها

[۱۰-] العاشرة «۱» أن لا يجعل الكتاب خزائنه للكراريس أو غيرها و لا مخدة و لا مروحة و لا مكبسا «۲» و لا مسندا [و لا مستندا] و لا متكئا و لا مقتلة للبراغيث و غيرها لا سيما في الورق و لا يطوى حاشية الورقة أو زاويتها و لا يعلم بعود أو بشيء جاف بل بورقة لطيفة و نحوها و إذا ظفر فلا يكبس ظفره قويا.

منية المريد، ص: ۳۴۶

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۲-۱۷۳.

(۲) - هكذا في جميع النسخ المخطوطة، و يحتمل أن يكون الصواب «و لا مكبسا» كما في «تذكرة السامع» / ۱۷۲؛ و المكبس - كما في «المعجم الوسيط» ج ۲ / ۷۷۳، مادة «كبس» - : «آلة لكبس الصوف و الورق و ما أشبه».

[۱۱-] إذا استعار كتابا ينبغي له أن يتفقده عند أخذه و رده

[۱۱-] الحادية عشرة «۱» إذا استعار كتابا ينبغي له أن يتفقده عند أخذه و رده و إذا اشترى كتابا تعهد أوله و آخره و وسطه و ترتيب أبوابه و كراريسه و تصفح أوراقه و اعتبر صحته و مما يغلب على ظنه صحته إذا ضاق الزمان عن تفتيشه أن يرى إلحاقا أو إصلاحا فإنه من شواهد الصحة حتى قال بعضهم لا يضيء الكتاب حتى يظلم «۲» يريد إصلاحه بالضرب و الكشط و الإلحاق و نحوها.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۲-۱۷۳.

(۲) - «تذكرة السامع» / ۱۷۳.

[۱۲-] إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعية فينبغي أن يكون على طهارة

[۱۲-] الثانية عشرة «۱» إذا نسخ شيئا من كتب العلم الشرعية فينبغي أن يكون على طهارة مستقبلا طاهر البدن و الثياب و الحبر و الورق و يبتدئ الكتاب بكتابه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و الحمد لله و الصلاة على رسوله و آله و إن لم يكن المصنف قد كتبها لكن إن لم تكن من كلام المصنف أشعر بذلك بأن يقول بعد ذلك قال المصنف أو الشيخ و نحو ذلك. و كذلك يختم الكتاب بالحمد لله و الصلاة و السلام بعد ما يكتب آخر الجزء الفلاني و يتلوه كذا و كذا إن لم يكن كمل الكتاب و يكتب إذا كمل تم الكتاب الفلاني أو الجزء الفلاني و بتمامه تم الكتاب و نحو ذلك ففيه فوائد كثيرة. و كلما كتب اسم الله تعالى أتبعه بالتعظيم مثل تعالى أو سبحانه أو عز و جل أو تقدس و نحو ذلك و يتلفظ بذلك أيضا و كلما كتب اسم النبي ص كتب بعده الصلاة عليه و على آله و السلام و يصلى و يسلم هو بلسانه أيضا. و لا يختصر الصلاة في الكتاب و لا يسأم من تكريرها و لو وقعت في السطر مرارا كما يفعل بعض المحرومين المتخلفين من كتابة صلعم أو صلح أو صم أو صلسم أو صله فإن ذلك كله خلاف الأولى و المنصوص بل قال بعض

منية المريد، ص: ۳۴۷

العلماء إن أول من كتب صلعم قطعت يده «۲». و أقل ما في الإخلال بإكمالها تفويت الثواب العظيم عليها
فَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ ص أَنَّهُ قَالَ مَنْ صَلَّى عَلَى فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ «۳»

. و إذا مر بذكر أحد من الصحابة سيما الأكابر كتب رضى الله عنه أو رضوان الله عليه أو بذكر أحد من السلف الأعلام كتب رحمه الله
أو تغمده الله برحمته و نحو ذلك و قد جرت العادة باختصاص الصلاة و السلام بالأنبياء و ينبغي أن يجعل للأئمة عليهم السلام السلام
و إن جاز خلاف ذلك كله بل يجوز الصلاة على كل مؤمن كما دل عليه القرآن و الحديث «۴».

منية المريد، ص: ۳۴۸

و كتابه ما ذكر من الثناء و نحوه هو دعاء ينشئه لا كلام يرويه فلا يتقيد فيه بالرواية و لا بإثبات المصنف بل يكتبه و إن سقط من
الأصل المنقول أو المسموع منه. و إذا وجد شيئاً من ذلك قد جاءت به الرواية أو مذكوراً في التصنيف كانت العناية بإثباته و ضبطه
أكثر هذا هو الراجح و مختار الأكثر و ذهب بعض العلماء «۵» إلى إسقاط ذلك كله من الكتابة مع النطق بذلك و ينبغي أن يذكر
السلام على النبي مع الصلاة عملاً بظاهر الآية «۶» و لو اقتصر على الصلاة لم يكن به بأس.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۳؛ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۸ - ۱۳۲.

(۲) - «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۳۲؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۷۷.

(۳) - «الترغيب و الترهيب» ج ۱ / ۱۱۰ - ۱۱۱، الحديث ۸؛ «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۶۴؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۳۶، ۱۱۱؛
«مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۳۶ - ۱۳۷؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۲۷۹؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۷۴ - ۷۵. و راجع للتوسع «الكافي» ج ۲ /
۴۹۱ - ۴۹۵، كتاب الدعاء، باب الصلاة على النبي محمد و أهل بيته عليهم السلام.

(۴) - دلّ عليه من القرآن الآية ۱۵۷ من سورة البقرة (۲...): «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»، و
الآية ۱۰۳ من سورة التوبة (۹...): «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» ؛ و من الحديث:

ما روى في «جامع الفوائد» - المطبوع في أول «إيضاح الفوائد» ج ۱ / ۶؛ و «تفسير ابن كثير» ج ۲ / ۴۰۰؛ و «صحيح مسلم» ج ۲ / ۷۵۷،
كتاب الزكاة (۱۲)، الباب ۵۴؛ و «تفسير كشف الأسرار» ج ۴ / ۱۹۶؛ و «صبح الأعشى» ج ۶ / ۲۲۸؛ و «عوالي اللآلى» ج ۲ / ۳۹ - ۴۰، ج
۲ / ۲۳۲، من أن النبي صلى الله عليه و آله قال: «اللهم صلّ على آل أبي أوفى» ؛ و في «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۵۷۲، كتاب الزكاة (۸)،
الباب ۸، الحديث ۱۷۹۶: «عن عبد الله بن أبي أوفى: كان رسول الله صلى الله عليه [و آله إذا أتاه الرجل بصدقة ماله صلى عليه، فأتيته
بصدقة مالى، فقال: اللهم صلّ على آل أبي أوفى» ؛ و في «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۰۰، حرف الكاف، و شرحه: «فيض القدير» ج ۵ /
۸۸، الحديث ۶۵۲۷؛ و «تفسير ابن كثير» ج ۲ / ۴۰۰: «كان [النبي صلى الله عليه و آله إذا أتاه قوم بصدقتهم قال: اللهم صلّ على آل
أبي فلان.

كنية عَمَن يَنْبَسُونَ إِلَيْهِ» ؛ و في «سنن أبي داود» ج ۲ / ۸۸ - ۸۹، كتاب الصلاة، الحديث ۱۵۳۳: «أن امرأة قالت للنبي صلى الله عليه [و
آله و سلم: صلّ على و على زوجي. فقال النبي صلى الله عليه [و آله و سلم:
صلّى الله عليك و على زوجك».

و نقل فخر المحققين عن كتاب «نهاية الأحكام» لوالده قدس سرهما أنه قال ...: «و ذهبت الإمامية إلى -- جواز إطلاق صيغة «رضى
الله عنه» على كلّ مؤمن و مؤمنة، لأنّه لا دليل على الاختصاص، فالقول به يكون إدخالاً في الدين ما ليس منه» («جامع الفوائد»
المطبوع مع «إيضاح الفوائد» ج ۱ / ۶). و قال ابن أبي جمهور الأحسائي (ره) في «عوالي اللآلى» ج ۲ / ۴۰، الهامش: «و هذا الحديث
[يعنى: اللهم صلّ على آل أبي أوفى دالّ على جواز الصلاة لغير النبي صلى الله عليه و آله، من سائر المؤمنين، تبعاً له، فإنّه صلى على
آل أبي أوفى، و هو نصّ في الباب... و قال المحدث الجزائري (ره) في «الجواهر الغوالي في شرح العوالي»: «لم يجوز العامة الصلاة

على آل محمّد وحده، مع جوازہ على آحاد المؤمنين، و على آل أبی أوفی، و العذر ما قاله الزمخشري: إنّه صار شعارا للرافضة فلا ينبغي التشبه بهم!» («عوالی اللآلی» ج ۲ / ۴۰، الهامش).

(۵) - هو أحمد بن حنبل، كما في «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۹ - ۱۳۱؛ و «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۰۸؛ و «تدريب الراوي» ج ۲ / ۷۶؛ و «شرح ألفیه العراقی» ج ۲ / ۱۲۹.

(۶) - یعنی الآية ۵۶ من سورة الأحزاب (۳۳): «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». الثالثة عشرة

[۱۳] - لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة في حسن الخط

[۱۳] - لا يهتم المشتغل بالعلم بالمبالغة في حسن الخط و إنما يهتم بصحته و تصحيحه و يجتنب التعليق جدا و هو خلط الحروف التي ينبغي تفريقها و المشق و هو سرعة الكتابة مع بعثرة الحروف و قال بعضهم وزن الخط وزن القراءة أجود القراءة أئينها و أجود الخط أئينه «۱». و ينبغي أن يجتنب الكتابة الدقيقة لأنه لا ينتفع بها أو لا يكمل الانتفاع بها لمن ضعف نظره و ربما ضعف نظر الكاتب نفسه بعد ذلك فلا ينتفع بها قال بعض السلف «۲» لكاتب و قد رآه يكتب خطا دقيقا لا تفعل فإنه يخونك أخوج

منية المريد، ص: ۳۴۹

ما تكون إليه. و قال بعضهم اكتب ما ينفعك وقت احتياجك إليه و لا تكتب ما لا تنتفع به وقت الحاجة أى وقت الكبر و ضعف البصر «۳». و هذا كله في غير مُسَوِّدَاتِ المصنفين فإن تَأَنِّيَهُمْ في الكتابة يُفَوِّتُ كثيرا من أغراضهم التي هي أهم من تجويد الكتابة فمن ثم نراها غالبا عسرة القراءة مشتبكة الحروف و الكلمات لسرعة الكتابة و اشتغال الفكر بأمر آخر.

****[هامش]

(۱) - «شرح ألفیه العراقی» ج ۲ / ۱۲۲؛ «صبح الأعشى» ج ۳ / ۲۱، و في الأول: «ذكر ابن قتيبة عن ابن إبراهيم بن العباس: وزن الخط وزن...»

(۲) - هو أحمد بن حنبل، قاله لابن عمه حنبل بن إسحاق، كما في «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۱؛ و «تدريب الراوي» -- ج ۲ / ۷۱؛ و «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۶۷؛ و «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۰۴، و في هذه المصادر الثلاثة الأخيرة: «لا تفعل أخوج ما تكون إليه يخونك».

(۳) - «الخلاصة في أصول الحديث» / ۱۴۸؛ و «تذكرة السامع» / ۱۷۷.

[۱۴] - لا ينبغي أن يكون القلم صلبا جدا

[۱۴] - الرابعة عشرة «۱» قالوا لا ينبغي أن يكون القلم صلبا جدا فيمنع سرعة الجرى أو رخوا فيسرع إليه الحفا قال بعضهم «۲» إذا أردت أن تجود خطك فأطل جلفتك و أسمعنها و ليكن السكين حادة جدا لبرائة الأقلام و كشط الورق خاصة لا تستعمل في غير ذلك و ليكن ما يقط «۳» عليه القلم صلبا و يحمدون في ذلك القصب الفارسي «۴» اليابس جدا و الآبنوس «۵» الصلب الصقيل.

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۷۹ - ۱۸۰. و انظر «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۵۷ - ۱۵۸.

(۲) - هو عبد الحميد الكاتب، قاله لسلم بن قتيبة و رآه يكتب ردثيا، قال سلم بن قتيبة: ففعلت فجاء خطي. كما في «الافصاح في فقه اللغة» ج ۱ / ۲۱۸.

(۳) - «قططت القلم قطا، من باب قتل: قطعت رأسه عرضا في بريه» («المصباح المنير» / ۶۱۳، «قطط»).

(۴...) - «قصب السكر معروف، و القصب الفارسی منه صلب غلیظ يعمل منه المزامیر و یسقف به البيوت و منه ما تتخذ منه الأقلام» (المصباح المنیر / ۶۰۸، «قصب»).

(۵) - «الآبنوس، بضَمّ الباء: خشب معروف، و هو معرب و یجلب من الهند و اسمه بالعربیة سَاسَم، بهمزة وزان جعفر، و الآبنس بحذف الواو لغة فيه» (المصباح المنیر / ۶، «ابن»).

[۱۵-] ینبغی أن لا یقرمط الحروف

[۱۵-] ینبغی أن لا یقرمط الحروف و یأتی بها مشتبهه بغيرها بل یعطى كل حرف حقه و كل كلمه حقها و یراعى من الآداب الواردة فى ذلك

مَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِ كُتَّابِهِ

مَنْعَةُ الْمُرِيدِ، ص: ۳۵۰

أَلَيْ «۱» الدَّوَاةُ وَ حَرْفِ الْقَلَمِ «۲» وَ أَنْصَبِ الْبَاءَ وَ فَرَّقِ السَّيْنَ وَ لَمَّا تُعَوِّرِ الْمِيمَ وَ حَسَّنِ اللَّهَ وَ مَيَّدَ الرَّحْمَنَ وَ جَوَّدَ الرَّحِيمَ وَ ضَعَّ قَلَمَكَ عَلَى أُذُنِكَ الْيُسْرَى فَإِنَّهُ أَذْكَرُ لَكَ «۳»

وَعَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَتَبْتَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَيَبْنِ السَّيْنَ فِيهِ «۴»
وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَمُدَّ الْبَاءَ إِلَى الْمِيمِ حَتَّى تَرْفَعَ السَّيْنَ «۵»
وَعَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَتَبْتَ أَحَدَكُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَلْيُمِدَّ الرَّحْمَنَ «۶»
وَعَنْهُ أَيْضًا

مَنْعَةُ الْمُرِيدِ، ص: ۳۵۱

مَنْ كَتَبَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَجَوَّدَهُ تَعْظِيمًا لِلَّهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ «۷»
وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ تَتَوَقَّ رَجُلٌ فِي بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - فَيَغْفِرُ لَهُ «۸»
وَعَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَتَبْتَ أَحَدَكُمْ كِتَابًا فَلْيَتَرَبَّهْ فَإِنَّهُ أَنْجَحُ «۹»
*****[هامش]

(۱) - «لاقت الدواة يليقها ليقا و ليقه، و ألقها: جعل لها ليقه. و الليقه: صوفه الدواة» («الإفصاح فى فقه اللغة» ج ۱ / ۲۱۹).

(۲) - «تحريف القلم: قطه محرّفا» («مختار الصحاح» / ۹۹، «حرف»).

(۳) - «أدب الإملاء و الاستملاء» / ۱۷۰، و ليست فيه الجملة الأخيرة؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۳۱۴، الحديث ۲۹۵۶۶.

و فى «صبح الأعشى» ج ۳ / ۳۹: «أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال لمعاوية: إذا كتبت كتابا فضع القلم على أذنك. و قال لكتابه: ضع القلم على أذنك يكن أذكرك لك. و قال لزيد بن ثابت: ضع القلم على أذنك فإنه أذكرك لك.» و راجع أيضا «مجمع الزوائد» ج ۷ / ۱۰۷؛ «الجامع الصغير» ج ۱ / ۳۴، حرف الهمزة. و فى «نهج البلاغة» ص ۵۳۰، قسم الحكم، الحكمة ۳۱۵: «قال عليه السلام لكتابه عبيد الله بن أبى رافع: ألق دواتك، و أطل جلفه قلمك، و فرج بين السطور، و قرمط بين الحروف؛ فإن ذلك أجدر بصباحه الخط».

و مثله فى «غرر الحكم» ج ۲ / ۲۳۲، الحديث ۲۴۵۹.

(۴) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۳۴، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ۱ / ۴۳۳، الحديث ۸۳۵؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۴۴، الحديث ۲۹۳۰۰.

(۵) - فى «صبح الأعشى» ج ۶ / ۲۲۱: «و لا يمدّ الباء قبل السين ثم يكتب السين بعد المدّة، فروى ... أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: إذا كتب أحدكم بسم الله الرحمن الرحيم فلا يمدّها قبل السين. يعنى الباء.» و فى «الكافى» ج ۲ / ۶۷۲، كتاب العشرة، باب

بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ٢، عن أبي عبد الله عليه السلام: «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم من أجود كتابك ولا تمدّ الباء حتى ترفع السین».

(٦) - «الجامع الصغير» ج ١ / ٣٤، حرف الهمزة؛ و شرحه: «فيض القدير» ج ١ / ٤٣٣، الحديث ٨٣٤، عن أنس؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٤٤، الحديث ٢٩٢٩٩.

(٧) - «الإتقان» ج ٤ / ١٨٢ عن أنس عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وفيه: «مَجُودَةٌ» بدل «فَجُودَةٌ». وفي «تفسير كشف الأسرار» ج ١ / ٨ - ٩؛ و «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٢١: «من كتب بسم الله الرحمن الرحيم فحسنه أحسن الله إليه».

(٨) - «الإتقان» ج ٤ / ١٨٢. وفي «تفسير القرطبي» ج ١ / ٩١؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٣١١، الحديث ٢٩٥٥٨...: «انّ علي بن أبي طالب رضى الله عنه نظر إلى رجل يكتب بسم الله الرحمن الرحيم، فقال له: جُودَهَا؛ فَإِنَّ رجلاً جُودَهَا فغفر له».

(٩) - «سنن الترمذی» ج ٥ / ٦٦، الحديث ٢٧١٣؛ «أدب الإملاء والاستملاء» / ١٧٤؛ «محاضرات الأدباء» ج ١ / ١٠٣؛ «البيان والتبيين» / ٤٨٧؛ «كنز العمّال» ج ١٠ / ٢٤٥، الحديث ٢٩٣٠٦؛ «صبح الأعشى» ج ٦ / ٢٧١. وفي «الكافي» ج ٢ / ٦٧٣، كتاب العشرة، باب بدون العنوان قبل الباب الآخر، الحديث ٨؛ و «تحف العقول» / ٣٢٦: «عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنّه كان يتّربّ الكتاب وقال لا بأس به»؛ و في «بحار الأنوار» ج ٣ / ٤١ - نقلاً عن «الخصال» - عن رسول الله صلوات الله عليه وآله: «تربّوا الكتاب فَإِنَّهُ أنجح للحاجة...»

[١٦-] كرهوا في الكتابة فصل مضاف اسم الله تعالى منه

[١٦-] السادسة عشرة «١» كرهوا في الكتابة فصل مضاف اسم الله تعالى منه كعبد الله أو رسول الله ص فلا يكتب عبد أو رسول في آخر سطر و الله مع ما بعده أول سطر آخر لقبح الصورة و هذه الكراهة للتنزيه. و يلتحق بذلك أسماء النبي ص و أسماء الصحابة رضى الله عنهم و نحوها الموهوم لخلل كقوله
سَابُّ النَّبِيِّ ص كَافِرٌ

فلا يكتب ساب مثلاً في آخر سطر و ما بعده في أول آخر. بل و لا اختصاص للكراهة بالفصل بين المتضايين فغيرهما مما يستقبح فيه الفصل كذلك و كذلك كرهوا جعل بعض الكلمة في آخر سطر و بعضها في أول آخر.
منية المريد، ص: ٣٥٢

****[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٢٦ - ١٢٧؛ و انظر «مقدمه ابن الصلاح» / ٣٠٦؛ «تدريب الراوى» ج ٢ / ٧٤؛ «شرح ألفية العراقي» ج ٢ / ١٢٧؛ «صبح الأعشى» ج ٣ / ١٤٨.

[١٧-] عليه مقابلة كتابه بأصل صحيح موثوق به

[١٧-] السابعة عشرة «١» عليه مقابلة كتابه بأصل صحيح موثوق به و أولاه ما كان مع مصنفه ثم ما كان مع غيره من أصل بخط المصنف ثم بأصل قوبل معه إذا كان عليه خطه ثم ما قوبل به مع غيره مما هو صحيح مجرب «٢» لأن الغرض المطلوب أن يكون كتابه مطابقاً لأصل المصنف «٣». و بالجملة فمقابلة الكتاب الذى يرام النفع منه على أى وجه كان مما يفيد الصحة متعينه فينبغى مزيد الاهتمام بها. و قد قال بعض السلف «٤» لابنه كتبت قال نعم قال عرضت كتابك قال لا قال لم تكتب و عن الأخفش «٥» قال إذا نسخ الكتاب و لم يعارض ثم نسخ و لم يعارض خرج أعجمياً «٦». و قد سبقه إليه الخليل بن أحمد رحمه الله فقال إذا نسخ الكتاب ثلاث مرات و لم يعارض تحول بالفارسية «٧» إلا أن الأخفش اقتصر على مرتين.

منیة المرید، ص: ۳۵۳

****[هامش]

(۱) - راجع «تدریب الراوی» ج ۲ / ۷۷.

(۲) - هکذا فی نسخه «م»، «ز»، «ض»، «ح» و «ع» و لکن فی «ه»، «ط» و «ن»: «مجرد» بدل «مجرب» و لعل الصواب «مجرد» فیکون المراد مجردا عن خط المصنف. فتأمل.

(۳) - فی «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۱، جاء بعد هذه الجملة...: «فسواء حصل ذلك بواسطة أو بغير واسطة».

(۴) - هو عروہ بن الزبیر، قال لابنه هشام كما فی «المحدث الفاصل» / ۵۴۴؛ «جامع بیان العلم و فضله» ج ۱ / ۹۳؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۰؛ «تدریب الراوی» ج ۲ / ۷۷، «شرح ألفیة العراقي» ج ۲ / ۱۳۴؛ «الكفاية فی علم الرواية» / ۲۷۳.

(۵) - اعلم أن المعروفين بالأخفش أحد عشر شخصا، وإذا أطلق الأخفش فالمراد به الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة - المتوفى سنة ۲۱۵ هـ - كما فی «الكنی و الألقاب» ج ۲ / ۱۶؛ و «هدية الأجاب» / ۱۱۱. فیکون قائل هذا الكلام الأخفش الأوسط. و نقل عن الأخفش هذا الكلام عبد الله بن محمد بن هاني، كما فی «الكفاية فی علم الرواية» / ۲۷۳. و يظهر من فهارس «مقدمه ابن الصلاح» / ۶۸۳، أن قائل هذا الكلام هو الأخفش المحدث أحمد بن عمران البصري النحوي المتوفى قبل سنة ۲۵۰ هـ؛ و لعله بعيد عن الصواب. و على أي حال انظر ترجمة الأخفش الأوسط و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج ۳ / ۱۰۱ - ۱۰۲؛ و «وفيات الأعيان» ج ۲ / ۳۸۰ - ۳۸۱؛ و «معجم المؤلفين» ج ۴ / ۲۳۱ - ۲۳۲. و انظر ترجمة الأخفش المحدث، أحمد بن عمران البصري و مصادر ترجمته فی «الأعلام» ج ۱ / ۱۸۹.

(۶) - «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۰؛ «تدریب الراوی» ج ۲ / ۷۷؛ «شرح ألفیة العراقي» ج ۲ / ۱۳۴؛ «الكفاية فی علم الرواية» / ۲۷۳.

(۷) - «تنبيه الخواطر» ج ۱ / ۸۴.

[۱۸-] إذا صحح الكتاب بالمقابلة فينبغي أن يضبط مواضع الحاجة

[۱۸-] إذا صحح الكتاب بالمقابلة فينبغي أن يضبط مواضع الحاجة فيعجم المعجم و يشكل المشكل و يضبط المشتبه و يتفقد مواضع التصحيف أما ما يفهم بلا نقط و شكل فلا ينبغي الاعتناء بنقطه و شكله لأنه اشتغال بما غيره أولى منه و تعب بلا فائدة و ربما يحصل للكتاب به إضلال و لكن ينتفع به المبتدئ و كثير من الناس «۱».

و رَوَى جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَغْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ «۲»

و من مهمات الضبط ما يقع بسببه اختلاف المعنى كحديث

ذَكَاءُ الْجَنِينِ ذَكَاءٌ أُمِّهِ «۳»

و كذلك ضبط الملتبس من الأسماء إذ هي سماعية و إن احتاج إلى ضبطه في الحاشية قبالة فعل لأنه أبعد من الالتباس سيما عند

منیة المرید، ص: ۳۵۴

دقة الخط و ضيق الأسطر و إذا أوضحه في الحاشية كتب عليه فيها بيان أو حرف ن. و قد جرت العادة في ضبط الأحرف بضبط الحروف المعجمة بالنقط و أما المهملة فلم في ضبطها طرق منها أن لا يتعرض لها و يجعل الإهمال علامة عليها و لم يرتضه جماعة فقد يغفل المعجم سهوا و نحوه فيشتبه بالمهملة. و منها «۴» أن ينقطها من أسفل بنحو نقط نظيرها المعجم من أعلى فينقط الراء و الدال مثلا من أسفل نقطة و السين من أسفل ثلاثا و هكذا و استثنى منها الحاء فلا ينقط من أسفل لئلا يتلبس بالجيرم. و منها أن يكتب مثل ذلك الحرف منفردا و الأولى أن يكون تحته و أن يكون أصغر مما في الأصل. و منها أن يكتب على المهملة شكلا صغيرة كالهلال أو كالقلامه «۵» مضطجعة على قفاها هكذا. و منها أن يخط عليها خطا صغيرا و هو موجود في كثير من الكتب القديمة و لا يفتن له كثير لحفائه و من الضبط أن يكتب في باطن الكاف المعلقة «۶» كاف

منیة المرید، ص: ۳۵۵

صغیره أو همزة و فی باطن اللام لام صغیره «۷».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۱۹ - ۱۲۰.

(۲) - «الكافي» ج ۱ / ۵۲، كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب و الحديث و فضل الكتابة و التمسك بالكتب، الحديث ۱۳. قال العلامة الحاج الميرزا أبو الحسن الشعراني رحمه الله في تعليقه على «شرح الكافي» للمولى محمد صالح المازندراني رحمه الله، في ذيل هذا الحديث ...: «الأظهر أن المراد من الإعراب معناه اللغوي، و هو الإفصاح و البيان، فمعنى الحديث: إنّا قوم فصحاء لا نتكلم بألفاظ مشتبّهة و عبارات قاصرة الدلالة، فإذا نقلتم حديثنا لا تغيروا ألفاظها و عباراتها بألفاظ مبهمّة يختل بها فهم المعنى و يشبه المقصود، كما يتفق كثيرا في النقل بالمعنى» («شرح الكافي» ج ۲ / ۲۷۰ - ۲۷۱).

(۳) - «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۹، حرف الذال؛ «الكافي» ج ۶ / ۲۳۴ - ۲۳۵، كتاب الذبائح، باب الأجنّة التي تخرج من بطون الذبائح، الحديث ۱ و ۴؛ «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۳ / ۲۰۹، الحديث ۹۶۵ و ۹۶۶؛ «مجمع الزوائد» ج ۴ / ۳۵؛ «سنن الدارقطني» ج ۴ / ۲۷۴ - ۲۷۵. قال الشهيد الثاني في «شرح اللمعة» ج ۷ / ۲۴۸ - ۲۵۲، كتاب الذبائح ...: «هذا لفظ الحديث النبوي (ص)، و عن أهل البيت عليهم السلام مثله، و الصحيح رواية و فتوى أن ذكاة الثانية مرفوعة خبرا عن الأولى، فتتخصر ذكاته في ذكاتها، لوجوب انحصار المبتدأ في خبره، فإنه إمّا مساو أو أعّم و كلاهما يقتضي الحصر، و المراد بالذكاة هنا السبب المحلّ للحيوان كذكاة السمك و الجراد ... و ربّما أعربها بعضهم بالنصب على المصدر، أي ذكاته كذكاة أمّيه، فحذف الجارّ و نصب مفعولاً و حينئذ فتجب تذكّيته كتذكّيتها، و فيه مع التعسف مخالفة لرواية الرفع دون العكس، لإمكان كون الجارّ المحذوف «في»، أي داخله في ذكاة أمّه، جمعا بين الروائتين، مع أنّه الموافق لرواية أهل البيت عليهم السلام، و هم أدرى بما في البيت، و هو في أخبارهم كثير صريح فيه»....

(۴) - لاحظ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۳ - ۱۲۴؛ و راجع «تدريب الراوي» ج ۲ / ۷۱؛ «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۰۵.

(۵) - «القلامه، بالضم: هي المقلومه من طرف الظفر» («المصباح المنير» / ۶۲۳، «قلم»). اعلم أنّه قال في «شرح ألفيه العراقي» ج ۲ / ۱۲۳ ...: «الثالثة أن يجعل فوق الحرف المهمل صورة هلال كقلامه الظفر، مضجعه على قفاها؛ و في «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۳ ...: «أو يكتب فوقه قلامه أي صورة هلال كقلامه الظفر مضجعه على قفاها لتكون فرجتها إلى فوق».

(۶) - في «تدريب الراوي» ج ۲ / ۷۲ ...: «فالكاف إذا لم تكتب مبسوطة، تكتب في بطنها كاف صغیره أو همزة.»؛ و في «صبح الأعشى» ج ۳ / ۱۵۵ ...: «و إن كانت معراء رسم عليها كاف صغیره مبسوطة لأنّها ربما التبت باللام» و فيه أيضا ج ۳ / ۸۰، ۸۱: «و أمّا المعراء فلا تكون إلّا طرفا أخيرا و هذه الكاف لا تجمع أبدا؛ فإنّ مواضعها أواخر السطور ... و أمّا المشكولة فلا تكون إلّا مركبة و موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تنفرد البتة ... فأما المبسوطة فتكون مفردة و مركبة، و أفرادها قليل، و المركبة موضعها الابتداءات و الوسط، و لا تكون طرفا أخيرا بحال ... و إنّما سميت مشكولة للجرّة التي عليها». و على هذا، فالكاف المعلقة هي التي لم تكن مشكولة و لا مبسوطة و كانت طرفا أخيرا أو مفردة، و هي الشبيهة باللام.

(۷) - في «تدريب الراوي» ج ۲ / ۷۲: «و اللام يكتب في بطنها لام، أي هذه الكلمة بحروفها الثلاثة لا صورة ل، هكذا: ل لام».

[۱۹] - ينبغي أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب

[۱۹] - التاسعة عشرة «۱» ينبغي أن يكتب على ما صححه و ضبطه في الكتاب و هو في محل شك عند مطالعته أو تطرق احتمال صحه صح صغیره و يكتب فوق ما وقع في التصنيف أو في النسخ و هو خطأ كذا صغیره و يكتب في الحاشية صوابه كذا إن كان يتحققه أو لعله كذا إن غلب على ظنه أنه كذلك أو يكتب على ما أشكل عليه و لم يظهر له وجهه ص و هي صورة رأس صاد مهملة مختصرة

من صح قال بعضهم «۲» و يجوز أن تكون معجمة مختصرة من ضبة و تكتب فوق الكتابة غير متصلة بها لئلا يظن ضربا أو غيره فإذا تحققه هو أو غيره بعد ذلك و كان المنقول صوابا زاد تلك الصاد حاء فيصير صح قيل «۳» و أشاروا إلى أن الضبة نصف صح و أن الصحة لم تكمل فيما هي فوقه مع صحة روايته و مقابلته مثلا و إلى تنبيه الناظر فيه على أنه منقوب في منية المريد، ص: ۳۵۶

نقله غير غافل فلا يظن أنه غلط فيصلحه و قد يتجاسر بعضهم فيغير ما الصواب إبقاؤه و استعير لتلك الصورة اسم الضبة لشبهها بضبة الإناء التي يصلح بها خلله بجامع أن كلا- منهما جعل على ما فيه خلل أو بضبة الباب لكون المحل مقفلا بها لا يتجه قراءته كما أن الضبة يقفل بها «۴».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «تذكرة السامع» / ۱۸۲.

(۲) - هو زكريا بن محمد الأنصارى الأزهرى الشافعى، قاله فى «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۳.

(۳) - القائل زكريا بن محمد الأنصارى فى كتابه «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۴. و قوله: «إن الضبة نصف صح» ليس المراد به أن الضبة نصف كلمة «صح» كما هو ظاهره؛ بل المراد أن هذه العلامة-: «ص» - التى تسمى بالتضيب و الضبة تشعر بأن الكلام الذى هى فوقها صح و روده كذلك، غير أنه فاسد لفظا أو معنى، أو ضعيف أو ناقص. قال ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء» ج ۲ / ۵- ۶، فى ترجمة إبراهيم بن محمد بن زكريا:

«حكى عنه أنه قال: كان شيوخنا من أهل الأدب يتعاملون أن الحرف إذا كتب عليه صح- بصاد و حاء- كان ذلك علامة لصحة الحرف؛ لئلا يتوهم متوهم عليه خلا- أو نقصا، فوضع حرف كامل على حرف صحيح، و إذا كان عليه صاد ممدودة دون حاء، كان علامة أن الحرف سقيم، إذ وضع عليه حرف غير تام، ليدل نقص الحرف على اختلال الحرف، و يسمى ذلك الحرف أيضا ضبة، أى أن الحرف مقفل بها، لم يتجه لقراءة كما أن الضبة مقفل بها. قال المؤلف: و هذا كلام على طلاوة من غير فائدة تامة، و إنما قصدوا بكتبهم على الحرف «صح» أنه كان شاكا فى صحة اللفظة، فلما صحت له بالبحث خشي أن يعاوده الشك، فكتب عليها «صح» ليزول شكه فيما بعد، و يعلم هو أنه لم يكتب عليها صح إلّا و قد انقضى اجتهاده فى تصحيحها. و أما الضبة التى صورتها «ص» فإنما هو نصف صح، كتبه على شىء فيه شك ليبحث عنه فيما يستأنفه، فإذا صحت له أتمها بحاء، فتصير صح، و لو علم عليها بغير هذه العلامة لتكلف الكشط و إعادة صح مكانها».

(۴) - لاحظ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۳- ۱۴۴، و انظر للمزيد «مقدمة ابن الصلاح» / ۳۱۶؛ و «تدريب الراوى» ج ۲ / ۸۳.

۲۰- [إذا وقع فى الكتاب زيادة أو كتب فيه شىء على غير وجهه]...

[۲۰-] العشرون «۱» إذا وقع فى الكتاب زيادة أو كتب فيه شىء على غير وجهه تخير فيه بين ثلاثة أمور الأول الكشط و هو سلخ الورق بسكين و نحوها و يعبر عنه بالبشر بالباء الموحدة و بالحك و سيأتى «۲» أن غيره أولى منه و هو أولى فى إزالة نقطة أو شكله أو نحو ذلك. الثانى المحو و هو الإزالة بغير سلخ إن أمكن بأن تكون الكتابة فى ورق صقيل جدا فى حال طراوة المكتوب و أمن نفوذ الحبر و هو أولى من الكشط لأنه أقرب زمنا و أسلم من فساد المحل غالبا و من الحيل الجيدة عليه لعقه رطبا بخفه و لطافة و من هنا قال بعض السلف من المروء أن يرى فى ثوب الرجل و شفتيه مداد «۳». و الثالث الضرب عليه و هو أجود من الكشط و المحو لا سيما فى كتب الحديث لأن كلا منهما يضعف الكتاب و يحرك تهمة «۴» و ربما أفسد الورق. و عن بعض المشايخ أنه كان يقول كان الشيوخ يكرهون حضور السكين مجلس السماع حتى لا ييشر شىء «۵» و لأنه ربما يصح فى رواية أخرى و قد يسمع الكتاب مرة أخرى على شيخ آخر يكون ما بشر صحيحا فى روايته فيحتاج إلى

منیة المرید، ص: ۳۵۷

إلحاقه بعد بشره و لو خط عليه في رواية الأول و صح عند الآخر اكتفى بعلامة الآخر عليه بصحته و في كيفية الضرب خمسة أقوال «٦» أحدها أن يصل بالحروف المضروب عليها و يخط بها خطا ممتدا و يسمى عند المغاربة بالشق «٧» و أجوده ما كان دقيقا بينا يدل على المقصود و لا- يسود الورق و لا- يطمس الحروف و لا- يمنع قراءة ما تحته. و ثانيها أن يجعل الخط فوق الحروف منفصلا عنها منعطفاً طرفاه على أول المبطل و آخره و مثاله هكذا ... و ثالثها أن يكتب لفظه لا أو لفظه من فوق أوله و لفظه إلى فوق آخره و معناه من هنا ساقط إلى هنا أو لا يصح مثلاً هذا إلى هنا و مثل هذا يحسن فيما صح في رواية و سقط في أخرى و مثاله هكذا لا ... إلى أو هكذا من ... إلى. و رابعها أن يكتب في أول الكلام المبطل و في آخره نصف دائرة و مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعله في أعلى كل جانب. و خامسها أن يكتب في أول المبطل و في آخره صفراً و هو دائرة صغيرة سميت بذلك لخلو ما أشير إليه بها من الصحة كتسمية الحساب لها بذلك لخلو موضعها من عدد مثاله هكذا ... فإن ضاق المحل جعل ذلك في أعلى كل جانب. و منهم من يصل بين المبطل مكان الخط نقطاً متتاليه و لو كان المبطل أكثر من سطر فإن شئت علم بما ذكر في الثلاثة الأخيرة من الخمسة في أول كل سطر و آخره و إن شئت علم بها في طرف الزائد فقط. و إذا تكررت كلمة أو أكثر سهوا ضرب على الثانية لوقوع الأولى صواباً في موضعها إلا إذا كانت الثانية أجود صورة أو أدل على القراءة و كذا إذا كانت

منیة المرید، ص: ۳۵۸

الأولى آخر سطر فإن الضرب عليها أولى صيانة لأول السطر. و إذا كان في المكرر مضاف و مضاف إليه أو صفة و موصوف أو متعاطفان أو مبتدأ و خبر فمراعاة عدم التفريق بين ما ذكرنا و الضرب على المتطرف من المتكرر لا على المتوسط لثلاثاً يفصل بالضرب بين شيئين بينهما ارتباط أولى من مراعاة الأول أو الأخير أو الأجود «٨» إذ مراعاة المعاني أحق من تحسين الصورة في الخط «٩». و إذا ضرب على شيء ثم تبين له أنه كان صحيحاً و أراد عود إثباته كتب في أوله و آخره صح صغيرة و له أن يكررها عليه ما لم يؤد إلى تسويد الورق و يختار التكرار فيما إذا ضرب بالخط المتصل أو المنفصل أو النقط المتتالية و عدمه فيما إذا ضرب بغير ذلك من العلامات و يحسن حينئذ أن يضرب على العلامة من من و لا و إلى و نصف الدائرة و الصفر و يكتب لفظ صح.

****[هامش]

(١) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٦ - ١٥١.

(٢) - يأتي بعد عدة سطور.

(٣) - قاله إبراهيم النخعي كما في «مقدمة ابن الصلاح» / ٣١٩.

(٤) - في «المحدث الفاصل» / ٦٠٦؛ و «مقدمة ابن الصلاح» / ٣١٩: «قال: أصحابنا: الحك تهمة».

(٥) - «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٧؛ «مقدمة ابن الصلاح» / ٣١٧.

(٦) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٤٨؛ و راجع «مقدمة ابن الصلاح» / ٣١٧؛ «تدريب الراوي» ج ٢ / ٨٤.

(٧) - قال في «تدريب الراوي» ج ٢ / ٨٤: «و الشق عند أهل المغرب - و هو بفتح المعجمة و تشديد القاف -: من الشق و هو الصدع، أو من شق العصا، و هو التفريق، كأنه فرق بين الزائد و ما قبله و بعده من الثابت بالضرب»....

(٨) - يعني الأجود منهما صورة أو أدل على القراءة؛ و على هذا فلا- يضرب على المتكرر بينهما، بل على الأول في المضاف و الموصوف و المبتدأ، و على الآخر في المضاف إليه و الصفة و الخبر.

(٩) - لاحظ «فتح الباقي» ج ٢ / ١٥٠ - ١٥١. و انظر للمزيد «مقدمة ابن الصلاح» / ٣١٨.

[٢١]- إذا أراد تخريج شيء سقط و يسمى اللحق]...

[۲۱-] الحادیة والعشرون «۱» إذا أراد تخريج شيء سقط و يسمى اللحق بفتح الحاء مشتق من اللحاق بالفتح أى الإدراك فليخرجه فى الحاشية و هو أولى من جعله بين السطور لسلامته من تضيقها و تغليس ما يقرأ سيما إذا كانت السطور ضيقة متلاصقة قالوا وجهة اليمين من الحواشى أولى إن أمكن بأن اتسعت لشرفها و لاحتمال سقط آخر فيخرجه إلى جهة اليسار فلو خرج الأول إلى اليسار ثم ظهر سقط آخر فى السطر فإن خرج له إلى اليسار أيضا اشتبه محل أحد السقطين بمحل الآخر أو إلى اليمين تقابل طرف «۲» التخريجين و ربما التقيا لقرب السقطين «۳»

منية المريد، ص: ۳۵۹

فيظن أن ذلك ضرب على ما بينهما على ما مر فى كيفية الضرب فالابتداء باليمين و جعله ضابطا يزيل الاشتباه إلا أن يكثر السقط فى السطر الواحد و هو نادر. نعم إن كان الساقط آخر سطر الحق بآخره مطلقا للأمن حينئذ [من نقص فيه بعده «۴» و ليكن متصلا بالأصل و لا يكتبه فى أول السطر بعده و لا يلحقه فى الحاشية اليمنى نعم إن ضاق المحل لقرب الكتبة من طرف الورقة أو للتجلد خرج إلى الجهة الأخرى. و ليكن كتب الساقط من أى جهة كان التخريج صاعدا لفوق إلى أعلى الورقة «۵» لا نازلا به إلى أسفلها لاحتمال تخريج آخر بعده فلا يجد له محلا مقابله و يجعل رءوس الحروف إلى جهة اليمين سواء كان فى جهة يمين الكتبة أم يسارها. و ينبغى أن يحسب الساقط و ما يجىء منه من الأسطر قبل أن يكتبها فإن كان سطرين أو أكثر جعل السطور أعلى الطرة «۶» نازلا بها إلى أسفل بحيث تنتهى السطور إلى جهة الكتبة إن كان التخريج عن يمينها و إن كان عن يسارها ابتداء الأسطر من جانب الكتبة بحيث تنتهى سطورها إلى طرف الورقة فإن انتهى الهامش قبل فراغ الساقط كمل فى أعلى الورقة أو أسفلها بحسب ما يكون من الجهتين. و لا يوصل الكتبة و الأسطر بحاشية الورقة من أى جهة كانت بل يدع مقدارا يحتمل الحك عند حاجته مرات. ثم كيفية التخريج للساقط أن يجعل فى محله من السطر خطا صاعدا إلى تحت السطر الذى فوقه منعظا قليلا إلى جهة التخريج من الحاشية ليكون إشارة إليه [هكذا... أو]....

****[هامش]

منية المريد، ص: ۳۶۰

و اختار جماعة من العلماء «۷» أن يصل بين الخط و أول الساقط بخط ممتد بينهما هكذا و هو غير مرضى عند الباقيين «۸» لاشتماله على تسويد الكتاب سيما إن كثر التخريج نعم إن لم يكن ما يقابل محل السقوط خاليا و اضطر إلى كتابته بمحل آخر اختير مد الخط إلى أول الساقط أو كتب قبالة المحل يتلوه كذا فى المحل الفلانى أو نحوه مما يزيل اللبس. و إذا كتب الساقط فى التخريج و انتهى منه كتب فى آخره صح و تصغيرها أولى و بعضهم يكتب صح رجع و بعضهم يقتصر على رجع «۹».

****[هامش]

(۱) - لاحظ «فتح الباقي» ج ۲/ ۱۳۷- ۱۴۱. و انظر «مقدمة ابن الصلاح» / ۳۱۳؛ «تدريب الراوى» ج ۲/ ۸۰.

(۲) - فى «فتح الباقي» ج ۲/ ۱۳۷؛ و «تدريب الراوى» ج ۲/ ۸۰: «طرفا» بدل «طرف» و هو أولى.

(۳) - عبارة ابن الصلاح هنا أوضح، فلنقلها مزيدا للفائدة، قال ...: «و قلنا أيضا يخرجه فى جهة اليمين، لأنه لو خرج إلى جهة الشمال فربما ظهر بعده فى السطر نفسه نقص آخر، فإن خرج قدامه إلى جهة الشمال، أيضا وقع بين التخريجين إشكال، و إن خرج الثانى إلى جهة اليمين التقت عطفة تخريج جهة الشمال و عطفة تخريج جهة اليمين أو تقابلتا، فأشبه ذلك الضرب على ما بينهما؛ بخلاف ما إذا خرج الأول إلى جهة اليمين، فإنه حينئذ - يخرج الثانى إلى جهة الشمال، فلا يلتقيان و لا يلزم إشكال». «مقدمة ابن الصلاح» / ۳۱۳. و لاحظ «فتح الباقي» ج ۲/ ۱۳۷- ۱۳۸.

(۴) - زيادة لازمة لتوضيح المراد من «فتح الباقي» ج ۲/ ۱۳۸، و ليست فى المخطوطات و المطبوعات.

(۵) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقي» ج ۲/ ۱۳۸؛ «شرح ألفية العراقي» ج ۲/ ۱۳۹.

- (۶) - «الطرّة: حاشیة الكتاب»، انظر «المعجم الوسيط» ج ۲ / ۵۵۴؛ و «لسان العرب» ج ۴ / ۵۰۰.
- (۷) - منهم ابن خلاد، كما في «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۳؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۸۰. و لاحظ أيضا «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۰.
- (۸) - منهم ابن الصلاح في «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۳.
- (۹) - راجع «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۱۳؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۸۱؛ «شرح ألفیه العراقي» ج ۲ / ۱۴۱؛ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۱.

[۲۲]- إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابلة] ...

[۲۲]- إذا صحح الكتاب على الشيخ أو فى المقابلة علم على موضع وقوفه ببلغ أو بلغت أو بلغ العرض أو نحو ذاك مما يفيد معناه و إن كان ذلك بخط الشيخ فهو أولى ففيه فوائد جمه من أهمها الوثوق بالنسخه و الاعتماد عليها على تطاول الأزمنه إذا كان الشيخ أو المقابل معروفا بالثقة و الضبط فإن ذلك مما يحتاج إليه سيما فى هذا الزمان لضعف الهمة و فتور العزيمة فى الأزمنه المتقاربة لزماننا عن مباشرة التصحيح و الضبط خصوصا لكتب الحديث فالاعتماد على تصحيح الثقات السابقين مع الاجتهاد فى تحقيق الحق بحسب الإمكان.

[۲۳]- أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائرة أو ترجمه أو قلم غليظ

[۲۳]- ينبغى أن يفصل بين كل كلامين أو حديثين بدائرة أو ترجمه أو قلم غليظ و لا يوصل الكتابه كلها على طريقه واحده لما فيه من عسر استخراج المقصود و تضيق الزمان فيه.

منية المريد، ص: ۳۶۱

و رجحوا الدائرة على غيرها و عمل عليها غالب المحدثين «۱» و اختار بعضهم «۲» إغفال الدائرة حتى يقابل و كل كلام يفرغ منه ينقط فى الدائرة التى تليه نقطه و فى المقابلة الثانية ثانية و هكذا.

*****[هامش]

- (۱) - راجع «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۰۶؛ «تدريب الراوى» ج ۲ / ۷۳.
- (۲) - هو الخطيب البغدادي كما فى «مقدمه ابن الصلاح» / ۳۰۶؛ و «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۶؛ و «شرح ألفیه العراقي» ج ۲ / ۱۲۵-۱۲۶؛ و «الخلاصه فى أصول الحديث» / ۱۴۸؛ و «تدريب الراوى» ج ۲ / ۷۳. و المراد بإغفال الدائرة، تركها من النقط بحيث يكون غفلا لا أثر بها، لا- تركها رأسا، كما لا يخفى؛ قال السيوطي: «و استحَبَّ الخطيب أن تكون الدوائر غفلا، فإذا قابل نقط وسطها، أى نقط وسط كلّ دائرة عقب الحديث الذى يفرغ منه» («تدريب الراوى» ج ۲ / ۷۳)؛ و فى «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۲۶: «إغفالها، أى تركها من النقط بحيث تكون غفلا لا أثر بها إلى أن يقابل كتابه بالأصل أو نحوه»....

[۲۴]- لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد

[۲۴]- الرابعة و العشرون «۱» لا بأس بكتابه الحواشى و الفوائد و التنبيهات المهمه على غلط أو اختلاف روايه أو نسخه أو نحو ذلك على حواشى كتاب يملكه أو لا- يملكه بالإذن و لا- يكتب فى آخر ذلك صح. و يخرج لها بأعلى وسط كلمه المحل التى كتبت الحاشية لأجلها لا بين الكلمتين «۲» أو يجعل بدل التخریجه إشارة بالهندي «۳» و كل ذلك لتمييز هذا عن تخريج الساقط فى الأصل. و بعضهم يكتب على أول المكتوب من ذلك حاشية أو فائدة مثلا أو صورة حشه و بعضهم يكتب ذلك فى آخره «۴». و لا ينبغى أن يكتب إلا الفوائد المهمه المتعلقة بذلك المحل و لا يسوده بنقل المباحث و الفروع الغريبه كما اتفق لبعض غفله أهل هذا العصر الذين لم يقفوا على مصطلح العلماء فأفسدوا أكثر الكتب و لا ينبغى الكتابه بين الأسطر مطلقا.

****[هامش]

- (۱) - لاحظ «تذکره السامع» / ۱۸۶-۱۹۱؛ «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۲.
- (۲) - راجع لتوضيح المراد «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۱-۱۴۲.
- (۳) - أى بالأرقام الهنديّة، وهى علامات الأعداد المعروفة: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، الخ، و يقال إنّ منشأها من الهند، انظر فى ذلك «فرهنگ فارسى» ج ۱ / ۲۰۴، «أرقام».
- (۴) - راجع «فتح الباقي» ج ۲ / ۱۴۲؛ «تذکره السامع» / ۱۸۶-۱۹۱.

[۲۵-] ينبغي كتابة التراجم والأبواب والفصول ونحو ذلك بالحمرة

[۲۵-] ينبغي كتابة التراجم والأبواب والفصول ونحو ذلك بالحمرة

منية المريد، ص: ۳۶۲

و نحوها فإنه أظهر فى البيان و فى فواصل الكلام و لك فى كتابة شرح ممزوج بالمتن أن تميز المتن بكتابتة بالحمرة أو تخط عليه بها خطاً منفصلاً عنه ممتداً عليه كالصورة الثانية من صور الضرب المارة لكن تميزه عن الضرب بترك انعطاف الخط من طرفيه. و كتابة جميع المتن بالحمرة أجود لأنه قد يمتزج بحرف واحد و قد تكون الكلمة الواحدة بعضها متن و بعضها شرح فلا يوضح ذلك بالخط إيضاحه بالحمرة و الله الموفق

منية المريد، ص: ۳۶۳

[خاتمة]

اشاره

و أما الخاتمة فتشتمل على مطالب مهمة (المطلب الأول فى أقسام العلوم الشرعية و ما تتوقف عليه المطلب الثانى فى مراتب أحكام العلم الشرعى و ما ألحق به المطلب الثالث فى ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم)

منية المريد، ص: ۳۶۵

المطلب الأول فى أقسام العلوم الشرعية و ما تتوقف عليه من العلوم العقلية و الأدبية و فيه فصلان

الفصل الأول فى أقسام العلوم الشرعية الأصلية

اشاره

و هى أربعة علم الكلام و علم الكتاب العزيز و علم الأحاديث النبوية و علم الأحكام الشرعية المعبر عنها بالفقه.

فأما علم الكلام

و يعبر عنه بأصول الدين فهو أساس العلوم الشرعية و قاعدتها لأن به يعرف الله تعالى و رسوله و خليفته و غيرها [غيرهما] مما يشتمل

عليه و به يعرف صحيح الآراء من فاسدها و حقها من باطلها. و قد جاء في الحث على تعلمه و فضله كثير من الكتاب و السنة قال الله تعالى

منية المريد، ص: ۳۶۶

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «۱». و قال تعالى أَوْ لَمْ يَنْفَكُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ «۲». و قال تعالى أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ «۳». و مرجع ذلك إلى الأمر بالنظر و الاستدلال بالصنعة المحكمه و الآثار المتقنه على الصانع الواحد القادر العالم الحكيم.

وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا قُلْتُ وَ لَا قَالَ الْقَائِلُونَ قَبْلِي مِثْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ «۴»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ ع عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ «۵»

وَعَنْهُ ع عَنْ آيَائِهِ ع عَنْ عَلِيِّ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ «۶» قَالَ عَلِيُّ ع سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ مَا جَزَاءُ مَنْ أَنْعَمْتُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ إِلَّا الْجَنَّةُ «۷»

وَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ أَغْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَّمَنِي مِنْ غَرَائِبِ

منية المريد، ص: ۳۶۷

الْعِلْمِ قَالَ مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ قَالَ الرَّجُلُ مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ الْأَغْرَابِيُّ وَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ قَالَ تَعْرِفُهُ بِلَا مِثْلِ وَلَا شَبَهِهِ وَلَا نَبْدٍ وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ ظَاهِرٌ بَاطِنٌ أَوَّلٌ آخِرٌ لَا كُفُوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ فَذَلِكَ حَقُّ مَعْرِفَتِهِ «۸»

. و الأثر في ذلك عن أهل البيت ع كثير جدا و من أراده فليقف على كتابي التوحيد للكليني «۹» و الصدوق ابن بابويه رحمهما الله تعالى.

[****هامش]

(۱) - سورة محمد (۴۷): ۱۹.

(۲) - سورة الروم (۳): ۸.

(۳) - سورة الأعراف (۷): ۱۸۵.

(۴) - «التوحيد» / ۱۸، باب ثواب الموحدين و العارفين (۱)، الحديث ۱.

(۵) - «التوحيد» / ۱۹، باب ثواب الموحدين و العارفين (۱)، الحديث ۵، و فيه ...: «لا يشرك بالله شيئا أحسن أو أساء دخل الجنة».

(۶) - سورة الرحمن (۵۴): ۶۰.

(۷) - «التوحيد» / ۲۸، باب ثواب الموحدين و العارفين (۱)، الحديث ۲۹؛ و راجع «أمالى الطوسى» ج ۲ / ۱۸۲.

(۸) - «التوحيد» / ۲۸۴-۲۸۵، باب أدنى ما يجزى من معرفة التوحيد (۴)، الحديث ۵.

(۹) - راجع «الكافي» ج ۱ / ۷۲-۱۶۷، كتاب التوحيد.

و أما علم الكتاب

فقد استقر الاصطلاح فيه على ثلاثة فنون قد أفردت بالتصنيف و أطلق عليها اسم العلم (أحدها) علم التجويد و فائدته معرفة أوضاع حروفه و كلماته مفردة و مركبة فيدخل فيه معرفة مخارج الحروف و صفاتها و مددا و إظهارها و إخفائها و إدغامها و إمالتها و تفخيمها و نحو ذلك. و (ثانيها) علم القراءة و فائدته معرفة الوجوه الإعرابية و البنائية التي نزل القرآن بها و نقلت عن النبي ص تواترا

و یندرج فيه بعض ما سبق فی الفن الأول و قد یطلق علیهما علم واحد و یجمعهما تصنیف واحد. و (ثالثها) علم التفسیر و فائدته معرفه معانیه و استخراج احکامه و حکمه لیترب علیه است عماله فی الأحکام و المواعظ و الأمر و النهی و غيرها و یندرج فيه غالباً معرفه ناسخه و منسوخه و محکمه و متشابهه و غيرها و قد یفرد الناسخ و المنسوخ و یخص بعلم آخر إلا- أن أكثر التفاسیر مشتمله علی المقصود منهما. و قد ورد فی فضله و آدابه و الحث علی تعلمه أخبار کثیره و آثار

"فَزَوَىٰ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعاً «۱» فِي قَوْلِهِ تَعَالَى

هامش

(۱) - للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البداية» / ۳۰ - ۳۱.

منیة المريد، ص: ۳۶۸

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا «۲» قَالَ الْحِكْمَةُ الْقُرْآنُ «۳»

. وَ رَوَى عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ يَعْنِي تَفْسِيرَهُ فَإِنَّهُ قَدْ قَرَأَهُ الْبَرُّ وَالْفَاجِرُ «۴»

وَ عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ أَنَّهُ قَالَ الْحِكْمَةُ الْمَعْرِفَةُ بِالْقُرْآنِ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ مُحْكَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ مُقَدِّمِهِ وَ مُؤَخَّرِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ وَ أَمْثَالِهِ «۵»

وَ قَالَ صَ أَغْرَبُوا الْقُرْآنَ وَ التَّمَسُّوا عَرَائِئَهُ «۶»

"وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا مَنْ كَانَ يَقْرَأُنَا مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُمْ كَانُوا يَأْخُذُونَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَ عَشْرَ آيَاتٍ فَلَا يَأْخُذُونَ فِي الْعَشْرِ الْأُخْرَى حَتَّى يَعْلَمُوا مَا فِي هَذِهِ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْعَمَلِ «۷»

"وَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَ لَا يُحَسِّنُ تَفْسِيرَهُ كَالْأَعْرَابِيِّ يَهْدُ الشَّعْرَ هَذَا «۸» وَ عَنْ النَّبِيِّ صَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغْيٌ عِلْمٌ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ «۹»

منیة المريد، ص: ۳۶۹

وَ قَالَ صَ مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَاصَّابَ فَقَدْ أَخْطَأَ «۱۰»

وَ قَالَ صَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بَغْيٌ مَا يَعْلَمُ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنَ نَارٍ «۱۱»

وَ قَالَ صَ أَكْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي رَجُلٌ يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ يَضَعُهُ عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهِ «۱۲»

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ قَالَ أَبِي مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ «۱۳»

. یعنی تفسیره برآیه من غیر علم.

: وَ قَدْ تَقَدَّمَ «۱۴» حَدِيثُ الْعَلَمَاءِ الَّذِي قِيلَ لِلنَّبِيِّ صَ إِنَّهُ أَعْلَمَ النَّاسِ بِأَنْسَابِ الْعَرَبِ وَ وَقَائِعِهَا وَ أَيَّامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَ الْأَشْعَارِ الْعَرَبِيَّةِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَ ذَاكَ عِلْمٌ لَا يَضُرُّ مَنْ جَهَلَهُ وَ لَا يَنْفَعُ مَنْ عِلِمَهُ ثُمَّ قَالَ صَ إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا سِوَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ «۱۵»

. و الكلام فی جمله ذلك مما يطول و یرجى عن وضع الرسالة فلنقتصر منه علی هذا القدر.

****هامش]

(۱) - للاطلاع على معنى الحديث المرفوع راجع «شرح البداية» / ۳۰ - ۳۱.

(۲) - سورة البقرة (۲): ۲۶۹.

(۳) - «الإتقان» ج ۴ / ۱۹۷؛ «تفسير ابن كثير» ج ۱ / ۳۲۹.

(۴) - «الإتقان» ج ۴ / ۱۹۷، ۲۴۹؛ «تفسير ابن كثير» ج ۱ / ۳۲۹، و فیهما ...: «عن ابن عباس مرفوعاً: «يؤتى الحكمة» قال: القرآن، قال ابن عباس: یعنی تفسیره؛ فإنه قد قرأه البر و الفاجر».

- (۵) - «الإتقان» ج ۴ / ۱۹۷؛ «تفسير التبيان» ج ۲ / ۳۴۸؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۲ / ۳۸۲؛ «تفسير ابن كثير» ج ۱ / ۳۲۹؛ «علم القلوب» / ۱۹.
- (۶) - «تفسير مجمع البيان» ج ۱ / ۱۳؛ «الإتقان» ج ۴ / ۱۸۹؛ «تفسير القرطبي» ج ۱ / ۲۳؛ «المستدرک علی الصحیحین» ج ۲ / ۴۳۹؛ «تفسير كشف الأسرار» ج ۱۰ / ۶۷۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۷ / ۱۶۳.
- (۷) - «تفسير الطبري» ج ۱ / ۲۸؛ «تفسير ابن كثير» ج ۱ / ۴؛ «الإتقان» ج ۴ / ۲۰۲؛ «تفسير أبي الفتوح الرازي» ج ۱ / ۱۴؛ «تفسير القرطبي» ج ۱ / ۳۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۶۵؛ «تفسير التبيان» ج ۱ / ۱۷.
- (۸) - «الإتقان» ج ۴ / ۱۹۸؛ «تفسير أبي الفتوح الرازي» ج ۱ / ۱۴.
- (۹) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۱۹۹، كتاب تفسير القرآن، الباب ۱، الحديث ۲۹۵۰؛ «مسند أحمد» ج ۱ / ۲۳۳؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱ / ۵۷؛ «تفسير الطبري» ج ۱ / ۲۷.
- و للاطلاع على معنى «فليتبوا مقعده من النار» و إعرابها راجع «مرآة العقول» ج ۱ / ۱۵۰ و «فيض القدير» - - ج ۶ / ۲۱۴؛ و «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۱۳-۱۴، الهامش؛ و «شرح أصول الكافي» / ۱۲۶.
- (۱۰) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۲۰۰، كتاب تفسير القرآن، الباب ۱، الحديث ۲۹۵۲؛ «تفسير الطبري» ج ۱ / ۲۷؛ «تفسير القرطبي» ج ۱ / ۳۲؛ «تفسير التبيان» ج ۱ / ۴؛ «تفسير مجمع البيان» ج ۱ / ۱۳؛ «تفسير أبي الفتوح الرازي» ج ۱ / ۵.
- (۱۱) - «الترغيب و التهيب» ج ۱ / ۱۲۱، الحديث ۳؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۶۳.
- (۱۲) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۵۳، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ۲ / ۸۰، الحديث ۱۳۸۳؛ «كنز العمّال» ج ۱۰ / ۱۸۷، الحديث ۲۸۹۷۸، و ج ۱۰ / ۲۰۰، الحديث ۲۹۰۵۲ مع اختلاف يسير في اللفظ.
- (۱۳) - «الكافي» ج ۲ / ۶۳۲، ۶۳۳، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، الحديثان ۱۷ و ۲۵.
- (۱۴) - تقدّم في المقدمة، ص ۱۱۳.
- (۱۵) - «الكافي» ج ۱ / ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۱.

و أما علم الحديث

فهو أجل العلوم قدرا و أعلاها رتبة و أعظمها ثبوتاً بعد

منية المريد، ص: ۳۷۰

القرآن و هو ما أضيف إلى النبي ص أو إلى الأئمة المعصومين ع قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو صفه حتى الحركات و السكتات و اليقظة و النوم و هو ضربان رواية و دراية. فالأول العلم بما ذكر. و الثاني و هو المراد بعلم الحديث عند الإطلاق و هو علم يعرف به معاني ما ذكر و متنه و طرقه و صحيحه و سقيم و ما يحتاج إليه من شروط الرواية و أصناف المرويات ليعرف المقبول منه و المردود ليعمل به أو يجتنب. و هو أفضل العلمين فإن الغرض الذاتى منهما هو العمل و الدراية هي السبب القريب له

وَقَدْ رَوَى عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ خَبَّرَ تَدْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَرْوِيهِ «۱»

وَقَالَ ع عَلَيْكُمْ بِالدَّرَايَاتِ لَا الرِّوَايَاتِ «۲»

وَعَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رَوَاهُ الْكِتَابُ كَثِيرٌ وَرِعَاتُهُ قَلِيلٌ فَكَمْ مَسْخَرٌ لِلْحَدِيثِ مَسْخَرٌ لِلْكِتَابِ وَ الْعُلَمَاءُ تُجْزِيهِمُ الدَّرَايَةُ وَ الْجُهَالُ تُجْزِيهِمُ الرِّوَايَةُ «۳»

. و مما جاء في فضل علم الحديث مطلقاً من الأخبار و الآثار

قَوْلُ النَّبِيِّ ص لِتُبْلَغَ الشَّاهِدُ الْغَائِبُ فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبْلَغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ «۴»

منیة المرید، ص: ۳۷۱

وَقَوْلُهُ ص نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفَظَهُ حَتَّى يَبْلُغَهُ غَيْرُهُ فَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ «۵»
وَقَوْلُهُ ص مَنْ أَدَّى إِلَى أُمَّتِي حَدِيثًا يَقَامُ بِهِ سُنَّةٌ أَوْ يُتْلَمَ بِهِ بِدْعَةٌ فَلَهُ الْجَنَّةُ «۶»

وَقَوْلُهُ ص رَحِمَ اللَّهُ خُلَفَائِي قِيلَ وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ قَالَ الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي فَيُزَوُّونَ أَحَادِيثِي وَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ «۷»
وَقَوْلُهُ ص مَنْ حَفِظَ عَلَى أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهَاً وَكُنْتُ لَهُ شَافِعاً وَشَهِيداً «۸»
. هذا بعض ما ورد من ألفاظ هذا الحديث.

منیة المرید، ص: ۳۷۲

وَقَوْلُهُ ص مَنْ تَعَلَّمَ حَدِيثَيْنِ اثْنَيْنِ يَنْفَعُ بِهِمَا نَفْسَهُ أَوْ يُعَلِّمُهُمَا غَيْرَهُ فَيَنْتَفِعَ بِهِمَا كَانَ خَيْرًا لَهُ مِنْ عِبَادَةِ سِتِينَ سَنَةً «۹»
وَقَوْلُهُ ص مَنْ رَدَّ حَدِيثًا بَلَّغَهُ عَنِّي فَأَنَا مُخَاصِمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِذَا بَلَّغَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ لَمْ تَعْرِفُوهُ فَقُولُوا اللَّهُ أَعْلَمُ «۱۰»
وَقَوْلُهُ ص مَنْ كَذَبَ عَلَى مُتَعَمِّدٍ أَوْ رَدَّ شَيْئًا أَمَرْتُ بِهِ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْنَنَا فِي جَهَنَّمَ «۱۱»
وَقَوْلُهُ ص مَنْ بَلَّغَهُ عَنِّي حَدِيثٌ فَكَذَّبَ بِهِ فَقَدْ كَذَّبَ ثَلَاثَةَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَالَّذِي حَدَّثَ بِهِ «۱۲»
وَقَوْلُهُ ص تَذَاكُرُوا وَتَلَاقُوا وَتَحَدَّثُوا فَإِنَّ الْحَدِيثَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ إِنَّ الْقُلُوبَ لَتَرِينٌ كَمَا يَرِينُ السَّيْفُ جِلَاؤُهَا الْحَدِيثُ «۱۳»
وَرَوَى عَلِيُّ بْنُ حَنْظَلَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ اغْرُقُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا «۱۴»
وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَذَاكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دَرَاهِمًا وَلَا دِينَارًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا

منیة المرید، ص: ۳۷۳

أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ هَذَا عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ فَإِنَّ فِيْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي كُلِّ خَلْفٍ
عُدُولًا يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِينَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ «۱۵»
وَعَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ رَاوِيَةٌ لِحَدِيثِكُمْ يَبُتُّ ذَلِكَ فِي النَّاسِ وَيُشَدُّدُهُ فِي قُلُوبِهِمْ وَقُلُوبِ شِيعَتِكُمْ وَلَعَلَّ
عَابِدًا مِنْ شِيعَتِكُمْ لَيْسَتْ لَهُ هَذِهِ الرِّوَايَةُ أَتَيْتُهَا أَفْضَلُ قَالَ، الرَّاوِيَةُ لِحَدِيثِنَا يُشَدُّ بِهِ قُلُوبُ شِيعَتِنَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ «۱۶»
وَعَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِينَ يَشْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «۱۷» قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ
فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ «۱۸»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ
«۱۹»

وَرَوَى هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَحَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ وَغَيْرُهُمَا قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ حَدَّثَنِي حَدِيثُ أَبِي وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ
حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ

منیة المرید، ص: ۳۷۴

وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَحَدِيثُ
رَسُولِ اللَّهِ ص قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «۲۰».

****هامش]

(۱) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۴۹، الحديث ۴؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۲۰۶، نقلا عنه.

(۲) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۵۰، الحديث ۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۲۰۶، نقلا عنه.

(۳) - «السرائر» / ۴۹۲، قسم المستطرفات؛ «مستطرفات السرائر» / ۱۵۰، الحديث ۶؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۲۰۶، نقلا عنه.

- (۴) - «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۸۵، المقدمه، الباب ۱۸، الحديث ۲۳۳؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۱۶ - ۱۷؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۴۸.
- (۵) - «سنن أبي داود» ج ۳ / ۳۲۲، كتاب العلم، الحديث ۳۶۶۰؛ «تحف العقول» / ۳۶؛ «سنن الترمذی» ج ۵ / ۳۴، كتاب العلم، الباب ۷، الحديث ۲۶۵۶؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۴۶؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۲ / ۷۱؛ و راجع «المحدث الفاصل» / ۱۶۴؛ «المستدرک علی الصحيحين» ج ۱ / ۸۷ - ۸۸؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۱۸ - ۱۹؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۳۷ - ۱۴۰.
- (۶) - «الجامع الصغير» ج ۲ / ۱۶۱، حرف الميم، و شرحه: «فيض القدير» ج ۶ / ۴۶، الحديث ۸۳۶۳؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۸۰.
- (۷) - «كتاب من لا يحضره الفقيه» ج ۴ / ۳۰۲، باب النوادر - و هو آخر أبواب الكتاب - الحديث ۹۱۵؛ «الترغيب و التهيب» ج ۱ / ۱۱۰؛ «المحدث الفاصل» / ۱۶۳؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۳۱؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۵۵؛ «تحرير الأحكام الشرعيه» ج ۱ / ۲؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۲۹، الحديث ۲۹۲۰۸ و ۲۹۲۰۹، و ج ۱۰ / ۲۲۱، الحديث ۲۹۱۶۷؛ «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۲۶؛ «أمالی الصدوق» / ۱۵۲؛ «معانی الأخبار» / ۳۷۴ - ۳۷۵؛ «بحار الأنوار» ج ۲ / ۱۴۴ - ۱۴۵، نقلا عن «أمالی الصدوق» و «معانی الأخبار» و «عيون أخبار الرضا» عليه السلام، و ج ۲ / ۲۵، نقلا عن «منية المريد».
- (۸) - «تحرير الأحكام الشرعيه» ج ۱ / ۴؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶؛ «عوالي اللآلی» ج ۴ / ۷۹ - ۸۰؛ «الخصال» ج ۲ / ۶۴۳ - ۶۴۴، الأحاديث ۱۵ - ۱۷؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۲۴، الحديث ۲۹۱۸۴، و راجع «المحدث الفاصل» / ۱۷۲ - ۱۷۴؛ «شرف أصحاب الحديث» / ۱۹ - ۲۰. و الحديث مشهور و نقل بألفاظ مختلفه، و لأجله أُلّف الكثير من العلماء كتباً فيها أربعون حديثاً، كالشهيّد الأوّل، و العلّامة المجلسي، و الشيخ البهائي، و ابن زهره الحلبي قدس سرهم؛ و غيرهم، و انظر في ذلك «الذريعة» ج ۱ / ۴۰۹ - ۴۳۶.
- (۹) - «شرف أصحاب الحديث» / ۸۰؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۶۳ - ۱۶۴، الحديث ۲۸۸۴۹.
- (۱۰) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۴۷؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۳۶، الحديث ۲۹۲۴۹.
- (۱۱) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۴۲؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۲۳۴، الحديث ۲۹۲۳۶.
- (۱۲) - «مجمع الزوائد» ج ۱ / ۱۴۸ - ۱۴۹.
- (۱۳) - «الكافي» ج ۱ / ۴۱، كتاب فضل العلم، باب سؤال العلم و تذاكره، الحديث ۸. و في جميع النسخ المخطوطه و المطبوعه: «جلاؤه»، و الصواب «جلاؤها» كما في «الكافي».
- (۱۴) - «الكافي» ج ۱ / ۵۰، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ۱۳.
- (۱۵) - «الكافي» ج ۱ / ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۲.
- (۱۶) - «الكافي» ج ۱ / ۳۳، كتاب فضل العلم، باب صفه العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۹.
- (۱۷) - سورة الزمر (۳۹): ۱۸.
- (۱۸) - «الكافي» ج ۱ / ۵۱، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ۱.
- (۱۹) - «الكافي» ج ۱ / ۵۲، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ۷.
- (۲۰) - «الكافي» ج ۱ / ۵۳، كتاب فضل العلم، باب روايه الكتب و الحديث و فضل الكتابه و التمسك بالكتب، الحديث ۱۴.

و أما الفقه

فأصله في اللغة الفهم أو فهم الأشياء الدقيقة و في الاصطلاح علم بحكم شرعي فرعي مكتسب من دليل تفصيلي سواء كان من نصه أم استنباطاً منه و فائده امتثال أوامر الله تعالى و اجتناب نواهيه المحصلان للفوائد الدنيويه و الأخرويّه. و مما ورد في فضله و آدابه خبر

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ «۱»

و خبر

فَقِيهٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ أَلْفِ عَابِدٍ «۲»

وَقَوْلُهُ صَ خَصْلَتَانِ لَا تَجْتَمِعَانِ فِي مُنَافِقٍ حُسْنُ سَمْتٍ وَفَقَهُ فِي الدِّينِ «۳»

وَقَوْلُهُ صَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفَقَهُ وَ أَفْضَلُ الدِّينِ الْوَرَعُ «۴»

"و خَبَرُ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ

مَنِةُ الْمَرِيدِ، ص: ۳۷۵

كَانَ النَّبِيُّ صَ وَ أَصْحَابُهُ إِذَا جَلَسُوا كَانَ حَدِيثُهُمُ الْفَقَهُ إِلَّا أَنْ يَقْرَأَ رَجُلٌ سُورَةً أَوْ يَأْمُرَ رَجُلًا بِقِرَاءَةِ سُورَةٍ «۵»

وَرَوَى حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَّهَهُ فِي الدِّينِ «۶»

وَرَوَى بَشِيرُ الدَّهَّانُ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ لَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَتَفَقَّهُ مِنْ أَصْحَابِنَا يَا بَشِيرُ إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ يَسْتَعِنْ بِفَقَّهِهِ اخْتِاجَ إِلَيْهِمْ

فَإِذَا اخْتِاجَ إِلَيْهِمْ أَذْخَلُوهُ فِي بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ «۷»

وَعَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَ لَا تَكُونُوا أَعْرَابًا فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ

يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يُرَكَّ لَهُ عَمَلًا «۸»

وَرَوَى أَبَانُ بْنُ تَغْلِبٍ عَنْهُ قَالَ لَوْدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسَّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا «۹»

وَرَوَى عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ رَجُلٌ عَرَفَ هَذَا الْأَمْرَ لَزِمَ بَيْتَهُ وَ لَمْ يَتَعَرَّفْ إِلَى أَحَدٍ مِنْ إِخْوَانِهِ قَالَ فَقَالَ كَيْفَ يَتَفَقَّهُ هَذَا

فِي دِينِهِ «۱۰»

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ يَقُولُ

مَنِةُ الْمَرِيدِ، ص: ۳۷۶

تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهُ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا

رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ «۱۱»

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ قَالَ الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ التَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ وَ الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ وَ تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ «۱۲»

وَرَوَى سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَى إِبْلِيسَ مِنْ مَوْتِ فَقِيهِ «۱۳»

وَعَنْهُ قَالَ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ الْفَقِيهُ ثَلَمَهُ فِي الْإِسْلَامِ ثَلَمَةً لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ «۱۴»

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَ يَقُولُ إِذَا مَاتَ الْمُؤْمِنُ بَكَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ وَ بَقَاعُ الْأَرْضِ الَّتِي كَانَ

يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَيْهَا وَ أَبْوَابُ السَّمَاءِ الَّتِي كَانَ يُضِيعُ فِيهَا بِأَعْمَالِهِ وَ ثَلَمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلَمَةً لَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ

كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا «۱۵»

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ لَا يَسْعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا وَ يَتَفَقَّهُوا وَ يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ وَ يَسْعَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَ إِنْ كَانَ تَقِيَّةً «۱۶»

. فهذه نبذة من الأخبار المختصة بالعلوم الشرعية مضافه إلى ما ورد في مطلق

مَنِةُ الْمَرِيدِ، ص: ۳۷۷

العلم و قد تقدم جملة منه «۱۷»

[****هامش]

(۱) - «صحيح البخاري» ج ۲ / ۳۶ - ۳۷، كتاب العلم، الحديث ۷۰؛ «سنن الترمذي» ج ۵ / ۲۸، كتاب العلم (۴۲)، الباب ۱، الحديث

۲۶۴۵؛ «سنن الدارمي» ج ۲ / ۲۹۷؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۸۰، المقدمة، الباب ۱۷، الحديث ۲۲۰؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۲۳ -

۲۵؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱ / ۲ - ۸.

(۲) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۴۸، کتاب العلم، الحديث ۲۶۸۱؛ «سنن ابن ماجه» ج ۱ / ۸۱، المقدمة، الباب ۱۷، الحديث ۲۲۲؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ۱ / ۳۱ - ۳۲؛ «الفقيه و المتفقه» ج ۱ / ۲۴؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۵۵، الحديث ۲۸۷۹۳.

(۳) - «سنن الترمذی» ج ۵ / ۴۹ - ۵۰، کتاب العلم، الحديث ۲۶۸۴؛ «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۶.

(۴) - «الجامع الصغير» ج ۱ / ۵۰، حرف الهمزة، و شرحه: «فيض القدير» ج ۲ / ۴۳، الحديث ۱۲۸۰؛ «كنز العمال» ج ۱۰ / ۱۵۰، الحديث ۲۸۷۶۳.

(۵) - «المستدرک علی الصحیحین» ج ۱ / ۹۴؛ «الطبقات الكبير» ج ۲ / ۳۷۴، و لفظ الحديث فی الثاني هكذا:

...«عن أبي سعيد الخدري قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إذا قعدوا يتحدثون كان حديثهم الفقه إلا أن يأمرهم رجلاً فيقرأ عليهم سورة أو يقرأ رجل سورة من القرآن.» وفي «ز»، «م»، «ض»، «ح» و «ع»: «يقرأ رجلاً سورة» بدل «يقرأ رجل سورة»، و ما أثبتناه مطابق لسائر النسخ و للمصدر، و الظاهر أنه أصح و أنسب.

(۶) - «الكافي» ج ۱ / ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۳.

(۷) - «الكافي» ج ۱ / ۳۳، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء، الحديث ۶.

(۸) - «الكافي» ج ۱ / ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ۷.

(۹) - «الكافي» ج ۱ / ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ۸.

(۱۰) - «الكافي» ج ۱ / ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ۹.

(۱۱) - «الكافي» ج ۱ / ۳۱، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحث عليه، الحديث ۶؛ و الآية في سورة التوبة (۹): ۱۲۲.

(۱۲) - «الكافي» ج ۱ / ۳۲، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم و فضله، و فضل العلماء، الحديث ۴.

(۱۳) - «الكافي» ج ۱ / ۳۸، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ۱ و ۴.

(۱۴) - «الكافي» ج ۱ / ۳۸، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ۲.

(۱۵) - «الكافي» ج ۱ / ۳۸، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ۳.

(۱۶) - «الكافي» ج ۱ / ۴۰، كتاب فضل العلم، باب سؤال العالم و تذاكره، الحديث ۴، و في جميع النسخ: «كانت تقيّة» بدل «كان تقيّة» و ما أثبتناه مطابق للمصدر.

(۱۷) - تقدّم في المقدمة.

الفصل الثاني في العلوم الفرعية

(و هي التي تتوقف معرفة العلوم الشرعية عليها) (أما المعرفة بالله تعالى) و ما يتبعه فلا يتوقف أصل تحقيقه على شيء من العلوم بل يكفي فيه مجرد النظر و هو أمر عقلي يجب على كل مكلف و هو أول الواجبات بالذات و إن كان الخوض في مباحثه و تحقيق مطالبه و دفع شبه المبطلين فيه يتوقف على بعض العلوم العقلية - كالمنطق و غيره. و أما الكتاب العزيز فإنه بلسان عربي مبين فيتوقف معرفته على علوم العربية من النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني و البيان و البديع و لغة العرب و أصول الفقه ليعرف به حكم عامه و خاصه و مطلقه و مقيده و محكمه و متشابهه و غيرها من ضروره فمعرفة ما يتوقف عليه من هذه العلوم واجب كوجوبه فإن كان عينيا فهي عينيه و إن كان كفاثيا فهي كفاثيه و سيأتي تفصيله (۱) إن شاء الله تعالى. و أما الحديث النبوي فالكلام فيه كالكلام في الكتاب و علومه علومه و يزيد الحديث عنه بمعرفة أحوال رواته من حيث الجرح و التعديل ليعرف ما يجب قبوله منها و ما يجب رده و هو علم

خاص بالرجال «۲». و أما الفقه فيتوقف معرفته على جميع ما ذكر من العلوم الفرعية و الأصلية. أما الكلام فلتوقف معرفة الشرع على شارع و عدله و حكمته و معرفة مبلغه و حافظه.

منية المريد، ص: ۳۷۸

و أما الكتاب ففيه نحو خمس مائة آية تشتمل على أحكام شرعية «۳» فلا بد من معرفتها لمن يريد التفقه بطريق الاستدلال. و أما الحديث فلا بد من معرفة ما يشتمل منه على الأحكام ليستنبطها منه و من الآيات القرآنية فإن لم يمكن استنباطها منهما رجع إلى بقية الأدلة التي يمكن استفادتها منها من الإجماع و دليل العقل على الوجه المقرر في أصول الفقه. و المنطق آلة شريفة لتحقيق الأدلة مطلقا و معرفة الموصل منها إلى المطلوب من غيره. فهذه عشرة علوم «۴» يتوقف عليها العلوم الشرعية و جملة ما يتوقف عليه الفقه اثنا عشر «۵» و هي ترجع بحسب ما استقر عليه تدوين العلماء إلى ثمانية فإن علم الاشتقاق قد أدرج في أصول الفقه غالبا و في بعض العلوم العربية و علم المعاني و البيان و البديع قد صار علما واحدا في أكثر الكتب الموضوعه لها و التصريف داخل مع النحو في أكثر الكتب و قل من أفرده علما خصوصا كتب المتقدمين فتدبر ذلك موقفا

منية المريد، ص: ۳۷۹

****هامش]

(۱) - سيأتي في المطلب الثاني.

(۲) - يعني علم الرجال، و المراد أنّ علم الرجال خاصّ بالبحث عن معرفة أحوال رواة الحديث من حيث الجرح و التعديل.

(۳) - في «الإتقان» ج ۴ / ۴۰ - ۴۱: «قال الغزالي و غيره: آيات الأحكام خمسمائة آية. و قال بعضهم: مائة و خمسون، قيل: و لعل مرادهم المصرّح به؛ فإنّ آيات القصص و الأمثال و غيرها يستنبط منها كثير من الأحكام. قال الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام في كتاب «الإمام في أدلة الأحكام»: معظم آي القرآن لا يخلو عن أحكام مشتملة على آداب حسنة و أخلاق جميلة....»

(۴) - و هي: علم التصريف؛ و النحو؛ و اللغة؛ و الاشتقاق؛ و المعاني؛ و البيان و البديع؛ و أصول الفقه؛ و المنطق؛ و الرجال.

(۵) - و هي العلوم العشرة المذكورة آنفا مع علم الحديث و تفسير آيات الأحكام.

المطلب الثاني في مراتب أحكام العلم الشرعي و ما ألحق به

و هي ثلاثة فرض عين و فرض كفاية و سنة فالأول «۱» ما لا يتأدى الواجب عينا إلا به و عليه حمل «۲» حديث
طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ «۳»

و هو يرجع إلى اعتقاد و فعل و ترك. فالأول اعتقاد كلمتي الشهادتين و ما يجب لله و يتمتع عليه و الإذعان بالإمامة للإمام و التصديق بما جاء به النبي ص من أحوال الدنيا و الآخرة مما ثبت عنه تواترا كل ذلك بدليل تسكن النفس إليه و يحصل به الجزم.

منية المريد، ص: ۳۸۰

و ما زاد على ذلك من أدلة المتكلمين و الخوض في دقائق الكلام فهو فرض كفاية لصيانة الدين و دفع شبه المبطلين. و أما الفعل فتعلم واجب الصلاة عند التكليف بها و دخول وقتها أو قبله بحيث يتوقف التعلم عليه و مثلها الزكاة و الصوم و الحج و الجهاد و الأمر بالمعروف و أما باقي أبواب الفقه من العقود و الإيقاعات فيجب تعلم أحكامها حيث يجب على المكلف بأحد الأسباب المذكورة في كتب الفقه و إلا فهي واجبة كفاية. و منه تعلم ما يحل و يحرم من المأكل و المشروب و الملبوس و نحوها مما لا غنى عنه و كذلك أحكام عشرة النساء لمن له زوجة و حقوق المماليك لمن له شيء منها. و أما الترك فيدخل في بعض ما ذكر ليحجب و مما يلحق به بل هو أهمه كما أسلفناه في صدر الكتاب «۴» تعلم ما يحصل به تطهير القلب من الصفات المهلكة كالرياء و الحسد و العجب و الكبر و نحوها مما تحقق في علم مفرد و هو من أجل العلوم قدرا إلا أنه قد اندرس بحيث لا يكاد ترى له أثرا. و لو توقف تعلم بعض هذه

الواجبات على الاشتغال به قبل البلوغ لضيق وقته بعده ونحوه وجب على الولي تعليم الولد ذلك قبله من باب الحسبة بل ورد الأمر بتعليم مطلق الأهل ما يحصل به النجاة من النار

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا ﴿٥﴾ قَالَ عَلِيٌّ ع وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ مَعْنَاهُ عَلَّمُوهُمْ مَا يَنْجُونَ بِهِ مِنَ النَّارِ ﴿٦﴾

منیة المريد، ص: ۳۸۱

وَقَالَ ص كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ ﴿٧﴾

. و أما فرض الكفاية فما لا بد للناس منه في إقامة دينهم من العلوم الشرعية كحفظ القرآن و الأحاديث و علومهما و الفقه و الأصول و العربية و معرفه رواة الحديث و أحوالهم و الإجماع و ما يحتاج إليه في قوام أمر المعاش كالطب و الحساب و تعلم الصنائع الضرورية كالخياطة و الفلاحة حتى الحجامه و نحوها.

فرع

قال بعض العلماء «٨» فرض الكفاية أفضل من فرض العين لأنه يسان بقيام البعض به جميع المكلفين عن إثمهم المترتب على تركهم له بخلاف فرض العين فإنما يسان به عن الإثم القائم به فقط.

و أما السنة فكتعلم نفل العبادات و الآداب الدينية و مكارم الأخلاق و شبه ذلك و هو كثير و منه تعلم الهيئة للاطلاع على عظمة الله تعالى و ما يترتب عليه من الهندسة و غيرها و بقى علوم آخر بعضها محرم مطلقا كالسحر و الشعبة و بعض الفلسفة و كل ما يترتب عليه إثارة الشكوك و بعضها محرم على وجه دون آخر كأحكام النجوم و الرمل فإنه يحرم تعلمها مع اعتقاد تأثيرها و تحقيق وقوعها و مباح مع اعتقاد كون الأمر مستندا إلى الله تعالى و أنه أجرى العادة بكونها سببا في بعض الآثار و على

منیة المريد، ص: ۳۸۲

سبيل التفاؤل و بعضها مكروه كأشعار المولدين «٩» المشتملة على الغزل و تزجية «١٠» الوقت بالبطالة و تضييع العمر بغير فائدة و بعضها مباح كمعرفته التواريخ و الوقائع و الأشعار الخالية عما ذكر مما لا يدخل في الواجب كأشعار العرب العاربة «١١» التي تصلح للاحتجاج بها في الكتاب و السنة فإنها ملحقة باللغة «١٢». و باقى العلوم من الطبيعى و الرياضى و الصناعى أكثره موصوف بالإباحة

منیة المريد، ص: ۳۸۳

بالنظر إلى ذاته و قد يمكن جعله مندوبا لتكميل النفس و إعدادها لغيره من العلوم الشرعية بتقويتها في القوة النظرية و قد يكون حراما إذا استلزم التقصير في العلم الواجب عينا أو كفاية كما يتفق كثيرا في زماننا هذا لبعض المحرومين الغافلين عن حقائق الدين. و من هذا الباب الاشتغال في العلوم التي هي آله العلم الشرعى زيادة عن القدر المعتبر منها في الآلية مع وجوب الاشتغال بالعلم الشرعى لعدم قيام من فيه الكفاية به و نحوه. و لتحرير أقسام العلوم و بيان أحكامها على التفصيل محل آخر فإن ذكره هنا يخرج عن موضوع الرسالة. و اعلم أن تخصيص العلوم الأربعة «١٣» بالشرعية مصطلح جماعة من العلماء و ربما خصه بعضهم بالثلاثة الأخيرة و يمكن رد كل علم واجب أو مندوب إليه «١٤» و لا حرج في ذلك فإنه مجرد اصطلاح لمناسبة و الله أعلم

****هامش]

(١) - لاحظ «شرح المهدّب» ج ١ / ٤١ - ٤٦.

(٢) - «شرح المهدّب» ج ١ / ٤١؛ «الفقيه و المتفقه» ج ١ / ٤٣ - ٤٦.

(٣) - «الكافي» ج ١ / ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ عليه، الحديث ١، ٢ و ٥؛ «أمالى الطوسى» ج ٢ /

١٨٢؛ «مجمع الزوائد» ج ١ / ١١٩ - ١٢٠؛ «سنن ابن ماجه» ج ١ / ٨١، المقدّمه، الباب ١٧، الحديث ٢٢٤؛ «جامع بيان العلم و فضله» ج ١ /

(۴) - فی القسم الأوّل من النوع الأول من الباب الأوّل.

(۵) - سورة التحريم (۶۶): ۶.

(۶) - «شرح المهدّب» ج ۱/ ۴۳. فی «المستدرک علی الصحیحین» ج ۲/ ۴۹۴؛ و «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج ۶/ ۲۴۴: «عن علی بن أبی طالب رضی الله عنه فی قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً [سورة التحريم (۶۶): ۶] قال: علّموا أنفسكم و أهلیکم الخیر و أدّبوهم.» ؛ و فی «الدرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور» ج ۶/ ۲۴۴، أيضا ...: «عن ابن عباس، قال: اعملوا بطاعة الله و اتّقوا معاصی الله، و أمروا أهلیکم بالذکر ینجکم من النار. و ... عن ابن عبّاس، قال: أدّبوا- - أهلیکم. و عن مجاهد ... قال: أوصوا أهلیکم بتقوی الله. و عن قتادة ... قال: مروهم بطاعة الله و انهوهم عن معصیة الله.» ؛ و الجملة الأخيرة منقولة عن مجاهد و قتادة فی «تفسیر التیان» ج ۱۰/ ۵۰. و روى عن مقاتل فی «تفسیر مجمع البیان» ج ۱۰/ ۳۱۸؛ و «تفسیر الرازی» ج ۳۰/ ۴۶: «هو أن يؤدّب الرجل المسلم نفسه و أهله و یعلمهم الخیر و ینهاهم عن الشرّ.» ؛ و انظر «تفسیر ابن کثیر» ج ۴/ ۴۱۷؛ و «الفقیه و المتفق» ج ۱/ ۴۷.

(۷) - «صحیح مسلم» ج ۳/ ۱۴۵۹، کتاب الإمارة (۳۳)؛ «مسند أحمد» ج ۲/ ۵، ۵۴، ۱۱۱؛ «الفقیه و المتفق» ج ۱/ ۴۷؛ «شرح المهدّب» ج ۱/ ۴۴؛ «مجمع الزوائد» ج ۵/ ۲۰۷؛ «تنبیة الخواطر» ج ۱/ ۶. (۸) - هو إمام الحرمین كما فی «شرح المهدّب» ج ۱/ ۳۷، ۴۵.

(۹) - قال البغدادی فی «خزانة الأدب» ج ۱/ ۲۰- ۲۱: «الکلام الذی یستشهد به نوعان: شعر و غیره؛ فقاتل الأول قد قسّمه العلماء علی طبقات أربع: الطبقة الأولى: الشعراء الجاهلیون و هم قبل الإسلام کامرئ القیس و الأعشى؛ و الثانية: المخضرمون و هم الذین أدركوا الجاهلیة و الإسلام کلید و حسیان؛ و الثالثة: المتقدمون- و یقال لهم الإسلامیون- و هم الذین کانوا فی صدر الإسلام کجریر و الفرزدق؛ و الرابعة: المولّدون- و یقال لهم المحدثون- و هم من بعدهم إلى زماننا، کبشار بن برد و أبی نواس؛ فالطبقتان الأولیان یستشهد بشعرهما إجماعاً، و أمّا الثالثة فالصحیح صحّة الاستشهاد بکلامها ... أمّا الرابعة فالصحیح أنّه لا یستشهد بکلامها مطلقاً. و قیل:

یستشهد بکلام من یوثق به منهم، و اختاره الزمخشري و تبعه الشارح المحقق [یعنی الرضی رحمه الله؛ فإنّه استشهد بشعر أبی تمام فی عدّة مواضع من هذا الشرح، و استشهد الزمخشري أيضا فی تفسیر أوائل البقرة بیت من شعره، و قال: هو و إن کان محدثاً لا یستشهد بشعره فی اللغة فهو من علماء العربیة، فأجعل ما یقوله بمنزلة ما یرویه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدلیل علیه بیت الحماسة، فیقنعون بذلك لو ثقتهم بروایته و إتقانه.

و اعترض علیه ... الخ.» و قال السیوطی فی «الاقتراح فی علم أصول النحو» / ۷۰: «أجمعوا علی أنّه لا- یحتجّ بکلام المولّدین و المحدثین فی اللغة و العربیة، و فی «الکشاف» ما یقتضی تخصیص ذلك بغير أئمة اللغة و رواتها؛ فإنّها استشهد علی مسألة بقول حبيب بن أوس، ثم قال: و هو و إن کان محدثاً لا یستشهد بشعره فی اللغة، فهو من علماء العربیة، فأجعل ما یقوله بمنزلة ما یرویه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدلیل علیه بیت الحماسة. فیقنعون بذلك لو ثقتهم بروایته و إتقانه.

(۱۰) - «الترجیة: دفع الشیء، یقال: کیف تزجّی الأيام؟ أى کیف تدافعها» («لسان العرب» ج ۱۴/ ۳۵۴- ۳۵۵ «زجا»).

(۱۱) - «العرب العاربة هم الخلص منهم، و أخذ من لفظه فأکّده به، کقولک: لیل لائل» («لسان العرب» ج ۱/ ۵۸۶، «عرب»)، و هم الجاهلیون و المخضرمون، و المتقدمون علی رأى- الذین یصحّ الاحتجاج بأشعارهم لإثبات قواعد الأدب و العربیة.

(۱۲) - فاتّضح ممّا ذکرناه فی هذه التعالیک أنّه یرید المصنّف رحمه الله من «أشعار المولّدین» أشعار الطبقة الرابعة؛ و حیث لا یجوز الاستشهاد بأشعار المولّدین لإثبات القواعد الأدبیة فلا- فائدة فی تعلّمها، فلا تلحق باللغة التی یجب تعلّمها. و بعض هذه الأشعار المشتمل علی الغزل و تضييع العمر بغير فائدة، مکروه تعلّمه، و ما لم یکن مشتملاً علی ذلك فتعلّمه مباح. و بعبارة أخرى: قد قسّم

المصنّف الأشعار- من حيث حكمها الشرعي- إلى ثلاثة أقسام؛ الأول: أشعار العرب العاربة و هي أشعار الطبقة الأولى و الثانية- و الثالثة على قول- فإنّها ملحقة باللغة و حكمها حكم اللغة، الثاني: أشعار المولّدين المشتمة على الغزل و تضييع العمر بغير فائدة، فإنّ تعلمها مكروه؛ الثالث: أشعار المولّدين الخالية ممّا ذكر، فتعلمها مباح.

(۱۳) - و هي: علم الكلام و أصول الدين؛ و علم الكتاب العزيز؛ و علم الأحاديث؛ و علم الأحكام الشرعية المعبر عنها بالفقه.

(۱۴) - أي إلى هذا المصطلح.

منية المريد، ص: ۳۸۵

المطلب الثالث في ترتيب العلوم بالنظر إلى المتعلم

اعلم أن لكل علم من هذه العلوم مرتبة من التعلم لا بد لطالبه من مراعاتها لئلا يضيع سعيه أو يعسر عليه طلبه و ليصل إلى بغيته بسرعة و كم قد رأينا طلابا للعلم سنين كثيرة لم يحصلوا منه إلا على القليل و آخرين حصلوا منه كثيرا في مدة قليلة بسبب مراعاة ترتيبه و عدمه. و ليعلم أيضا أن الغرض الذاتي ليس هو مجرد العلم بهذه العلوم بل الغرض موافقة مراد الله تعالى منها أما بالآلية أو بالعلم أو بالعمل أو بإقامة نظام الوجود أو إرشاد عباده إلى ما يراد منهم أو غير ذلك من المطالب و بسبب ذلك يختلف ترتيب التعلم. فمن كان تعلمه في ابتداء أمره و ريعان شببته و هو قابل للترقي إلى مراتب العلوم و التأهل للتفقه في الدين بطريق الاستدلال و البراهين فينبغي أن يشتغل في أول أمره بحفظ كتاب الله تعالى و تجويده على الوجه المعتبر ليكون مفتاحا صالحا و معينا ناجحا و ليستنير القلب به و يستعد بسببه إلى درك باقى العلوم.

منية المريد، ص: ۳۸۶

فإذا فرغ منه اشتغل بتعلم العلوم العربية فإنها أول آلات الفهم و أعظم أسباب العلم الشرعي فيقرأ أولا علم التصريف و يتدرج في كتبه من الأسهل إلى الأصعب و الأصغر إلى الأكبر حتى يتقنه و يحيط به علما. ثم ينتقل إلى النحو فيشتغل فيه على هذا النهج و يزيد فيه بالجد و الحفظ فإن له أثرا عظيما في فهم المعاني و مدخلا جليلا في إتقان الكتاب و السنة لأنهما عربيان. ثم ينتقل منه إلى بقية العلوم العربية فإذا فرغ منها أجمع اشتغل بالمنطق و حقق مقاصده على النمط الأوسط و لا يبالغ فيه مبالغته في غيره لأن المقصود منه يحصل بدونه و في الزيادة تضييع للوقت غالبا. ثم ينتقل منه إلى علم الكلام و يتدرج فيه كذلك و يطلع على طبيعياته ليحصل له بذلك ملكة البحث و الاطلاع على مزايا العوالم و خواصها. ثم ينتقل منه إلى أصول الفقه متدرجا في كتبه و مباحثه كذلك و هذا العلم أولى العلوم بالتحريير و أحقها بالتحقيق بعد علم النحو لمن يريد التفقه في دين الله تعالى فلا يقتصر منه على القليل فبقدر ما يحققه تتحقق عنده المباحث الفقهية و الأدلة الشرعية. ثم ينتقل منه إلى علم دراية الحديث فيطالعه و يحيط بقواعده و مصطلحاته و ليس من العلوم الدقيقة و إنما هو مصطلحات مدونة و فوائد مجموعة. فإذا وقف على مقاصده انتقل إلى قراءة الحديث بالرواية و التفسير و البحث و التصحيح على حسب ما يقتضيه الحال و يسعه الوقت و لا أقل من أصل «۱» منه يشتمل على أبواب الفقه و أحاديثه. ثم ينتقل منه إلى البحث عن الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام الشرعية و قد

منية المريد، ص: ۳۸۷

أفردوا العلماء «۲» رضوان الله عليهم بالبحث و خصوصها بالتصنيف فليطالع فيها كتابا و لبحث عن أسرارها و ليعمن النظر في كشف أغوارها فليس لها حد تقف عليه الأفهام إذ ليست كغيرها من كلام الأنام و إنما هي كلام الملك العلام و فهم الناس لها على حسب ما تصل إليه عقولهم و تدركه أفهامهم. فإذا فرغ منها انتقل بعدها إلى قراءة الكتب الفقهية فيقرأ منها أولا كتابا يطلع فيه على مطالبه و رءوس مسائله و على مصطلحات الفقهاء و قواعدهم فإنها لا تكاد تستفاد إلا من أفواه المشايخ بخلاف غيره من العلوم ثم يشرع ثانيا في قراءة كتاب آخر بالبحث و الاستدلال و استنباط الفرع من أصوله و رده إلى ما يليق به من العلوم و استفادة الحكم من كتاب أو

سنة من جهة النص أو الاستنباط من عموم لفظ أو إطلاقه و من حديث صحيح أو حسن أو غيرهما ليتدرب على هذه المطالب على التدرج فليس من العلوم شيء أشد ارتباطا بغيره ولا أعم احتياجا إليها منه فليبدل فيه جهده و ليعظم فيه جده فإنه المقصد الأقصى و المطلب الأسنى و وراثته الأنبياء و لا يكفى ذلك كله إلا بهبة من الله تعالى إلهية و قوة منه قدسية «٣» توصله إلى هذه البغية و تبلغه هذه الرتبة و هى العمدة فى فقه دين الله تعالى و لا حيلة للعبد فيها بل هى منحة إلهية و نفحة ربانية يخص بها من يشاء من عباده إلا أن للجد و المجاهدة و التوجه إلى الله تعالى و الانقطاع إليه أثرا بينا فى إفاضتها من الجنب القدسى و الَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ «٤».

منية المريد، ص: ۳۸۸

فإذا فرغ من ذلك كله شرع فى تفسير الكتاب العزيز بأسره فكل هذه العلوم له مقدمة و إذا وفق له فلا يقتصر على ما استخرجه المفسرون بأنظارهم فيه بل يكثر من التفكير فى معانيه و يصفى نفسه للتطلع على خوافيه و يتهل إلى الله تعالى فى أن يمنحه من لدنه فهم كتابه و أسرار خطابه فحينئذ يظهر عليه من الحقائق ما لم يصل إليه غيره من المفسرين لأن الكتاب العزيز بحر لجى فى قعره درر و فى ظاهره خير و الناس فى التقاط درره و الاطلاع على بعض حقائقه على مراتب حسب ما تبلغه قوتهم و يفتح الله به عليهم و من ثم نرى التفاسير مختلفة حسب اختلاف أهلها فيما يغلب عليهم من العلم فمنها ما يغلب عليه العربية كالكشف للزمخشري و منها ما يغلب عليه الحكمة و البرهان الكلامي كمفتاح أو مفاتيح الغيب للرازي و منها ما يغلب عليه القصص كتفسير الثعلبي «٥» و منها ما يسلط على تأويل الحقائق دون تفسير الظاهر كتأويل عبد الرزاق القاشي «٦» إلى غير ذلك من المظاهر و من المشهور ما روى من أن للقرآن تفسيرا و تأويلا و حقائق و دقائق و أن له ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا «٧». ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ «٨».

منية المريد، ص: ۳۸۹

فإذا فرغ من ذلك و أراد الترقى و تكميل النفس فليطالع كتب الحكمة من الطبيعى و الرياضى و الحكمة العملية المشتملة على تهذيب الأخلاق فى النفس و ما خرج عنها من ضرورات دار الفناء. ثم ينتقل بعده إلى العلوم الحقيقية و الفنون الحقة فإنها لباب هذه العلوم و نتيجة كل معلوم و بها يصل إلى درجة المقربين و يحصل على مقاعد الواصلين أوصلنا الله و إياكم إلى ذلك الجنب إنه كريم و هاب. هذا كله ترتيب من هو أهل لهذه العلوم و له استعداد لتحصيلها و نفس قابلة لفهمها فأما القاصرون عن درك هذا المقام و الممنوعون بالعوائق عن الوصول إلى هذا المرام فليقتصروا منها على ما يمكنهم الوصول إليه متدرجين فيه حسب ما دللنا عليه فإن لم يكن لهم بد من الاقتصار فلا- أقل من الاكتفاء بالعلوم الشرعية و الأحكام الدينية. فإن ضاق الوقت أو ضعفت النفس عن ذلك- فالفقه أولى من الجميع فبه قامت النبوات و انتظم أمر المعاش و المعاد مضيئا إليه ما يجب مراعاته من تهذيب النفس و إصلاح القلب من علم الطب النفسى ليرتب عليه العدالة التى بها قامت السماوات و الأرض و التقوى التى هى ملاك الأمر. فإذا فرغ عما خلق له من العلوم فليشتغل بالعمل الذى هو زبد العلم و علو الخلق قال الله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ «٩». و هذه العلوم بمنزلة الآلات القريبة أو البعيدة للعمل كما حققناه فى الباب الأول «١٠» و ما أجهل و أخسر و أحمق من يتعلم صنعة لينتفع بها فى أمر معاشه ثم يصرف عمره و يجعل كدّه فى تحصيل آلاتها من غير أن يشتغل بها اشتغالا يحصل به الغرض منها فتدبر ذلك موقفا إن شاء الله تعالى

منية المريد، ص: ۳۹۱

[****هامش]

(١) - يريد من «الأصل» جامعا روائيا ك «الكافي» و «التهذيب» و «الاستبصار» و «كتاب من لا يحضره الفقيه»، لا- الأصل بمعناه الاصطلاحي، الذى منه الأصول الأربعمئة المشهورة.

(٢) - منهم الفاضل المقداد و القطب الراوندى؛ و من المتأخرين عن المصنّف: المحقق الأردبيلي و الفاضل الجواد رحمهم الله تعالى، انظر تفصيل ذلك فى «الذريعة» ج ١ / ٤٠-٤٣.

(۳) - قال المصنّف رحمه الله في «شرح اللمعة» ج ۳ / ۶۶، في بيان شرائط الإفتاء...: «نعم يشترط مع ذلك كله أن يكون له قوّة يتمكّن بها من ردّ الفروع إلى أصولها واستنباطها منها، وهذه هي العمدة في هذا الباب، وإلا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلة، لكثرة ما حقّقه العلماء والفقهاء فيها وفي بيان استعمالها، وإنّما تلك القوّة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده، وكثرة المجاهدة والممارسة لأهلها مدخل عظيم في تحصيلها، والذين جاهدوا فينا لنهّديّتهم سيّبلنا [سورة العنكبوت (۲۹): ۶۹].»

(۴) - سورة العنكبوت (۲۹): ۶۹.

(۵) - الموسوم ب «الكشف والبيان»، انظر وصفه في «الذريعة» ج ۱۸ / ۶۶-۶۷.

(۶) - «تأويل الآيات» أو «التأويلات»، انظر وصفه في «الذريعة» ج ۳ / ۳۰۳.

(۷) - في «تفسير الطبري» ج ۱ / ۹؛ و «إحياء علوم الدين» ج ۱ / ۸۸، ۲۶۰: «قال صلى الله عليه [و آله و سلم]: «إنّ للقرآن ظاهرا و باطنا و حدّا و مطالعا؛ و في «تفسير العياشي» ج ۱ / ۱۱، الحديث ۵؛ و «بصائر الدرجات» / ۱۹۶، الحديث ۷: «عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلّا و لها ظهر و بطن، و ما فيه حرف إلّا و له حدّ و لكلّ حدّ مطلع، ما يعنى بقوله: لها ظهر و بطن؟ قال: ظهره و بطنه تأويله؛ ... و في «المحاسن» / ۲۷۰، الحديث ۳۶۰...: «قلت: و للقرآن بطن و ظهر؟ فقال: نعم، لأنّ لكتاب الله ظاهرا و باطنا و معاني و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و أمثالا و فصلا و وصلا و أحرفا و تصريفا ... و راجع أيضا «بحار الأنوار» ج ۹۲ / ۷۸-۱۰۶؛ «الإتقان» ج ۴ / ۲۲۵. و أمّا قوله «و حقائق و دقائق» فلم أجده في الأحاديث و الروايات. نعم قال المكي في «علم القلوب» / ۲۷: «وقيل: ما من آية في القرآن إلّا و لها سبع معان: ظاهر و باطن و إشارات و أمارات و لطائف و دقائق و حقائق؛ فالظاهر للعوام، و الباطن للخواصّ، و الإشارات لخاصّ الخواصّ، و الأمارات للأولياء، و اللطائف للصديقين، و الدقائق للمحبّين، و الحقائق للنبّيين.»

(۸) - سورة الجمعة (۶۲): ۴.

(۹) - سورة الذاريات (۵۱): ۵۶.

(۱۰) - في الأمر الثاني من القسم الأول من النوع الأول من ذلك الباب.

تنمّة الكتاب في نصائح مهمّة لطلاب العلوم

اعلم وفقك الله تعالى أنى قد أوضحت لك السبيل و علمتك كيفية المسير و بينت لك كمال الآداب و حثّتك على دخول هذا الباب فعليك بالجد و التشمير و اغتنام أيام عمرك القصير في اقتناء الفضائل النفسانية و الحصول على الملكات العلمية فإنها سبب لسعادتك المؤبدّة و موجبة لكمال النعمة المخلّدة فإنها من كمالات نفسك الإنسانية و هي باقية أبدا لا تعدم كما تحقق في العلوم الحكيمية و دلت عليه الآيات القرآنية و الأخبار النبوية فتقصيرك في تحصيل الكمال في أيام هذه المهلة القليلة موجب لدوام حسرتك الطويلة. و اعتبر في نفسك الآن إن كنت ذا بصيرة أنك لا ترضى بالقصور عن أبناء نوعك من بلدك أو محلتك و تتألم بزيادة علمهم على علمك و ارتفاع شأنهم على شأنك مع أنك و هم في دار خسيسة و عيشة دنيّة زائلة عما قليل و لا يكاد يطلع على نقصك من الخارجين عنك إلا القليل فكيف ترضى لنفسك إن كنت عاقلا بأن تكون غدا في دار البقاء عند اجتماع جميع العوالم من الأنبياء و المرسلين و الشهداء و الصالحين و العلماء الراسخين و الملائكة المقربين و منازلهم في تلك

منية المريد، ص: ۳۹۲

الدار على قدر كمالاتهم التي حصلوها في هذه الدار الفانية و المدة الزائلة في موقف صف النعال «۱» و أنت الآن قادر على درك الكمال ما هذا إلا قصور في العقل أو سبات نعوذ بالله من سنّة الغفلة و سوء الزلّة. هذا كله على تقدير سلامتك في تلك الدار من

عظیم الأخطار و عذاب النار و أنى لك بالأمان من ذلك و قد عرفت أن أكثر هذه العلوم واجب إما على الأعيان أو الكفاية و أن الواجب الكفائي إذا لم يقيم به من فيه كفاية يأثم الجميع بتركه و يصير حكمه فى ذلك كالواجب العيني. و أين القائم فى هذا الزمان بل فى أكثر الأزمان بالواجب من تحصيل هذه العلوم الشرعية و الحاصل على درجتها المرضية سيما التفقه فى الدين فإن أقل مراتبه وجوبه على الكفاية و أدنى ما يتأدى به هذا الواجب أن يكون فى كل قطر منه قائم به ممن فيه كفاية و هذا لا يحصل إلا مع وجود خلق كثير من الفقهاء فى أقطار الأرض و متى اتفق ذلك فى هذه الأزمنة. هذا مع القيام بما يلزمه من العلوم و الكتب التى يتوقف عليها من الحديث و غيره و تصحيحها و ضبطها و كل هذا أمر معدوم فى هذا الزمان فالتقاعد عنه و الاشتغال بغير العلم و مقدماته قد صار من أعظم العصيان و إن كان بصورة العبادة من دعاء أو قراءة القرآن فأين السلامة من أهوال القيامة للقاعد عن الاشتغال بالعلوم الشرعية على تقدير رضاه بهمته الخسيسة عن ارتقاء مقام أهل الدرجة العلية. و اعتبر ثالثاً [ثانياً] على تقدير السلامة من ذلك كله أن امتيازك عن سائر جنسك من الحيوانات ليس إلا بهذه القوة العاقلة التى قد خصك الله بها من بينها المميّزة بين الخطأ و الصواب الموجبة لتحصيل العلوم النافعة لك فى هذه الدار و فى دار المآب فعودك عن استعمالها فيما خلقت له و انهماكك فى مهلكك منية المريد، ص: ۳۹۳

من المأكّل و المشرب و غيرهما من الأعمال التى يشاركك فيها سائر الحيوانات حتى الديدان و الخنافس فإنها تأكل و تشرب و تجمع القوت و تتناكح و تتوالد مع أنك قادر على أن تصير من جملة الملائكة المقربين باستعمال قوتك فى العلم و العمل بل أعظم من الملائكة عين الخسران المبين «۲». فتنبهوا معشر إخوانى و أحبائى أيقظنا الله و إياكم من غفلتكم و اغتمموا أيام مهلتكم و تلافوا تفريطكم قبل زوال الإمكان و فوت الأوان و الحصول فى حيز كان فىا لها حسرة لا يتدارك فارطها و ندامة تخلص محتتها. نبهنا الله و إياكم من مراقد الطبيعة و جعل ما بقى من أيام هذه المهلة مصروفا على علوم الشريعة و أحلنا جميعاً فى دار كرامته بمنازلها الرفيعة إنه أكرم الأكرمين و أجود الأجودين. و على هذا القدر نختم الرسالة حامدين لله تعالى مصلين على خاتم الرسالة و على آله أهل العصمة و العدالة مسلمين مستغفرين من ذنوبنا إنه غفور رحيم. و فرغ منها مؤلفها الفقير إلى عفو الله تعالى و رحمته زين الدين بن على بن أحمد الشامى العالمى ضحى يوم الخميس يوم العشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع و خمسين و تسع مائة قبلها الله برحمته و تلقاها بيد كرمه و رافته إنه جواد كريم وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ «۳»

[*****هامش]

- (۱) - «فى موقف صفّ النعال» خبر ل «تكون».
- (۲) - «عين الخسران المبين» خبر لقوله: «فعودك».
- (۳) - قد فرغت - بحول الله و قوته - من مقابلة هذا الأثر الشريف و السفر المنيف و الكتاب القيم، مع ستّ نسخ مطبوعه و أكثر من خمس نسخ مخطوطة - منها النسخة التى كتبها تلميذ المؤلف رحمه الله و سمعها منه و عليها خطه - و تحقيقه و تخريج مصادر الروايات و أقوال الصحابة و العلماء و أكثر الأشعار، و التعليق عليه و إعراب مواضعه المشكّلة، فى شهر جمادى الأولى من سنة ۱۴۰۹ هـ. فى بلدة قم المشرفة و كان شروعى فى ذلك فى شهر شعبان المعظم من سنة ۱۴۰۷ هـ. و الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و مولانا محمد و آله الطيبين الطاهرين، و أنا العبد رضا المختارى، غفر الله له و لوالديه.

آداب تعليم و تعلم در اسلام (ترجمه منية المريد)

مشخصات کتاب

سرشناسه: حجتي، محمدباقر، ۱۳۱۱

عنوان قراردادی: منیه المريد في آداب المفيد و المستفيد. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: آداب تعلیم و تعلم در اسلام ترجمه گزارش گونه کتاب «منیه المريد في آداب المفيد و المستفيد» از شهید ثانی / نگارش محمد باقر حجتی.

وضعیت ویراست:

[ویراست ۳].

مشخصات نشر: تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

مشخصات ظاهری: سی و یک، ۷۷۱ ص.

شابک: ۱۵۰۰ ریال ؛ ۱۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم) ؛ ۱۵۰۰ ریال (چاپ پانزدهم) ؛ ۶۰۰۰ ریال (چاپ نوزدهم) ؛ ۱۳۰۰۰ ریال : چاپ بیست و دوم ۹۶۴ - ۴۳۰ - ۵۶۰ - ۴ : ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ بیست و چهارم) ؛ ۱۷۰۰۰ ریال (چاپ بیست و ششم) ؛ ۸۰۰۰۰ ریال (چاپ سی ام) ؛ ۸۰۰۰۰ ریال : چاپ سی و یکم ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۴۳۰ - ۵۶۰ - ۳ :

یادداشت: چاپ سیزدهم: زمستان ۱۳۶۵.

یادداشت: چاپ پانزدهم: پاییز ۱۳۶۷.

یادداشت: چاپ نوزدهم ۱۳۷۳.

یادداشت: چاپ بیست و دوم و بیست و چهارم ۱۳۷۸.

یادداشت: چاپ بیست و پنجم و بیست و ششم ۱۳۷۹.

یادداشت: چاپ بیست و هفتم ۱۳۸۰.

یادداشت: چاپ سی ام: ۱۳۸۷.

یادداشت: چاپ سی و یکم: ۱۳۸۷ (فیفا).

یادداشت: کتابنامه ص. [۷۶۸] - ۷۷۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: اسلام و آموزش و پرورش

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افزوده: شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۹۱۱ - ۹۶۶ق.

رده بندی کنگره: BP۲۵۴/۴ /ش ۹م ۸۰۴۱ ۱۳۶۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸ - ۳

مقدمه

مقدمه تحریر جدید و تحریر نخست

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن لا یلیق بالحمد الا هو، و الصوة و السلام على رسوله الذی ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره على الدین کله، و على آله الهداة الى سبیل الفوز و النجات.

کتاب حاضر - که از دیرباز، یعنی ۱۳۵۹ ه. ش تحت عنوان «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» طبع و انتشار آن آغاز گردید و تاکنون نسخه‌های بسیار فراوانی از آن با تجدید طبع مکرر، در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت - به خاطر لغزشهای مطبعی چه در کلمات و چه در اعراب گذاری، و نیز پاره‌ای از اشتباهات غیر مطبعی - به تجدید نظر و دوباره نگری دقیق و اصلاح و پیرایش نیازمند بود. راه یافتن این اغلاط و لغزشها به خاطر آن بود که سرعت و شتاب در ترجمه را از این بنده درخواست کرده بودند، و کار ترجمه مذکور به علت آنکه خواهان تسریع در آن بودند در مدتی حدود قریب به پنج ماه انجام گرفت که قهرا موجب گشت دقت لازم درباره آن مبذول نگردد، و درباره روایات و احادیث و آثار موجود در متن بررسی‌های کافی به عمل نیاید.

اما چون ترجمه کتاب، توجه دوستداران و علاقه‌مندان به مطالعه در تعلیم و تربیت اسلامی را به خود جلب کرده و در نتیجه بر اثر کثرت تقاضا نسخه‌های فراوانی از آن به طبع رسیده بود سزا بر آن دیدم در برابر این اغلاط مطبعی و احیاناً غیر مطبعی بی تفاوت نمانم بلکه کوشش خویش را در جهت پیرایش آنها به کار گیرم؛ و لذا به تصحیح و تنقیح آن روی آوردم، و تصمیم گرفتم که برای اصلاح آن از بذل هیچ کوششی دریغ نورزم.

قریب به دو سال فرصتهای فراغت خود را صرفا به این کار اختصاص دادم، نخست به تصحیح اغلاط و ترمیم خلل و نقائص آن پرداختم و تعبیر و یا احادیثی که به نظر می‌رسید باید درباره آنها توضیح و گزاری بیان شود در مورد آنها درنگ بیشتری نمودم و با استفاده از مراجع تحقیق و ماخذ مناسب، راجع به آنها بررسی لازم به عمل آوردم. علاوه بر این استخراج منابع احادیث و آثاری که در متن کتاب «منیة المرید» آمده است بذل جهد نمودم و با استفاد از کتب حدیث فریقین، ماخذ این احادیث و آثار را نمایاندم. این کار - چنانکه بر همه محققان و دست‌اندرکاران تحقیق و پژوهش روشن است - به فرصت و حوصلتی کافی نیاز دارد؛ لکن علیرغم ضعف مزاج و بیماری و تراکم کارها و تشتت خاطر، حل و درمان این مشکل را بر خود لازم شمرده و راه را برای ورود در این کار بر خویشان هموار ساختم، و مراجع و کتب و آثار علمی مورد نیاز را - با اینکه تهیه آنها سخت مشکل می‌نمود - فراهم آوردم و با استمداد از آنها خرده و لغزشهای موجود در ترجمه را به اندازه وسع خویش پیراستم و بیشتر منابع احادیث و آثار موجود در متن را باز یافتم، و یادداشتهای سودمندی را نیز بر پایان ترجمه افزودم.

تذکر این نکته بجا است که در تحریر ترجمه نخست کتاب «منیة المرید» از یک نسخه چاپ هند بهره بردم که پاره‌ای از خرده‌های ترجمه به خاطر اغلاطی بود که در خود متن وجود داشت، و تقاضای تسریع در ترجمه، فرصت تهیه نسخه‌های دیگر را از دستم ربوده بود.

در مورد استخراج منابع روایی متن قبلاً تصور می‌کردم شهید ثانی (رضوان الله علیه) در تنظیم کتاب «منیة المرید» فقط به روایاتی استناد جسته است که باید آنها را در کتب حدیث شیعی جستجو کرد؛ اما به هنگام تجدید نظر دریافتم که این دانشمند گرانقدر - علاوه بر استناد به احادیث شیعه - به احادیث دیگری استشهاد کرده است که این احادیث را باید در کتب حدیث اهل سنت به دست آورد، و اثری از آنها در کتب حدیث شیعه به چشم نمی‌خورد. و لذا در آغاز کار تحریر جدید علیرغم تفحص و تصفحی که در این طریق نمودم، منابع بسیاری از این گونه احادیث را - که احادیث نبوی بود - نمی‌توانستم به دست آورم تا آنگاه که دریافتم باید به تحقیق در کتب حدیث اهل سنت بنشینم. به همین جهت بسیاری از کتب حدیث اهل سنت را تهیه کردم و ضمناً یکی از جوامع حدیثی اهل سنت را نیز - که اکثر قریب به تمام احادیث صحاح ست و جوامع حدیثی آنها در آن گرد آمده - فراهم آوردم (۱)، و غالباً در امر استخراج منابع احادیث اهل سنت از این کتاب اخیر بهره بردم. علاوه بر آنکه منابع احادیث شیعی را از کتب حدیث شیعه - به ویژه کتاب «الکافی» ثقة الاسلام کلینی (قدس سره) - استخراج نمودم.

مرحوم مجلسی دوم و نیز مولی محسن فیض کاشانی (رضوان الله علیهما) اولی در کتاب «بحار الانوار» و دومی در کتاب «المحجۃ البیضاء» روایات و احادیث کتاب «منیة المرید» اعم از احادیث نبوی و نیز احادیث امامی را آوردند.

و چنین به نظر می‌رسد که این دو دانشمند بزرگوار به نقل و روایت مرحوم شهید ثانی اتکاء نمودند و ظاهراً روایات نبوی موجود در آن را از طریق شیعه تلقی کردند. نکته مهم دیگری که یادآوری آن ضروری است که شهید ثانی در این کتاب از کتاب تذکره السامع و المتکلم فی ادب العالم و المتعلم (۲) تالیف بدرالدین بن ابی اسحاق ابراهیم بن ابی الفضل سعدالله بن جماعه کنانی (م ۷۳۳ ه.ق.) اقتباس کرده، که همین امر موجب گشته است بسیاری از احادیث نبوی که از طریق اهل سنت روایت شده است در کتاب «منیة المرید» راه یابد، مرحوم شهید ثانی آنچنان در کتاب «منیة المرید» از «تذکره السامع» اثر پذیرفته است که در بسیاری از موارد عیناً عبارت «تذکره السامع» آن را یاد کرده است.

در حقیقت، کتاب «منیة المرید» همان کتاب «تذکره السامع» می‌باشد که از اضافات و روایاتی از احادیث شیعی نیز برخوردار می‌باشد، و این ترجمه می‌تواند به عنوان ترجمه فارسی هر دو کتاب تلقی گردد.

و چون موارد تشابه این دو کتاب خودداری شده است؛ زیرا ذکر این موارد به خاطر کثرت آن، به هیچ وجه ضروری به نظر نمی‌رسید.

اصولاً- شهید ثانی با مسافرت به اکثر بلاد اسلامی، محضر عده زیادی از اساتید اهل سنت را درک کرده بود و در کتاب «منیة المرید» که درباره آداب و سنن تعلیم و تعلم تالیف یافته مانعی نمی‌دید که احیاناً به روایات معتبر آنها استناد جوید و از این رهگذر به همبستگی فرق اسلامی مددی رسانده باشد؛ و چنانکه در گزارش احوال این دانشمند عالیقدر خواهیم دید وی برای مراجعات - طبق مذهب آنها - فتوی می‌داد، و در فقه مذاهب خمسہ آنچنان احاطه علمی به هم رسانده بود که اگر هر فرقه‌ای از فرق مختلف اسلامی به او مراجعه می‌کردند، طبق مذاهب خویش، فتاوی مناسب را دریافت می‌نمودند، و شهید ثانی کتاب «منیة المرید» را برای دنیای اسلام نگاشت و لذا از استناد به هر گونه حدیثی - اعم از شیعی و سنی - که قابل استناد به نظر می‌رسید فرو گذار نکرد.

و نیز باید گفت تسامح در ادله سنن نیز می‌تواند چنان استنادی را توجیه کند. باری برای تحریر مجدد «آداب تعلیم و تعلم در اسلام» و استخراج منابع روائی و مراجع آثار متن «منیة المرید» تا کنون سعی وافر و مبذول داشتم، و انجام این کار، فرصت زیادی را به خود اختصاص داد تا سرانجام بدین صورت که ملاحظه می‌فرمائید در اختیار علاقه مندان به تعلیم و تربیت اسلامی قرار می‌گیرد. اما مدعی نیستم که همه اغلاط و لغزشهای آن را پیراستم و یا نقائص و کمبودهای آن را جبران و ترمیم نموده‌ام؛ لکن می‌توانم یادآور گردم که در این کار تا آنجا که فرصت و توانائی اجازه می‌داد سعی خود را به کار گرفتم.

اما مزایای تحریر جدید کتاب

به شرحی است که از این پس به نظر می‌رسد:

۱ - بسط مقدمه در زندگی نامه شهید ثانی (رضوان الله علیه) که علاوه بر استناد به مآخذ معتبر، در نگارش آن از مقدمه «الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة» به قلم شیخ محمد مهدی آصفی بهره فراوانی بردم.

۲ - اصلاح پاره‌ای از اغلاط مطبعی و غیر مطبعی و نیز اشتباهاتی که توسط پیاده کننده اعرابهایی که ضبط نمودم روی داده بود، و همه آنها را تقاضای تسریع در ترجمه به ارمغان آورده بود.

۳ - استخراج منابع و مآخذ احادیث و روایات و آثار، و احیاناً اشعاری که در متن کتاب آمده بود، و این کار فرصت فراوانی را در اختیار خود گرفته و موجب گشت که بیشتر اهتمام مترجم درباره آن مصروف گردد، و در نتیجه منابع اکثر قریب به تمام این احادیث و آثار ارائه شده است.

۴ - توضیح و تبیین پاره‌ای از احادیث و روایاتی که محدثان و دانشمندان در گزارش و تفسیر آنها دچار اختلاف نظر بوده، و یا اساساً به علت ایجاز، گزارش و تفسیر آنها مناسب به نظر می‌رسید.

۵ - افزودن بخشی بر پایان ترجمه در مورد آداب اقامت و سکنا در مدرسه از کتاب «تذکره السامع» که این بخش در کتاب «منیه المرید» مطرح نبوده است.

۶ - فهرستی از کتب تعلیم و تربیت اسلامی و تاریخ آن و نیز یکی که در روانشناسی اسلامی - از دیرباز تا کنون - نگارش شده است. در دوبخش عربی و فارسی، البته کتابهایی که به خود آنها و یا نام و نشان آنها از طریق مراجع مطمئن دسترسی یافتیم. و لذا آن کتبی را که به خود آنها دست یافتیم با فهرست مطالب آنها را معرفی کردم، اما کتابهایی که آنها را نیافتیم و به ذکر نام و مولف و تاریخ وفات مولف و مرجعی که آن کتاب و یا نسخه خطی آن را شناسانده است بسنده نمودم بدین امید که ان شاء الله - بتوانم در فرصتهای دیگر به تکمیل آنها موفق گردم. لازم به یاد آوری است که کوشیدم بر همه این کتابها دست یابم، و لذا باید گفت این کتابها نمونه‌های از کتب تعلیم و تربیت اسلامی است نه همه آنها؛ زیرا چنین کاری به صرف فرصتی طولانی نیازمند است که تاکنون برایم دست نداد.

۷ - فهرستی از آیات و احادیث و روایات و آثار و اشعاری که در کتاب آمده است.

۸ - فهرست اعلام درسه بخش: اشخاص و گروهها، کتب و نشتارها، امکنه و جایها. در استخراج این فهرست و نیز یافتن نام صحیح و کامل اشخاص و تاریخ تولد و وفات آنها - که در این بخش آمده است - نور چشمانم: سید محمد سعید حجتی و سید محمد شریف حجتی (سلمهما الله تعالی) به این بنده بسیار مدد رسانده‌اند که امیدوارم خداوند متعال آن دو را در امر دین و دانش موفق و موید بدارد.

۹ - کتابنامه مصادر و مآخذی که در ترجمه «منیه المرید» و تحقیق در محتوای آن مورد استفاده و استناد قرار گرفت.

در پایان از همه عزیزان و سرورانی که از این کتاب بهره می‌جویند، ضمن آنکه ملتزم ادعیه در مظان استعجاب آن هستم استدعا می‌کنم با نظر لطف و محبت از تذکرات مفید و سودمندی که می‌تواند در تکمیل نقائص و ترمیم و جبران خلل ترجمه موثر باشد دریغ نفرمایند تا به عنوان یادداشت‌های اصلاحی در پایان کتاب - ضمن تجدید چاپ آن - ملحق گردد.

امیدوارم خداوند متعال به همه ما توفیق اخلاص در گفتار و کردار مرحمت فرماید تا در طریق جلب رضای او بکوشیم، و قدر این فضا و جوی را که از برکات حکومت جمهوری اسلامی در آن به سر می‌بریم - بدانیم، و به این حقیقت واقف گردیم که ما در زیر سایه این حکومت تحت فرمان خدائی قرار داریم که جز خیر و سعادت ما در دنیا و آخرت خواهان هیچ امر دیگری نیست، و لذا از او می‌خواهم خیر و برکات خویش را بر ما افزون فرموده و قلمرو حکومت اسلام را به نفع مستضعفان عالم آنچنان گسترده سازد که کفر و استکبار جهانی هر چه زودتر به زانو در آید، و ملتهای ضعیف و توان رفته از زیر یوغ قهر و ستم آنان برهند و زمینه برای قیام حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) آماده گردد و حکومت جهانی قرآن - که طلیعه آن با انقلاب اسلامی ایران آغاز گشت - در آینده بسیار نزدیکی بارور گردد، و قیام و نهضت دینی امت فداکار و ایثارگر ایران به انقلاب قطب دایره امکان، حضرت ولی عصر، صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشریف) بیبوند، و بر عمر امامی - که قلبش به امید نجات مستضعفان و بینوایان عالم می‌تپد و رهیده از هرگونه هوس و خواهشی نفسانی، رهنمودهای الهی را به گوش هوش مردم جهان ابلاغ ارشادات و تعلیمات ستم سوز و سعادت سازش بیش از پیش بر خوردار گردند، و وضع نابسامان و پریشان و اضطراب آور عالم، سامانی به خود گیرد، و قلبهای درهم شکسته و دلهای افسرده بیچارگان و رنج‌دیدگان مرمت یافته و از شادی و اطمینان برخوردار گردد.

ختم مقال را با درود به شهیدان راه قرآن و اسلام مزین ساخته، و برای رزمندگان که پشت جهانخواران را با اصلاحت خود به لرزه در آورده و رسوایشان ساختند فتح و پیروزی نزدیکی را آرزو می‌کنم.

والحمد لله و الصلوة و السلام علی رسول الله و الذین آمنوا معه و یقولون متی نصر الله، اءلا ان نصر الله قریب.

سید محمد باقر حجتی حسینی

۲۷ شوال ۱۴۰۴ ه.ق.

۵ مرداد ۱۳۶۳ ه.ش.

مقدمه تحریر نخست

تقدیم به برادر بزرگوار و دانشمند جناب حجة الاسلام آقای سید رضا برقعی ایده الله تعالی لما یحبه و یرضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

پروردگارا سپاس و ستایش حقیقی ترا است که با قلم قدرت خویش، جامعه بشریت را به زیور علم و دانش آراستی، و انسانیت را در زیر لوای فرهنگ و معارف، تعالی بخشیدی.

درود بی پایان و تحیات پیاپی و پیوسته بر رسول و فرستاده گرامی تو حضرت محمد بن عبدالله (ص) و خاندان ارجمندش (علیهم السلام) که سراسر عم و مساعی خویش را در جهت تعلیم و ارشاد جوامع بشری - بی هیچ وقفه و فتوری - مصروف داشتند و آنی از روشنگری و ایجاد بینش دینی باز نماندند. کتابی که ترجمه آن از نظر مطالعه کنندگان می گذرد بی تردید از بهترین کتبی است که در دنیای علم و تاریخ دانش بشری در زمینه آداب تعلیم و آئین تعلیم معارف دینی تدوین شده است. این کتاب گرانها ضمن اینکه می تواند راه و رسم صحیح تعلم و تعلیم را بطور عموم ارائه کند به ویژه عالترین رهنمودهای سازنده ای را در رابطه با تعلیم و تعلم معارف دینی و حتی وظائف و رسالت اهل علم را نیز نشان می دهد به طوری که می توان با قاطعیت اظهار نظر نمود که کتاب مزبور و عالترین راه گشائی است فراسوی طلاب و دانشجویان و علماء و دانشمندان و حتی مجتهدان، تا در لابلای آن، اسباب و عوامل توفیق و کامیابی در علم و دانش را شناسائی کرده و در ظل عمل و رفتار به مضامین آداب و آئینهای ارائه شده در آن به هدف والای علمی خویش که عبارت از قرب خداوند متعال و تحصیل رضای او است دست یابند و از گامهائی که در راه اخذ علم و نشر آن بر میدارند احساس رضایت و آرامش کنند.

مؤلف کتاب: مرحوم شهید ثانی (قدس سره) در این نبشتار کوتاه از هیچ نکته اخلاقی و معنوی - که باید هر عالم و متعلمی خود را پای بند بدانها بدانند - فروگذار نکرده است؛ بلکه در هر زاویه و ناحیه ای که در آنها سخن از وظائف و آداب عالم و متعلم به میان می آورد لطائف و نکات ظریف انسانی را گوشزد می نماید، نکاتی دقیق و باریک که ارائه آنها صرفا در عهده امثال چنان دانشمند باریک بین و ژرف نگری است که اصول و بنیادهای استوار تعالیم اسلامی از برابر دیدگاه بصیرت آنها مخفی نمی ماند، اصول و بنیادهائی که ممکن است مورد غفلت بسیاری از دانشمندان دینی قرار گیرد.

شهید ثانی با استمداد از قرآن کریم و سنت اسلامی و استشهاد به سخنان فرزندان دین و دانش برای سازمان بخشیدن به روابط عالم و دانشمند با شاگرد و دانشجو و توده مردم، و روابط شاگرد و دانشجو با عالم و دانشمند، و حتی وظائف شخصی استاد و شاگرد و آئین رفتارشان در جلسه درس و هرگونه مسائل دیگری که ارتباط وثیقی بازندگانی عالم و متعلم و استاد و شاگرد دارد و بالاخره برای نشان دادن کیفیت زندگانی علمی قشرهای دست اندر کار علم و معرف و بینش دینی، مطالب شایان توجهی را یاد کرده است که فقیه عالقدر مرحوم آیه الله حاج میرزا محمد حسین حسینی معروف به میزای شیرازی (رضوان الله علیه) همه اهل علم و دانشمندان دینی را به مطالعه این کتاب توصیه فرموده و درباره آن، مرقوم داشته است:

چقدر شایسته است که اهل علم، مواظبت نمایند به مطالعه این کتاب شریف، و متاءدب شوند به آداب مزبوره در آن آری بدون هیچ تردیدی مواظبت بر مطالعه این کتاب و تاءدب و اثرپذیری هر عالم و متعلم نسبت به آداب و آئینهای مذکور در آن، شایسته ترین وسیله ای است که در ظل آن، هر استاد و شاگردی آنچنان توانائی می یابند که بتوانند باز پس مانده عمر و فرصت خود را در تدارک ایام تباه گشته خویش به کار گیرند و جان و دل و درون خود را بیالایند تا شایسته پذیرش نورانیت حق گردند.

سالهای مدیدی بود که کم و بیش با برخی از مباحث این کتاب سابقه آشنائی داشتم؛ و لذا در دو جلد کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» - که در سال گذشته یعنی ۱۳۵۸ طبع و منتشر گردید - در حد نسبه گسترده‌ای از آن مستفیض و برخوردار بوده‌ام. در اثناء طبع کتاب مذکور، یکی از برادران بنام آقای محمود گلزاری - که عشق و شوق و اخلاص دینی از سرپای وجود و گفتار و رفتارش چهره می‌نمود - به این بنده بی بضاعت مراجعه کرده و اظهار داشت خلا و کمبود کتبی که راه گشا و ارائه دهنده راه و رسم تعلیم و تعلم در اسلام می‌باشد، دانشجویان علاقمند به دین را سخت می‌آزارد. به ایشان گفتم: حل این مشکل بر عهده زبندگان علم و دانش و اهل تحقیق است و این بی مایه را نرسد که در زمینه و عرصه پهناور آداب تعلیم و تعلم در اسلام، گامی موثر بردارد. اگر چه با بیانی نارسا و تحقیقی ناقص، برخی از مسائل تعلیم و تربیت اسلامی را در کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» گزارش کردم، ولی این اثر در برابر دریای بی کران و ژرفای فرهنگ اسلامی، یک گام بسیار کوچکی است که باید همه افراد کار آمد و متدین دست به دست هم دهند تا از این دریای وسیع و عمیق فرهنگ اسلامی گوهرهای تابناک و افتخار آفرین را استخراج کنند. در دل این دریا که رهنمودی است آسمانی، حقایق گرانبها و پر ارزشی وجود دارد که محققان حاذق و کاوشگران ماهی می‌توانند آنها را از درون آن بیرون بکشند و ما را از ره آوردهای شرق و غرب - که بشریت را به اسارت دچار ساخته است - برهانند و بی نیاز سازند.

سرانجام، بحث و گفتگوی ما بدان جا رسید که عجله چه باید کرد. چون همه ما مسئولیم و باید در حد وسع و توانائی خویش در این رهگذر گامی برداریم.

و بالاخره چون مساله سرعت عمل مطرح بود پیشنهاد کرد که هر چه زودتر کتاب «منیة المريد» به زبان فارسی، برگردان شود. به ایشان گفتم از قرار مسموع، این کتاب به زبان فارسی ترجمه شده است. اظهار داشتند که ترجمه مذکور، نارسا و نسبه نامفهوم است. بهر حال - با وجود اینکه اهل قلم نیستم - با اصرار ایشان، انجام این مهم را به عهده گرفتم و در طول تابستان ۱۳۸۵ علیرغم فرسودگی مزاج و خستگی مفرط، تقریباً هفته‌ای سه شب بیدار ماندم و در ظرف این مدت، قسمت عمده‌ای کتاب را ترجمه کردم و آن را برای استفاده علاقه مندان و دانشجویان دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران آماده ساختم؛ لکن درین اثناء، برادر دانشمند و بزرگوار جناب آقای سید رضا برقی - که برای نشر فرهنگ اسلامی بدون هیچگونه چشم داشت مادی و دنیاوی اهل علم و قلم را بر سر شوق می‌آورند و از بذل هرگونه محبت و التفات دریغ نمی‌ورزند - بر این نوشته اطلاع یافته و خواستند که ترجمه مذکور تا پایان کتاب ادامه یابد لذا این ترجمه را بر حسب تشویق این برادر عزیز به پایان بردم، و چون تکمیل ترجمه مذکور از برکات شوق آفرینی ایشان به سرانجام رسید بجا و سزا است که این کتاب را حضورشان تقدیم کنم. باید مطالعه کنندگان ارجمند را یادآور گردم که علت تراکم اشتغالات و لزوم تسریع در ترجمه، آنچنان که باید و شاید، نتوانستم دقتهای ضروری را به کار گرفته و در محتوای این کتاب غوررسی کافی نمایم از این جهت می‌توانم بگویم اگر نقصی در محتوای کتاب به چشم می‌خورد مربوط به اصل و متن کتاب نیست، بلکه این نقص، متوجه مترجم است که امیدوارم اهل قلم و ارباب تحقیق با یادآوریهای سودمند خویش مرا یاری دهند تا - ان شاء الله - در چاپهای بعدی به جبران و ترمیم آن اقدام گردد.

در ترجمه این کتاب - تا آنجا که حوصله و فرست اجازه می‌داد سعی شده است مطالب آن بطور صحیح ارائه شود و منبع احادیث نیز از متون حدیثی استخراج گردد و آیات مذکور، در پاورقیها مشخص شود، و ضمناً برای آنکه خواندن آیات و احادیث آسان باشد به اعراب گذاری آنها مبادرت شد.

متن عربی کتاب - جز مشخصاتی از قبیل: باب، نوع، فصل، و امثال آنها - فاقد هرگونه عناوین فرعی دیگر بود لذا برای آنکه خواننده ترجمه به بندهای گوناگون کتاب از پیش آشنائی پیدا کند عناوین فرعی متناسب با محتوای کتاب در تمام فصول آن ابتکار شده است تا ضمناً تنوع مضامین این نبشتار پرارزش را نیز روشنگر باشد.

رقم قبل از ممیز (/) در پاورقی‌ها، جلد کتاب مورد استناد، و رقم پس از آن، صفحه آن را نشان می‌دهد، و این کار به منظور اختصار انجام شد.

عباراتی که میان چهارچوب (...) قرار گرفته است اضافاتی است از مترجم به منظور توضیح، و نباید آنها را به عنوان ترجمه تلقی کرد.

امیدوارم که خداوند متعال همه ما را از حسن نیت و اخلاص در عقیدت برخوردار سازد تا در جهت کسب رضا و خشنودی او موفق و کامیاب باشیم.

انه قریب مجیب.

سید محمد باقر حجتی

۲۱ جمادی الاولی ۱۴۰۰

۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۹

شهید ثانی

زندگی نامه شهید ثانی

مقدمه:

شهید ثانی یکی از اختران فروزان و ستارگان درخشان سپهر علوم و دانشهای اسلامی است که در سایه زندگانی پر بارش، برکاتی را برای دنیای اسلام به ارمغان آورده، و آثار گرانبهائی در علوم مختلف دینی - در ظل مساعی آمیخته با اخلاص و موفقیت آمیزش - از او به جای مانده است که هر یک از این آثار همچون مهر تابان در میان تمام میراثهای علمی دانشمندان اسلامی، برجسته و نمایان است و نظرهای فضلاء و دانشمندان را به خود معطوف می‌سازد. این دانشمند گرانمایه - چنانکه خواهیم دید - از فرهنگ و معارفی مایه و الهام می‌گرفت که باید آنها را محصول کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات مداومش در مذاهب مختلف اسلامی برشمرد. آری او در مکاتب فقهی مذاهب پنجگانه اسلامی، اندوخته هائی سرشار و گرانبها در خویشتن فراهم آورد، و با مسافرتها و گشت و گذارهای متعددی که به صوب ممالک اسلامی در پیش گرفته بود، اساتید بزرگ و برجسته‌ای را درک کرد، و از محضر زبده ترین دانشمندان این ممالک بهره‌های فراوانی در علوم متنوع کسب نمود، و از ژرفای این ذخائر ارزشمند، درر و اصدافی را بیرون کشید که در ساحل و کرانه‌های آثارش، به رایگان در اختیار علاقه مندان قرار دارد.

شهید ثانی گامهای بلندی در پهنه علوم مختلف، از قبیل: هیئت، طب، ریاضی، ادب عربی، فلسفه، عرفان و سایر علوم برداشت که ثمرات آن عبارت از کتب و آثار پرارزشی است که در رابطه با این علوم و فنون از او به جای مانده، و یا پاره‌ای از آنها از میان رفته، و یا شناسایی نشده است.

این دانشمند عالیقدر - که در فقه اسلامی، شخصیتی کم نظیر می‌باشد - فقهی صاحب نظر و برخوردار از استقلال در استدلال و استنباط و اجتهاد بوده و نظریاتی را ارائه کرده است که باید آنها را گشایشگر مشکلات و عویصات علمی در ارتباط با فقه و اصول عقائد به شمار آورد.

یکی از نکات جالب و شگفت انگیز زندگانی این عالم بزرگوار این است:

علی رغم آنکه فرصتهای او را می‌توان در مجموعه‌ای از مسافرتها و کوچشهای شاق و دراز مدت و فرساینده خلاصه کرد، معهذا در طی عمر نسبتاً کوتاهش به این همه ذخایر علمی دست یافت و آثار بسیار ارزشمندی در دسترس شیفتگان علم قرار داد. چنین

موفقیت شایان توجهی را نمی‌توان تحت هیچگونه محاسبات و مساعی عادی قرار داده و در نتیجه، آن را بازده کوششهای بی دریغ او در تحصیلات و مطالعات، تلقی کرد؛ بلکه هر فرد واقع بینی، چنان توفیق خارق العاده‌ای را محصول کوششهایی بر می‌شمارد که قرین و همپای با امداد غیبی و توفیقات الهی بوده است.

«آری، باید او را دانشمندی برشمرد که شبانگاهانش به یاد خدا و استغفار و نماز و نیایش به درگاه پروردگار متعال، و مجال و فرصتهای روزانه اش به تدریس و تالیف و رسیدگی به حوائج مردم و ارشاد آنها، و اوقاتش غالباً در سفرهای علمی مصروف می‌گشت، و لحظه‌ای از پویش علمی و یا خدمت به خلق باز نمی‌ایستاد.

بنابراین سراسر زندگانی این فقیه عالی مقدار عبارت از یک زنجیره پیوسته‌ای است که حلقات آن را علم و عمل و تحصیل و تدریس و عبادت و جهاد در راه خدا تشکیل می‌دهد.

و از همه جالبتر آنکه:

حلقات این زنجیره در نهایت، با حلقه‌ای ارتباط می‌یابد که این شخصیت عظیم را به کاروان شهادتی می‌پیوندد که در راه فضیلت و علم، جان باختند.»

این چنین زندگانی نمونه و الگوپرداز، توانست شخصیتی را بیافریند که باید او را مثل اعلای تقوی و عمل دانست. میراثهای علمی را که از او به یادگار ماند، و نژاد پاک و خدمت‌گزاری که از او به ثمر رسید، استمرار و تداوم چنان زندگانی پربرکتی بود که بایسته است سرمشق همه انسانهای پویای حقیقت و جویای سعادت باشد.

نام و نسب و بیت شهید ثانی:

زین الدین بن نورالدین علی بن احمد بن محمد بن جمال الدین بن تقی بن صالح بن مشرف عاملی جبعی، معروف به «شهید ثانی» در سیزدهم شوال ۹۱۱ هـ ق در «جبع» زاده شد، و در روز جمعه، رجب ۹۶۶ یا ۹۶۵ هـ ق در «قسطنطنیه» به شهادت رسید.

او در میان خاندانی پرورش یافت که به فضل و دانش و تقوی نامبردار بوده‌اند:

پدرش، شیخ امام نورالدین علی، معروف به «ابن الحجّه» یا «ابن الحاجّه» از افاضل زمان خود به شمار می‌رفت، و بدینسان نیاهای دیگرش: جمال الدین و تقی، و نیز جد والاترش: شیخ صالح - که از شاگردان علامه حلی بود - همگی از دانشمندان و فضلاء زمان خویش محسوب می‌شدند.

خوانساری می‌نویسد:

«در زندگانی شهید ثانی، آن نکته جالب و شگفت‌انگیزی (که بایسته است مورد توجه قرار گیرد این است) که این بزرگوار، همچون مرکز و کانونی به نظر می‌رسید که پیرامونش با دایره علوم، احاطه شده، و یا به سان نقطه میانی بود که فضائل گروهی از ارباب فواضل، اعم از سلف و نیاکانش و نیز خلف و بازماندگان‌شان با یک نسبت و شمار و عددی مساوی بدو می‌پیوست و به این نقطه مرکزی می‌رسید، چون شش فرد از سلف و نیاکانش از فضلاء نامور زمان خود بوده‌اند، چنانکه تا این زمان (یعنی زمان خوانساری) دانشمندان ناموری با چنین شمارش و تعداد، بلافاصله و از پی هم، از او به ثمر رسیدند.» بدین مناسبت می‌توان گفت:

اعطاء عنوان «سلسله الذهب» به این بیت و خاندان، عنوانی در خور و شایسته بوده است که در تاریخ، چنین عنوانی را به این بیت ارزانی داشت.

شهید ثانی در چنان خاندانی پرورش یافت؛ بدون تردید، اصالت دینی و علمی خاندان و نیاکان بزرگوارش در تکوین شخصیت علمی و روانی او بی‌تاثیر نبوده است، چون ما نمی‌توانیم تاثیر محیط پاکیزه و با ارزشی مانند محیط خانواده عریق و اصیل شهید ثانی را در پیدائی شخصیتی چون او نادیده انگاریم. این انسان با فضیلت در خانواده‌ای دیده به جهان گشود که فضای آن را علم و

فقه و فضیلت و معنویت، عطر آگین و روح افزا ساخته، و سامعه این دانشمند بزرگوار از گاهواره تا گاه شکوفائی عقل و خردش با سخن و نغمه هائی از علم و فضیلت و فقه و بینش دینی آنچنان خو گرفته و بدانها انس یافته بود که تا واپسین لحظات حیات و رخداد شهادتش هرگز از رشته علم و فضیلت نگسسته و از کوشش‌های نستوهانه اش در راه دانش و دین حتی برای لحظه‌ای باز نایستاده بود.

سیمما و اندام شهید ثانی:

ابن العودی در رساله خود می‌نویسد:

«شهید ثانی، دارای اندامی خوش و معتدل و قامتی متوسط و در اواخر عمرش کمی فربه بود. چهره اش زیبا و دارای موهای صاف و متمایل به سرخی، چشمان و ابروانی مشکی و اندامی سپید و بازوان و ساقهای ستبری بوده است. انگشتان دستهایش بسان قلم‌های سیمین جلوه گر بود. هر بیننده‌ای که به چهره اش می‌نگریست و بیان دلنشین وی را می‌شنید حاضر نبود از او جدا شود، و از گفت و شنود با وی از هر هم و غمی دل آرام می‌گشت، چشمها از مهابتش سرشار می‌شد و دلها در برابر شکوه معنویتش به نشاط در می‌آمد.

و سوگند به خداوند متعال، که او برتر از آن اوصافی بود که من از آنها یاد کردم، و خصلتهائی ستوده در وجودش جلب نظر می‌کرد که این خصلتها از آنچه بازگو کردم فزونتر بوده است.»

شهید ثانی همزمان با حیات پدر:

از آغاز طفولیت، آثار نبوغ و هوش فوق العاده از رهگذر گفتار و رفتارش به چشم می‌خورد، و با اینکه عمرش از نه سال تجاوز نمی‌کرد - طبق نوشته ابن العودی - قرائت قرآن کریم را ختم نمود، و از آن پس به خواندن و فراگرفتن فنون ادبی و فقه نزد پدرش همت گماشت تا آنکه پدر در سال (۹۲۵ هـ ق) درگذشت. از جمله کتابهائی که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد، کتاب «المختصر النافع» از محقق حلی، و «اللمعه الدمشقیه» از شهید اول بود. این کتابها علاوه بر کتابهائی بود که در ادب عربی نزد پدر خواند. پدر در ازاء تحصیلات فرزندش، شهریه‌ای را مقرر کرده و به او می‌پرداخت.

سفرهای علمی

۱ - میس:

علی رغم آنکه شهید ثانی، پدر را از دست داده بود، این حادثه نتوانست کمترین خللی در اراده او برای ادامه تحصیلاتش وارد سازد، و با اینکه هنوز دوران نوجوانیش را پشت سر نگذاشته بود به منظور ادامه کارش به قریه «میس» کوچید و در محضر استاد دانشمند و بزرگوار: علی بن عبد العالی کرکی از سال (۹۲۵ هـ ق) تا (۹۳۳ هـ ق) به تحصیلاتش ادامه داد، و کتابهای «شرایع الاسلام» محقق حلی، و «ارشاد الازهان» علامه حلی، و نیز قسمت مهمی از کتاب «قواعد الاحکام» همان علامه حلی را بر او خواند. شهید ثانی آنچنان با محضر درس این استاد، مانوس گشت که هیچیک از مجالس درس اختصاصی و درسهای عمومی دیگران را از دست نمی‌نهاد.

و در تمام این مجالس درسی شرکت می‌جست و مدت هشت سال و سه ماه از محضر درس او مستفیض بود؛ و تا گاهی که نزد این استاد به سر می‌برد و بالغ بر بیست و دو سال از عمرش را گذرانده بود همواره تا این ایام، مشمول اهتمام و عنایت و توجه خاص استادش بوده، و بهره‌های وافری از علم و فضیلت را از پیشگاهش کسب کرد.

۲ - کرک نوح:

شهید ثانی در این تاریخ، یعنی سال (۹۳۳ ه ق) احساس کرد که باید برای پر بار ساختن تحصیلاتش، قریه «میس» را به سوی «کرک نوح» ترک گوید، و آهنگ دیاری کند که شیخ علی میسی، شوهر خاله او در آنجا مقیم بود. پس از چنین سفر بود که با دختر شیخ علی میسی ازدواج کرد، و او همسر بزرگ و نخستین شهید ثانی بوده است.

در کرک نوح با سید حسن بن سید جعفر، مؤلف کتاب «المحجۃ البیضاء» آشنائی بهم رساند، و این استاد جدید را آنچنان پذیرا گشت که پیوسته در محضر بحث و مذاکرات گوناگون او شرکت می کرد، و کتاب «قواعد» میثم بحرانی، و نیز کتابهای «التهدیب» در اصول فقه، و «العمدة الجلیة فی الاصول الفقهیه» - که از مؤلفات استاد بوده است - و کتاب «الکافی» ابن حاجب در نحو را بر او خواند.

مراجعت به وطن

بیش از هفت ماه از اقامت شهید ثانی در «کرک نوح» سپری نشده بود که اشتیاق و علاقه به زادبوم، وی را در سال (۹۳۴ ه ق) به «جبع» باز گرداند، و تا سال (۹۳۷ ه ق) در وطن اقامت گزید؛ و در طی این مدت همواره سرگرم بحث و مذاکره علمی و ارشاد مردم و برآوردن حوائج دینی آنها بود، و ضمناً فضلاء و دانشمندان از اطراف و اکناف، با او شد آمد برقرار ساخته و به مراد او وی مانوس شدند.

و سرانجام محضر او به صورت کانونی برای رفت و آمد متراکمی در آمد که در طی آنها با دلسوزیهای فراوانی به کارسازی و تدبیر امور مراجعان - در کنار درس و مطالعاتش - قیام می کرد.

۳ - دمشق:

شهید ثانی به دنبال گم گشته و نیافته‌ای در حال پویش و جستجو به سر می برد که موجودی معلوماتش و نیز شد آمدهای علمی و اقبال مردم به او، نمی توانست روح پویای او را قانع و به گم گشته اش رهنمون سازد. لذا موقعیت علمی و اجتماعی او، از دیدگاهش هیچ جاذبه و فریائی نداشت و نتوانست وی را شیفته و فریفته سازد تا به همان مقدار بسنده کند. به همین جهت بر آن شد که «جبع» را رها کرده و به سوی «دمشق» ره سپرد. سرانجام در سال (۹۳۷ ه ق) از دیار خویش به دمشق کوچید، و یکسال و اندی در آنجا درنگ نمود و به محضر درس شمس الدین محمد بن مکی، فیلسوف محقق راه یافت، و کتابهای «شرح الموجز» و «غایة القصد فی معرفة الفصد» - که در طب و از مؤلفات همین استاد بود - و نیز کتاب «فصول فرغانی» در هیئت، و بخشی از «حکمة الاشراق» سهروردی را بر او خواند، و کتاب «شاطیبه» در علم قرائت را نزد احمد بن جابر تحصیل کرد، علاوه بر آن، قرآن کریم را طبق قرائت نافع و ابن کثیر و ابی عمر و عاصم بر او قرائت نمود.

۴ - مصر:

اهتمام علمی شهید تا همینجا، با مسافرت به دمشق و ادامه تحصیل در این دیار اشباع نشد و می خواست عرصه های گوناگون فکر و اندیشه را باز یافته و نمونه های متنوعی از فرهنگها و معارف را تحصیل کند، لذا در سال (۹۴۳ یا ۹۴۴ ه ق) تصمیم گرفت دمشق را پشت سر گذاشته و راه مصر را در پیش بگیرد تا فضای جدیدی از فکر و اندیشه را برای خود جستجو کرده و با جهات و ابعاد نوینی - در سایه ارتباط با شخصیت های علمی و اجتماعی - آشنا گردد.

نکته قابل ذکر این است که هزینه های سفر شهید ثانی به وسیله فرد خیرخواهی به نام «حاج شمس الدین محمد بن هلال» تامین می شد، که این مرد شریف از دیرباز، مقرری ویژه ای در ایام تحصیلش به او می پرداخت و نیز خرج و نفقه او و خانواده اش را به عهده گرفته بود. از این شخص بزرگوار، اطلاع بیشتری در دست نیست و فقط آن نویسندگانی که از شرح حال شهید ثانی یاد کرده اند نوشته اند که شخص مذکور در سال (۹۵۲ یا ۹۵۶ ه ق) در میان خانه اش با زن و فرزندانش - که یکی از آنها شیرخواره

بوده است - به قتل رسید.

مدت مسافرت شهید ثانی از دمشق به مصر، حدود یکماه به طول انجامید، و کرامات و خوارق عاداتی در میان راه از او مشاهده شد که شاگرد او، ابن العودی از آنها یاد کرده است.

مصر در آن روزگاران یکی از مراکز مهم جنبشهای علمی در میان بلاد و ممالک اسلامی به شمار می‌رفت. شهید ثانی در این سرزمین استادانی از مذاهب مختلف اسلامی را درک کرده بود که در فقه و حدیث و تفسیر از تخصص و کارآئی عمیقی برخوردار بوده‌اند.

هدف شهید ثانی چنین بوده است که می‌خواست از رهگذر شرکت در حلقات درس استادان مختلف، اطلاعات گسترده و عمیقی را در مذاهب مختلف اسلامی کسب کند و به اهداف این مذاهب دست یابد، و در نتیجه از ژرفای درون این مذاهب، حق و باطل، و درست و نادرست را دقیقاً شناسائی نماید. (ما ضمن بر شمردن اساتید شهید ثانی، مطالعات و تحصیلات او را در این دیار گزارش خواهیم کرد).

شهید ثانی توانست در مدتی که در مصر به سر می‌برد موفق به تحصیل و مطالعات سودمندی شود، و مجالس گوناگونی را - که به منظور درس و یا مناقشات دائر می‌شد - درک کند و با اساتید بزرگی آشنا گردد.

با اینکه توقف او در مصر نسبتاً کوتاه بود توفیق یافت که ذخائر فراوان و جالب توجهی از علم و دانش را برای خویشتن فراهم آورده و کتابهای درسی متعددی را نزد اساتید نخبه و برجسته مصر بخواند.

هدف این فقیه عالقدر و عارف گرانمایه از شرکت در مجالس درسی مصر، چنان نبود که صرفاً از محضر آنها علوم را فرا گیرد؛ چون او اکثر این علوم را قبلاً در «جبع»، «میس»، «کرک نوح» و «دمشق» تحصیل کرده بود؛ علوم بلاغت و نحو و صرف، قرائات، و حدیث، در مصر برای شهید ثانی مسائلی تازه و ناآشنا نبود. بنابراین در وراء این مطالعات باید هدف دیگری را برای شهید ثانی جستجو کرد، و آن این بود که می‌خواست با روشهای متنوع - در رابطه با تدریس علوم - آشنا گردد، و درباره مذاهب و مکاتب مختلف فکری احاطه‌ای به هم رساند، و نحوه‌های گوناگون اندیشه‌های علمی را بازیابد. چنین هدفی بود که شهید ثانی را بر آن داشت که به مصر مسافرت کند و دمشق را ترک گوید. به همین جهت است که می‌بینیم توانست در مدت بسیار کوتاه توقفش در مصر، به اندوخته‌های وافری در علوم دست یابد و کتابهای فراوانی را بخواند که معمولاً حتی در مدتی کمتر از ربع قرن، تحصیل این فراورده‌ها امکان پذیر نبوده است. مدت توقف شهید ثانی در مصر فقط هجده ماه به طول انجامید.

در سوی بازگشت به وطن

۵ - سفر به حجاز:

ماندن در مصر و یا دمشق از آن پس نمی‌توانست بر موجودی و ذخائر علمی شهید بیفزاید؛ لذا مصر را در هفدهم شوال ۹۴۳ ه ق، به سوی حجاز ترک گفت، و در این سفر به زیارت خانه خدا و انجام مراسم حج و عمره و زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه بقیع (علیهم السلام) موفق گردید و در ماه صفر ۹۴۴ ه ق به وطن خویش بازگشت.

و چون دارای سابقه شهرت علمی و فضل بود مردم شدیداً شائق مراجعت وی به زادبومش بودند که ابن العودی در این باره می‌نویسد:

«ورود شهید ثانی به سرزمین نیاکانش همچون باران رحمتی بود که زیر بارش معارف خود، دل‌های جهل زده و مرده را دوباره احیاء کرد و ارباب فضل و علم بدو روی آوردند، آن هم در روزگارانی که ابواب علم، فراسوی مردم، بسته بود و با ورود شهید ثانی این درها گشوده شد، و بازار علم و دانش که از رونق افتاده بود از برکات قدوم او سرشار، و انوار فیضان وجودش بر تیرگیهای جهل پرتوافکن شد، و قلوب اهل معارف، بهجت و نورانیتی یافت...»

دانش جویان و مشتاقان علم از آن پس از نواحی مختلف، آهنگ سوی او می‌کردند.

و فضلاء، پیرامون وی گرد می‌آمدند و او نیز دست اندر کار تدریس و ارشاد مردم و اداره شئون دینی آنها شد و مسجد و مؤسسات دیگری را در آنجا بناء کرد.

۶ - زیارت اعتاب مقدسه در عراق:

در صفر ۹۴۶ ه ق، به زیارت ائمه اطهار که مراقدشان در عراق بود موفق گردید، و در پنجم شعبان همان سال به موطن خود، «جبع» بازگشت و چند سال در آنجا ماند.

۷ - بیت المقدس:

در ماه ذیحجه سال ۹۴۸ ه ق، مسافرت به بیت المقدس را در پیش گرفت، و در آنجا در محضر شیخ شمس الدین بن ابی اللطیف مقدسی، بخشهایی از «صحیحین»، یعنی صحیح بخاری و صحیح مسلم را قرائت نمود و از او اجازه روایت را دریافت کرد. و پس از آن به موطن خود بازگشت و در آنجا سرگرم تحقیق و مطالعه گشت.

۸ - بلاد روم شرقی و قسطنطنیه:

از این پس شهید ثانی به صوب روم شرقی، عزم سفر نمود و می‌خواست - به منظور آنکه مقام استادی و تدریس را در پاره‌ای از مدارس آنجا احراز نماید - به قسطنطنیه برود، و با مسئولان مربوطه در این زمینه ملاقاتی به عمل آورد. میان ترکهای آن زمان چنین معمول بود که باید مراجعان به پایتخت، همراه خود دارای معرفی نامه‌ای از طرف قاضی آنجا باشند قاضی وقت هم شخصی به نام «معروف شامی» و مقیم در صیدا بود. میان شهید ثانی و این قاضی، سابقه آشنائی وجود داشت. شهید ثانی، شاگردش: ابن العودی را به سوی او گسیل داشت تا صرفاً آمدن او را - بدون درخواست معرفی نامه - به وی اعلام کند. ابن العودی نزد قاضی آمد و سفر شهید ثانی را به او گزارش نمود و درخواستی از او به عمل نیامد.

باری، شهید ثانی به قسطنطنیه مسافرت کرد، چنانکه خود می‌گوید:

«ورود ما به قسطنطنیه، همزمان با روز دوشنبه، هفدهم ربیع الاول ۹۵۲ ه ق اتفاق افتاد، و خداوند متعال برای ما منزلی فراهم فرمود که بسیار زیبا و مناسب، و از بهترین مساکن آن شهر بوده، و به حوائج خود نیز در این منزل دسترسی داشتیم. پس از ورود به این شهر، هجده روز با هیچیک از بزرگان تماس برقرار نکردم.

و قضاء الهی بر آن مقرر گردید که در این ایام کوتاه به نگارش رساله جالب توجهی توفیق یابم که حاوی ده مبحث مهم از مباحث عقلی و فقهی و تفسیر و امثال آنها بوده است. این رساله را نزد قاضی عسکر - که به «محمد بن قطب الدین بن محمد بن محمد بن قاضی زاده رومی» نامبردار بود - فرستادم. این قاضی عسکر، مردی فاضل و ادیبی خردمند و اندیشمند بود که از لحاظ اخلاق و ادب از بهترین شخصیت‌های آن دیار به شمار می‌رفت. فرستادن این رساله، تاثیر مطلوبی در او به جای گذاشته، و موقعیتی جالب برای من به ارمغان آورد، و در نتیجه، بهره‌ای عظیم عاید من گشت.

و این قاضی عسکر فاضل، نزد افاضل و دانشمندان آن شهر، مرا بسیار می‌ستود، و مرا بدانها می‌شناساند. در این مدت میان من و قاضی مذکور، بحث و مذاکراتی در مسائل مختلف علمی، اتفاق افتاد.

پس از آنکه دوازده روز از مجالست، با قاضی زاده رومی، سپری گشت دفتری را که صورت وظائف و مدارس در آن ثبت و ضبط شده بود نزد من فرستاد، و مرا در انتخاب هر مدرسه دلخواهم مخیر ساخت؛ ولی تاکید می‌کرد که تدریس در شام یا حلب را انتخاب کنم.»

شهید ثانی می‌گوید:

من مدرسه «نوریه» بعلبک را برای انجام وظیفه تدریس انتخاب کردم و این به دو علت بود:

اولاً آنجا را مقرون به صلاح می‌دیدم.

و ثانیاً استخاره نیز با انتخاب آنجا مساعد بود. پس از آنکه شهید ثانی مدت سه ماه و نیم در قسطنطنیه درنگ کرد، تصمیم گرفت بلاد مهم روم شرقی (ترکیه فعلی) را زیر پا گذاشته و بر تجاری که اندوخته بود بیفزاید، لذا به شهر «اسکدار» - که در روبروی قسطنطنیه قرار داشت و فقط دریا در میان آنها فاصله انداخته بود - مسافرت کرد، و در این شهر - طبق معمول - با شخصیتهای بزرگ علمی ارتباط و گرد همآئی برقرار ساخت که در میان آنها دانشمندی هندی که فاضل و آشنا به فنون متنوع، از جمله: علم رمل و نجوم بود، جلب نظر می‌کرد.

آهنگ زیارت دوباره اعتاب مقدسه در عراق

سفر شهید ثانی در بلاد روم شرقی قریب نه ماه به طول انجامید که در خلال این مدت، بسیاری از شهرهای آن را درنوردید، و یا بسیاری از دانشمندان و بزرگان آن دیار، ملاقات به عمل آورده، و نوشته‌های دقیقی راجع به شهرهائی که از آنها بازدید کرده بود به نگارش آورد. همین نکته نمایانگر علاقه شدید شهید ثانی به فراهم آوردن اطلاعات و معلومات، در هر جائی بود که وارد بر آن می‌شد. حتی از یاد کردن حال و هوای شهرها و انواع میوه‌ها و پاره‌ای از عادات محلی و امثال آنها دریغ نمی‌نمود.

۹- ورود به عراق:

شهید ثانی نمی‌خواست سفرش تا همینجا پایان گیرد و به موطن خود بازگردد، و قبل از اینکه به زیارت اعتاب مقدسه در عراق توفیق یابد و دانشمندان آن دیار را درک کند راه بازگشت به زادبوم خویش را در پیش گیرد، لذا آهنگ سوی عراق نموده و در روز چهارشنبه، چهارم شوال ۹۵۲ ه ق، وارد «سامراء» گشت و در شهرهای عراق جابجا می‌شد و سرانجام این توفیق نصیبش شد که مشاهد مشرفه و مزار بزرگان دین در بغداد و حله و کربلا و کوفه و نجف اشرف و جز آنها را زیارت کند.

شهید ثانی به هر شهری در عراق وارد می‌شد سیل علاقه‌مندان و ارادت‌پیشه گان به او - از هر طبقه - به سوی او سرازیر بود که ورود او را تهنیت گفته و مقدم او را گرامی می‌داشتند.

این امر نشان می‌دهد که دانشمند بزرگوار ما از شهرت بسیار گسترده در میان علماء کشورهای مختلف، برخوردار بوده است.

رفت و آمدها و زیارت مردم و دید و بازدیدها، مانع از آن نبوده است که شهید ثانی رسالت علمی خویش را فراموش کند، و دست از تحقیقات و کاوشها و پژوهشهای خود بردارد. در همین عراق بود که دست اندر کار تحقیق درباره قبله عراق به طور عموم، و به ویژه، قبله مسجد کوفه و حرم امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) شد؛ چون دریافته بود که قبله در این نقاط از سمت واقعی خود منحرف می‌باشد؛ لذا مقدار انحراف آن را اثبات کرده، و بر خلاف معمول اهالی این منطقه‌ها - که قبلاً نماز می‌گزاردند - در جهاتی نماز را برگزار می‌نمود که طبق نظر و استنباط او باید آن جهات را قبله واقعی و درست تلقی می‌کردند.

این کوشش علمی و دینی شهید ثانی باعث شد که مردم، سخت احساس رفاه و شادمانی کنند، و فقط یک نفر با رأی شهید ثانی در مورد سمت القبله به مخالفت برخاست که از آن پس با مردم دیگر به دیدار شهید نمی‌رفت؛ لکن پس از چند صباحی با پوزش خواهی فراوان به دیدار او شتافت و در سلک ارادتمندان باو در آمد. گویند این مرد، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را به خواب دید و مشاهده کرد که آن حضرت وارد بقعه و بارگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام) شده، و به همان سمتی نماز جماعت برگزار فرمود که شهید ثانی با انحراف از معمول، بدان سو نماز گزارد.

۱۰- بعلبک:

پس از آنکه شهید ثانی وظیفه خویش را در زیارت اعتاب مقدسه عراق به انجام رسانید، به سوی بعلبک روی آورد، و ارادتمندانش در شهر به انتظار قدوم مبارک او به سر می‌بردند تا از سرچشمه فیاض معارف او عطش علمی خود را فرو نشانده و از کمالات اخلاقی او بهره‌مند شوند.

شهید ثانی در نیمه صفر ۹۵۳ ه ق به بعلبک رسید، و هنوز کاملاً در آنجا استقرار نیافت که مردم، تک تک و دسته دسته به ملاقات او می آمدند.

و وی چنین فرصت مساعد و مناسبی را از دست نداد، لذا سرگرم تدریس و افتاء - بر طبق مذاهب اهل سنت و مذهب شیعه - گردید.

و در حقیقت شهید ثانی در این شهر، تدریس جامعی را آغاز کرد، به این معنی - که چون نسبت به مذاهب پنجگانه جعفری، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی، از لحاظ علمی، کاملاً محیط و مسلط بود - بر اساس تمام این مذاهب، تدریس می نمود. و در واقع فقه و عقاید تطبیقی را تدریس می کرد.

و چنانکه سلف صالح او، یعنی شیخ طوسی (قدس سره) برای نخستین بار کتابی تحت عنوان «مسائل الخلاف» در زمینه فقه و حقوق تطبیقی اسلام تالیف کرده بود، شهید ثانی نیز برای اولین بار، تدریس فقه تطبیقی را در شهر بعلبک بنیاد کرد. توده مردم نیز مطابق مذهب خود، پاسخ استفتائات خویش را از محضر او دریافت می کردند.

بدیهی است وقتی شخصیتی مانند شهید ثانی - که خود را مہیای تدریس و افاضه در منطقه‌ای ساخته بود - باید آنجا مرکز مهمی برای نشر علوم و تربیت علماء و افاضل باشد. آری بعلبک نیز بدینسان یکی از مراکز مهم علمی به شمار می رفت که علماء و دانشمندان از نواحی مختلف بلاد اسلامی - از دور و نزدیک - بدان سو آهنگ می نمودند، و ورود و اقامت شهید ثانی در این شهر، باعث رونق فزونتری از لحاظ تحرک علمی در آنجا گردید.

ابن العودی در این باره می نویسد:

«در این ایام، من در خدمت شهید ثانی به سر می بردم - و شهید ثانی در این زمان، مرجع عامه مردم به شمار می رفت - و تا وقتی که در آنجا مقیم بود مقصد و مقصود همگان بود. فراموش نمی کنم که من او را در قله رفیعی از موقعیت علمی و اجتماعی و به صورت مرجع و پناهگاه مردم، احساس می کردم که به هر فرقه - مطابق مذهب آنها - فتوی می داد، و کتب مذاهب مختلف اسلامی را تدریس می نمود، علاوه بر آنکه در مسجد اعظم بعلبک نیز تدریس می کرد. همه مردم شهر، مطیع و منقاد او بوده و او - در برابر قلبی که سرشار از محبت و حسن اقبال و اعتقاد بود - به عنوان مراد آنها به شمار می رفت، و بازار علم در این دیار بر وفق مراد بوده و رو به رونق گذاشت، فضلاء از دورترین نقاط به وی مراجعه می کردند ... و بالاخره ایام اقامت شهید ثانی در بعلبک همچون روزهای عید و شادی مردم آن دیار تلقی می شد.»

بازگشت دائمی به موطن اصلی

شهید ثانی تا سال (۹۵۵ ه ق)، در بعلبک ماند و بدون انقطاع و نستوهانه به انجام وظائف سرگرم بود؛ لکن اشتیاق به موطن و دیدار خویشاوندان و دوستان - که از پنجسال قبل، آنها را ترک گفته بود - او را بر آن داشت که به شهر خود بازگشته و در آنجا مقیم گردد. لکن از لابلای نوشته‌های ابن العودی چنین استنباط می شود که انگیزه مراجعت او عبارت از احساس فشار شدید و مراقبت جاسوسان و بدخواهانی بود که او را در تنگنای روحی می آزرده.

ابن العودی می گوید:

«این تاریخ - یعنی تاریخ مراجعت شهید به «جبع»، پایان نقطه فرصت امنیت و سلامت او از حوادث ناگوار بوده ... که آن بزرگوار، مرا از آن آگاه ساخت، و در منزل من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان و بدخواهان به سر می برد.»

علت این فشار شدید، اقبال و توجه فزون از حد مردم به شهید ثانی بوده است که همزمان با اقامتش در بعلبک از آن برخوردار بود، و حسودان و بدخواهان نمی توانستند اینهمه حیثیت و احترام و شهرت را در شهید ثانی تحمل کنند. پاره‌ای از مورخین را عقیده بر

آن است که «معروف شامی» یعنی همان قاضی که قبلاً از او یاد کردیم در این مراقبت و فشار روحی و ایجاد مزاحمت برای این شخصیت بزرگوار نقش داشت، و او همان کسی است که سرانجام در قتل شهید ثانی سعایت کرد.

اساتید شهید ثانی

الف - جبع:

۱ - پدرش: نورالدین علی، معروف به «ابن الحجّه» (م ۹۲۵ ه ق) درباره کتابها و درسهای که شهید ثانی نزد پدرش قرائت کرد و آنها را فراگرفت، قبلاً گفتگو شد.

ب - میس:

۲ - علی بن عبدالعالی میسی کرکی (م ۹۳۸ ه ق). که شرح تحصیلات او - ضمن بحث از سفرهای شهید ثانی - بازگو شده است.

ج - کرک نوح:

۳ - سید حسن بن سید جعفر، که گزارش مربوط به تحصیلات شهید ثانی نزد او، قبلاً گزارش شد.

د - دمشق:

۴ - شمس الدین محمد بن مکی حکیم و فیلسوف، که سخن درباره تحصیلات شهید ثانی نزد وی، ضمن گفتگو از سفرهای علمی شهید ثانی بازگو شد.

۵ - احمد بن جابر.

۶ - شمس الدین طولون حنفی دمشقی.

ه - مصر:

شهید ثانی در مصر، در حلقات گوناگونی - که در مساجد و مدارس تشکیل می‌گردید - شرکت می‌کرد، و درس اساتید بزرگی را در فقه و حدیث و تفسیر درک نمود. ابن العودی از شانزده استادی که (گویا شهید ثانی در مصر) نزد آنها تلمذ کرد نام می‌برد و می‌نویسد که شهید ثانی گفته بود:

استادان (مصری من) بدین شرح است:

۷ - شیخ شهاب الدین احمد رملی شافعی، که «منهاج نووی» در فقه، و بخش مهم کتاب «مختصرالاصول» ابن حاجب، و «شرح عضدی» - همراه با مطالعه حواشی «سعدیه» و «شریفیه» - را بر او قرائت نمودم؛ و کتابهای زیادی در فنون و علوم عربی و عقلی و جز آنها را از او سماع کردم که از جمله آنها «شرح التلخیص» از ملا سعدالدین تفتازانی، و «شرح تصریف عزى؟» و «شرح کتاب امام الحرمین، جوینی» در اصول فقه - که از نوشته‌های خود استاد بوده است - و «شرح جمع الجوامع»

«محلّی» در اصول فقه، و «توضیح» ابن هشام در نحو، و غیرذلک بوده است که ذکر آنها به طول می‌انجامد. این استاد در سال ۹۴۳ ه ق، برای من اجازه عامی صادر کرد که بر اساس آن، مجاز بودم روایاتی را - که نقل آنها برای او روا بود - روایت کنم. (۱)

۸ - ملاحسین جرجانی که پاره‌ای از کتاب «شرح تجرید» ملاعلی قوشجی را همراه «حاشیه ملا جلال دوانی»، و «شرح اشکال التائیس» قاضی زاده رومی در هندسه و «شرح چغمینی» در هیئت را بر او خواندم. (۲)

۹ - ملا محمد استرآبادی، که قسمتی از «مطول» را همراه با «حاشیه سید شریف جرجانی» و «شرح کافیه» در نحو را بر او قرائت کردم. (۳)

۱۰ - ملا محمد علی گیلانی، که پاره‌ای از علم معانی را در محضر او سماع نمودم. (۴)

۱۱ - شیخ شهاب الدین ابن النجار حنبلی، که تمام کتاب «شرح شافیه» جابریدی و نیز تمام کتاب «شرح الخزرجیه» در عروض و

قافیه، از شیخ زکریا انصاری را بر او قرائت کردم؛ و نیز کتاب‌های فراوانی در فنون مختلف و حدیث، از جمله: «صحیح بخاری» و «صحیح مسلم» را در محضر او سماع نمودم. این استاد درباره آنچه که در محضر او سماع و یا قرائت کردم، و نیز روایاتی که خود درباره آنها اجازه داشت در همان سال ۹۴۳ ه ق، به من اجازه روایت داده بود. (۵)

۱۲ - شیخ ابوالحسن بکری، (نویسنده کتاب «الانوار فی مولد النبی المختار» که در مجلسی در کتاب «بحارالانوار» از این کتاب مطالبی را آورده است، و شهید ثانی می‌گوید:

من قسمتی از کتب فقه و تفسیر پاره‌ای از شرح وی بر «منهاج» را از محضر او سماع نمودم. (۶)

۱۳ - شیخ زین الدین، جرمی مالکی، که «الفیه» ابن مالک را بر او خواندم. (۷)

۱۴ - استاد محقق، ناصرالدین لقانی - یا - ملقانی مالکی، پژوهشگر زمان و دانشمند برجسته مصر - و من در این سرزمین به استادی، فاضل تر از او بر نخوردم که در علوم عقلی و عربی، چیره دست تر از او باشد - نزد این استاد، «تفسیر بیضاوی» و فنون دیگر را سماع نمودم. (۸)

۱۵ - شیخ ناصرالدین طبلاوی شافعی، که قرآن کریم را - طبق قرائت ابن عمرو، و نیز رساله‌ای در قرائت را - که خود تالیف کرده بود - بر او خواندم. (۹)

۱۶ - شیخ شمس الدین محمد بن ابی نحاس، که در قرائت، کتاب «الشاطیه»، و قرآن کریم - طبق قرائت قراء سبعة - را بر او خواندم، و بار دوم به خواندن قرائت قراء عشره نزد او آغاز کردم که نتوانستم آن را به پایان رسانم. ابن العودی می‌گوید:

شهید ثانی غالباً این استاد را از نظر صلاح و تقوی و حسن اخلاق و تواضع می‌ستود و فضلاء مصر - برای فراگرفتن فنون مختلف علوم قرآنی - بدو مراجعه می‌کردند و از محضر او مستفیض می‌گشتند، چون این استاد در علوم قرآنی به عنوان دانشمندی برجسته و سرشناس به شمار می‌رفت، حتی مردم - آنگاه که خود سرگرم کار بود و چکش (مسگری) را از دستش زمین نمی‌گذاشت - مطالب علوم قرآنی را بر وی قرائت می‌کردند. فقط آنگاه دست از کار و صنعت می‌نهاد که یکی از فضلاء بزرگ بر او وارد می‌شد، و برای او فرش می‌گستراند و خود بر روی حصیر می‌نشست. (۱۰)

۱۷ - استاد فاضل کامل، عبدالحمید سنهوری، که فنون سودمندی را بر او خواندم، او نیز اجازه عام برای من صادر کرده بود. ابن العودی می‌گفت:

شهید ثانی (قدس سره)، این استاد را - به خاطر آنکه جامع فضیلت علم و کرم بوده است - بسیار می‌ستود. (۱۱)

۱۸ - شیخ شمس الدین محمد بن عبدالقادر فرضی شافعی، که کتابهای زیاد در حساب، و «المرشد» در حساب هند، و «الیاسمینیه» و شرح آن در علم جبر و مقابله را بر او خوانده، و در محضر او «شرح الوسیله» را سماع نموده، و اجازه عام از او دریافت کردم. (۱۲) سپس شهید ثانی می‌گفت:

در مصر از محضر استادان زیادی، علوم را فرا گرفتم که ذکر تفضیلی آنها، مطلب را به نحو ناخوش آیندی طولانی می‌سازد، و اجمالاً پاره‌ای از آنها عبارت بوده‌اند از:

۱۹ - شیخ عمیره. (۱۳)

۲۰ - شیخ شهاب الدین بن عبدالحق. (۱۴)

۲۱ - شیخ شهاب الدین بلقینی. (۱۵)

۲۲ - شیخ شمس الدین دیر و طی (۱۶) و اساتید دیگر.

و - بیت المقدس:

۲۳ - شیخ شمس الدین ابی اللطیف مقدسی، که شهید ثانی بخشهایی از «صحیح بخاری»، و «صحیح» مسلم را بر وی قرائت کرد، و از او اجازه روایت دریافت نمود.
ز - قسطنطیه:

۲۴ - سید عبدالرحیم عباسی، نویسنده کتاب «معاهدالتنصیص».

مؤلفات و آثار علمی شهید ثانی

مقدمه:

این دانشمند عالیمقدار اکثر فرصتهای زندگانی خود را در سفر و در محضر علماء گذراند، و اوقات او در افتاء و قیام به امور مهم دینی و اجتماعی در هر جا مصروف می‌گشت. روزها را در شهر خود به تدریس و برآوردن حوائج مردم سپری می‌ساخت، و شبها به تهیه هیزم و سوخت منزل و رسیدگی به انگورستان می‌گذراند، مع ذلک آنچنان به مدد تاییدات الهی، مؤید و موفق بود که توانست آثار جالبی در علوم مختلف از خود به جای گذارد که از لحاظ نظم و دقت و پختگی، بی اندازه جالب توجه و ارزشمند می‌باشند. مسافرتها زیاد و حضور او نزد اساتید مختلف و تلمذ در محضر دانشمندان مذاهب مختلف، و مطالعات درازمدت و مداوم، و حوصله شایان توجه او در غور رسی مصادر و مراجع علمی، همه اینها عواملی بود که مؤلفات و آثار شهید ثانی را به گونه‌ای پرداخت که پاره‌ای از آنها عملاً به صورت کتب درسی درآیند و از عمق فکری و وضوح در تعبیر و روانی بیان و نظم و ترتیب خوش آیند و عرضه صحیح مطالب و حسن ذوق و سلیقه در ابواب بندی و ترتیب مباحث، برخوردار گردند.

نکته قابل توجه در آثار شهید ثانی این است که همه نوشته‌ها و آثار او محدود به استفاده طبقه خاصی از علماء و دانشمندان نیست، و علیرغم آنکه او گاهی به تالیف آثاری پرداخت که باید آنها را علمی بحث و صد در صد تحقیقی و تخصصی برشمرد، دست اندر کار نگارش موضوعاتی می‌شد که صرفاً اخلاقی و ساده و آسان بوده که حتی برای توده مردم و افرادی که از بضاعت علمی محروم بودند، سودمند می‌افتاد، و می‌توانستند به سهولت از آن بهره گیرند.

بدینسان، شهید ثانی از شرائط و اوضاع محیط اجتماعی خود الهام می‌گرفت و دست اندر کار آفرینش آثار علمی و اخلاقی می‌شد، مثلاً می‌بینیم کتابی در مذمت «غیبت» نوشت، چون می‌دید:

«مردم فرصتهای زندگانی را به بطالت صرف می‌کنند، و در مجالس و محافل و محاورات روزمره خویش سرگرم فکاهه و تفریح می‌شوند، و نفوس خود را به وسیله آبروریزی برادران دینی و بی حیثیت ساختن اقران و هموعان مسلمان، تغذیه می‌کنند، و چنین کاری را در شمار سیئات و گناهان نمی‌آورند، و مع ذلک از مؤاخذه و بازپرسی جبار سماوات و خدای منتقم بیمی‌ندارند.» (۳) و آنگاه که طفل عزیز خود را از دست می‌دهد، کتاب دیگری را تحت عنوان «مسکن الفؤاد عند فقد الاحبه و الاولاد» می‌نگارد، کتابی در تسکین خاطر خود و دیگران در برابر مصائب روزگار، که همه طبقات مردم را به کار می‌آید و آنها را از هم و غم آسیبها می‌رهاند، و مترجم، این کتاب را ترجمه نموده است که - ان شاء الله - به زودی منتشر خواهد شد.

آثار علمی این دانشمند پاک نهاد به دهها کتاب و رساله تحقیقی می‌رسد.

و علیرغم اشتغالات دیگر و تدریس، حدود هفتاد اثر علمی از خود به جای گذاشت که ما به برخی از آنها دست یافته و یا به نام پاره‌ای از آنها - ضمن ترجمه احوال او در مراجع مختلف - آگاهی یافته ایم.

مجموعه تالیفات شهید ثانی که از «روض الجنان» افتتاح می‌شود و به «الروضه البهیة» - از لحاظ تاریخ تالیف - پایان می‌گیرد واقعا همچون روضه و بوستانی است که هر پژوهشگر دانشهای دینی و علوم انسانی را با مناظر دل انگیز خود بر سر نشاط می‌آورد تا گمشده خود را در میان آنها بیابد، و قلب او با مشاهده هر زاویه‌ای از این بوستان و آبشخورهای آن سیراب گردد.

آثار شناخته شده این عالم بزرگوار و فقیه عالیقدر را بر حسب ترتیب موضوعی در زیر یاد می‌کنیم:

الف - کتب و رساله‌های فقهی

۱ - روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان: شرحی است مزجی بر «ارشاد الازدهان» علامه حلی، که یک مجلد از این شرح در «طهارت» و «صلوة» پس از ظهور اجتهاد او در سن ۳۳ سالگی در جمعه ۲۵ ذی القعدة ۹۴۹ هـ ق، به انجام رسیده، و اولین بار با «منیة المرید» در ۱۳۰۷ هـ ق چاپ شد (۴) و همانگونه که از رساله ابن العودی استفاده می‌شود، نخستین کتابی است که شهید ثانی در فقه استدلالی تالیف کرده و تالیف آن را به کسی اظهار ننموده است تا آنکه ابن العودی بر آن اطلاع یافت و این قضیه را ضمن داستان مفصلی در رساله خود یاد کرد (یک).

۲ - مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام: شرحی است مزجی بر «شرایع الاسلام» محقق حلی که تاریخ پایان کتاب «دیات» آن ۸ ربیع الآخر ۹۶۴ هـ ق می‌باشد. روش شهید در شرح این کتاب، نخست مبنی، بر اختصار بوده، و سپس به تفصیل و گسترش در شرح و گزارش آن گرایش یافت به گونه‌ای که سرانجام به هفت مجلد کتاب پر حجم رسید (۵) (دو).

۳ - الفوائد الملیة فی شرح النفلية: شرحی است بر «الرسالة النفلية» شهید اول، که مستحبات نماز در آن یاد شده، و شهید ثانی این رساله را به اختصار و به صورت مزجی، شرح کرده، و احیاناً متعرض پاره‌ای از ادله شده است. (۶) (سه).

۴ - المقاصد العلیة فی شرح الالفیة: این کتاب عبارت از شرح کبیر شهید ثانی بر «الرسالة الالفیة» شهید اول می‌باشد که آن را در ۱۹ ربیع الاول ۹۵۰ هـ ق به انجام رسانید. شهید ثانی سه شرح بر «الرسالة الالفیة» نوشته است که «المقاصد العلیة» عبارت از شرح کبیر و استدلالی بر رساله مزبور می‌باشد. (چهار).

۵ - شرح الرسالة الالفیة (الوسیط): که اهم مسائل را در آن یاد کرده؛ ولی آنچنان گسترده در آن به بحث نپرداخته است (پنج).

۶ - شرح الرسالة الالفیة (الوجیز): که بر رویهم عبارت از تعلیقات و شروح و حواشی فتوائی بر «الرسالة الالفیة» می‌باشد که آن را به منظور عمل کردن مقلدین، تحریر کرده، و لذا باید آن را نوعی از «رساله عملیه» برشمرد (شش).

۷ - نتایج الافکار فی حکم المقیمین فی الاسفار: که آن را در روز دوشنبه ۲۷ رمضان ۹۵۰ هـ ق به پایان رسانید. این رساله نبشتری است فشرده در بیان حکم مسافری که در بلد خود قصد اقامه ده روز کرده باشد. این مساله در این رساله به اقسام مشهور، تقسیم شده است (۷) (هفت).

۸ - رساله فی ارث الزوجة من العقار: که در ظهر روز پنجشنبه ۹۵۶ هـ ق، آن را تالیف کرد (هشت).

۹ - رساله فی احکام الحبوّة: که در روز سه شنبه ۲۵ ذی الحجة ۹۵۶ هـ ق، آن را تالیف نمود (نه).

۱۰ - رساله فی وجوب صلوة الجمعة: شهید ثانی، معتقد بود که نماز جمعه، واجب عینی است، و رساله مزبور را در اثبات همین مساله تالیف کرد و بسیاری از علماء در کتب فقه استدلالی خود از آن نقل می‌کنند (ده).

۱۱ - رساله فی الحث علی صلوة الجمعة: این رساله، غیر از رساله مذکور در شماره ۱۰ می‌باشد (یازده).

۱۲ - رساله فی اعمال يوم الجمعة: (دوازده).

۱۳ - رساله فی تحریم طلاق الحائض الحامل المدخول بها، الحاضر زوجها (سیزده).

۱۴ - رساله فی حکم طلاق الحائض، الغائب عنها زوجها (چهارده).

۱۵ - رساله فی تحقیق النیة (پانزده).

۱۶ - رساله فی منسک الحج و العمرة (الكبيرة) (شانزده).

۱۷ - رساله فی منسک الحج و العمرة (الصغيرة) (هفده).

- ۱۸ - رساله فی نیات الحج و العمرة (هجده).
- ۱۹ - رساله فی عدم جواز تقلید المیت (نوزده).
- ۲۰ - رساله فی انفعال ماء البئر (بیست).
- ۲۱ - رساله فی ما اذا احدث المجنب حدثا صغيرا فی اثناء الغسل (بیست و یک).
- ۲۲ - رساله فی ما اذا تیقن الحدث و الطهارة، و شك فی السابق منها (بیست و دو).
- ۲۳ - جواب المباحث النجفیة: که آن را هنگام مراجعت از استانبول به نجف نگاشته است (بیست و سه).
- ۲۴ - جواب المسائل الهندیة (بیست و چهار).
- ۲۵ - جواب المسائل الشامیة (بیست و پنج).
- ۲۶ - اجوبه شیخ زین الدین (بیست و شش).
- ۲۷ - اجوبه الشیخ احمد (بیست و هفت).
- ۲۸ - اجوبه علی ثلث مسائل لبعض الافاضل (۸) (بیست و هشت).
- ۲۹ - جواب المسائل الخراسانیة (بیست و نه).
- ۳۰ - اجوبه مسائل جبل عامل: که پس از مراجعت از مکه، در جبل عامل، به آنها پاسخ نوشته است (سی).
- ۳۱ - الفتاوی المختصرة: غالبا در مسائل مربوط به عبادات است (سی و یک).
- ۳۲ - رساله فی عدم قبول الصلوة الا بالولاية: (سی و دو).
- ۳۳ - الرسالة الاسطنبولیة فی الواجبات العینیة: که هم در فقه و واجبات عملی، و هم در مسائل اعتقادی است، که آن را در ۱۲ صفر ۹۵۲ ه ق نگاشته است (سی و سه).
- ۳۴ - حاشیه ارشاد الازهان: حاشیه‌ای است بر قسمتی از مبحث «عقود» ارشاد که تحقیقات مهمی در آن منعکس است. (۹) (سی و چهار).
- ۳۵ - حاشیه شرایع الاسلام: حاشیه‌ای است مختصر در دو مجلد که ابن العودی گفته است: قسمت قابل توجهی از آن نگارش یافته است (سی و پنج).
- ۳۶ - حاشیه قواعد الاحکام: حاشیه‌ای که نکات مهم مباحث «قواعد» علامه را مورد تحقیق قرار داده، و بر روند حاشیه معروف به «النجاریه» می‌باشد، و مجلدی لطیف از این حاشیه - تا کتاب تجارت - فراهم گشته است (۱۰) (سی و شش).
- ۳۷ - حاشیه المختصر النافع (سی و هفت).
- ۳۸ - جواهر الکلمات فی صیغ العقود و الایقات: مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی پس از یاد کردن این کتاب می‌نویسد: «در کتابخانه سید محمد علی هبه الدین، نسخه «صیغ العقود» شهید را رؤیت کردم که در آغاز آن چنین آمده است: الحمد لله حمدا کثیرا کما هو اهله. این نسخه به خط مقصود علی بن شاه محمد دامغانی بوده است که آن را به سال ۹۹۶ ه ق، تحریر نمود؛ لکن در این رساله، نامی از «جواهر الکلمات» یاد نشده است» (۱۱) (سی و هشت).
- ۳۹ - الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد، و احکام افعال العباد، و الارشاد الی طریق الاجتهاد: که بر اساس دو بخش تنظیم شده است:
 - ۱ - اصول عقائد ۲ - فروع و واجبات فقهی، روش شهید ثانی در این کتاب، مبنی بر اختصار بوده است (سی و نه).
 - ۴۰ - الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (شرح لمعه): شرحی است مزجی و استدلالی و فشرده که همانند شهید اول، آن را مختصر و پرشمول و جامع گزارش کرده است (چهل).

شهید ثانی در این کتاب، پای بند اختصار، و استخوان بندی قوی، و سلاست و حسن تعبیر بوده؛ و در اکثر موارد به دلیل مساله و پاره‌ای از آراء مهم فقهی و رد بر پاره‌ای از آراء و نظریات شهید اول - در صورتی که نادرست به نظر می‌رسید - اشاراتی دارد، و رأی شخصی خود را نیز در این گونه موارد اظهار نموده است.

این کتاب در میان کتب فقهی از موقعیت خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که علماء و دانشجویان دینی در درس و مطالعات خود بدان روی آور گشته‌اند و از زمانی که تالیف آن به پایان رسید تاکنون به عنوان «کتاب درسی» مورد اعتناء و اقبال همه علماء و دانشجویان دینی در حوزه‌های علمیه شیعی است.

درباره اهمیت این کتاب می‌توان گفت:

که فقهاء بزرگ به شرح و تعلیق و حاشیه نویسی بر این کتاب و توضیح مشکلات آن آنچنان گرایش یافته‌اند که طبق نوشته حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی، قریب به نود شرح و حاشیه بر آن نگارش شده است. (۱۲) گویند:

شهید ثانی این کتاب را در مدت شش ماه و شش روز و یا پانزده ماه، تالیف کرده است، و بارها در ایران و مصر و نجف به طبع رسید. ضمناً باید یادآور شد که ممکن است رسالاتی که از آنها یاد کردیم برخی از آنها با برخی دیگر قابل تداخل بوده، و به صورت یک رساله با نامهای متعدد معرفی شده باشد. تحقیق در این باره، به فرصتی بیشتر و پژوهشی فزونتر، نیازمند می‌باشد.

ب - کتب اصول فقه

۴۱ - تمهید القواعد الاصولیة و العربیة لتفریع الاحکام الشرعیة: در دو بخش: ۱ - صد قاعده اصول فقهی

۲ - صد قاعده ادب عربی.

و در پایان، دارای فهرست مبسوطی برای تسهیل استخراج مطالب آن می‌باشد.

شهید ثانی این کتاب را در اول محرم ۹۵۸ ه ق، به پایان رسانده است؛ و در ۱۲۷۲ ه ق با کتاب «ذکری الشیعه» شهید اول به طبع رسیده است. (۱۳) (یک).

۴۲ - تفصیل ما خالف الشیخ الطوسی اجماعات نفسه: در روضات آمده است:

این کتاب، در حقیقت، رد بر مطلق اجماعات و نیز رد بر کسانی است که به اجماعات اعتماد کرده‌اند. (دو).

ج - کتب مربوط به علوم حدیث

۴۳ - بدایة الدرایة: شهید ثانی کتاب فشرده‌ای با این نام در علم درایه نگاشت که می‌توان گفت:

وی اولین دانشمند شیعی است که در این زمینه دست اندرکار تالیف کتاب گشت. (یک).

۴۴ - شرح بدایة الدرایة: این کتاب توأم با متن، در ایران و نجف به چاپ رسید. (دو).

۴۵ - غنیة القاصدین فی معرفه اصطلاحات المحدثین: ابن العودی درباره این کتاب می‌نویسد:

«در میان علماء شیعه، تصنیف این کتاب بی سابقه بوده و قبل از شهید ثانی هیچیک از دانشمندان شیعه در چنین موضوعی، کتابی تالیف نکرده بود.» احتمال می‌رود که غیر از «بدایة» باشد (سه).

۴۶ - شرح حدیث «الدنیا مزرعة الآخرة.» (چهار).

۴۷ - کتاب فی الاحادیث: مرحوم شیخ حر عاملی می‌گوید:

حدود هزار حدیث به خط شهید ثانی دیده‌ام که از «مشيخه» حسن بن محبوب، انتخاب شده بود. (پنج).

۴۸ - کتاب الرجال و النسب: ظاهراً کتاب خاصی در رجال، و غیر از کتاب «فوائد خلاصة الرجال» و یا کتابی است که در پاره‌ای از آثار مؤلف به عنوان «التعليقات علی کتب الرجال»، معروف می‌باشد. (شش).

۴۹ - فوائد خلاصه الرجال (هفت).

د - کلام

۵۰ - حقایق الایمان - یا - «تحقیق الایمان و الاسلام» - یا - «حقیقه الایمان و الاسلام»، که بحثها و تحقیقات غنی و سرشاری است درباره مفهوم «ایمان و اسلام» و رد پاره‌ای از شبهات در این باره. در پایان این کتاب، مبحثی در اصول دین - با تفصیل فزونتری - آمده است، و شهید ثانی، آن را در شب دوشنبه، هشتم ذی القعدة ۹۵۴ ه ق، تالیف کرد؛ و ضمن مجموعه‌ای از کتب به سال ۱۳۰۷ ه ق در ایران به طبع رسید. (یک).

۵۱ - البدایه فی سبیل الهدایه: ظاهرا این کتاب درباره بحث از عقائد می‌باشد؛ لکن پاره‌ای از مؤلفین را گمان بر آن است که همان «بدایه الدرایه» می‌باشد. آغا بزرگ تهرانی می‌گوید:

«شیخ حر عاملی از این کتاب پس از «بدایه الدرایه» یاد کرده است، و چنین به نظر می‌رسد که دو کتاب می‌باشد، و نام آن نیز نشان می‌دهد که درباره عقائد، نگارش یافته است» (۱۴) (دو).

= الاقتصاد فی معرفه المبدء و المعاد و احکام: ... از این کتاب، ضمن کتب فقهی شهید یاد کردیم.

ه - اخلاق و عرفان

۵۲ - منار القاصدين فی اسرار معالم الدین: ظاهر عنوان کتاب نشان می‌دهد که در طی آن از اسرار احکام شرعی و عللی که موجب تشریع این احکام، - یعنی واجبات و محرمات و - ... می‌باشد، بحث و تحقیق به عمل آمده است، و شهید ثانی از این کتاب در «منیه المريد» یاد می‌کند (یک).

۵۳ - منیه المريد فی آداب المفيد و المستفيد:

در آداب دینی و اخلاقی تعلیم و تعلم و قاضی و مفتی و افتاء، که آن را در ۲۰ ربیع الاول ۹۵۴ ه ق به پایان رسانید، که بارها در ایران و هند و نجف به طبع رسیده است. (دو).

۵۴ - مختصر رساله منیه المريد فی آداب المفيد و المستفيد (سه).

۵۵ - مسکنه - یا - مسکن الفؤاد عند فقد الاحبه و الاولاد:

رساله‌ای است که وظائف انسان را به هنگام مواجهه با مصائب و شدائد - از قبیل: از دست دادن فرزند و خویشاوندان و سائر مصائب دیگر - مشخص می‌سازد. شهید ثانی این کتاب را در چاشت روز جمعه اول رجب ۹۵۴ ه به منظور تسلیت خود - آنگاه که فرزند و یا فرزندی قبل از تولد شیخ حسن صاحب معالم را از دست داده بود - و نیز برای تسلیت و دلداری دیگران نگاشته است. نگارنده سطور در سال ۱۳۶۱ ه ش، آن را به فارسی برگردان کرده و ان شاء الله به زودی چاپ و منتشر خواهد شد. متن کتاب بارها در ایران به طبع رسید (چهار).

۵۶ - مبرد الکباد فی مختصر مسکن الفؤاد:

این کتاب فشرده‌ای از «مسکن الفؤاد» یاد شده است که به منظور استفاده همگان، تلخیص شد. (پنج).

۵۷ - کشف الریبه عن احکام الغیبه: کتاب جالبی است که در آن از غیبت، و دلالت کتاب و سنت بر حرمت آن، و نیز از مواردی که غیبت کردن، جایز می‌باشد، و از کیفیت احتراز از غیبت و امثال آن گفتگو شده، و شهید ثانی، آن را در ۱۳ صفر ۹۴۹ ه ق، تالیف کرده است و بارها در ایران و نجف به طبع رسیده، اخیرا نیز به فارسی نیز برگردان شده است (شش).

۵۸ - التنبیهاث العلیه علی وظائف الصلوة القلییه - یا - «اسرار الصلوة»: که در بیان اسرار عرفانی و آداب و نکات درونی و باطنی نماز می‌باشد، و ترتیب واجبات نماز در مد نظر مؤلف بوده، و با استمداد از احادیث و آیات قرآنی تالیف شده است، و تاریخ فراغ از آن، نهم ذی الحجه ۹۵۱ ه ق می‌باشد. (هفت).

و - تفسیر - ز - ادعیه - ح - نحو

و - تفسیر

۵۹ - رساله فی شرح البسملة (یک).

ز - ادعیه

۶۰ - رساله فی الادعیه (یک).

۶۱ - رساله فی آداب الجمعة (دو).

ح - نحو

۶۲ - المنظومه فی النحو (یک).

۶۳ - شرح المنظومه فی النحو. که شرح شماره ۶۲ می‌باشد، و در رساله ابن العودی آمده است که او بخشی از این رساله را به خط خود شهید ثانی دیده است. (دو).

ط - اجازات

۶۴ - الاجازات: شهید ثانی در این کتاب، اجازاتی که از مشایخ حدیث صادر شده گردآوری نموده است؛ لکن معلوم نیست آیا این کتاب، عبارت از همان کتابی است که محتوای آن اجازاتی باشد که از مشایخ و اساتید شهید ثانی برای او صادر شده است، و یا مطلق اجازات مشایخ برای اشخاص دیگر می‌باشد. (یک).

۶۵ - اجازاته لتلامیذه: شهید ثانی به گروهی از شاگردانش اجازات متنوعی صادر کرده است که پاره‌ای مفصل، و پاره‌ای دیگر، مختصر می‌باشد.

و حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی اجازات زیر را در این مورد یاد کرده است:

۱ - اجازه به شیخ ظهیر الدین میسی در ۹۵۷ ه. ق.

۲ - اجازه به شیخ محیی الدین میسی عاملی در ۹۵۴.

۳ - اجازه به شیخ تاج الدین جزائری در ۹۶۵.

۴ - اجازه به شیخ عزالدین بن زمعه مدنی در ۹۴۸.

۵ - اجازه به شیخ عبدالصمد، پدر شیخ بهائی در ۹۴۱.

۶ - اجازه به شیخ سلمان جبعی عاملی در ۹۵۴.

۷ - اجازه به سید عطاءالله حسینی موسوی در ۹۵۰.

۸ - اجازه به ابن صائغ حسینی موسوی در ۹۵۸.

۹ - اجازه به شیخ محمود لاهیجی در ۹۵۳ (۱۵) (دو).

ی - جنگ و مجموعه

۶۶ - رساله فی عشرة علوم: رساله‌ای است که در قسطنطنیه درباره ده علم نگاشته و آن را به قاضی زاده رومی تقدیم کرد، و در نتیجه، حکمی درباره وی برای تدریس و اداره مدرسه «نوریه» بعلبک صادر گردید.

این بود قسمتی از آثار علمی شهید ثانی که گویند مجموعاً به هشتاد کتاب و رساله می‌رسد.

نویسندگان که شرح حال شهید ثانی را یاد کرده‌اند به حوصله و صبر او در تالیف و تصنیف و نسخه برداری از کتب و آثار دیگران، اشاراتی دارند؛ با اینکه می‌دانیم مراجعان به شهید ثانی، زیاد بوده و خود پی در پی در مسافرت به سر می‌برد، و مساعی خویش را در راه نشر اسلام به کار می‌گرفت. لذا باید این آثار علمی فراوان و عمیق و تحقیقی را موهبتی ربانی تلقی کرد که این

دانشمند بزرگوار به مدد توفیق الهی از آن برخوردار بوده است.

خوانساری - آنگاه که از «مسالك» (شهید) یاد می‌کند - می‌نویسد. «و گویند:

او این کتاب را در مدت نه ماه نگاشت.

و خدا می‌داند که اگر یک محرر و نویسنده‌ای مزدور بخواهد چنین کتابی را استنساخ کند، تحریر آن در چنان مدتی بر او دشوار می‌باشد»

تا چه رسد به آنکه بخواهد کتابی را با این حجم زیاد - توأم با تحقیق -، تالیف نماید.

مؤید چنین توفیق شگفت آور، سخن صاحب کتاب «حدائق المقربین» است که آن را از جمعی از علماء نقل کرده، مبنی بر اینکه شهید ثانی این کتاب را در مدتی کوتاه تالیف نمود، چنانکه می‌دانیم این عالم عالی مقدار، به تالیف کتاب «الروضة البهیة» شرح لمعه» در طی چند ماه موفق گردید، کتابی که از بهترین کتابهای فقه استدلالی به شمار می‌رود.

و نیز صاحب «امل الامل» از دانشمندی موثق نقل می‌کند که شهید ثانی، دو هزار کتاب از خود باقی گذاشت که دویست کتاب - از میان جمع کتب مزبور - به خط شریف او، اعم از آثار علمی خود او و آثار دیگران، بوده است.

مرحوم شیخ اسدالله فقیه کاظمی در مقدمات کتاب «مقاییس» خود، یکی از کرامات او را چنین بر می‌شمارد که او یکبار، قلم را با دوات آشنا می‌کرد و با آن حدود بیست تا سی سطر می‌نوشت، و بلکه گوید:

چهل یا هشتاد سطر را به نگارش درمی‌آورد. (۱۶)

شهید ثانی از دیدگاه علماء و دانشمندان اسلامی

شهرت شهید ثانی - از آنگاه که به درنوردیدن بلدان اسلامی آغاز کرد، و در محضر اساتید بزرگ راه یافت - جهان اسلامی آن روز را فرا گرفت تا آنجا که تدریجا منزلت علمی او و نیز مقام اجتهادش مورد قبول و اعتراف همگان بوده، آن هم در حالی که هنوز بیش از سی و سه سال از عمرش را پشت سر نگذاشته بود - نتیجه این شهرت، چنان بود که زبانها به ستایش او - آن هم با آمیزه‌ای از قداست روحی وی - گشوده شده، و با عبارات مختلفی به مدح و ثناء وی، سخن آغاز کردند.

و ما نمونه هائی چند از این سخنها را در زیر می‌آوریم.

۱ - ابن العودی:

شهید ثانی از خصلت‌های کمال، محاسن و نخبه هائی را واجد بوده و قامت شخصیت او با انواعی از مفاخر کمال آراسته بوده، و کالبد او به جان و روح فرازمندی می‌بالید که خویشتن را در جوار او می‌یافت. او شیخ و بزرگ و جوانمرد این امت و مبدء و منتهای فضائل بوده است ... لحظه‌ای از عمرش را جز در کسب فضیلت مصروف نداشت. اوقات شبانه روزی خود را چنان برنامه ریزی می‌کرد که وی را در تمام لحظات سودمند افتد.

۲ - صاحب «المقاییس»:

شهید ثانی، افضل متاخرین، اکمل متبحرین، نادره پسینیان، یادگار پیشینیان، مفتی همه طوائف اسلامی، راهنمای دینی مردم به راهی پایدار و صراطی مستقیم، مقتدای شیعه، و نور شریعت بود که سخنان بزرگان از برشمردن مزایا و استیفاء حق او در بیان فضائل پرارزشش نارسا است.

و گفتار خردمندان و اندیشمندان سترک، در گزارش مناقب و خصلت‌های بلندش بسی ناچیز و حیرت گونه می‌باشد. در بلندای فضل و کمال و سعادت در لابلای شخصیت خود، میان مراتب علم و عمل و شکوه و جلال و شهادت، گرد همائی برقرار ساخت؛ و او در سایه لطف نهان و آشکار خداوند متعال، بسی موفق و مؤید بوده است. (۱۷)

۳ - شیخ حر عاملی:

موضع و موقعیت شهید ثانی در فقه و علم و فضل و زهد و عبادت و تقوی و تحقیق و تبحر و عظمت مقام و شکوه منزلت و جامعیت فضائل و کمالات، مشهورتر از آن است که آنها را بازگو نمائیم. محاسن و اوصاف پسندیده اش بیش از حد احصاء و شمار است، و مصنفات و آثار علمی او، مشهور و بر سر زبانها است. او فقیه و مجتهد و نحوی و حکیم و متکلم و عالم به قرآن و جامع انواع علوم و دانشها بوده، و نخستین کسی است که در جمع علماء شیعه به تصنیف کتابی در «درایة الحدیث» آغاز کرد. (۱۸)

۳ - شیخ یوسف بحرانی، صاحب کتاب «الحدائق»:

شهید ثانی در میان دانشمندان شیعه از برجستگان و رؤساء و اعظام فضلاء و ثقات، بر شمار است. عالمی است عامل، و محقق است موفق و موشکاف، و زاهد و پارسائی است مجاهد که محاسن و اوصاف حمیده اش فزونتر از آن است که به شمارش درآید، و فضائلش بیش از آن است که کسی بتواند کاملاً آنها را غوررسی کند. (۱۹)

۴ - تفرشی در کتاب «نقد الرجال»:

شهید ثانی از دانشمندان موجه و آبرومند شیعه و از رجال مورد اعتماد می‌باشد که در خزانه خاطر خویش مایه‌های فراوانی از علم را اندوخته، و سخنانش پاکیزه از لغزشها بوده است. شاگردان برجسته‌ای را پرورد، و کتابهای نفیس و جالبی را تالیف کرد، و به خاطر تشیع در قسطنطنیه به شهادت رسید. (۲۰)

۵ - خوانساری، صاحب «روضات الجنات»:

تاکنون، یعنی حدود سال ۱۲۶۳ هـ ق، در جمع دانشمندان بزرگ و برجسته شیعه کسی را به یاد ندارم که از لحاظ شکوه شخصیت، سعه صدر، خوش فهمی، حسن سلیقه، نظام و برنامه تحصیلی، کثرت استادان، ظرافت طبع، معنویت سخن، و پختگی و بی نقص بودن آثار علمی، به پای او برسد. بلکه این استاد بزرگوار در تخلق به اخلاق الهی و قرب منزلت، چنان می‌نمایاند که تالی تلو معصوم (علیه السلام) است، یعنی بلافاصله در رده پس از معصومان پاک قرار دارد. (۲۱)

۶ - حاج میرزا حسین نوری محدث:

شهید ثانی در جمع متاخرین، فاضلترین علماء و کاملترین دانشمندان متخصص به شمار می‌آید، وی نادره دوران و شخصیت شگفت انگیز پسینیان، و یادگار بزرگان پیشین، و مفتی همه طوائف اسلامی و راهنمای مردم به صراط مستقیم، و مقتدای شیعه و (... ۲۲) بوده است.

۷ - علامه مامقانی:

شهید ثانی، دارای محفوظاتی سرشار و نیز پاکیزه گفتار بوده است.

و کتاب ما - اگر چه در جهت شرح حال دانشمندان تالیف نشده است، بلکه صرفاً رجال حدیث در آن گزارش می‌شود - ؛ لکن از امثال این استاد بزرگوار، سطری و گوشه‌ای از شرح حال آنها را به منظور تبرک و تیمن در این کتاب یاد می‌کنیم. (۲۳)

۸ - علامه امینی:

شهید ثانی از بزرگترین حسنات و عطایای روزگار، و سرشارترین بحر مواج علم، و زیور دین و آئین اسلام، و استاد فقهاء سترک، و آشنا و مانوس با دانش و متخصص در علوم و دانشهای با ارزش از قبیل: حکمت، کلام، فقه، اصول، شعر، ادب، طبیعی، و ریاضی بوده است. آنچه که ما را از زحمت تعریف این استاد بی نیاز می‌سازد شهرت جالب و شگفت آور او در تمام این علوم می‌باشد. لذا به تعریف و شناساندن نیازی نداریم؛ چون مقام و منزلت علمی و اخلاقیش روشنتر از هرگونه تعریفی می‌باشد.

و هر چه درباره او می‌گویند، کوتاه تر از گامهای بلندی است که او در این رهگذر برداشته و پائین تر از اوج شهرت او می‌باشد. درود خداوند بر او، خدائی که از میان نعمای وافرش چنین نعمتی والا را بر خلق ارزانی داشته، و او نیز به نوبه خود، کرم و احسان

خود را به مردم افاضه نموده، و دانش‌های توفیق آفرین و رهایی‌بخش و علمی که نیاز جامعه را برآورده می‌سازد در میان امت رواج داده و بدانها رونق بخشیده است. (۲۴)

نیل به مرحله اجتهاد و افتاء:

به شهید ثانی در سال ۹۴۴ ه ق این احساس دست داد که برخوردار از توان و قدرت استنباط و اجتهاد می‌باشد، ولی این حقیقت را به هیچ کسی اظهار نمود، و تا سال ۹۴۸ ه ق، چنین احساسی را مخفی نگاه داشت که سرانجام مردم به مرتبت او از لحاظ اجتهاد و افتاء، آگاه شدند و به عنوان مرجع شایسته‌ای برای تقلید، بدو مراجعه می‌کردند.

ابن العودی می‌گوید:

«شهید ثانی «قدس الله نفسه» - هنگامی که در خانه من، واقع در «جزین» در حال اختفاء از دشمنان به سر می‌برد - شب دوشنبه یازدهم صفر ۹۵۶ ه ق به من چنین گزارش نمود که آغاز زمان وصول او به مرتبه اجتهاد، همزمان با سال ۹۴۴ ه ق، بوده است؛ اما ظهور اجتهاد و انتشار آن با سال ۹۴۸ ه ق مقارن بود. بنابراین او در سی و سه سالگی به مقام اجتهاد نائل آمد.» شهید ثانی همزمان با اجتهادش به نگارش «شرح ارشاد الاذهان» آغاز نمود؛ لکن این حقیقت را - حتی برای شاگرد ملازم خود، یعنی ابن العودی - نیز برملا نساخت.

ابن العودی در این باره می‌نویسد:

«شهید ثانی، شرح ارشاد را آغاز نمود و این کار را به هیچ کسی اظهار نکرد، و از تالیف پاره‌ای از کتاب «شرح ارشاد» فارغ گشت؛ ولی کسی آن را رؤیت نکرده بود. شبی من در عالم رؤیا چنان دیدم که شهید ثانی بر منبر و کرسی بلندی نشسته و خطبه و سخنرانی جالبی را آغاز کرده، خطبه‌ای که نظیر آن را از لحاظ بلاغت و فصاحت تاکنون نشنیده بودم. من این رؤیا را برای شهید بازگو ساختم، او وارد خانه شد و از آن بیرون آمد، جزوه‌ای را در دست داشت و آن را به من داد. من بدان نگریستم، دیدم «شرح ارشاد» است و دارای خطبه‌ای می‌باشد که همه مزایای عالی فصاحت و بلاغت در آن انعکاس یافته است.»

شهید ثانی و مقام او در شاعری

اگرچه شعرهای زیادی از شهید ثانی تاکنون به ما نرسیده است تا درباره آنها به داوری بنشینیم و آنها را به گونه‌ای جامع و عمیق ارزیابی کنیم؛ لکن ابیات اندکی که نویسندگان شرح حال شهید، آنها را دست به دست گرداندند تا در اختیار ما قرار گرفته است نمایانگر فرونمایگی او در شاعری و حاکی از تمتع وی از تخیل و اوج‌گیری او در افقهای دوردست، و توانائی گسترده و بدون تکلف وی بر آفرینش سخنان منظوم می‌باشد.

اشعار شهید دارای تعبیری روان و مطلعی زیبا و شیوایی بیان، و آری از استعمال واژه‌ها و تعبیر نا مانوس است.

او اشعاری در جهت اهداف متنوعی انشاء کرده است که از آن جمله هدفها و مطالب علمی است؛ چنانکه از منظومه وی در علم نحو - ضمن برشمردن آثارش - یاد کردیم.

از خلال اشعار اندکی که از شهید ثانی به یادگار مانده چنین بر می‌آید که وی به مناسبت موقع و بر حسب نیاز به مطلبی، درباره آن شعر می‌گفت و تمام فرصتهای خود را مانند شاعران حرفه‌ای در اختیار شعرگوئی قرار نمی‌داد؛ چون وی آنچنان فارغ البال نبوده که بتواند در هر فرصتی بدین امر روی آورد. فقط آنگاه شعر می‌گفت که عواطف و قضیه‌ای را ایجاب می‌کرد، و در چنین شرائطی بود که شاعری بر او چیره می‌گشت و ابیاتی چند را به رشته نظم می‌آورد.

اینک نمونه هائی از اشعار وی به نظر مطالعه کنندگان محترم می‌رسد.

وقتی شهید ثانی در سال ۹۴۳ ه. ق.، به زیارت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توفیق یافت، اشعار زیر را انشاء کرد:

صلوة و تسلیم علی اشرف الوری
و من فضله ینبو عن الحد و الحصر
و من قدر قی السبع الطباق بنعله
و عوضه الله البراق عن المهر
و خاطبه الله العلی بحبه
شفاهها و لم یحصل لعبد و لا حر
عدولی عن تعداد فضلك لائق
یکل لسانی عنه فی النظم و الثر
و ماذا یقول الناس فی مدح من اتت
مدائحه الغراء فی محکم الذکر
سعت الیه عاجلا سعی عاجز
بعبء ذنوبی جمه اثقلت ظهری
ولکن ریح الشوق حرک همتی
و روح الرجامع ضعف نفسی و مع فقری
و من عادة العرب الکرام بوفدهم
اعادته بالخير و الحبر و الوفیر
و جادو بلا وعد مضی لنزلهم
فکیف و قد اوعدتنی الخیر فی مصر
فحقق رجائی سیدی فی زیارتی
بنیل منائی و الشفاعة فی حشری
و نیز گفته است:

لقد جاء فی القرآن آیه حکمه تدمر آیات الضلال و من یجبر
و تخبر ان الاختیار بایدینا «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»

و آنگاه که مژده یافت: فرزندی برای او در غیاب وی زاده شد، دو بیت زیر را به نظم آورد:

وقد من مولانا الکریم بفضله علیکم بمولود غلام من البشر
فیارب متعنا بطول بقائه و احیی به قلبا له الوصل قد هجر
علل و عوامل شهادت شهید ثانی

آنگاه که مسلمین به سرزمین ایران راه یافتند، دعوت به تشیع آغاز شد. این دعوت با گامهائی وسیع و بلند و سریعی در تمام اقطار و نواحی ایران به حرکت درآمد و برای خود، عرصه‌ای گسترده یافت.

انتشار تشیع در این نقطه از گیتی آنچنان رو به فزونی گذاشت که گروهی از شیعه به شهرها و آبادیهای آن روی نهاده، و چون تحت فشار حکومت آن زمان به سر می بردند به این سرزمین پناه آوردند. برای حکومت جبار و مستبد آن دوران، مساله تبعید و زندانی کردن و شکنجه و بی خانمان ساختن و کشتار رجال شیعه و داعیان این مکتب، یک امر طبیعی و عادی تلقی می شد. این

گروه از شیعیان به این نتیجه رسیدند که اگر با شهرها و آبادیهای نزدیک به مرکز خلافت، فاصله برقرار سازند از آنجاها بگریزند بهترین وسیله برای جان آنها و رهائی از دست خونخوارانی است که مفهومی از اسلام را درک نکرده بودند.

بدون تردید، خراسان یکی از پایه‌های نیرومند خلافت عباسی و درهم کوبیدن ارکان خلافت اموی به شمار می‌رفت؛ لکن خراسان صرفاً مردم را به عباسیان دعوت نمی‌کرد و در جهت منافع آنها نمی‌کوشید؛ بلکه دعوت در این نقطه به داعیه «الرضا من آل محمد» و در جهت از میان بردن دشمنان «اهل البیت»، جنبش خود را ادامه می‌داد. طبیعی است که واژه «آل محمد» و «اهل البیت» از واژه‌های مأنوس و آشنا بوده و همواره در مورد علی و اولاد پاکش (علیهم السلام) به کار می‌رفت. صورت دعوت در جهت براندازی حکومت و سلطه بنی امیه آن هم فقط به نام خاندان پیامبراکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) جلب نظر می‌کرد.

این نکته در طی تاریخ آنگاه چهره خود را نمودار می‌سازد که ما تاریخ دعوت عباسیان و پیوستن ابومسلم به آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ ولی پیشوایان شیعه که می‌دانستند، این امر به فرجامی مطلوب نمی‌انجامد از این غوغاء و درگیریها فاصله گرفتند و در آن دخالتی نکردند.

مطلبی که می‌توان آن را با قاطعیت اظهار کرد اینست که گرایش ایرانیان مسلمان به «اهل البیت» روز به روز در حال افزایش بوده و دعوت تشیع از قدرت و نیروی زاید الوصفی برخوردار شد، و لذا شیعیان در این نقطه رو به کثرت نهاده و تشیع در آنجا تمرکز یافت.

تشیع در دوران «آل بویه» به اوج عزت خود دست یافته بود، چون می‌بینیم شیعیان در این برهه از زمان با تمام امکانات مادی و معنوی خود این مکتب را تقویت می‌کردند و مردم را با عنایت و اهتمام وافر به مذهب «اهل البیت» و تحکیم مبانی تشیع دعوت می‌نمودند.

مکتب فقهی قم و ری، از عنایت خاص خاندان آل بویه برخوردار گردید، و حتی برخی از مؤلفان بزرگ، دیباچه آثارشان را با نام این خاندان می‌آراستند. بدینسان تشیع در ایران طی ادوار تاریخ و اوضاع و شرائط گوناگون - حتی تا عصر صفویه - در قله رفیعی از لحاظ موقعیت قرار داشت. در زمان صفویه نیز زیر سایه همت دانشمندانی نستوه و دلباخته «اهل البیت»، تشیع در تمام زوایای سرزمین ایران نفوذ کرد و قلبهای بیدار ملت ایران را در اختیار خود گرفت.

و نتیجه این اوضاع، امپراطوری عثمانی را در بیم و حرائی شگرف فرو برد.

در نقاطی که تحت حکومت عثمانی‌ها قرار داشت جاسوسها و چشمهای تیزبینی، مردم را می‌پائید که از هر قضیه‌ای سر در آورند، قضیه‌ای که احياناً ممکن بود تا قلب و مرکز حکومت عثمانی پیشروی کرده و اریکه خلافت این سامان را واژگون سازد.

بدیهی است که شیعه بیش از هر گروه دیگری تحت مراقبت قرار داشتند؛ چون می‌دانستند آنان دارای آنچنان تحرک و نیروئی در برابر طاغوتیان زمان هستند که اگر دست به کار گردند خطر برای حکومت، حتمی است و آنها بهیچ وجه در برابر اوامر مخالف با مبانی اسلام، سر تسلیم فرود نمی‌آورند.

این مراقبت با شدیدترین وجه در شهرهای معمول می‌گشت که قبلاً حکومت‌های شیعی در آنجا سازمان یافته بود، از قبیل «حلب» که موطن حمدانیان به شمار می‌رفت.

اگر ما این نکات را در نظر گیریم رمز فشار و مراقبتهای شدید را درمی‌یابیم که شهید ثانی را سخت می‌آزرد. بازگشت شهید ثانی از بعلبک به سوی موطنش، معلول چنین فشاری بود، زیرا او در مدرسه نوریه این شهر، حلقه جالب توجهی از علماء و عشاق فضیلت را تشکیل داد که خود، دروس و موعظه‌های خویش را به آنها القاء می‌نمود، و آن چنان مورد توجه و مشمول اقبال مردم واقع شد که به هر فرقه مطابق مذهب آنها فتوی می‌داد، و در هر مذهبی کتابهای درسی شان را تدریس می‌کرد.

این حرکت و نهضت علمی شگرف، برای حکومت عثمانی - آن هم در چنین منطقه‌ای - خوش آیند نبود. پس باید ناگزیر برای

این نهضت، مرزی ایجاد کرد تا از پیشروی آن جلوگیری به عمل آید و این جنبش از سرعتش باز ایستد تا به نقاط دیگر سرایت نکند.

لکن چگونه باید به چنین هدفی رسید و باید از کجا شروع کرد؟ برای حل این مشکل، یک راه منحصر به فردی وجود داشت و آن این بود که راس و عضو حیاتی این حرکت باید قطع می‌نمود.

به خاطر سیاست نابکارانه و روحیه‌ای آکنده از کینه، و بیم از ملک و حکومت، به منظور نگاهبانی از اریکه‌ای که پایه هایش بر ریختن خون پاکان نهاده شده بود، شهید ثانی در راه اسلام و تشیع قربانی شد.

معروف شامی وقتی می‌دید شخصیت او تحت الشعاع بارقه حضور این دانشمند بزرگوار واقع شده است مسلماً نائره کینه عداوت و لهیب حسادت در دلش شعله‌ورتر می‌گشت.

یش بینی شهید ثانی درباره شهادت خود:

شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی، پدر شیخ بهائی می‌گفت:

روزی بر شهید ثانی وارد شدم و او را سخت اندیشناک یافتم که در خویشتن فرو رفته بود. علت چنین حالتی را از او جویا شدم؟ به من گفت:

برادرم! چنین می‌پندارم که دومین شهید باشم، زیرا در عالم رؤیا سید مرتضی «علم الهدی» را به خواب دیدم که مجلس ضیافتی تشکیل داد و علماء و دانشمندان شیعه امامیه در آن شرکت داشتند. وقتی من وارد این مجلس شدم، سید مرتضی از جا برخاست و به من تهنیت گفت و دستور داد که در کنار شهید اول جلوس کنم.

و چنانکه خواهیم دید، و دیده ایم، این دانشمند عالی مقدار همچون استاد بزرگوار، یعنی شهید اول - در طریق دفاع از حریم اهل البیت (علیهم السلام) و نشر و ترویج تعالیم و مبانی آنان - به شهادت رسید و به «شهید ثانی» ملقب و نامبردار شد.

در رساله «مسائل السید بدرالدین حسن الحسینی» - که سید مذکور با شیخ حسین بن عبدالصمد در این رساله پرسشهایی را در میان گذاشت چنین آمده است:

«سؤال: استاد و مولای ما درباره قضیه‌ای که از شهید ثانی نقل می‌شود چه عقیده‌ای دارند که می‌گویند:

شهید ثانی از نقطه‌ای در استانبول عبور می‌کرد، و شما نیز همراه او بودید، شهید ثانی به شما گفت:

قریباً شخصی محترم در این نقطه به قتل می‌رسد، و این پیش بینی به واقعیت پیوست و شهید ثانی در همین نقطه به شهادت رسید. بی تردید باید این واقعه را از کرامات و حالات خارق العاده این شخصیت بزرگوار تلقی کرد، (آیا این قضیه، درست است؟) جواب - آری، بدینسان چنین پیش بینی صورت گرفت.

و من مخاطب او در این پیش بینی بودم.

و به ما نیز چنین گزارش دادند که استاد در همان نقطه به شهادت رسید.

و این حادثه را - از طریق مکاشفه نفسانی - برای خویش پیش بینی و آینده نگری کرده بود.»

کیفیت شهادت شهید ثانی

مرحوم شیخ حر عاملی (رضوان الله علیه) می‌نویسد:

«علت شهادت شهید ثانی - طبق آنچه که از بعضی علماء شنیدم و نوشته‌های دانشمندان نیز آن را تایید می‌کند - این بود که دو نفر از مردم «جبع» به منظور مرافعه و محاکمه به شهید ثانی مراجعه کردند، و او نیز (طبق قانون شرع) دعوی را به نفع یکی از طرفین و به ضرر طرف دیگر فیصله داده و حکم صادر نمود. شخص محکوم از این داوری (که به حق انجام گرفته بود) به خشم آمد و نزد

قاضی صیدا، یعنی همان «معروف - شامی» رفت (و درباره او سعایت کرد). شهید ثانی همزمان با این جریان، سرگرم تالیف کتاب «الروضة البهیة = شرح لمعه» بود، و غالباً در هر روزی یک جزوه از این کتاب را می‌نگاشت.

و چنانکه از نسخه اصل «شرح لمعه» استفاده می‌شود:

این دانشمند بزرگوار، کتاب مزبور را در مدت شش ماه و شش روز تالیف کرد؛ زیرا شهید ثانی در صفحه عنوان این کتاب، تاریخ شروع تالیف آن را یادداشت کرده بود.

باری، معروف شامی، شخصی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی به «جبع» گسیل داشت. این عالم بزرگوار در انگورستانی که از آن او بوده است، مدتی را بدور از مردم و با فراغ بال از مشاغل دیگر، سرگرم تالیف بود. (لذا این مامور، موفق به دستگیری او نشد. یکی از اهالی شهر به این مامور گفته بود:

مدتی است که شهید ثانی از این دیار به سفر رفته و ما او را نمی‌بینیم. به شهید الهام شده بود که همزمان با این جریانات، راه سفر به مکه را در پیش گیرد و به انجام مراسم حج قیام کند؛ با اینکه بارها به سفر حج رفته بود. لکن هدف شهید ثانی چنان بود که در این ایام بحرانی و خطرناک، متواری گردد و از دید جاسوسان پنهان بماند، لذا در محملی رو پوشیده سفر خود را آغاز کرد تا کسی او را نبیند و نشناسد.

قاضی «صیدا» به پادشاه روم، (یعنی سلطان سلیمان) نوشت که در بلاد شام، عالم و دانشمندی را می‌شناسد که نسبت به مذاهب اربعه اهل سنت، فردی بدعت‌گذار به شمار می‌آید، و به اصطلاح: «رافضی» است، و دست اندر کار تبلیغ و نشر عقائد و ایده‌های خود می‌باشد). سلطان سلیمان، فردی را برای یافتن و دستگیر کردن شهید ثانی مامور کرد و به او گفت، باید او را زنده دستگیر کنی تا میان او و دانشمندان بلاد ما گرد هم آئی فراهم آید و با وی مباحثه و مناظره کنند، و بر مذهب و آئین او آگاهی یابند تا من بر مقتضای مذهب خود حکم صادر نمایم.

مامور یاد شده به «جبع» آمد (و از شهید ثانی پرس و جو کرد، به او اطلاع دادند که به سفر حج رفته است) این شخص، روی به سوی مکه نهاد تا در میان راه مکه با شهید برخورد و او را دستگیر نمود.

(مامور کذائی با پیشنهاد شهید ثانی - مبنی بر اینکه پس از انجام مراسم حج با وی به دلخواه خود عمل کند - موافقت کرد) و آنگاه که شهید ثانی از مراسم حج فارغ گردید، همراه او، راه بلاد روم را در پیش گرفت. وقتی به بلاد روم رسیدند مردی این مامور را دید و از او درباره شهید ثانی سؤال کرد؛ در پاسخ گفت:

وی یکی از علمای امامیه و دانشمند شیعی است که مامورم او را نزد سلطان روم ببرم. آن مرد گفت آیا از آن جهت بیمناک نیستی که به سلطان گزارش کنند که تو در حق این شخص و در خدمت به او کوتاهی کردی و او را آزردی؛ او را یارانی است که در صدد یاری از وی بر می‌آیند و از او به دفاع بر می‌خیزند، و احیاناً ممکن است این جریان، موجب قتل تو گردد؟ صلاح در این است که او را به قتل رسانی و سر بریده او را نزد سلطانبری.

این مرد سبک مغز و سنگدل، این عالم کم نظیر را همانجا در ساحل دریا به شهادت رساند.

مامور مذکور سر بریده شهید ثانی را نزد سلطان آورد؛ لکن سلطان بر او برآشت و او را سرزنش کرد و به وی گفت:

من به تو دستور دادم که او را زنده بیاوری؛ ولی تو برخلاف فرمانم او را به قتل رساندی.

سید عبدالرحیم عباسی، (نویسنده کتاب «معاهد التنصیص» - که با شهید ثانی، سابقه دوستی و آشنایی داشت - با دیدن سر بریده این عالم بزرگوار، متاثر گردید) و در نتیجه مساعی او این مامور به جزای عمل نابکارانه خود رسید و سلطان او را کشت.

دیباچه مؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و ستایش ویژه خدا است، خدائی که با نیروی خامه و قلم، انسان را با علم و دانش آشنا ساخت، علم و دانشی که بشر با آن، سابقه و آشنائی نداشت.

درود خداوند بر کسی که سرشار از حب و عشق به او، و بنده‌ای از بندگان او است یعنی درود بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که والاترین عالم و معلم جامعه بشریت است. سلام و تحیات الهی بر خاندان و یاران پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) که خویشتن را با تعالیم او سامان بخشیده و شخصیت انسانی خود را با آداب و آئین‌های او آراسته و پیراسته ساختند. اما بعد:

کمال و تمامیت شخصیت انسان بر اساس دانش و بینش او استوار است؛ زیرا آدمی در ظل این بینش می‌تواند خود را در رده فرشتگان آسمانی قرار داده، و برای وصول به مقامات رفیع اخروی کسب آمادگی کند. عالم و دانشمند نه تنها مراتب والائی را در آخرت احراز می‌کند، در دنیا نیز از سپاس و ستایش خدا و مردم برخوردار است. شکوه علم و دانش و دانشمندان:

خامه‌ای که دانشمند در طریق ارشاد جامعه بر روی کاغذ و نوشت افزار به جریان می‌اندازد از خون شهداء و جانبازان راه حق، گرانقدرتر و ارجمندتر است. (۲۵)

آنگاه که عالم و دانشمند گام برمیدارد فرشتگان الهی بال و پر خویش را زیر پای او می‌گسترانند. پرندگان هوا، ماهیان دریا (و همه جانداران و جانوران) او را می‌پایند و از پروردگار، آمرزش و رحمت او را برای وی درخواست می‌کنند؛ (زیرا عالم و دانشمند پاک سیرت، جهان را با دیده محبت می‌نگرد و بهیچ فردی اجازه تجاوز نابجا به حریم هیچ موجودی نمی‌دهد). فی المثل، در زمان معاصر، فضای پاکیزه از هرگونه آلودگی هسته‌ای و آبگاہ‌های عظیم عاری از هر نوع آلاش اتمی، با نظارت علماء و دانشمندان الهی هرگز مسموم نمی‌گردد، پس چرا موجودات آب زی و پرندگان هوا، دانشمندان الهی را نپایند و مرحمت خداوند را برای آنها درخواست نکنند؟

(لذا برخی از دانشمندان گفته‌اند:

حیوانات از آن جهت به استغفار برای علماء، ملهم می‌گردند؛ که چون این حیوانات برای مصالح بندگان خدا آفریده شده‌اند. و این علماء هستند که حرام و حلال را در مورد حیوانات بیان کرده و مردم را به احسان و حمایت از حیوانات و ضرر نرساندن به آنها توصیه می‌کنند (۲۶)).

دانشمندی که (شبانگاه در بستر خواب و راحتی قرار می‌گیرد و) بر فراش خویش تکیه می‌زند (تا بدان وسیله برای نشر علم و ارشاد مردم تجدید قوی کند) استراحت او بر عبادت و نیایش هفتاد ساله (عاری از بینش) عابدان و پارسیان برتری دارد. (۲۷) برای ارائه شکوه و عظمت مقام علم و علماء، مراتب فوق (که از آیات قرآنی و احادیث الهام می‌گیرد) کافی و بسنده است. علل ناکامی در علم:

ولی باید هشدار دهیم که هر علم و دانشی نمی‌تواند ضامن قرب انسان به خدا گردد. تحصیل علم - بهر صورت و کیفیت و عاری از هرگونه قید و بندی - نمی‌تواند مراتب رضای الهی را برای فرد بارور سازد؛ بلکه برای تحصیل و فراگیری علم، شرائطی است، و برای سامان دادن دانش ضوابطی وجود دارد. آنکه خود را به رنگ و لباس علم، تعین می‌بخشد باید از آداب و آئینها و وظائفی پیروی کند. برای دانش آموختن، مبانی و نهادها و نیز شناخته‌های ضروری است که همه افراد پویای علم و نیز دانشمندان ناگزیرند از آن مبانی و ضوابط و شناخته‌ها دقیقاً آگاه گردند، و در مسیر وصول به هدف و مطلوب خود بدانها پناه آورند، تا کوشش آنان تباه

نشده و مساعی آنان دچار وقفه و ناکامی نگردد.

افراد فراوانی را سراغ داریم که در پی تحصیل چنان دانش مطلوب و ایده آلی برآمدند، و در اندوختن آن - بی هیچ گونه وقفه‌ای - مساعی و کوششهای خویش را به کار گرفتند، و خود را برای دانش آموختن به رنج و زحمت واداشتند؛ لکن گروهی از آنان نتوانستند - علیرغم چنان تکاپو و تحمل مشکلات - به نتیجه و بهره‌ای دست یابند و به هدف ارزشمند و قابل توجهی نائل شوند. و گروهی از آنان - با وجود آنکه مدتهای دور و درازی از عمر خویش را صرف تحصیل علم نمودند - به مقدار اندک و ناچیزی از سرمایه‌های علمی دست یافتند، در حالی که ممکن بود چندین برابر آن را در ظرف مدتی کوتاه تر از آن برای خود فراهم آورند.

عده‌ای نیز - به جای آنکه در سایه علم و دانش، بیش از پیش با خدا آشنا و به او نزدیک گردند - این علم بر بعد مسافت و دوری آنها از خدا افزوده و آنان را گرفتار سخت دلی و تیرگی درون ساخته است، با اینکه می‌بینیم خداوندی که راستین ترین گوینده است راجع به علماء و دانشمندان در قرآن کریم می‌فرماید:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۸)

در جمع بندگان الهی، صرفا علماء و دانشمندانند که خداشناس واقعی هستند و از او بیمناکند. علت این عدم موفقیت و ناکامی و قلت بازدهی مساعی علماء، و سایر موانعی که راه وصول به کمال را مسدود می‌سازد، آنست که چنین افرادی نسبت به امور مهم و مربوط به تعلیم و تعلم و آداب و آئین و شرائط لازم و ضروری و اوضاع و احوال متناسب، اخلاص و سهل انگاری را روا داشتند و در رعایت ضوابط تعلیم و تعلم مسامحه ورزیدند.

ما در کتاب «منار القاصدین فی اسرار معالم الدین» به مدد توفیق و کرم پروردگار، شمه جالب و مهمی از این آداب و ضوابط دانش اندوزی و تعلیم را یاد کردیم، بگونه‌ای که مطالعه آن و آگاهی از آن، نیاز هر فرد علاقه‌مند را برآورده می‌سازد.

ولی در کتاب حاضر یعنی (منیة المرید فی آداب المفید و المستفید) برآنیم که مستقلا و بطور جداگانه پاره‌ای از شرائط تعلیم و تعلم و آداب و آئین‌ها و مسائل مربوط به آن از قبیل وظائف پرارزش و سودمند به حال عالم و متعلم را - به خواست خداوند متعال - بازگو کنیم، با این امید که این کتاب - در سایه امعان نظر و مطالعه دقیق و رعایت موازین آن - راهگشائی فراسوی علاقه‌مندان و شیفتگان علم و دانش در جهت وصول به مطلوب و هدف آنها باشد.

اگر مطالب این کتاب در صحیفه خاطر مطالعه کننده آن، نقش بندد و محتوای آن در ذهن او انعکاس یابد و همواره به مضامین آن توجه و عنایت کند می‌تواند گمشده مطلوب و منظور نهائی خود را در لابلای سطور آن بیابد.

مطالب کتاب مذکور با الهام و استنباط از گفتار الهی یعنی (قرآن کریم) و استمداد از سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و استعانت از بیان امامان و پیشوایان (علیهم السلام) و کلام فرزندان دین و دانش و حکماء راسخ و ژرف بین، تنظیم شده است.

این نبشتار را «منیة المرید فی آداب المفید و المستفید» نام نهادم. درخواستم از خداوند متعال این است که در سایه فضل و مرحمت عمیم و گسترده و کرم دیرین خود، عوائد و بهره‌های سودبخش آن را نخست به خودم و سپس به افراد ویژه خاندان و دوستانم و همه افراد جامعه اسلامی نثار فرماید.

و اجر و ثوابم را - به خاطر نگارش آن - فزونی بخشد، و بر شکوه و عظمت پاداشم بیفزاید، و گامهای صدق و اخلاصم را در روز حساب و جزاء استوار بدارد؛ چون او، وجودی بخشایشگر و بزرگووار است.

مطالب این کتاب در یک مقدمه و چند (چهار) باب و خاتمه (و تتمه) تنظیم شده است.

(این مقدمه که به منظور ارائه شرف و ارزش علم و علماء و متعلمین، تحریر می‌شود) متضمن پاره‌ای از تنبیه و هشدار است که نمایانگر فضیلت دانش از دیدگاه قرآن و حدیث و دلیل عقل می‌باشد، و ضمناً والائی و عظمت مقام حاملان علم و متعلمان را نیز گوشزد می‌سازد، و نشانگر آنست که خداوند متعال نیز به شأن و مقام عالم و متعلم عنایت خاصی مبذول داشته و آنان را از سایر طبقات دیگر ممتاز ساخته (و شخصیت آنها را ارج نهاده و امتیاز و برجستگی ویژه‌ای برای آنان قائل شده است).

الف - عظمت و شکوه علم و علماء و متعلمان از دیدگاه قرآن کریم

باید توجه داشته باشیم که خداوند متعال، علم و دانش را علت کلی و اساسی آفرینش همه پدیده‌های هستی جهان - اعم از آسمان و زمین - معرفی کرده است. همین نکته برای نشان دادن عظمت و ارزش علم و علماء و افتخار آنها، بهترین دلیل گویا و قاطع‌ترین گواه می‌باشد.

وقتی خداوند متعال می‌خواهد چشم بصیرت انسان را در برابر این نکته و حقیقت باز کند و دل‌های خردمندان را در مقابل این واقعیت، آگاه و بیدار سازد در نشتار استوار بنیاد و کتاب آسمانی خود می‌فرماید:

الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر (۲۹)

خدائی که هفت آسمان را آفرید و زمین را همسان و همانند با آن خلق کرد (تا فرمانش میان این دو پدیده شگرف فرود آید). هدف این است که از علم و بصیرت برخوردار گردید، بصیرتی که شما را به قدرت و توانائی همه گیر و گسترده خداوند رهنمون باشد.

برای روشن شدن مسئله فضیلت علم - به ویژه علم به توحید و یگانگی خدای متعال - همین آیه کفایت می‌کند، بالاخص علم توحید یعنی اطلاع از یگانگی و یکنائی پروردگار عالم که اساس و بنیاد هر دانش، و محور هر گونه شناخت و معرفت است؛ (یعنی همه دانشها و معارف، سرانجام، انسان را به خدا رهنمون می‌گردد). به همین جهت پروردگار عالم، دانش و معرفت را از لحاظ شرافت و ارزش در اوج همه مراتب و مقامات قرار داده است.

خداوند متعال با نخستین نعمت خویش - یعنی علم و بینش -، بر آدم ابوالبشر منت نهاد؛ آنگاه که پروردگار جهان، آدم را آفرید و او را از بوته تیره عدم رهایی بخشید و لباس نورانی هستی را بر قامت وی پوشاند، بر او از آن جهت منت گذارد که وجود او را با زیور علم بیاراست. لذا در اولین سوره‌ای که بر پیامبرش محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) فرو فرستاد ارزش علم و دانش را بازگو فرموده و بر تمام افراد بشر چنین منت نهاده که در میان تمام پدیده‌های هستی، وجود آنان را با علم، ویژگی بخشیده و مشخص و ممتازشان ساخته است، آنجا که می‌فرماید:

اقرء باسم ربك الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرء و ربك الاکرم، الذی علم بالقلم. (۳۰)

ای پیامبر، بنام پروردگارت خواندن را آغاز کن، پروردگاری که آفریننده است. انسان را از خون بسته و لخته شده و یا چیزی شبیه کرم و زالو آفرید. بخوان ای پیامبر، و پروردگار تو کریم‌ترین کریمان است، از آن جهت که با خامه و قلم، بشر را با علم و دانش آشنا و مأنوس ساخت.

باید دقت نمود که خداوند با چه کیفیتی کتاب آسمانی مسلمین را افتتاح فرمود، و با چه طلوعه‌ای برگهای زرین این نشتار اعجاز‌آمیز را آغاز کرد. کتابی که بیهوده سخن در پیش و پس آن راه ندارد، و از وجودی منشاء گرفته است که در عین دانائی، در تمام جوانب گفتار و رفتارش ستوده است.

این کتاب الهی، نخست با سخن از نعمت ایجاد عالم و آدم، آغاز گردیده، و سپس نعمت علم و بینش را بلافاصله به گوش هوش انسان می‌خواند.

کمترین دقت و تأمل در این آیات، انسان را وامی‌دارد که چنین بیندیشد که:

اگر در این موقف و جایگاه - پس از نعمت ایجاد - نعمت و احسانی والا-تر از علم وجود می‌داشت، خداوند، انسان را به ویژه با چنین احسان، و نعمتی - یعنی علم - ممتاز نمی‌ساخت (و بلافاصله از نعمتهای دیگر یاد می‌کرد) و نور هدایت و طریق هدایت به صراط مستقیم را با علم آغاز نمی‌فرمود، آن هم به گونه‌ای که براعت و تناسب دیباچه و مطلع با مباحث و مطالب قرآن کریم و دقایق معانی و حقایق بلاغت در چنین افتتاحی نیز جلب نظر می‌کند.

بعضی از دانشمندان در توضیح وجوه و جهات تناسبی که در آیات نخستین سوره «علق» به چشم می‌خورد بیانهای جالبی دارند. توضیح آنکه:

بخشی از آیات این سوره مربوط به آفرینش انسان است که او از خون لخته شده یا چیزی شبیه زالو بوجود آمد. بخش دیگر این سوره در بیان این حقیقت است که خداوند به انسان، حقایقی را آموخت که قبلاً درباره آن حقائق، اطلاع و آگاهی نداشته است. با توجه به دو توجیه زیر به نظم جالب و ترتیب سنجیده این آیات پی می‌بریم:

۱ - خداوند در این آیات از نخستین مرحله و حالات انسان در دوران جنینی یاد می‌کند که او بصورت خون لخته شده و یا همچون زالویی که به جدار رحم مادر چسبیده تکون می‌یابد.

و از چنین مرحله‌ای پست و تنفرانگیز، حیات و زندگانی خود را آغاز می‌کند.

و همین موجود غیرقابل توجه و اشمئزازآور، چنان تکامل می‌یابد که در اوج همه پدیده‌های هستی از نظر کمالات قرار می‌گیرد. یعنی انسانی که در چنین حسیض و نشیب دوران جنینی، وارد عرصه حیات گردید چنان اوج می‌گیرد که بصورت یک انسان عالم و آگاه، به والاترین مراحل حیات دست می‌یابد.

گویا خداوند از رهگذر این آیات به انسان هشدار می‌دهد که ای انسان! تو در نخستین مراحل حیات، در چنین وضع و شرائطی، زندگانی را آغاز کردی، شرائطی که نمایانگر منتهای پستی و ابتذال تو بوده است.

و این همان تویی که در واپسین مراحل زندگانی به چنان پایه و مرتبتی تعالی می‌یابی که عالیت‌ترین منازل شرافت و پراج‌ترین دوران زندگانی انسان و والاترین نحوه وجود در میان همه پدیده‌های هستی است.

این سخن بر این اساس است که چون علم و دانش، شریفترین حالات ارج آفرین انسان می‌باشد؛ زیرا اگر - جز علم - جهات و حیثیات دیگری معیار برتری انسان به شمار میرفت، و این حیثیات از لحاظ اهمیت در درجه اول قرار میداشت. چنین شایسته بنظر میرسد که خداوند در این مورد - بلافاصله پس از گفتار درباره آفرینش عالم و آدم - از این حالات و حیثیات، سخن به میان می‌آورد.

همین نکته اساسی است که ترتیب منطقی آیات مذکور را به ما ارائه داده و تناسب عمیق آن را روشن می‌سازد.

۲ - توجیه در اثبات تناسب و همبستگی درخور ترتیب آیات نخستین سوره «علق» آنست که خداوند (در پی سخن از آفرینش جهان و انسان) می‌فرماید:

و ربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم. (۳۱)

و پروردگار تو، کریم‌ترین کریمان است؛ از آن جهت که با خامه و قلم، علم و آگاهی را به وی ارمغان داده است که از آن محروم بود (و از این رهگذر، کرامت والای خود را بدو ارزانی داشته است).

این ترتیب موجود در گفتار الهی، نکته دیگری را به ما اعلام می‌کند؛ ولی پیش از آنکه نکته مزبور را توضیح دهیم باید مقدمه بگوئیم:

در علم اصول فقه، چنین مقرر و مسلم گردیده است که «ترتیب حکم بر وصف، مشعر به علت آن وصف برای حکم مذکور است»

(به عبارت دیگر: اگر حکمی، مبتنی بر وصف و حالتی خاص باشد به این نتیجه می‌رسیم که این وصف و حالت، علت آن حکم می‌باشد). توضیح این قاعده اصولی درباره آیات سوره علق، بدینگونه است:

خداوند متعال به وصف «اکرمیت» و والا- بودن کرامتش از آن جهت توصیف شده است که چون علم و دانش را به بشر ارزانی داشته است. اگر هر مزیت دیگری - جز علم و دانش - معیار فضیلت بشمار می‌رفت شایسته بود همان مزیت با وصف «اکرمیت» پروردگار در ضمن آیات، قرین و همپایه گردد، و آن مزیت بعنوان معیار کرامت والای خداوند بشمار آید.

کرامت الهی در طی این آیات در صیغه و قالب «افعل تفضیل» یعنی با تعبیر «الاکرم» بیان شده است و چنین تعبیری به ما می‌فهماند که عالیت‌ترین نوع کرامت پروردگار نسبت به انسان، با والاترین مقام و منزلت او - یعنی علم و دانش وی - همطراز است. (بعبارت دیگر: باید والاترین کرامت پروردگار جهان را در اعطاء علم و دانش به بشر، جستجو کرد).

بنابراین چنین ترتیبی، علت «اکرمیت» خداوند متعال را برای ما روشن می‌کند و آن عبارت از تعلیم و اعطاء علم به انسان می‌باشد. ضمناً به ما هشدار می‌دهد که اعطاء نعمت علم و دانش به انسان، نمایانگر والاترین کرامت الهی نسبت به بشر می‌باشد.

فرازهائی دیگر از شکوه و عظمت علم و علماء

خداوند متعال مسئله پذیرش حق و ملازمت و همبستگی با آن را بر اساس تذکر (و خودیابی) و خدایابی انسان قرار داده، و تذکر و خدایابی را بر پایه خشیت و بیم از خویشتن مبتنی ساخته است.

و نیز خشیت و تقوی را ویژه جامعه علماء و دانشمندان معرفی کرده است آنجا که می‌فرماید:

سید کر من یخشی (۳۲)

آنکه از خدا بیمناک است بزودی خود و خدای خویش را بازمی‌یابد. (و قلبش بیاد پروردگار، آرام گیرد)

و یا می‌فرماید:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۳۳)

در جمع بندگان الهی فقط علماء هستند که خداشناس اند، و ترس و بیم از او و حس تقوی و پرهیزکاری در دل آنها راه دارد.

و نیز خداوند از علم به «حکمت» (و استوار اندیشی و سنجیدگی گفتار و رفتار) تعبیر فرموده است.

و حکمت را نیز سرشار از شکوه و عظمت و خیر و برکت معرفی کرده است چنانکه می‌فرماید:

و من یوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا (۳۴)

و کسی که از حکمت و دانش و استحکام در اندیشه و گفتار و رفتار برخوردار باشد باید بداند تحقیقا به خیر و برکت فراوانی دست یافته است.

حاصل و فشرده سخن مفسران قرآن کریم در تفسیر کلمه «حکمت» عبارت از پند و اندرزهای قرآن کریم و آگاهی و بصیرت و نبوت است. اگر کسی از چنین آگاهی‌هایی بهره‌مند گردد بدون شک، خیر و برکت فراوانی را عائد خویش می‌سازد؛ چون همه این آگاهی‌ها از مجرای علم و دانش به روی انسان چهره می‌گشاید.

خداوند در مقام بیان منزلت والای یحیی (علیه السلام) می‌فرماید:

و آتیناه الحکم صبیا (۳۵)

ما به یحیی (علیه السلام) - آنگاه که کودکی بیش نبود - حکمت و حکم و داوری متین و رأی و اندیشه‌ای استوار عطا کردیم.

و یا آنگاه که می‌خواهد شخصیت شکوهمند خاندان ابراهیم پیامبر (علیه السلام) را به جهان بشریت اعلام نماید از آن مجری بیان می‌کند که حکمت و نزول کتاب آسمانی را به وی ارزانی داشته و چنین می‌فرماید:

فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمۃ (۳۶)

ما به خاندان ابراهیم، (فرستاده بت شکن خود) نبشتار آسمانی و حکمت و اندیشه و گفتار و رفتار استوار عطاء نمودیم. کلمه «حکم» و «حکمت» در این دو آیه به معنی علم و دانش است؛ چون عالم و دانشمند، استوارتر از جاهل و نادان می‌اندیشد و گفتار و رفتار او با متانت و استحکام و سنجش و ابرام، توأم است.

خداوند متعال دانشمندان را برتر و والا‌تر از همه رده‌های دیگر جامعه‌های انسانی معرفی فرموده، و آنان را در تارک تمام طبقات مردم قرار داده است، و امتیاز و ویژگی آنان را نسبت به سایر افراد، چنین بازگو می‌فرماید:

هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون انما یتذکر اولوا الالباب. (۳۷)

آیا آنان که با سلاح علم مجهزند و افرادی که با جهل و نادانی دست به گریبان اند با هم برابرند (آیا می‌توان این دو دسته را در یک رده قرار داده و با یک دید به آن نگریست؟) صرفاً اندیشمندانند که تفاوت عظیم و بعد مسافت معنوی این دو گروه را درک میکنند و امتیاز میان آنان را باز می‌یابند و از این رهگذر پند می‌گیرند.

آری خداوند متعال در خلال آیات قرآنی، سلسله واژه هائی آبدار و پرمعنی را در نقطه مقابل واژه هائی دیگر قرار داده است تا از این رهگذر، اوصاف و مزایای گویائی را درباره دانشمندان متذکر گردد. چنانکه با به کار بردن لغات دیگر، اوصاف و احوال گروه بی بهره از علم را بگونه‌ای بیان می‌کند که بیانگر وضع اسف آور و شرائط دردناک زندگی آنان می‌باشد.

(برای نشان دادن امتیاز این دو گروه در قرآن کریم از کلمه «خیث» برای نادان و کلمه «طیب» برای دانا استفاده شده است، و از خردمندان داوری می‌خواهد که آیا میان این دو عنصر آلوده و پاکیزه، تفاوتی وجود ندارد؟!)

لذا می‌فرماید:

قل لا یستوی الخیث و الطیب. (۳۸)

بگو ای پیامبر. عنصر پلید و آلوده با عنصر نظیف و پاکیزه برابر نیست.

در این آیه، پلید، نقطه مقابل پاکیزه قرار گرفته است، چنانکه در آیه‌ای دیگر، کور در برابر بینا، تاریکی در برابر روشنائی، حرارت آزاردهنده در برابر سایه آرام بخش، و زنده‌ها در نقطه مقابل مردگان (۳۹) قرار دارد. اگر کمی ژرف بنگریم و تفسیر این آیات را بررسی کنیم می‌بینیم که مقصود از مفاهیم واژه هائی: (بصیر = بینا. نور = روشنائی. ظل = سایه آرام بخش، و جنت = بهشت)، عبارت از علم و دانش و دانشمند است، چنانکه منظور از لغات: (اعمی = نابینا. ظلمات = تاریکیها. حرور = گرمای آزار دهنده. و نار = آتش) عبارت از جهل و نادانی و نادان می‌باشد.

خداوند متعال ارباب علم و دانشمندان را در کنار نام خود و فرشتگان آسمانی خویش یاد کرده و آنان را با چنین افتخاری، سرافراز فرموده است. چنانکه می‌فرماید:

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکۃ و اولوا العلم. (۴۰)

خدا بر وحدانیت و یگانگی خود گواهی می‌دهد.

و نیز فرشتگان و دانشمندان گواهند که جز خداوند معبودی دگر نیست.

خداوند متعال در قرآن کریم برای بزرگداشت و تجلیل از علماء به همین مقدار بسنده نکرده است؛ بلکه (با بیانات دیگری نیز مقام آنان را ارج نهاده و آنان را مانند خود به عنوان افرادی آگاه به اسرار و رموز قرآن قلمداد کرده و آنها را از لحاظ بینش در مرتبتی پس از خویش آورده است، و) در گرامی داشت فروتر آنان چنین می‌فرماید:

وما یعلم تأویلہ الا الله و الراسخون فی العلم (۴۱)

تأویل و ارجاع صحیح و تشخیص هدف و منظور آیات متشابه قرآن و تحقق آن را جز خداوند متعال و دانشمندان ژرف نگر و نافذ

در علم، نمی‌دادند.

و نیز می‌فرماید:

قل کفی بالله شهيدا بيني وبينكم و من عنده علم الكتاب (۴۲)

بگو، خدا و کسانی که از علم و آگاهی نسبت به کتاب آسمانی برخوردارند به عنوان گواه میان من و شما کافی و بسنده‌اند. در آیه فوق، عالم و دانشمند بعنوان شاهد و گواه بر نبوت، در کنار خدا قرار گرفته و قرب و منزلت او نسبت به پروردگار به خوبی در آن، نمودار است.

(در آیه‌ای دیگر، مؤمنان در جنب دانشمندان، از درجات و پایه‌های رفیعی بهره‌مندند که این درجات را خداوند همراه مؤمنان، به دانشمندان اعطاء فرموده است)، آنجا که می‌فرماید:

يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات (۴۳)

خدا به آنان که در جمع شما جامعه بشری، به حق ایمان آوردند، و نیز به آنانکه از علم و دانش بهره‌مند هستند، رفعت مقام اعطاء می‌کند (تا در ظل چنین مقام رفیعی از سایر مردم، ممتاز باشند).

چهار گروه از گروه‌های مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان

چهار گروه از گروه‌های مختلف جامعه انسانی - در منطق قرآن کریم - در سایه ایمان از امتیازات و مقامات ویژه‌ای برخوردارند:

۱ - مؤمنان جنگ بدر: (و اصولاً هر مؤمن واقعی) که خداوند متعال درباره آنها می‌فرماید:

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ... اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم و مغفرة و رزق كريم (۴۴)

مؤمنان (واقعی) صرفاً کسانی هستند که به گاه یاد خدا دل‌هایشان بیمناک گشته، و آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده می‌شود بر نیروی ایمانشان می‌افزاید ... اینان حقا همان مؤمنان مورد نظر می‌باشند که در پیشگاه الهی از درجات و پایه‌های رفیع و آمرزش و روزی آبرومندانه‌ای برخوردار هستند.

۲ - مجاهدان راه خدا: (که در احیاء حق و حقیقت از بذل مال و جان دریغ ندارند)، خداوند متعال درباره آنها می‌فرماید:

فضل الله المجاهدين باموالهم و انفسهم على القاعدین درجة (۴۵)

خداوند با یک درجه و پایه، مجاهدان و افراد سخت کوشی را - که در راه خدا از بذل مال و جان دریغ نمی‌ورزند - بر خانه نشینان تن آسان، برتری داده است.

۳ - صالحان و نیکوکاران: (که دارای رفتاری شایسته و در خور انسانهای واقعی هستند). قرآن کریم راجع به آنها می‌فرماید:

ومن ياتته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلی (۴۶)

و کسانی که با ایمان و اعتقاد راسخ، به خدا روی می‌آورند، در حالی که کرداری شایسته و در خور انسانهای واقعی را دارا هستند، این گروه از مردم در پیشگاه الهی واجد درجات و مقاماتی والا می‌باشند.

۴ - علماء و دانشمندان: (که در سایه بینش و آگاهی خود، مقامات ارجمندی را احراز می‌کنند، چنانکه قبلاً نیز دیدیم در جنب مؤمنان و افراد دلبسته به حق و حقیقت، شایستگی نیل به درجات و مقامات رفیعی را کسب می‌نماید) که خدا درباره آنان چنین می‌فرماید:

يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات

(قریباً ترجمه آن، گذشت).

با توجه به مجموعه این آیات - که ضمن آنها خداوند متعال برای چهار گروه از طبقات مختلف مردم با ایمان، درجات و امتیازاتی مقرر فرمود - به این نتیجه می‌رسیم که پروردگار متعال، افرادی را که در جنگ بدر شرکت جستند از لحاظ پایه و درجه بر سایر مؤمنان برتری داده، و علماء و دانشمندان را بر تمام اصناف و گروههای جامعه بشری مزیت بخشیده است. برجسته ترین و سرفرازترین افراد می‌باشند (و طبق منطق آیات قرآنی در میان قشرهای گوناگون انسانی، همچون گوهرهای تابناکی بر تارک جامعه بشریت می‌درخشند).

امتیازات ویژه علماء و دانشمندان

الف - در قرآن کریم، علماء و دانشمندان با پنج امتیاز برجسته از سایر گروهها ممتازند

۱ ایمان

والراسخون فی العلم یقولون آمنا (۴۷)
آنانکه گامهای راسخ و نافذی را در پهنه علم برداشتند و به درون محیط و فضای دانش راه یافتند می‌گویند ما سرپای قرآن کریم را باور می‌داریم.

۲ اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند

شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوالعلم
(ترجمه این آیه قریبا از نظر مطالعه کنندگان محترم گذشت).

۳ اندوه و تأثر و گریستن از بیم پروردگار

ان الذین اتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم یخرون للاذقان سجدا ... یبکون و یزیدهم خشوعا (۴۸)
حقا مردمی که پیش از آن، از علم بهره‌مند گشتند - آنگاه که آیات خداوند بر آنان خوانده شود - با چانه‌های خویش بر زمین فرو افتند ... و گریستن را آغاز کنند.
و خواندن قرآن کریم، بر خشوع و زاری و انعطاف و فروتنی آنها بیفزاید.

۴ خشوع و انعطاف درونی

و یزیدهم خشوعا
تلاوت قرآن و تابش خورشید حقیقت کتاب آسمانی، بر مراتب خشوع و نرمی و فروتنی و انعطاف آنان می‌افزاید.

۵ ترس و بیم از خدا

انما یخشی الله من عباده العلماء
(ترجمه این آیه نیز قبلا یاد شد).

(این پنج امتیاز برجسته صرفاً از آن دانشمندانی است که دارای بصیرت معنوی و بینش الهی هستند).

با وجود اینکه پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از بینش کافی و حکمت و ژرف اندیشی و جهان بینی عمیق برخوردار بود، مع هذا خداوند متعال به او امر می‌فرماید که بگوید:

وقل رب زدنی علماً (۴۹)

بگو پروردگارا بر مراتب دانش و بینشم بیفز.

و نیز در نمایاندن روشن بینی دانشمندان می‌فرماید:

بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم (۵۰)

بلکه قرآن، نشانه‌های روشن و آشکاری است در سینه‌های مردمی که علم و دانش به آنها ارزانی شده است.

قرآن کریم، مسئله درک و نیوشیدن ضرب المثل‌های خود را ویژه علماء و دانشمندان می‌داند، و آنجا که می‌فرماید:

و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون (۵۱)

این ضرب المثل‌ها را (که همچون انگیزه‌های هشداردهنده و بیدارگر است) برای مردم بازگو می‌کنیم. اما جز علماء و دانشمندان نمی‌توانند (آنها را بگوش هوش بشنوند و ژرفای آن را باز یابند، و) درباره آن درست بیندیشند.

خاتمه

این مطالب و تعبیر قرآنی - که ارزش و فضیلت علم و علماء را به ما می‌نمایاند - بخشی از فضائل و امتیازهایی است که در قرآن کریم به چشم می‌خورد.

و گرنه، آیات کتاب الهی در ارج نهادن و بزرگداشت علم، و اعتبار و ارزش علماء، فزونتر از آن است.

و ما (بخاطر اختصار) برخی از آنها را یاد کردیم.

ب - والائی مقام علم و علماء و متعلمان در منطق سنت و احادیث نبوی

اشاره

سنت و احادیث نبوی (۵۲) در ارائه ارزش و اعتبار علم و علماء و متعلمان به اندازه‌ای فراوان و چشمگیر است که می‌توان گفت از حد احصاء و شمار بیرون است.

احادیث منقول از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان و رهبران واقعی بشر راجع به فضیلت علم و علماء و متعلمان - در حد بسیار گسترده‌ای نظر هر محقق را در کتب حدیث به خود جلب می‌کند و ما به عنوان نمونه پاره‌ای از این احادیث را از نظر گذرانیم.

سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)

(احادیثی که از این پس یاد می‌شود سخنان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است که درباره ارزش و اعتبار علم و علماء و دانش جویان، بیان فرموده است):

«کسی که خداوند، خیر و سعادت او را خواهان است، وی را از بینش دینی و درک و فهم حقایق الهی برخوردار می‌سازد.» (۵۳)

«دانش طلبی و علم آموزی بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) لازم و ضروری است.» (۵۴)

«اگر کسی در صدد پویائی از دانش برآید، (و سعی خویش را در باز یافتن علم، مصروف دارد، و در ظل مساعی و کوششهای خویش) علم و دانش را باز یابد خداوند متعال دو بهره و نصیب را برای او مقرر می‌فرماید. ولی اگر (علیرغم کوشش هایش) در پویائی از علم، ناکام و ناموفق باشد، یک اجر و پاداش در نزد خداوند متعال برای او منظور می‌گردد.» (۵۵)

«کسی که دوست میدارد نگاهش به چهره کسانی افتد که از آتش دوزخ درامانند، باید به متعلمان و دانش جویان بنگرد. سوگند به کسی که جان در ید قدرت او است، هر شاگرد و دانشجوئی که به منظور تحصیل علم - به در خانه عالم و دانشمند رفت و آمد می‌کند، در هر گامی که بر میدارد، ثواب و پاداش عبادت یکساله عابد را برای او منظور می‌فرماید.

و برای هر قدمی که در این مسیر می‌نهد، شهر و دیار معمور و آبادی را در بهشت برای او آماده می‌سازد.

و او که بر روی زمین راه میرود، زمین نیز برای او طلب آموزش می‌کند. در تمام لحظات و آنات - آنگاه که روزش را به شامگاهان می‌پیوندد، و شامگاهان را بروز میرساند - مشمول رحمت و مهر و آموزش الهی است.

فرشتگان آسمانی گواهی دهند که این گونه شاگردان پویای علم و جویای بینش الهی، از شکنجه آتش دوزخ، آزاد و درامانند.» (۵۶)

«دانش جو و شاگرد دوستدار علم، همانند کسی است که روزها روزه دار و شبها بیدار و سرگرم عبادت بوده (و دارای اجر و پاداشی همسان او می‌باشد) و هر بابی از علم - که دانشجو بدان دست می‌یابد و آن را فرا می‌گیرد از کوه ابوقییس - که اگر سراسر آن طلا باشد و آن را در راه خدا انفاق کند - بهتر و سودمندتر است.» (۵۷)

«دانشجوئی که هدف او از علم آموختن، احیاء دین و آئین الهی اسلام است اگر بهنگام تحصیل علم، مرگش فرا رسد، فاصله میان او و میان پیامبران از لحاظ مقام و منزلت بهشتی در حد یک پایه و یک درجه است» (۵۸) (یعنی دانشجویان واقعی فقط در رابطه با نبوت - از لحاظ مقامات اخروی - نسبت به پیامبران، در یک درجه پائین تر از آن قرار دارند و از نظر فضیلت در مقایسه با سایر مردم دارای قرب بیشتری نسبت به انبیاء (علیهم السلام) میباشند).

«فضیلت و برتری عالم و دانشمند بر عابد و پارسا به میزان هفتاد پایه و درجه است، درجاتی که میان هر دو درجه آن، فاصله دور و درازی وجود دارد که اگر اسب راهواری بخواهد این فاصله را با تک و دویدن طی کند هفتاد سال بطول می‌انجامد تا مسافت میان دو درجه از درجات هفتاد گانه را ببیماید. علت وجود چنین فضیلت قابل توجه برای فرد عالم و دانشمند این است که شیطان (و انسانهای شیطان گونه) بدعتها و نوآوری‌های نابخردانه‌ای را در میان مردم، طرح ریزی و مقرر می‌کنند؛ ولی عالم و دانشمند (هشیار و بیدادگر)، آن نوآوریهای زیان بخش و نامشروع را شناسائی می‌کند، (و می‌کوشد تا مردم را هشدار دهد و آنان را به مضار آن آگاه سازد) و آن را از بیخ و بن برکند (کوششهای بی دریغ عالم و دانشمند در شناسائی بدعتها و از میان بردن آن، زمینه را برای احراز چنین مقامات والائی برای او فراهم می‌آورد) در حالی که عابد صرفاً به عبادت خویش روی آورده» (۵۹)، (و سعی و کوشش او فقط برای خود او سودمند است و نفعی از عبادت او به جامعه عائد نمیگردد).

«فضیلت و برتری مقام عالم بر عابد، همسان با فضیلت و رجحان من (پیغمبر) بر پائین ترین افراد مردم است؛ زیرا خداوند و فرشتگان و ساکنان آسمان و زمین - حتی مورچگان در لانه خود و ماهیان دریا در میان آب - بر عالم و دانشمندی - که معلم مردم است و آنان را به خیر و سعادت رهنمون می‌باشد - درود می‌فرستد.» (۶۰)

«آنگاه که دانشجو - برای دانش آموختن - خانه خود را ترک می‌گوید تا آن لحظه‌ای که دوباره به خانه خویش بازمی‌گردد - (باید این مدت رفت و بازگشت او را فرصتهای طلائی او بشمار آورد؛ زیرا سعی او در این رفت و آمد همچون) سیر و جهاد در راه خدا محسوب می‌گردد.» (۶۱)

«اگر کسی بدین منظور پا از خانه بیرون نهد تا بایی از علم فراسوی او گشوده گردد و از رهگذر آن، امر باطل و نادرستی را به مأمن و جایگاه حق و درستی بازگرداند و گم کرده رهی را به راه راست رهنمون شود، خروج او از خانه - البته با چنین هدفی - با عبادت چهل سال از نظر اجر و پاداش برابری می‌کند.» (۶۲)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«اگر یک فرد به وسیله تو - به مدد الهی - طریق هدایت را بازیابد و به حق، رهنمون گردد، پر ارزشتر و بهتر از آنست که مالک شتران سرخ موی اصیل و نجیب فراوانی باشی.» (۶۳)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به معاذ فرمود:

«اگر خداوند متعال یک فرد را بدست تو هدایت کند چنین کاری از دنیا و آنچه در آن است مهمتر و پرارزش تر است.» (۶۴)

گویند که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در خطاب به امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیز چنین سخنی را ایراد فرمود. «خداوند، جانشینان مرا مشمول لطف و مرحمت خود قرار دهد. (رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) که این جمله را در میان جمعی از یاران خود ایراد فرمود)، آنان عرض کردند:

جانشینان شما چگونه مردمی هستند؟

فرمود:

کسانی هستند که سنت و روش مرا احیاء نموده و آن را به بندگان خدا تعلیم میدهند.» (۶۵)

«مسئله هدایت و ارشاد مردم - که هدف بعثت و رسالت مرا تشکیل میدهد - عینا مانند قضیه ریزش باران است. بارانی که در مناطق و سرزمینهای متفاوتی فرو می‌ریزد:

برخی از سرزمینها آنچنان پاکیزه و آماده است که آب را در خود می‌پذیرد و در نتیجه، ریزش باران در این سرزمینها گیاهها و سبزه‌های فراوانی را می‌رویاند. برخی از سرزمینها (همچون سنگستان)، سفت و سخت است که آب در آن نفوذ نمی‌کند و فرو نمی‌رود؛ بلکه روی زمین جمع می‌شود و آب را در خود نگاه می‌دارد، و خدا مردم را بدینوسیله سودمند ساخته تا از آن آب بیاشامند و سیراب گردند و منطقه‌های کشاورزی خود را با این ذخائر، آبیاری کرده و بارور سازند.

و برخی از سرزمینها پست و کویر و شنزار است که نه آب را بر روی خود نگاه میدارد و نه گیاهی را می‌رویاند.

این مثل، بازگوکننده حالات متفاوت کسانی است که زیر بارش هدایتها و ارشادهای من قرار می‌گیرند:

بعضی از آنها از راه آوردهای الهی من بگونه‌ای بهره‌مند می‌گردند که نه تنها خود دارای بصیرت دینی می‌شوند و از این بصیرت در زندگانی علمی سودمند می‌گردند، بینش خود را به دیگران نیز منتقل ساخته و آنان را تحت تعلیم قرار می‌دهند.

و بعضی دیگر در برابر فیضان و بارش دست آورد آسمانی من، چنان سخت و غیرقابل انعطاف هستند که اساسا سرشان را بالا نمی‌گیرند و به ریزش و فیضان الهی توجه نمی‌کنند و باران هدایت الهی را در خود نمی‌پذیرند و نگاه نمی‌دارند، هدایتی که من نسبت به آن، احساس رسالت و مسئولیت می‌کنم و آن را برای مردم بازگو می‌نمایم.» (۶۶)

«رشک و حسد - جز درباره دو کس - روا نیست و نمیتوان آن را حسد مذموم نامید:

۱ - کسی که خداوند، او را دولتمند ساخته و مال فراوانی در اختیارش قرار میدهد، ولی او اموال خویش را در راه حق صرف می‌کند و در طریق احیاء فضیلت، سرمایه‌های مالی خود را به نابودی می‌کشانند. (افراد با فضیلت، باید به حال چنین مردمی غبطه خورند و نسبت به آنان رشک برند).

۲ - کسی که خداوند متعال وجود او را با حکمت و دانش سرشار ساخته و سرمایه‌های علمی را در کفش نهاده است. او خود نیز از این سرمایه در زندگانی انسانی و معنوی خویش بهره می‌گیرد و دیگران را با این اندوخته علمی بهره‌مند می‌سازد و از راه تعلیم،

جامعه را با آن مایه‌ها مجهز

می‌کند.» (۶۷)

«کسی که مردم را به هدایت و رشد فکری و معنوی دعوت می‌کند و در این راه موفق می‌گردد، برابر پاداش پیروان و ره‌بازیافتگان خود، اجر و مزدی از خدا دریافت می‌کند به گونه‌ای که به هیچ وجه - برخورداری راهبر از پاداش مذکور - از میزان پاداش رهروان تعلیمات او نمی‌کاهد.

و آنکه مردم را به گمراهی سوق می‌دهد (و راه انحراف و گناه را برای آنان هموار می‌سازد) جرم او برابر جرمی است که ره گم‌کردگان، دچار آن جرم گشتند. البته این وضع، از بار جرم گم‌رهان نیز چیزی نمی‌کاهد.» (۶۸)

«آنگاه که آدمیزاد می‌میرد (حساب جاری) اعمال او - جز نسبت به سه چیز - گسیخته (و مسدود) می‌گردد:

۱ - خیر مستمر و عام المنفعه (از قبیل ساختن پل، خیابان، مسجد، بیمارستان و امثال آن).

۲ - علم و دانشی که مردم بدان سودمند گردند (مانند کتب و آثار علمی).

۳ - فرزند صالح و شایسته‌ای که (همواره) دعای خیر، نثار پدر نماید.» (۶۹)

«پرارزش‌ترین و بهترین چیزی که انسان، پس از مرگ خود به یادگار می‌گذارد سه چیز است:

۱ - فرزند صالح و شایسته‌ای که او را با دعای خیر یاد کند.

۲ - صدقه جاریه (و مؤسسه عام المنفعه مستمری) که پاداش به او برسد.

۳ - علم و دانشی که پس از مرگ او مورد استفاده دیگران قرار گرفته و بدان عمل شود.» (۷۰)

«فرشتگان آسمانی - برای ابراز رضایت و شادمانی نسبت به کار دانشجویان و علم‌آموزی طالبان علم - پر و بال خویش را فرو می‌نهند.» (۷۱)

«جویای علم و دانش باشید، هر چند که آن را در چین (و نقاط بسیار دوردست) سراغ گرفته باشید.» (۷۲)

(منظور، معرفه النفس و خداشناسی است).

«اگر کسی صبحگاهان خویش را در پویائی از علم آغاز کند، فرشتگان (با بال و پر خویش) بر او سایه لطف و مرحمت می‌افکنند، و نیز در طول زندگانی خود از یمن و برکت و فراخ روزی برخوردار گشته، و کاهشی در رزق و روزی او پدید نمی‌آید.» (۷۳)

«اگر کسی طریقی را - به منظور دانش آموختن - بپیماید، خداوند متعال در فراسوی وی، راهی به سوی بهشت و نیکبختی او هموار می‌سازد.» (۷۴)

«خوایدن با علم، بهتر و سودمندتر از نمازی است که در عین جهل و بر مبنای نادانی برگزار می‌شود.» (۷۵)

«وجود یک فقیه و فرد واجد بینش و بصیرت دینی - از دیدگاه شیطانها و اهریمن صفتان - طاقت فرساتر و تحمل‌ناپذیرتر از وجود هزار عابد است.» (۷۶)

«قضیه و جریان زندگی افراد عالم و دانشمند بر روی پهنه زمین و جهان خاکی، همانند وجود ستارگان بر فراز آسمانها است که انسان به مدد درخشش آنها در خشکی و دریا، در دل شب و تاریکیها راه خویش را بازمی‌یابد (و قافله و کاروان سفر را به مقصد رهنمون می‌گردند) آنگاه که این ستارگان زیر پوشش ابر قرار گیرند و ناپدید گردند این احتمال وجود دارد که کاروان سالاران و راهبران مسافران نیز - علاوه بر خود کاروانیان - دچار گمراهی و سرگشتگی شوند.» (۷۷).

«هر نوآموزی که در فضا و محیط علم و عبادت و بندگی خدا پرورش یابد تا آنگاه که به بزرگسالی برسد، خداوند در روز قیامت، اجر و پاداش نود و دو فرد «صدیق» و راستین در گفتار و کردار را بدو ارزانی می‌کند.» (۷۸)

«خدای، در روز قیامت به دانشمندان و حاملان علم چنین خطاب می‌کند:

علماء و دانشمندان! من بدان جهت علم و حلم و دانش و بردباری خود را به شما سپردم که میخواستم صرفاً از رهگذر آن دو یعنی علم و حلم، شما را مشمول آمرزش و رحمت خویش قرار دهم.

و هیچگونه ایرادی در چنین مشیتی بر من وارد نیست و باکی از آن ندارم.» (۷۹)

«هیچ مجموعه و پیوندی، خوش آیندتر و برتر از پیوند علم و دانش با حلم و بردباری نیست» (۸۰) (یعنی ترکیب و گرد همائی علم با حلم، پر فضیلت ترین ترکیبها است. به عبارت دیگر: اگر در یک فرد، علم با آمیزه حلم توأم باشد شخصیت او از معجونی پرداخته شده است که هیچ ترکیب و معجونی از لحاظ فضیلت و ارزش به پای آن نمی‌رسد).

هیچ صدقه و بخششی - از لحاظ میزان پاداش و بازده معنوی - نمیتواند با نشر و تعلیم علم، برابری کند. (۸۱)

«هرگونه هدیه و ارمغانی که یک فرد مسلمان به برادر دینی خود اهداء می‌کند، برتر و والاتر از سخن حکمت آمیز نیست، سخنی که خداوند - از رهگذر آن - بر مراتب هدایت آن برادر ایمانی افزوده و از سقوط و نابودی شخصیت او جلوگیری کرده و پستی و تبهکاری و نابودی را از او طرد می‌سازد.» (۸۲)

«پربهاترین و والاترین صدقه و بخشش این است که انسان بر علم و دانشی دست یابد و آن را به برادر دینی خود تعلیم دهد» (۸۳):
«عالم و دانشمند با متعلم و شاگرد از لحاظ اجر و پاداش الهی، شریک و انباز یکدیگرند. خیر و سعادت (واقعی) را نمی‌توان در میان سایر طبقات جامعه بازیافت.» (۸۴)

«عالم و دانا - هر چند مایه علمی او اندک و ناچیز باشد - بهتر و ثمربخش تر از عابدی است که عبادت و مراتب بندگی او، زیاد (و چشمگیر) باشد.» (۸۵)

«اگر شخصی، بامدادان، راه مسجد را در پیش گیرد و صرفاً هدف او چنین باشد که راه خیر و نیکبختی را فراگیرد و یا آن را به دیگران تعلیم دهد - از لحاظ اجر و پاداش اخروی - همسان کسی است که عمره کامل انجام داده باشد.
و اگر شبانگاه با چنان هدفی به مسجد روی آورد اجر و پاداش او برابر با اجر و پاداش کسی است که مراسم حج کامل را برگزار کرده باشد.» (۸۶)

«طلیعه روز خود را - در حالی که عالم و دانشمند و یا متعلم و دانش جو و یا مستمع و شنونده علم و یا دوستدار و علاقه‌مند به دانش، هستی - آغاز کن، از گروه پنجم (که از مرز این چهار فرقه بیرون هستند) مباش که در (پرتگاه) انحطاط و نابودی قرار میگیری.» (۸۷)

(رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمود):

«آنگاه که از بوستانهای بهشت عبور می‌کنید خود را از نعمتهای آن اشباع سازید.

عرض کردند:

یا رسول الله بوستانهای بهشت چیست؟

فرمود:

حلقات و جلسات بحث و مذاکره است؛ زیرا خدای را فرشتگان سیاری است که همواره در گردش اند و در جستجوی جلسات بحث و مذاکره علمی هستند. آنگاه که بر اهل جلسات بحث و گفتگوهای علمی وارد می‌شوند پیرامون آنان را احاطه می‌کنند» (۸۸) (و مراتب عشق و علاقه به علم و دانش را با چنان کیفیتی ابراز می‌نمایند).

بعضی از دانشمندان درباره این حلقات یادآور شده‌اند که منظور از آن، جلساتی است که در آن از حلال و حرام، سخن به میان می‌آید. در این حلقات، گفتگوهای درباره قوانین دین از قبیل: خرید و فروش، نماز، روزه، نکاح، طلاق، حج و امثال آنها مطرح می‌گردد. (به عبارت دیگر: موضوع بحث و مذاکره این گونه جلسات، عبارت از تشریح قوانینی است که کیفیت رابطه انسان را با

خدا تنظیم می‌کند که ما آن را قوانین مربوط به «عبادات» می‌نامیم از قبیل نماز، روزه، حج و امثال آنها.

و یا آنکه بحث و مذاکره این جلسات مربوط به تشریح و گزارش قوانینی است که چگونگی رابطه مردم را با یکدیگر مشخص می‌سازد که در فقه بعنوان «معاملات» نام دارد از قبیل خرید و فروش، اجاره، رهن و امثال آنها.

و یا راجع به کیفیت تشکیل خانواده و احوال شخصیه است از قبیل نکاح، طلاق و مانند آنها).

«روزی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از خانه بیرون آمد و وارد مسجد شد و در آنجا با دو نشست و گرد همائی مواجه گشت: در یک گرد هم آئی، گروهی سرگرم کسب بصیرت دینی و علم آموزی بودند.

و در نشست و گرد همائی دیگر، دسته‌ای مشغول دعا و درخواست از خدا بودند.

پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این دو نشست و گرد همائی در جهت خیر و سعادت قرار دارند؛ چون گروه اخیر، خدای را میخوانند؛ ولی آن گروه اول سرگرم فرا گرفتن بینش و دانش هستند و میخواهند دانش و آگاهی دینی خود را از رهگذر تعلیم، به افراد نادان منتقل سازند. (با وجود اینکه هر دو گروه در مسیر فضیلت گام بر می‌دارند، مع هذا) گروه اول بر گروه دوم مزیت دارند. (من که پیامبر شما هستم) بخاطر تعلیم (حقایق و نشر آگاهی)، مقام رسالت را به عهده گرفته و بدان مبعوث شدم» (۸۹) (و هدف بعثت من ایجاد بینش و تعلیم حقایق بوده است). سپس آن حضرت در جمع گروهی نشست که سرگرم دانش اندوزی و تعلیم بوده‌اند (و با این رفتار الگوپرداز خود، دو نشست مذکور را ارزیابی فرموده و بدین وسیله، برتری علم را بر عبادت و دعاء، عملاً اعلام نمود).

از صفوان بن عسال نقل می‌کنند که گفت:

«حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدم در حالی که آن حضرت بر برد سرخ فام خویش تکیه داده بود.

عرض کردم:

یا رسول الله، من به خاطر کسب علم و جستجوی از آن به مسجد روی آوردم. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

آفرین بر تو، توئی که پویای علم و دانش هستی. فرشتگان با پر و بال خویش وجود شاگرد جویای علم را در بر گرفته و آنچنان در پیرامون او بر رویهم انباشته می‌شوند که به آسمان دنیا و جهان ناسوتی - از فرط محبت و عشق و علاقه به چیزی که دانشجو، پویای آنست - اوج می‌گیرند» (۹۰) (یعنی در حقیقت، تجمع و تراکم و تراکب فرشتگان در پیرامون طالب علم - نمایانگر مراتب دلبستگی و علاقه شدید این وجودات مقدس نسبت به هدف طالب علم - یعنی دانش و بصیرت در امر دین و دنیا - می‌باشد).

«کثیر بن قیس می‌گوید:

با ابو درداء در مسجد دمشق نشسته بودیم، در این اثناء مردی وارد شد و گفت:

من از مدینه آمده‌ام و هدفم این است که شنیده‌ام شما برای مردم حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل می‌کنی.

من بخاطر شنیدن حدیث رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان شما این راه دور و دراز را پیموده‌ام.

ابودرداء گفت:

مبادا مسئله تجارت و سوداگری، تو را وادار کرده باشد که رنج سفر از مدینه تا شام را بر خود هموار ساخته باشی؟ گفت:

نه. سپس ابودرداء به وی گفت:

نکند هدفهای دیگری، تو را از مدینه بدین سو کشانده باشد؟ آن مرد گفت:

نه. (یعنی هیچ هدفی جز استماع حدیث و سخن رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم)، مرا به این سفر واداشت).

آنگاه ابودرداء به نقل حدیثی از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آغاز کرد و گفت:

از آن حضرت شنیدم که می‌فرمود:

اگر کسی مسیری را در جهت آموختن علم و دانش طی کند، خداوند متعال او را در راهی که مقصد آن، بهشت است سوق می‌دهد. فرشتگان - بمنظور اعلام شادمانی خود نسبت به طالب علم - پر و بال خویش را فرومی‌نهند. (همه پدیده‌های هستی) حتی ماهیان دریا از خدا درخواست می‌کنند که عالم و دانشمند بر عابد (و سایر طبقات مردم) همانند امتیاز و برتری بدر و ماه تمام بر سایر ستارگان است. علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران الهی هستند؛ چون انبیاء هیچ دینار و درهمی پس از خود به ارث نگذارند، و میراث آنها عبارت از علم و دانش است. اگر کسی بر چنین میراثی دست یابد، محققاً سهم و نصیب فراوانی را در زندگانی، عائد خویش می‌سازد (۹۱).

یکی از دانشمندان با اسناد به ابی یحیی زکریا بن یحیی ساجی چنین نقل می‌کند که او می‌گفت:

«در یکی از کوچه‌های بصره بسوی خانه یکی از محدثین می‌رفتیم، میان راه بر سرعت خود افزودیم. مرد شوخ چشم و بی باکی با ما همراه بود، او با حالت تمسخر و استهزاء به ما گفت:

پاهای خود را از روی بالهای فرشتگان بالا نگاه دارید، یعنی روی پر و بال فرشتگان گام ننهید؟! (وی سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را درباره فضیلت علم و علماء، دستاویز استهزاء خود قرار داده بود). ناگهان دیدیم که او نمی‌تواند گام از گام بردارد. چون دو پای او (بعثت چنین استهزاء شرم آور) از کار افتاده و خشک شده (و دیگر قادر به راه رفتن نبود).

همو با اسناد داود سجستانی نیز آورده است. که او می‌گفت:

میان دانشمندان حدیث، مرد شرور و آلوده و بی بندوباری زندگانی می‌کرد. این مرد آنگاه که حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم): «ان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم: فرشتگان پر و بال خویش را برای طالب علم بر زمین می‌نهند و آن را می‌گسترانند» را شنید، پاهای خود را با میخهای آهنین مجهز کرد و گفت:

میخواهم بال و پر فرشتگان را پایمال کنم!! گویند پس از این عمل و گفتار زشت خود، گرفتار بیماری خوره و خارش در پاهایش گشت.

این داستان را محمد بن اسماعیل تمیمی در شرح صحیح مسلم آورده و نوشته است که دو پا و سایر اندام او (پس از آن رفتار و گفتار نابخردانه) دچار خشکی و فلج گردید.

(سخنان زیر نیز از بیانات پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد که در مقام ارائه ارزش و اهمیت علم و علماء ایراد فرمود:

«نزدیکترین مردم به مقام و مرتبت نبوت، عبارت از دانشمندان و مجاهدان راه حق می‌باشند.» (۹۲)

«مرگ یک گروه و قبیله، از مرگ یک عالم و دانشمند، آسانتر و ناچیزتر و تحمل پذیرتر است.» (۹۳)

«حکمت و دانش، بر مراتب شرف و بزرگواری افراد شریف می‌افزاید، و حتی بردگان را (در سایه بینش علمی)، به مجالس و محافل بزرگان ترفیع می‌دهد تا در میان آنها جلوس کنند.» (۹۴)

«خدای در روز رستاخیز، بندگان خویش را بر می‌انگیزد، و سپس دانشمندان را.

و به آنها چنین خطاب می‌کند:

ای گروه علماء! فقط من از آن جهت گوهر علم و بینش را در میان شما قرار دادم چون شما را می‌شناختم و وجود شما را نه بدان جهت به علم و دانش بیاراستم که خواسته باشم شما را عذاب و شکنجه نمایم؛ نه، بلکه خواستم مشمول رحمت من قرار گیرید.

بروید و راه بهشت و نیکبختی را در پیش گیرید؛ چون حقا از شما درگذشتم و شما را مشمول رحمت خویش ساخته‌ام.» (۹۵)

«اگر کسی در مجلسی بنشیند و در آن مجلس و نشست، بر مراتب علم و آگاهی خود نیفزاید بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند می‌افزاید.» (۹۶)

«دانشمندان مردم، عبارت از کسی است که علم و آگاهی مردم را در وجود خویش فراهم سازد، و گرانقدرترین مردم، کسی است که فرونترین سرمایه علمی را به کف آرد، و کم ارزشترین افراد کسی است که ناچیزترین و اندک ترین مایه علمی را برای خود اندوخته باشد.» (۹۷)

از سخنان پیغمبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در روایت زیر چنین استفاده می‌شود که تعلیم و نشر علم، الزامی است و باید عالم و دانشمند، این سرمایه پرارزش را برای استفاده مردم، در اختیار آنها قرار دهد؛ آنجا که می‌فرماید:

«خداوند متعال به هیچ عالم و دانشمند، سرمایه علمی را اعطاء نفرمود جز آنکه از آنها پیمان گرفت، نوع همان پیمانی که از پیامبران گرفته است که حقایق را به مردم تعلیم دهند و واقعیات را روشنگر باشند و هرگز از بیان حقیقت کتمان نورزند» (۹۸).

ج - فضیلت علم و علماء و متعلمان از نظر گاههای امامان شیعه (علیهم السلام)

اشاره

اوج منزلت علم و دانش در منطق پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از طریق روایت ائمه (علیهم السلام):

از طریق محدثان شیعه، حدیثی با اسناد صحیح از ابن الحسن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل شده است که او از پدر و اجداد خود و آنان از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده‌اند که آن حضرت فرمود:

«دانش آموختن بر هر فرد مسلمان (اعم از زن و مرد) ضروری و واجب است.»

باید علم و دانش را از سرچشمه‌ها و موارد استفاده آن، جویا شوید، و آن را از افراد شایسته و اهل علم دریافت کنید؛ زیرا اگر دانش آموختن با هدف الهی توأم باشد بعنوان حسنه تلقی می‌شود.

و پویائی از علم عبادت است و مذاکره و گفتگوهای علمی، تسبیح و تقدیس پروردگار می‌باشد. عمل و رفتار هماهنگ با علم، جهاد در راه خدا است.

و تعلیم آن به کسانی که از علم بهره‌ای ندارند، صدقه محسوب می‌شود.

و بذل علم به افراد درخور و شایسته، وسیله تقرب به خدا می‌باشد؛ زیرا علم، مشعل و راهنمایی برای شناخت حلال و حرام و چراغی فروزان فراسوی بهشت، و مونس و همدم انسان بهنگام وحشت، و یار و رفیق انسان در روزگار غربت و تنهایی، و همزبان انسان در حال بی کسی، و راهنمای او در لحظات خوشی و ناخوشی، و سلاح او در برابر دشمنان، و زیور و زینت او در جمع دوستان است.

خداوند متعال بمدد علم و دانش، جوامعی از بشر را تعالی بخشیده و آنان را بدینوسیله در مسیر خیر و فضیلت قرار داده است، بدانگونه که جامعه‌های فاقد علم و آگاهی را ناگزیر به اقتباس از آنان کرده تا از رفتار و روش و ره آورد آنان، الگو و سرمشق گیرند، و سرانجام، آراء و افکارشان به آراء و افکار همان جامعه‌های مجهز به علم، منتهی گردد.

فرشتگان، شیفته دوستی با دانشمندان می‌گردند و با بال و پرشان، شخصیت روحی آنان را لمس کرده و با درود و تحیات خویش به آنان تهنیت و تبریک می‌گویند.

هر پدیده خشک و تر چنین می‌کوشند که از خداوند درخواست نمایند تا دانشمندان و جامعه سرشار از علم و دانش دینی را مورد مرحمت و لطف خویش قرار دهد. حتی ماهیان دریا و حشرات و درندگان بیابان و بیشه‌ها و چهار پایان نیز این درخواست را با خدا در میان می‌گذارند.

(زیرا علمی که با آمیزه ایمان تقویت یافته است حمایت از تمام پدیده‌های هستی اعم از جاندار و بیجان را بعهدہ گرفته و مانع از آنست که به حریم موجودی تجاوز بعمل آید، و فی المثل با آلودگیهای ذره‌ای و مسمومیت‌های اتمی و بالاخره با هر نیروی

ویرانگر دیگری، فضای پاکیزه و آرام جهان هستی، و زندگانی، به پریشانی و نابودی سوق داده شود.

و ما این حقیقت را - که در گفتار پرارزش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم می‌خورد - در عصر حاضر، به وضوح درک می‌کنیم که چرا جهان وجود و عالم هستی با تمام پدیده‌هایش به علماء و دانشمندان با ایمان، چشم دوخته و از آنها می‌پایند. در هر عصری، علماء و دانشمندان با ایمان و پاک نهاد، حامی و مدافع حفظ نظام هستی و مصونیت همه پدیده‌های وجود بوده‌اند، و به هیچ قدرت جابر و ستمگری اجازه تجاوز به حریم هیچ پدیده‌ای را نمی‌دادند.

و ایفاگر این وظیفه، صرفاً دانشمندان الهی و علماء ربانی بوده و هستند).

(آری) علم مایه حیات دلها است که عوامل مرگ زای جهل و نادانی را از قلوب مردم ریشه کن می‌سازد. دانش مایه چشم روشنی، و نیرومندی اندام و مانع ضعف و فتور جسمانی است.

انسان می‌تواند در سایه علم به منازل و مقامات افراد برجسته و برگزیده و با فضیلت، ارتقاء یافته و در حلقات و مجالس نیکان و خیراندیشان قرار گرفته و به مدارج و مناصب عالی دنیوی و اخروی نائل گردد. مذاکره و گفتگوی علمی، معادل با روزه داری است، و تدریس و تعلیم و تعلم آن، برابر با قیام شبانگاهی و راز و نیاز با خدا می‌باشد.

علم و دانش، مؤثرترین عامل و انگیزه طاعت انسان از خدا و بهترین مشوق او برای عبادت است. انسان از مجرای بینش علمی به صله رحم و حفظ ارتباط و پیوند با خویشاوندان و دوستان قیام می‌نماید و از رهگذر آن، به شناخت صحیح حلال و حرام موفق می‌گردد.

علم، راهبر انسان برای عمل و رفتار است، و رفتار انسان از علم او الهام گرفته، و علم و عمل پا به پای هم پیش می‌روند. خداوند متعال نیک بختان را از علم بهره‌مند می‌سازد؛ در حالی که تیره بختان را از آن محروم می‌گرداند.

خوشا به حال کسانی که خداوند، آنان را از چنان حظ و بهره گرانقدری محروم و ناکام نکرده است.

سخنان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام):

«مردم! هشیار باشید:

کمال دین داری و اوج ایمان شما عبارت از دانش آموختن و انطباق و هماهنگی رفتارتان بر طبق موازین علمی می‌باشد. باید متوجه باشید که دانش آموختن و ذخیره کردن علم از ثروت اندوزی‌های مادی شما، لازم تر و ضروری تر است؛ زیرا مال و ثروت و روزی مردم بر حسب نیاز و درخور احتیاج همگان تقسیم شده است. تامین نیازهای مادی (طبق مقدرات و سرنوشت اشخاص، در سایه مشیت الهی و به میزان کوشش متعارف و عادی) به وسیله خداوند دادگر، پیش بینی شده و خداوند عادل که نیازهای مادی افراد را کاملاً ضمانت کرده است برای شما نیز ضمانت می‌کند و آن را در اختیارتان قرار می‌دهد.

ولی گنجینه علم و دانش در وجود عالم و دانشمند و دستگاه ذهنی او انباشته شده است - پس باید پویای چنان علم باشید (۹۹) (و سعی خویش را تا نهایترین درجه آن به کار دارید تا آنکه بر این ذخائر و گنجهای گرانبها در سایه رنج خویش دست یابید.

«عالم و دانشمند، والا تر و برتر از کسی است که روزها را به روزه می‌گذراند و شبها را به عبادت پروردگار - آن هم توام با کوشش و رنج - سپری می‌سازد، و همت خویش را صرفاً به روزه داری و سحرخیزی به منظور عبادت و نیایش پروردگار صرف می‌کند.

اگر مرگ عالم و دانشمندی فرا رسد، خلاء و شکستی در سازمان اسلام پدید می‌آید که جز به وسیله عالم و دانشمند دیگری - که جانشین و همانند او است - قابل جبران نبوده و این شکاف و صدمه، مرمت نخواهد گردید.» (۱۰۰)

«برای باورداشت شرافت و فضیلت علم، توجه به این نکته، کافی و بسنده است که:

افراد ناصالح و فاقد بینش درست علمی، مدعی داشتن چنین علمی می‌شوند و داعیه علم و شایستگی در آن را در سر می‌پرورانند، و

آنگاه که آنها را به علم و دانش منسوب می‌سازند و از آنان به عنوان عالم و دانشمند، یاد می‌کنند سخت شادمان می‌گردند. و برای زشتی و نکوهش جهل و نادانی، همین قدر بس که افراد گرفتار جهل و بی‌سوادی نیز نسبت به آن اظهار تنفر و بیزاری نموده و از اینکه با این سمت و عنوان معرفی شوند سخت گریزانند.» (۱۰۱)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کمال به زیاد فرمود:

«کمال! علم، بهتر از مال است؛ زیرا علم و دانش از تو نگاهبانی و پاسداری کرده و وجودت را در پناه خود قرار می‌دهد. ولی در مورد مال، ناگزیری که خود نگاهبان و پاسدار آن باشی. علم و دانش بر تمام شئون زندگی و پدیده‌های هستی و اراده‌ها فرمانروا و حاکم است، در حالی که مال و ثروت انسان، محکوم و دستخوش اراده او می‌باشد. صرف مال و انفاق آن، موجب نقصان و کاهش آن می‌گردد در حالی که انفاق علم یعنی تعلیم آن به دیگران، اندوخته‌های علمی عالم و دانشمند را پربارتر و فزاینده تر می‌سازد و کالای علم طبعاً رو به فراوانی می‌گذارد.» (۱۰۲)

علم و دانش بر مال و ثروت، به هفت دلیل مزیت و برتری دارد

۱ - علم و دانش، میراث انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) است، در حالی که مال و ثروت مادی، میراث و پس مانده فراعنه و جباران روزگار می‌باشد.

۲ - علم از مجرای انفاق و اعطاء آن به دیگران، نقصان پذیر نیست؛ ولی انفاق مال و ثروت مادی، موجب کاهش و نقصان آن می‌گردد.

۳ - مال و ثروت به حافظ و نگاهبانان نیازمند است؛ در حالی که علم و دانش، خود نگاهبان و پاسدار انسان می‌باشد.

۴ - علم و دانش سرمایه و اندوخته‌ای فناپذیر است، حتی تا پای گور و در دل تیره خاک، یار و غمخوار و همراه انسان است؛ ولی مال و ثروت یا مرگ انسان از او جدا گشته و نمی‌تواند همیاری خود را با انسان استمرار دهد و بعد از مرگ، انسان را تنها گذاشته و در دنیا باقی میماند.

۵ - مال و ثروت، سرمایه‌ای پیش پا افتاده و عمومی است، و برای هر فردی - اعم از مؤمن و خداشناس، و کافر و ناسپاس - فراهم می‌شود و آنان از آن برخوردار می‌گردند؛ ولی حصول علم و بینش الهی، ویژه افراد باایمان است.

۶ - همه طبقات مردم - در مسائل مربوط به دین - به علم عالم و دانشمند نیاز دارند؛ ولی تمام طبقات مردم نسبت به مالداران و دولتمردان احساس نیاز نمی‌کنند.

۷ - علم و دانش، نیرو بخش انسان در سیر از صراط و گذرگاه آخرت، فراسوی بهشت جاوید است (و به او در عبور از صراط و راه باریک و دقیقی که مقصد آن بهشت و سرفرازی است - مدد می‌رساند)، در حالی که مال و ثروت، مانع و سد راه او در پیمودن این صراط و گذرگاه حساس می‌باشد.

ارزش شخصیت هر فردی به مقدار معلومات و معارف او است

(۱۰۳) در برخی از روایات، حدیث فوق بدین صورت ضبط شده است که:

«ارزش شخصیت هر فرد، وابسته به میزان کارائی و مهارت در معارف و شناختها و درستی اطلاعات او می‌باشد»:

قیمه کل امرء ما یحسنه.

امام سجاد، زین العابدین (علیه السلام):

«اگر مردم به مزایا و ارزشهای والای دانش آموختن آگاهی می‌یافتند (منتهای مساعی و کوششهای خود را در این راه صرف می‌کردند و تا آنجا اعلام آمادگی مینمودند که) از مرز ریختن خون دلها و فرورفتن در اعماق دریاها می‌گذشت. (و بالاخره حاضر می‌شدند در راه وصول به علم، از رنجهای جانکاه و فداکاری و جانبازی، با آغوش باز استقبال کنند). خداوند متعال به دانیال نبی (علیه السلام) چنین وحی فرمود:

محققا فرد نادان و نابخردی که در اداء حق اهل علم و دانشمندان، رفتاری تحقیر آمیز در پیش می‌گیرد و از آنان - به عنوان مقتدی و رهبر خویش - پیروی نمی‌کند (در میان جمع بندگانم) بیش از همه مشمول غضب و خشم من قرار می‌گیرد. ولی به عکس، فرد پرهیزکار و پویای پاداش عظیم - که ملازمت و همبستگی خود را همواره با علماء و دانشمندان حفظ می‌کند و در برابر حکماء و اندیشمندان، دارای حس انعطاف و پذیرش می‌باشد (او به افکار و آراء آنان احترام گذاشته و در برابرشان، سر تسلیم و طاعت فرود می‌آورد) محبوب ترین بندگان من است» (۱۰۴) و بیش از سایر مردم، مورد لطف و محبت من می‌باشد.

امام باقر (علیه السلام):

«اگر کسی یکی از ابواب هدایت را (بر روی مردم) بگشاید و آن را به مردم تعلیم دهد همانند پاداشی که نصیب ره یافتگان می‌گردد از خداوند، اجر و پاداش دریافت می‌کند.

و در این رهگذر، از حجم پاداش ره یافتگان، هیچگونه نقصان و کاهشی پدید نمی‌آید.

و اگر کسی فراسوی مردم، دری از گمراهی را (گشوده سازد و عوامل انحراف از صراط مستقیم را به آنان) تعلیم دهد، بار سنگین گناه و انحراف گم گشتگان مکتب او بدوش وی می‌افتد؛ ولی از گرانی بار گناه اغوا شدگان نیز چیزی کاسته نمی‌شود.

«هر دانشمندی که از دانش خویش بهره‌مند است از هفتاد هزار عابد (فاقد بینش دینی) برتر و ارجمندتر است» (۱۰۵).

«هریک از شما که به تعلیم دیگران قیام می‌کند؛ دو چندان پاداش شاگرد از جانب خداوند متعال عائد او می‌گردد. علاوه بر آنکه نسبت به شاگرد خویش نیز، دارای مزیت و برتری است. لذا بر شما است که دانش را از حاملان علم بیاموزید، و همانگونه که علماء و دانشمندان، شما را تعلیم دادند به تعلیم برادران دینی خود قیام نمائی» (۱۰۶).

«نشستن در مجلسی که در آن مجلس در کنار کسی قرار گیرم که اعتماد علمی نسبت به او ممکن باشد در نظر من از کار و عبادت بمدت یکسال، مستحکمر و اطمینان بخش تر است.» (۱۰۷)

امام صادق (علیه السلام): «اگر کسی راه و رسم خیر و نیکی را به شخصی تعلیم دهد هم وزن پاداش کار نیک او، اجر و پاداشی عائد وی می‌گردد. (یکی از حاضران مجلس که راوی این سخن نیز می‌باشد) از آن حضرت پرسید:

حتی اگر رهنمون فرد دومی به خیر و نیکی باشد باز هم از چنین پاداشی بهره‌مند می‌شود؟ حضرت در پاسخ او فرمود:

(فرد دوم که سهل است) اگر او همه مردم عالم را به خیر و نیکی راهبری کند همانند و برابر اجر و مزد کار خیر آنان، اجر و پاداشی نصیب او می‌شود.

راوی می‌گوید:

پرسیدم اگر از دنیا برود همین پاداش برای او منظور می‌شود؟

فرمود:

آری، اگرچه از دنیا برود.» (۱۰۸)

«همه شما مردم باید در دین و حقایق مربوط به آن؛ دارای بینش و بصیرت باشید؛ چون در غیر اینصورت، یعنی اگر یک فرد مسلمان از لحاظ آگاهیهای دینی، بی بهره باشد با یک فرد عامی بیابان گرد و صحرا نشینی (که از مسائل انسانی و مدنیت بی خبر است) تفاوتی ندارد. (۱۰۹) خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

لیتفقوها فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون

(باید از هر گروهی در جامعه انسانی، دسته‌ای ترک دیار و وطن کنند) تا در امر دین و مسائل مربوط به آن، فقاقت و بصیرتی بدست آرند و گروه وابسته به خود را - آنگاه که به سوی آنها باز می‌گردند - (از خطرهای و لغزشهایی که جامعه را تهدید می‌کند) بیمناک ساخته و هشدارشان دهند، باین امید که از این انحرافات و خطرهای (که معنویت و انسانیت آنها را تهدید می‌نماید) برحذر باشند. (۱۱۰)

«بر شما است که در امر دین، صاحب بصیرت و بینش عمیق باشید. نباید همچون اعرابی و بیابان نشین از حقایق دینی بی‌خبر بمانید؛ زیرا اگر کسی فاقد چنین درک و بصیرتی باشد نظر لطف الهی در روز رستاخیز بدو معطوف نمی‌گردد، و خداوند متعال هیچ رفتاری را از او - بعنوان یک عمل پاکیزه و عاری از آلودگی - نمی‌پذیرد» (۱۱۱).

«تا آن پایه به بصیرت‌های دینی یاران خود اهتمام و دلبستگی دارم - که اگر در این رهگذر (ناگزیر از تحمل شکنجه گردند و) بر سرشان تازیانه فرود آورم - در این اهتمام و دلبستگی من، خللی وارد نمی‌گردد» (و از نیروی اهتمام و علاقه‌ام نسبت به بینش دینی یارانم کاسته نمی‌شود. (۱۱۲)

علماء و دانشمندان، وارثان پیامبران (علیهم السلام) هستند؛ زیرا پیامبران، دینار و درهمی از خود بجای نگذاشتند، میراث آنان - که در اختیار وراثت آنها یعنی دانشمندان قرار می‌گیرد - همان احادیث و سخنان و تعالیم آنها است که از آنها بجای مانده است. اگر کسی بر این اندوخته معنوی - حتی بقدر ناچیزی - دست یابد در حقیقت، حظ و بهره فراوانی را عائد خود ساخته است. بنگرید که علم و آگاهی دینی خویش را از چه کسانی فرا می‌گیرید؛ زیرا در میان ما خاندان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) جانشینان عادل و درست کرداری وجود دارند که علم دین را از تیررس تحریف گزافه گویان و نسبت‌های ناروای یاوه سرایان و توجیهات نادانان بدور نگاه میدارند (۱۱۳)

«آنگاه که خداوند، خواهان خیر و نیکبختی بنده‌ای (از بندگان خود) باشد، چشم بصیرت او را در برابر دین و آئین او می‌گشاید» (۱۱۴)

(و به او آنچنان عنایت می‌نماید که از فقاقت و درک صحیح مسائل دین، برخوردار گردد).

«معاویه بن عمار از امام صادق (علیه السلام) خواست (راجع به دو فرد، رأی و نظر خود را ابراز نموده و مقام و منزلت آنها را ارزیابی فرماید، لذا به آن حضرت) عرض کرد:

مردی را سراغ دارم که همواره حدیث شما را نقل می‌کند و برای نشر آن در میان مردم می‌کوشد، و مضمون و محتوای سخنان شما را در دل‌های شیعیان شما راسخ و پایدار می‌سازد.

و نیز فردی دیگر از پیروان شما که اهل عبادت و بندگی است؛ ولی تا آن حد و آن اندازه در نقل حدیث از شما و نشر آن در میان مردم، کوشا و موفق نیست. کدامیک از این دو فرد بر دیگری مزیت و رجحان دارد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود:

آنکه همواره به نقل و روایت احادیث ما اهتمام می‌ورزد و از این رهگذر قلوب شیعیان ما را نیرو و استحکام می‌بخشد (و آنها را دلگرم نگاه می‌دارد و از شادابی آنان در ایمان به تعالیم ما پاسداری می‌کند) از هزار عابد برتر است» (۱۱۵).

«برای شیطان (و شیطان زدگان)، مرگ هیچ مؤمنی باندازه مرگ یک فقیه و آشنای به مبانی دین، محبوب تر نیست» (۱۱۶) (یعنی دلخواه ترین مرگها - از دیدگاه شیطان و بدخواهان - مرگ یک فقیه و عالم با بصیرتی است که موجب رکود بازار شیطان و ابلیس مآبان می‌باشد).

«آنگاه که یک جامعه اسلامی، فقیه و دانشمند دینی باایمان را از دست بدهد در (حصار و باره) اسلام چنان شکست و صدمه‌ای بوجود می‌آید که هیچ نیروئی (جز وجود عالم و دانشمندی همانند او) نمی‌تواند آن شکست را ترمیم و جبران کند» (۱۱۷).

امام کاظم (علیه السلام):

«آنگاه که یک فرد فقیه با ایمان از دنیا برود، فرشتگان در سوک او می‌گیرند، و حتی آن سرزمینی که این دانشمند با ایمان بر آن سرزمین بخاک می‌افتاد و خدای را بندگی می‌کرد، و دروازه‌ها و گذرگاههایی که رفتار و کردار لاهوتی وی از این گذرگاهها به عالم ملکوت اوج می‌گرفت در فقدان عالم و دانشمند دینی سوگوار می‌گردند و می‌گیرند. با مرگ عالم با ایمان در حصار و باره دین، شکافی پدید می‌آید که هیچ چیز نمی‌تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا علماء و دانشمندان واجد ایمان و مؤمنان بینای به مسائل دین، دژها و قلعه‌های مستحکم اسلام هستند، و همچون باره شهر می‌باشند» (۱۱۸) (که جامعه اسلامی را زیر چتر حمایت خود قرار داده و مانع نفوذ عوامل فساد و تیره بختی در میان مسلمین می‌گردند).

«رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد مسجد شد و ملاحظه فرمود که عده‌ای پیرامون مردی جمع شدند (و به سخنان او گوش فرا می‌دهند) پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این مرد، کیست؟

عرض کردند:

«علامه و دانشمندی پرمایه است.» حضرت فرمود:

علامه یعنی چه، و ملاک این عنوان چیست؟

عرض کردند:

این مرد نسبت به مسائل مربوط به انساب، ایام (و روزهای تاریخی) عرب و اشعار عربی، عالمترین و آگاه ترین مردم جامعه عرب زبان است. امام کاظم (علیه السلام) می‌گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از شنیدن این سخن، فرمود:

این اطلاعات و آگاهی‌هایی است که جهل و عدم اطلاع از آن کسی زیان نمیرساند، و نیز آگاهی از آن نیز کسی را سود نمی‌بخشد. علم و دانش (مفید و سودمند که جهل و بی اطلاعی از آن برای انسان زیانبار می‌باشد) عبارت از سه علم است:

۱ - آیه محکمه: یعنی علم به اصول عقاید؛ (زیرا براهین و ادله اصول عقائد عبارت از آیات محکم قرآن می‌باشد).

۲ - فریضه عادل: یعنی علم اخلاق (که حد وسط افراط و تفریط در خوی و رفتار را مشخص می‌سازد).

۳ - سنت پایدار: یعنی علم به احکام شریعت و مسائل حلال و حرام.

و ماسوای این سه چیز، نوعی آگاهی زائد و فضل و فزونی بی ارزش می‌باشد.» (۱۱۹)

د - سخنان معصومان چهارده گانه در باب علم

۱ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

د - سخنان معصومان چهارده گانه (علیهم السلام) از کتاب «تفسیر العسکری (علیه السلام)» در بیان عظمت علم

۱ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم):

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام) راجع به آیه

و اذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا الله و بالوالدین احسانا و ذی القربی و الیتامی (... ۱۲۰)

مطالب زیر جلب نظر می‌کند:

اما تفسیر کلمه «الیتامی»، برای توضیح این کلمه باید گفت که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خداوند، مردم را به احسان و نیکی نسبت به یتیمان توصیه و تشویق فرموده و افراد را موظف به سرپرستی از آنان دانسته است؛ زیرا

افراد یتیم و بی سرپرست، پدران (دلسوز و متعهد) خود را از دست داده و از آنان جدا گشته‌اند. اگر کسی از آنها صیانت کند، خداوند متعال او را تحت حمایت خود قرار می‌دهد.

و اگر آنان را از کرم و احترام خویش برخوردار سازد مشمول کرامت الهی واقع می‌شود، اگر دست مهر و رافت خود را بر سر یتیمی بکشد و بدینوسیله او را نوازش و دل‌داری کند به تعداد هر موئی که از زیر دست او می‌گذرد، خداوند متعال کاخی گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست برای او مقرر می‌فرماید، کاخی که آنچه دلخواه انسان است و چشم‌ها از دیدن آن‌ها لذت می‌برد، در آن فراهم آمده است. چنین مردمان دلسوز و افراد نیکوکار (که یتیمان را تحت سرپرستی خود قرار می‌دهند) در چنین فراخنای لذت بخشی، جاویدان و پیوسته کامیابند.

امام حسن عسکری (علیه السلام) بدنال این بیان رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می‌گوید:
(از لحاظ فقدان سرپرست)، یتیم دیگری را سراغ داریم که شرائط و اوضاع زندگانی او، سخت تر (و دردناک تر) از یتیمی است که پدر خود را از دست داده است، و او عبارت از کسی است که از امام و رهبر دینی خود، محروم و جدا گشته است و نمیتواند به او دسترسی پیدا کند، و نمیداند وظیفه و تکلیف او در احکام دینی مورد ابتلاء وی، چگونه است (یعنی تمام شیعیان ما احساس وظیفه شرعی می‌کنند، و چون از پرستار دلسوز خود - یعنی امام و راهبر - محروم گشته‌اند همانند یتیمی هستند که پدر دلسوز خود را از دست داده و بی پناه شده‌اند).

(امام (علیه السلام) پس از تفسیر کلمه یتیم و تعمیم آن نسبت به شیعیان جدا گشته از رهبر خویش، فرمود):
«هان ای مردم! اگر کسی از پیروان ما - که به علوم و معارف ما دست یافته است - فردی بی خبر و بی اطلاع از شریعت ما و محروم از مشاهده ما را به شریعت و راه و رسم قوانین ما رهنمون می‌گردد، چنین فردی، یتیمی است که در دامن او قرار گرفته و او همچون سرپرستی است که از یتیمی بی پدر پرستاری می‌کند.

بهوش باشید، اگر کسی این فرد بی اطلاع را راهنمایی کند ارشاد او را به عهده گیرد و شریعت و راه و رسم ما خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را به او تعلیم دهد با ما در پیشگاه الهی همراه و همگام بوده، و در جایگاهی قرار می‌گیرد که ما در خور آن هستیم.»

(امام حسن عسکری (علیه السلام) پس از ایراد چنین بیانی، فرمود):
«این سخن را من از پدرم، نقل کرده‌ام و او از پدر و اجدادش و آنها از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این سخن را روایت کرده‌اند.»

۲ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

«کسی که از شیعیان و پیروان ما است و به شریعت و آئین ما عالم و آگاه می‌باشد و بتواند پیروان سست عقیده و کم اطلاع ما را از تیرگی جهل و ناآگاهی برهاند، و آنان را در فضای نورانی علم باز آرد یعنی از آن علم و دانشی - که به رایگان در اختیار او قرار دادیم - دیگران را بهره‌مند سازد، در روز رستاخیز (با جلال و شکوه زائد الوصفی) در میان مردم می‌آید؛ در حالی که افسری نورانی و درخشان بر سر دارد، افسری که بر تمام مردم پهنه قیامت پرتو افکن می‌باشد و آن را روشن می‌کند، و لباس و پوششی در بر او قرار گیرد که یک رشته ناچیز از تاروپود آن را نمیتوان به بهای تمام دنیا و آنچه که در آنست تقویم و ارزیابی کرد. سپس منادی بانگ و ندائی بگوش مردم می‌رساند و به آنها چنین اعلام می‌کند که این شخص، عالم و دانشمندی است که باید او را یکی از شاگردان خاندان محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) برشمرد.

هان ای مردم! آن کسی که چنین عالم و دانشمندی، او را از حیرت و سرگشتگی جهل و نادانی رها کرده است دست بدامن او گردد

و پرتو وجودش را چراغ راه خود سازد تا او را از حیرت ظلمت و تاریکی عرصه قیامت بسوی روشنائی بوستانهای بهشت راهبری کند، در نتیجه، تمام افرادی که این دانشمند آنها را به خیر و نیکی رهنمون گشت، و دلهای قفل خورده و غیرقابل نفوذ آنان را از برکت همت خویش گشوده ساخت، و در ظل مساعی خود تمام تیرگیهای شبیه و تردید را از دل و جان آنان زدود، همراه خود به فضای نورانی بهشت می‌برد.»

۳ فاطمه زهراء (سلام الله علیها)

«زنی حضور فاطمه زهرا (سلام الله علیها) رسید و عرض کرد:

مادری دارم که ضعیف المزاج است و درباره نماز با اشکالات و مسائلی مواجه می‌شود. مرا نزد شما فرستاد با پرسشهای او را با شما مطرح سازم. فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به پرسش این زن پاسخ داد. ولی این زن پرسش دیگری را مطرح ساخت و آن حضرت پاسخ آن را بیان فرمود.

و همین گونه پرسشهای متعددی را با آن حضرت در میان گذاشت که سرانجام به ده سؤال رسید، و فاطمه زهراء (سلام الله علیها) به تمام این سؤالات، جوابهای لازم را ایراد فرمود.

این زن به علت کثرت و تعدد پرسشهای خویش، احساس شرمندگی نمود و از بازگو کردن سؤالات بیشتر، خجالت می‌کشید. به همین جهت عرض کرد:

بیش از این مزاحم نمی‌شوم. فاطمه زهراى عزیز فرمود:

و هر سؤالی که به نظر تو می‌آید مطرح کن و از بازگو کردن آن شرمگین مباش. (آن حضرت برای آنکه این زن را به طرح سؤالاتش ترغیب و تشویق فرماید، از او پرسید):

اگر کسی در مدت یک روز، بار گران و سنگینی را بدوش کشد و آن را به بالای بام خانه‌ای و ساختمانی حمل کند و در برابر آن، حق الزحمه‌ای معادل هزار دینار دریافت نماید، آیا (با داشتن چنان مزد و پاداش فراوانی)، تحمل رنج و زحمت و حمل بار گران بر او ناگوار و غیرقابل تحمل است؟

عرض کرد: نه.

فاطمه زهراء (سلام الله علیها) فرمود:

من هم مزدوری می‌کنم و خویشتن را اجیر و مزدور خدا قرار داده‌ام. مزد و اجرت من در ازاء پاسخ به هر سؤالی، فزونتر از مجموع در و مرواریدی است که فاصله میان آسمان و زمین را پر می‌کند. پس من شایسته و سزاوارتر از این باربر مزدور هستم که در برابر پاسخ به پرسشهای تو، احساس رنج و زحمت ننمایم. از پدرم (یعنی رسول خدا) (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می‌فرمود: دانشمندانی که پیرو مکتب ما هستند در روز قیامت محشور و زنده خواهند شد به گونه‌ای که به میزان علوم و دانشها و مساعی و کوششهایشان در جهت ارشاد مردم، با خلعتها و لباسهای کرامت و پوششی شکوهمند آراسته می‌گردند. بدین صورت که بر قامت هر یک از آنان هزار هزار یعنی یک ملیون خلعت نورانی و درخشان پوشانده می‌شود. سپس منادی از جانب پروردگارمان بانگ و ندا در می‌دهد:

ای کسانی که از ایام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده‌اید و آنها را - آنگاه که دستشان از دامن پدران واقعی آنها یعنی پیشوایان و رهبران دینی کوتاه گشته است - نجات داده‌اید؛ ای علماء و راهبران دینی! بدانید که این افراد همان شاگردان شما و همان یتیمانی هستند که شما از آنها سرپرستی کرده و آنها را تعلیم داده و از سقوط و نابودی نجاتشان داده‌اید. پس بنابراین باید شما اندام آنها را با خلعتهای علوم و معارفی که از شما در دنیا تحصیل کرده‌اند بیارائید. از پی چنین خطایی، دانشمندانی که

معلم چنان شاگردانی بوده‌اند بر قامت این شاگردان - باندازه معلوماتشان - معلوماتی که از همین دانشمندان فرا گرفته‌اند - خلعتها و لباسهای شکوهمندی را می‌پوشانند تا آنجا که در میان این شاگردان افرادی به چشم می‌خورند که صد هزار حله و دیبای بهشتی بر قامتشان پوشانده می‌شود.

و بدینسان همین شاگردان بر اندام کسانی که علوم دین را از آنها فرا گرفته‌اند جامه‌های گرانبها و پوششهای نورانی بهشت را پوشانده و قامت آنها را می‌آرایند.

سپس خداوند متعال امر می‌کند:

بر قامت این دانشمندی که از ایتم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) سرپرستی کرده‌اند، بار دیگر جامه نورانی بیوشانید تا خلعتهای آنها را تکمیل نموده و چند برابرش سازید. از آن پس بر حسب فرمان الهی این پوشاکهای نورانی و نیز مقام و مرتبت آنها - قبل از آنکه خلعتهای نورانی را بر قامت شاگردانشان بیوشانند و چند برابرش سازند و نیز قبل از آنکه منزلت و مقام آنها به چند برابر و کمال خود برسد - تکمیل می‌شود.

(فاطمه زهراء (سلام الله علیها) پس از پایان بردن این سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به آن زن گفت:

هر رشته تاروپود این جامه‌ها از تمام پدیده‌هایی که آفتاب بر آنها می‌تابد یک میلیون بار، بارزش تر و بهتر است.

و پدیده‌هایی که آفتاب بر آنها می‌تابد فاقد ارزش می‌باشد؛ زیرا آنها آمیخته به ظلمت و تاریکی و دستخوش کدورت و تیرگی هستند.»

(سخنان فاطمه زهراء (سلام الله علیها) و بیان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را برای ما بازگو می‌کند که علماء و دانشمندان و نیز دانشجویان - البته دانشمندان و دانشجویانی که در جهت کسب بینش دینی و الهی می‌کوشند - در روز قیامت به چنان مرتبتی تعالی می‌یابند که سراپا نور و روشنایی‌اند، و هیچگونه حاجب و پرده‌ای تاریک کننده در برابر دیدگان آنها برای رؤیت حق و حقیقت وجود نخواهد داشت. همگی سراپا چشم‌اند و تمام وجود آنها بصیرت و بینش و روشنی است و ناچیزترین ابهامی در برابر پرتو و دید و بینش خیره کننده آنان وجود ندارد).

۴ امام حسن مجتبی (علیه السلام)

«اگر کسی یتیم آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) یعنی دانشجوی دینی را سرپرستی نماید، و به جای پدر و اولیاء دلسوزش وی را تحت مراقبت خویش قرار دهد، یتیمی که در ورطه جهل و بی اطلاعی فرو رفته است، چنانچه او را از جهل برهاند و امور مشتبه و بهم آمیخته و ابهام آمیز را برای او توضیح دهد و شبهه را از دل او بزدايد (تا بتواند حقایق و واقعیات را از میان آن امور بازیابد، و به تامین نیازهای مادی او نیز قیام نماید یعنی) از نظر آب و آذوقه، نیاز وی را برآورده سازد، برتری و برجستگی مقام و تابندگی وجود او همچون برجستگی و تابندگی خورشید نسبت به «سها» (۱۲۱) و ستاره کم نور است. (۱۲۲)

۵ امام حسین (علیه السلام)

اگر کسی عهده دار سرپرستی یتیم و فرد بی سرپرستی گردد، یتیمی که محنت و ابتلاء ما به استتار، میان او و ما جدائی و فاصله به وجود آورده است اگر با همان علوم و معارفی که از ناحیه ما بدو فائض گشته و رسیده است مواسات و همیاری را با وی در پیش گیرد، و او را به تعالیم ما آشنا سازد، و سرانجام با ارشاد خود، او را به حق و حقیقت رهنمون گردد (چنین سرپرست و معلم، با تعبیری مهرآسا و سخنی محبت آمیز مورد خطاب الهی قرار گرفته و) خداوند به او می‌گوید.

ای بنده بزرگوار، (بنده‌ای که درد آشنا بوده) و بار هم و غم دیگران را بدوش کشیده و با آن همدردی و دلسوزی کرده‌ای، بدان من که خدای تو هستم سزاوارترم که بدینسان تو را نیز مشمول چنین کرامت و بزرگواری قرار دهم. (خداوند متعال پس از چنان خطاب محبت آمیزی) به فرشتگان می‌گوید:

ای فرشتگان، برابر هر حرف و سخنی که این بنده من به دیگران تعلیم داده است، هزار هزار کاخ و منزلگاههای متنوع و آرام بخش را در بوستانهای بهشت برای او فراهم و مقرر سازید.

و هرگونه نعمتهائی را که در خور این کاخها و پناهگاههای آسایش بخش می‌باشد بدانها ضمیمه نمائید، (تا به پاس تعلیم و بیدارگری دیگران، از چنان کرامت‌ها و عنایاتی برخوردار شود).

۶ علی بن الحسین، امام سجاد (علیه السلام)

«خدای (عز و جل) به موسی (علیه السلام) وحی فرمود:

ای موسی! محبت مرا به سوی بندگانم جلب کن و مرا بشناسان و محبوب خلقم قرار ده، و محبت آنان را نیز به سوی من جلب کن (تا میان من و خلق من، محبت و دوستی و عشق و علاقه، مبادله گردد، و حب و دلبستگی بر روابط ما حکومت کند). موسی عرض کرد:

برای ایجاد چنین محبت متبادل، چه راه و رسمی را در پیش گیرم؟

فرمود:

الطاف و نعمتهای مرا به یادشان آور تا محبت و توجه آنها به طرف من معطوف گردد.

ای موسی! اگر بتوانی بنده گریزپایم را که از درگه من فراری گشته است به من بازگردانی و یا، بنده گم کرده رهی را که از حریم من دور گشته به حریم کرامت و عنایتم رهنمون سازی (تا او پناهگاه واقعی خود را بازیابد) این کار تو بهتر و پرازش تر از آنست که صد سال مرا به گونه‌ای بندگی کنی که روزها را روزه دار، و شب‌ها را در نیایش و مناجات، خیزان و بیدار باشی.

موسی (علیه السلام) عرض کرد:

چنین بنده گریزپائی که از درگه تو گریخته است چگونه آدمی است؟

فرمود:

گناهکار و مجرمی است که از فرمان من سر پیچیده و در برابر دستورم تمرد کرده است.

سپس موسی (علیه السلام) گفت:

این بنده گم کرده ره - که از حریم تو دور گشته است - کیست؟

فرمود:

کسی که امام زمان و راهبر واقعی عصر و دوره خویش را شناسائی نکرده است؛ و نسبت به او فاقد علم و از او غائب است. تو باید امام زمان غائب از او را بدو معرفی کنی، آن هم پس از آنکه شخصی که نسبت به شریعت دین او آشنا است وی را شناسائی کرد، تو، به این شخص گم کرده ره، شریعت امام زمان و آئین بندگی پروردگارش و راه و رسم وصول به رضای او را می‌شناسانی.

همو فرمود:

«پس بنابراین بشارت دهید به علماء شیعه و پیرو ما، که از پاداش عظیم و جزائی فراوان برخوردار می‌گردند.» (۱۲۳)

۷ محمد بن علی، امام باقر (علیه السلام)

«عالم و دانشمند همانند کسی است که شمع فروزانی را (در تاریکی) همراه خویش گرفته و بدینوسیله بر تاریکی شب چیره گشته و فضای پیرامون خود را برای مردم روشن می‌کند. بدیهی است هر کسی که در پرتو روشنائی آن شمع، در شناسائی راه خویش، توفیقی بدست می‌آورد (و راه را از چاه باز می‌یابد) دعای خیر خود را نثار این شخص می‌کند.»

بدینسان عالم و دانشمند با شمع و چراغ علم و دانش، تاریکیهای جهل و سرگشتگی را از پیرامون (افکار و احساسات) خود و مردم می‌زداید، و مشعل فروزان علم و بصیرت، فضای اندیشه و احساس جامعه را روشن می‌سازد. هر کسی که از این پرتو درخشان و چراغ فروزان علم، روشنائی گیرد تا از این رهگذر از وادی حیرت و سرگردانی بیرون آید و یا بدان وسیله از ظلمت جهل رهائی یابد، چنین فردی (در سایه برخورداری از علم) از آتش دوزخ آزاد است، و آزادی او مرهون ارشادات آن عالم و دانشمند می‌باشد. خداوند متعال آن عالم و دانشمندی که چنین فردی را از آتش دوزخ رهائی بخشیده است به شمار هر تار موی او پاداشی نصیب وی می‌گرداند که پرازش تر از پاداش صدقه و بخششهای مالی است که هموزن صد هزار خروار (۱۲۴) پولی باشد که نابجا و برخلاف امر الهی به دیگران انفاق گردد. (چنین بخششی نه تنها نمی‌تواند پاداشی را نصیب بذل کننده آن سازد) بلکه بار گران و عواقب نامطلوبی را برای او به بار می‌آورد. ولی خداوند به جای هر تار موی شاگرد و متعلم، پاداشی را نصیب معلم می‌سازد که عظیم تر از پاداش هزار رکعت نمازی است که در کنار و نزدیک آن برگزار می‌گردد.

۸ جعفر بن محمد، امام صادق (علیه السلام)

«دانشمندان شیعه و پیرو ما، مرزبانان حدود و ثغوری هستند که در آن سوی مرزها، شیاطین و دیوان و ددان و همکاران شیاطین در کمین نشسته و در رفت و آمدند. دانشمندان شیعه، مانع خروج و یورش و غلبه این اهریمن و اهریمن گرایان نسبت به شیعیان مستضعف می‌باشند، (شیعیانی که از لحاظ ایمان و اعتقادات دینی کاملاً مجهز نیستند).

آری دانشمندان شیعه (همچون سد استواری)، از تسلط ابلیس و پیروان بد سیرت شیطان بر شیعیان جلوگیری می‌نمایند (تا انسانیت و معنویت آنان به دست چنین دزدان و یغماگرانی از دست آنان ربوده نشود).

هان ای شیعیان ما، اگر کسی از شما در کمین چنان اهریمن صفتان بنشیند و در چنین پایگاهی، موضع گیرد (و از مرزهای اسلام و معنویت، پاسداری و نگاهبانی کند و مانع نفوذ افکار پلید و نیرنگ وار شیاطین و بدخواهان جامعه انسانی گردد) هزار هزار بار (یعنی یک میلیون بار) از مجاهد با روم و ترک و خزر، برتر و گرانقدرتر است؛ زیرا چنین دانشمند و مرزبان علم خاندان پاک پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) از ادیان یعنی آئین‌های دینی دوستداران ما دفاع نموده (و از انسانیت و معنویت جامعه‌های پیرو ما حمایت می‌کند)، در حالی که سربازانی که در آوردگاه روم و ترک و فارس می‌جنگند از پیکرها و اندامهای جسمانی، و ابدان دوستان ما دفاع می‌نمایند، (و قطعاً دفاع از حریم دین و معنویت، پراج تر از دفاع از حریم ابدان و جهات جسمانی است).

۹ موسی بن جعفر، امام کاظم (علیه السلام)

«اهمیت وجود یک فرد فقیه و واجد بینش دینی - که فرد بی سرپرست و محروم از درک محضر ما و بهره نابرده و تهی دست از علوم و معارف ما را (از جهل و نادانی) رهائی می‌بخشد - بدان پایه دارای اهمیت است که از دیدگاه شیطان و رانندگان از درگاه رحمت الهی، وجود چنین فقیهی طاقت فرساتر و تحمل ناپذیرتر از وجود هزار عابد می‌باشد؛ زیرا اهتمام و کوشش عابد به خود او محدود است (و صرفاً غم خویش را به دل دارد و می‌خواهد فقط خود را نجات دهد)؛ در حالی که یک فقیه و عالم آگاه به احکام الهی نه تنها اهتمام و عنایت خود را در نجات خویشتن به کار می‌دارد، بلکه اهتمام و کوشش او (همه گیر و آنچنان گسترده است

(که) تمام بندگان خدا - اعم از زن و مرد - را در بر می‌گیرد (و تمام آنان را زیر چتر عنایت خویش قرار می‌دهد) و آنان را از دست اغوای شیطان و رانندگان درگاه الهی رهائی می‌بخشد.

بدینسان است که یک فقیه و عالم دینی (فقیهی که نسبت به دیگران احساس تعهد و مسئولیت می‌نماید) بر هزار عابد و بلکه بر هزار هزار عابد فضیلت و برتری دارد.

۱۰ علی بن موسی، امام رضا (علیه السلام)

«در روز رستاخیز به فرد عابد و زاهدی - که کناره گیر و بیگانه از مردم است - چنین خطاب می‌شود:

مرد خوبی بودی، همت و کوشش تو در ذات و شخص خودت محدود بود.

و چون در زندگانی، باری بر دوش دیگران نبودی (و از خویشتن حمایت کردی) بنابراین به بهشت درآی (ولی باید بدانی که حق نداری دیگران را با خود همراه سازی؛ چون اثر وجودی تو از مرز نجات خودت تجاوز نمی‌کرد)؛ در حالی که فقیه و عالم آگاه به موازین دین (که احساس رسالت و مسئولیت می‌کرد) خیر او به دیگران می‌رسید و آنان را از دشمنانشان رهائی می‌بخشید، و نعمت‌های بهشت الهی را نسبت به آنان سرشار می‌ساخت، و در نتیجه، عوامل جلب رضای الهی را در برابر آنها گشوده و روشن می‌نمود؛ لذا در روز قیامت در خطاب به او می‌گویند:

ای کسی که افراد یتیم و بی سرپرست آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را تحت تکفل و سرپرستی خود قرار داده و افراد سست ایمانی را که از دوستان ما بودند به حق و حقیقت رهنمون شدی، (در این عرصه دهشتناک و بلاخیز) درنگ کن (تا دیگران را زیر چتر حمایت خویش قرار دهی) و برای هر کسی که از تو بهره‌ای گرفته و یا از تو، علم و دانشی آموخته است وساطت و شفاعت کن. او تا آن اندازه درنگ می‌کند که در طی آن گروه‌ها و گروه‌های فراوانی در ظل شفاعت او وارد بهشت می‌گردند. این گروه‌ها که به صد هزار نفر می‌رسد - به چنین افتخاری نائل می‌شوند. تا ده بار، کلمه «فنام» را تکرار کرد یعنی ده گروه صد هزار نفری به بهشت درآیند.

این گروه‌های چشمگیر و فراوان - عده‌ای - شاگردان بدون واسطه او هستند و عده‌ای دیگر، شاگردان شاگردان او می‌باشند که از هنگام تعلیم تا روز قیامت با وسائط دور و درازی از شاگردان و جیره خواران مکتب این عالم آگاه دینی به شمار می‌آیند.

بنگرید (فاصله ره از کجا تا به کجاست) و چه تفاوت عظیمی میان مقام و مرتبت علم و دانشمند متعهد دینی از یکطرف، و مقام و مرتبت زهد و عبادت و زاهد و عابد از طرف دیگر وجود دارد» (و لذا عالم و عابد را نمیتوان با وجود چنین امتیاز شگرفی با هم مقایسه نمود).

۱۱ محمد بن علی، امام جواد (علیه السلام)

«اگر کسانی کفالت و سرپرستی ایام آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به عهده گیرند، ایتامی که از پدر روحانی و امام و راهبر دینی خود جدا گشته و از آنها محروم مانده‌اند و در وادی جهل و نادانی دچار سرگردانی گشتند، و همچون اسیرانی در دست شیاطین خود و هوسهای شیطانی گرفتار آمدند، و زیر فشار آرمانهای پلید و آلوده دشمنان بدخواه و ناسزاگوی ما با دشواری و تنگنا مواجه هستند، اگر دانشمندانی چنین مصیبت زدگانی را از دست چنان موجودات آلوده و چنین حالاتی برهانند و با زدودن وسوسه‌های فتنه انگیز شیطان از دل آنها، آنان را از حیرت و سرگشتگی و قهر شیاطین نجات دهند، و ناسزاگویان و بدخواهان ما را - در ظل حجت‌های الهی و رهنمودهای پیشوایان دینی شیعیان ما - مقهور و منکوب سازند (چنین دانشمندانی در پرتو این گونه

کوششهای بی دریغ خویش - در پیشگاه الهی - با معیارها و مدارج و منازل فزونتر از معیارهای زیر، بر عابد و فرد پارساخوی، فضیلت و برتری دارند:

فزونتر از برتری آسمان بر زمین، عرش بر کرسی، حجب و سراپرده‌های الهی بر آسمان.

آری تفاوت موقعیت عالم و عابد و برتری عالم بر عابد، همچون تفاوت موقعیت و برتری ماه تمام شب چهارده بر کورترین و نهان ترین ستارگان آسمانی است.»

۱۲ علی بن محمد، امام علی النقی (علیه السلام)

«اگر پس از غیبت قائم یعنی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، دانشمندانی به ثمر نمی‌رسیدند که مردم را در جهت آن حضرت (و قطب دایره امکان و کانون بقاء و هستی جهان) دعوت و راهبری کنند، و به وجود سرشار از خیر و برکت آن جناب رهنمون گردند، و از دین و آئین الهی در سایه حجت‌های آسمانی دفاع نمایند، و بندگان ضعیف خدا را از دامهای ابلیس و ابلیس مآبان برهاند، و نیز از کمند دشمنان ما که زمام قلوب شیعیان ضعیف الایمان ما را همچون کشتی که ساکنانش را در اختیار دارد به دست گرفته‌اند - نجات بخشند، (آری اگر این گونه دانشمندان دینی متعهد و مسئول؛ نمی‌بودند)، در پهنه گیتی هیچ کسی باقی نمی‌ماند جز کسانی که باید آنها را از دین و آئین پروردگار، روی گردان و مرتد برشمرد. (برکات وجود چنان دانشمندانی است که می‌تواند حفاظی نیرومند برای صیانت و پاسداری دین خدا و دینداری مردم باشد).

این گروه از علماء و دانشمندان از برترین مزایا و والاترین مقام و مرتبت در پیشگاه خدا برخوردارند.»

۱۳ حسن بن علی، امام حسن عسکری (علیه السلام)

«علماء و دانشمندانی که در میان پیروان مکتب ما خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به سر می‌بردند، درباره دوستان مستضعف ما و مردمی که به ولایت و امامت و رهبری ما دلبستگی دارند بی تفاوت نمی‌مانند، و به تقویت ایمان و تایید آنان به پا می‌خیزند و آنها را از هر گونه استضعافی می‌رهانند. چنین دانشمندانی در روز رستاخیز (بطرز بسیار شکوهمند و افتخارآمیزی) در جمع مردم عرصات محشر، نمودار می‌شوند که درخشش افسرهای که بر سر دارند پرتوافکن پهنه قیامت است. آری بر سر هر یک از آنها در روز قیامت، تاج و افسری نهاده میشود که انوار و پرتو آن مسافتی از پهنه قیامت را روشن می‌سازد که باید عرض و طول و پیرامون آن را در مدت سیصد هزار سال پیمود. شعاع انوار این تاجها و افسرها سرتاسر این عرصه را زیر پوشش خود قرار میدهد. در چنین روزی، هر فردی که تحت سرپرستی علماء و دانشمندان دینی (از خرمن و اندوخته‌های بینش و بصیرت آنان خوشه‌ای برداشته) و با مساعی آنان از فضای تیره جهل و نادانی، رهیده، و تحت تعلیم آنان از وادی سردرگم حیرت و سرگردانی بیرون آمده (و در محیطی روشن و نورانی راه یافته است) چنین شاگرد ره باز یافته، به شاخه و شعبه‌ای از پرتو انوار این دانشمندان، خویشتن را پیوند می‌دهد. پیوندی که او را به منازل و مقامات رفیع و ارجمندی بر می‌فرازد تا آنجا که با علماء و دانشمندان در قله‌های رفیع بوستانهای بهشت همطراز می‌شود و در برابر آنها قرار می‌گیرد.

آری چنین شاگردانی در منازل و کاخهایی از بهشت ماءوی می‌گیرند که آن منازل در جوار استادان و معلمان آنها آماده گشته است. (و سرانجام به این افتخار دست می‌یابند) که در پیشگاه امامان و پیشوایانی قرار گیرند که این دانشمندان، آنها را به ایده‌ها و آرمانهای آن امامان دعوت می‌کردند.

ولی هیچیک از بدخواهان و دشمنان ما خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، تاب تحمل چنان اشعه‌ای را - که از این تاجها و

افسرها بر می‌خیزد - ندارند. این اشعه، نیروی دید و بینائی آنها را از کار انداخته و حس سامعه و شنوائی آنان را فلج می‌سازد و زبان آنها را نیز لال می‌گرداند. این اشعه (به علت عدم لیاقت و فقدان شایستگی آنان) به چنان نیروی کوبنده‌ای مبدل می‌شود که از لهیب آتش جهنم، سخت تر و فرساینده تر است. این اشعه (بجای آنکه دشمنان ما را به سوی نجات و رهائی از گودالهای دوزخ رهنمون گردد) آنان را با خود برداشته تا آنگاه که آنها را به طرف خازنان دوزخ پرتاب می‌کند، و آنان نیز این افراد بدخواه را به میان آتش دوزخ می‌سپرنند.»

۱۴ حضرت ولی عصر، امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف)

(حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) در ذیل یکی از توقیعات شریف خود - که در پاسخ به مسائل اسحق بن یعقوب مرقوم فرمود - علماء و دانشمندان آگاه به احادیث را به عنوان مرجع و پناهگاه واقعی در حل معضلات و مسائل پیچیده و حوادث و رویدادهای زندگانی معرفی نمود که باید در شناخت وظائف انسانی و معنوی - به هنگام برخورد با مسائل مختلف زندگانی - به آنان مراجعه نمود. آن حضرت برای آنکه شیعیان، مرجع خویش را در باز یافتن تکالیف انسانی و الهی شناسائی کنند و در انجام وظائف خویش، احساس آرامش نمایند، فقهاء و محدثان روایات اهل بیت را تکیه گاه مطمئنی معرفی فرمود، و رسمیت فتوای آنان را بدینگونه اعلام نمود:

«هرگونه مسائلی که با آنها مواجه هستید (و به تکالیف الهی و انسانی خود در آن مسائل آگاه نیستید) به روات و حاملان احادیث و مسئولان تعالیم ما (یعنی فقهاء و محدثین و سخنگویان ما) مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من نسبت به شما می‌باشند و من نیز حجت خدایم.» (۱۲۵) (و اینان در حجیت فتوی و سخن‌های خویش، با من هم‌طراز می‌باشند، و لذا باید با جان و دل فرمان آنها را پذیرا باشید).

احادیثی که از نظر خوانندگان محترم گذشت نمونه هائی از روایاتی است که راجع به ارزش علم و علماء و متعلمان از معصومین (علیهم السلام) به ما رسیده است (اگرچه این گونه احادیث که نمایانگر شرف و فضیلت علم و دانش می‌باشد بی اندازه فراوان و چشمگیر است) ولی ما به منظور رعایت اختصار در تدوین کتاب و مناسبات مربوط به موضوع بحث، به ذکر همین مقدار از احادیث بسنده نمودیم.

ه - اهمیت و ارزش علم و دانش از نظر گاههای حکماء و کتب کهن آسمانی

لقمان

لقمان حکیم به فرزند خود می‌گوید:

«فرزند عزیز! دیدگان بصیرت خود را در انتخاب مجالسی که در آنها شرکت می‌کنی کاملاً باز کن و به گزین باش. اگر دیدی مجلسی از مردمی متشکل شده است که با دل و جان و زبان، خدا را یاد می‌کنند، در آن مجلس شرکت کن؛ زیرا اگر عالم و دانشمند باشی علم و آگاهی تو در چنین مجلسی به مدد تو بر می‌خیزد و به تو سود میرساند و خاطر ترا نسبت به علم تجدید می‌نماید.

و اگر جاهل و نادان باشی آنان به تو علم می‌آموزند، و با شرکت در آن مجلس سرانجام، به علم و بصیرتی دست می‌یابی. بنابراین باز هم شرکت تو در چنین نشست، درخور و مناسب تو می‌باشد، و این امید هم وجود دارد که خداوند، شرکت کنندگان در این مجلس را زیر سایه لطف و رحمت خود قرار دهد، و از طریق، چنین لطف و مرحمتی ضمناً شامل حال تو نیز گردد.

آنگاه که با گروهی از خدا بی خبر مواجه شوی و ببینی که در مجلسی، افرادی شرکت دارند که از خدا یاد نمی‌کنند، بلکه او را بدست فراموشی سپردند، با آنان نشست و برخاست نکن؛ زیرا اگر خود، از علم و آگاهی برخوردار باشی، علم تو در طی مجالست با آنها به تو سودی نمی‌رساند.

و اگر جاهل و نادان باشی همشینی تو با آنها، جهل و بی خبری و غفلت ترا فزاینده تر می‌سازد. علاوه بر این ممکن است خداوند متعال آنان را به کیفر جهل و غفلت دچار سازد و این کیفر، ترا نیز دربرگیرد.» (۱۲۶)

تورات

در تورات آمده است که موسی (علیه السلام) فرمود:

«علم و حکمت و استوارمندی در اندیشه و گفتار و کردار را، بس شگرف و عظیم بر شمار و از آن تجلیل کن؛ زیرا اگر من نیروی حکمت و صواب اندیشی را در قلب کسی برقرار می‌سازم صرفاً بدین منظور است که می‌خواهم او را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهم.

ای موسی! حکمت آموز باش و رفتار خویش را بر موازین حکمت منطبق ساز و آن را به دیگران بیاموز تا در این رهگذر به کرامت من در دنیا و آخرت دست یابی.»

زبور

خداوند متعال در کتاب زبور به داود پیامبر (علیه السلام) می‌فرماید:

«داود! به احبار و دانایان و علماء بنی اسرائیل و رهبانان (صومعه نشین) هشدار ده که با مردمان پرهیزکار، گفتگو و مجالست و بحث و مذاکره نمایند. اگر در محیط خود؛ با مردم تقوی پیشه و پرهیزکار برخوردید با علماء و دانشمندان به بحث و مذاکره بنشینید. و اگر در جمع افراد محیط و پیرامون خود، دانشمندی را نیافتید با عقلاء و بخردان نشست و برخاست و گفتگو کنید؛ زیرا پرهیزکاری و دانش و خردمندی عبارت از سه مرحله و درجه‌ای است که هدف من از سپردن هر یک از این سه مرحله به مردم، اینست که می‌خواهم بشر دچار سقوط و نابودی نگردد.» (و هر کسی گمشده خویش یعنی تقوی و علم و عقل را در جوامع بشری بیابد.

و از هر یک از گروه پرهیزکاران و دانشمندان و خردمندان، بهره خویش را باز گیرد تا جامعه انسانی احساس فقر و کمبود نکرده و دچار انحطاط و سقوط نگردد).

درباره مطلب فوق، این سؤال پیش می‌آید که چرا خداوند در طبقه بندی این مراحل، تقوی و پرهیزکاری را بر سایر مراتب دیگر مقدم داشته است؟

پاسخ چنان سؤالی این است که تقوی و پرهیزکاری، با علم و دانش به گونه‌ای پیوند و همبستگی دارد که تقوای بدون علم، قابل تصور و امکان پذیر نیست.

و چنانکه قبلاً نیز یادآور گشتیم خشیت و بیم از خداوند صرفاً در سایه علم و دانش امکان پذیر است. لذا خداوند در طبقه بندی مراتب سه گانه مذکور، علم و دانش را بر عقل و خرد مقدم نموده است؛ زیرا هر عالم و دانشمندی، ناگزیر باید عاقل و خردمند باشد تا به مرحله علم ارتقاء یابد.

انجیل

خداوند متعال در سوره هفدهم انجیل می‌فرماید:

«وای بر کسی که نام و عنوان علم و دانش بگوش او برسد و از آن جويا نگردد. او چگونه حاضر است، با نادانان محشور شود و در آتش جهنم با آنان همنشین گردد؟»

مردم! پویای علم باشید و آن را بیاموزید؛ زیرا علم و دانش اگر فرضاً موجبات سعادت و نیکبختی شما را فراهم نیاورد باعث تیره روزی و بدبختی شما نمی‌گردد. اگر علم و دانش، مقام شما را رفیع نگرداند، سبب پستی و فرو هشتگی منزلت شما نمی‌شود. اگر شما را بی نیاز نسازد، تهی دستی را برای شما به ارمغان نمی‌آورد. اگر به شما سودی نرساند، زیانبخش نخواهد بود. این سخن را بر زبان جاری نسازید:

که می‌ترسیم عالم و دانشمند شویم و نتوانیم به مضمون علم و آگاهی خود عملاً پای بند باشیم؛ بلکه باید بگوئید: امیدواریم که عالم و دانشمند گردیم و طبق آگاهی و علم خود عمل کنیم.

علم و دانش به مدد عالم و دانشمند برمیخیزد، و از او شفاعت و وساطت می‌کند، و بصورت قدرتی در می‌آید که با عالم و دانشمند همیاری می‌نماید. بنابراین حقا نباید خداوند، عالم و دانشمند را در روز قیامت، فرومایه و ذلیل سازد.

ای گروه علماء و دانشمندان! درباره پروردگار خود چگونه می‌اندیشید؟ آنها می‌گویند:

فکر و گمان ما درباره پروردگار ما این است که ما را مشمول رحمت و آمرزش خویش قرار دهد. خداوند به آنان می‌گوید:

من هم به اندیشه و درخواست و امید شما عمل کردم؛ زیرا من حکمت و دانش و استحکام و استوارمندی در تفکر و رفتار را به شما سپردم و هدف من از این کار، چنین نبود که بدخواه شما بودم؛ بلکه نسبت به شما اراده خیرخواهی داشتم. بنابراین - زیر سایه لطف و رحمت من - همراه بندگان شایسته من به بوستان بهشت و سرای نیکبختی من درآئید. مقاتل بن سلیمان می‌گوید:

در کتاب «انجیل» به این مطلب برخوردم که خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) فرمود:

«دانشمندان را گرمی دار و در بزرگداشت آنان دریغ مکن، و اهمیت و ارزش مقام و مرتبت والای آنان را بشناس؛ زیرا من دانشمندان را از لحاظ مقام و منزلت بر تمام آفریدگانم - بجز پیامبران و رسولان خود - مزیت و برتری بخشیدم، مزیت و برتری آنان بر مخلوقات، همانند مزیت و برجستگی آفتاب بر ستارگان؛ و همسان برتری آخرت بر دنیا، و همچون برتری من بر تمام پدیده‌های هستی می‌باشد.»

و از سخنان مسیح (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر کسی به زیور علم و دانش آراسته گردد، و رفتار خود را با موازین علمی خویش منطبق سازد، یعنی به علم خود عمل کند، او همان کسی است که در ملکوت آسمان‌ها به عنوان شخصیتی عظیم و شکوهمند و انسانی بزرگ نامبردار بوده و از او به عظمت یاد کنند.»

و - سخن فرزندان دین و دانش درباره علم و علماء و دانشجویان

ابی ذر غفاری

«هر باب و دری از علم که فراسوی ما گشوده می‌شود و آن را فرا می‌گیریم از دیدگاه ما از هزار رکعت نمازی که استحبابا و با هدف طاعت از امر غیر واجب انجام می‌شود، محبوب تر و خوش آیندتر است.» (۱۲۷)

ابوذر غفاری می‌گوید:

از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدیم که می‌فرمود:

«اگر مرگ دانشجویی - همزمان با تحصیل و دانشجویی او - در رسد به عنوان شهید و سرباز جان باخته در راه خدا محسوب می‌گردد.»

وهب بن منبه (۱۲۸)

(تحصیل و تامین بسیاری از مزایا در خود دنیا نیز رهین علم و آگاهی انسان می‌باشد)؛ زیرا علم و دانش منشاء بسیاری از مزایا است و این مزایا از علم سر بر می‌آورند، آری علم است که به شخص فرومایه، منزلت، و به انسان ذلیل و خوار، عزت و سرفرازی، و به اشخاص فراموش شده و نادیده انگاشته و بدور از انظار، قرب و منزلت، و به افراد تهی دست و بی چیز، غناء و بی نیازی، و به انسانهای گمنام، شهرت و نام آوری، و به افراد فاقد شخصیت و نفوذ اجتماعی، هیبت و شکوه (۱۲۹)، و به افراد بیمار و سست مزاج، نیرو و تندرستی می‌بخشد.

سخن عارفان در مزایای علم

یکی از عرفاء می‌گوید:

«مگر نه چنین است که اگر از بیمار، غذا و نوشیدنی و دارو را دریغ دارند آن بیمار می‌میرد؟! قلب و دل آدمی نیز (به غذا و دارو نیازمند است). اگر دل و جان انسان از دانش و تفکر و حکمت محروم گردد چنین دل و جانی از کار می‌افتد و دچار مرگ و نابودی می‌شود.»

آثار نیک همنشینی با دانشمندان

عارفی دیگر می‌گوید:

«اگر کسی در حضور عالم و دانشمندی بنشیند و نتواند از اندوخته‌های علمی او مایه‌ای ذخیره کند و در صیانت و حفظ کردن و از بر نمودن سخنانش احساس عجز و ناتوانی نماید (علیرغم چنین محرومیت و ناتوانی، صرف همنشینی با عالم و دانشمند و شرفیابی از محضر او) هفت کرامت و فضیلت، نصیب او می‌گردد:

۱ - به فضیلت و پاداشی - که (در تعالیم و فرهنگ دانش پرور اسلامی) برای شاگردان و دانش آموختگان منظور شده است - دست می‌یابد.

۲ - مادامی که در محضر عالم و دانشمند به سر می‌برد از گناهان و معاصی مصونیت دارد (و قهرا از تیررس جرم و نافرمانی خدا بدور است).

۳ - و آنگاه که در جهت پویایی از علم و دانش اندوختن، از خانه خویش بیرون می‌آید - تا آنگاه که در سرای عالم و مجلس درس او حاضر شود - مشمول لطف و رحمت الهی است.

۴ - وقتی که در میان حلقه درس و در حضور عالم و دانشمند، جلوس می‌کند - نظر به اینکه سایه رحمت الهی، چنین حلقه‌ای را زیر پوشش خود قرار می‌دهد - او را از این بارش رحمت، نصیبی خواهد بود.

۵ - مادامی که او به درس و سخنان عالم و دانشمند گوش فرا می‌دهد، همین گوش فرا دادن، به عنوان طاعت او به شمار آمده و در پرونده اعمال او ثبت و ضبط می‌گردد.

۶- و اگر او علیرغم استماع سخنان استاد، احساس کند که چیزی از گفتار او را درک نکرده و به خاطر چنین احساسی، اندوهگین گردد، همین اندوه و تنگدلی، وسیله‌ای برای قرب او به پیشگاه خدا می‌شود؛ چون خداوند متعال فرموده است:

انا عند المنكسرة قلوبهم

من در دل‌هایی که (به خاطر من) درهم شکسته و فرو ریخته است، جای دارم.

۷- چنین شخصی با حضور خود در حوزه درس عالم و دانشمند - با وجود اینکه نمیتواند از لحاظ دانش اندوزی، طرفی ببندد - این حقیقت را در می‌یابد که مسلمانان به عالم و دانشمند دینی ارج می‌نهند، و فاسقان و گناهکاران را تحقیر و تقیح می‌نمایند. درک این حقیقت موجب می‌شود که قلبش از فسق و گناه، متنفر و روی گردان شده و سرشت و طبیعتش به علم و دانش، گرایش و آمادگی یافته، و روحش با علاقه و دلبستگی به علم و معرفت، آمیخته و عجین گردد. به همین جهت رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم فرمان میدهد که با افراد صالح و مردمی که کاملاً آراسته و پیراسته‌اند مجالست و نشست و برخاست نمایند.»

آثار متفاوت همنشینی با طبقات مختلف:

و نیز همان عارف گفته است:

«مجالست و همنشینی با هفت فرقه، موجب فزونی هفت خصلت می‌گردد:

۱ - مجالست با اغنیاء و دولتمندان، موجب فزونی دلبستگی به دنیا و ازدیاد

گرایش و تمایل عصبی انسان به مسائل دنیوی می‌شود.

۲ - نشست و برخاست با تهی‌دستان و فقراء، سبب ازدیاد رضای درونی و شکر و سپاس انسان در برابر همان مقداری از نعمتها می‌گردد که خداوند نصیب او ساخته است.

۳ - همدمی با پادشاهان، مایه فزاینده‌ی قساوت و سخت دلی و باعث ازدیاد تکبر انسان می‌شود.

۴ - همنشینی با زنان بر مراتب جهل و بی‌خبری و هوسرانی آدمی می‌افزاید.

۵ - مجالست با کودکان و خردسالان موجب فزاینده‌ی جرات و جسارت انسان نسبت به گناه و باعث تأخیر و مسامحه در توبه و تعویق در بازگشت به خدا می‌شود.

۶ - مخالطت و شد آمد انسان با افراد صالح و شایسته، بر گرایش انسان در طاعت از خداوند متعال، فزونی می‌بخشد.

۷ - رفت و آمد و مجالست با علماء و دانشمندان بر علم و آگاهی انسان می‌افزاید (و فرد از این رهگذر، اندوخته‌های علمی خود را غنی تر می‌سازد) (۱۳۰).

هر علم و فنی راه گشای نیکبختی انسان است:

«خداوند متعال، هفت چیز را به هفت نفر آموخت:

۱ - اسماء اعظم (و رمزهای گشایشگر و نمایانگر حقایق) را به آدم ابوالبشر (علیه السلام) تعلیم داد.

۲ - فراست و هوشمندی ژرف بینانه‌ای به خضر (علیه السلام) اعطاء کرد.

۳ - تعبیر رؤیا و خواب‌گزاری را به یوسف (علیه السلام) تعلیم داد.

۴ - فن و هنر زره‌سازی را به داود (علیه السلام) آموخت.

۵ - زبان مرغان و پرندگان را به سلیمان (علیه السلام) تعلیم داد.

۶ - عیسای مسیح (علیه السلام) را به تورا و انجیل آشنا و آگاه ساخت.

قرآن کریم در این باره می‌گوید:

و يعلمه الكتاب و الحكمة و التوراة و الانجيل (۱۳۱)

خداوند متعال به عیسی (علیه السلام) کتاب و حکمت و تورا و انجیل را تعلیم می‌دهد.

۷ - به (خاتم الانبیاء) محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شریعت و قوانین الهی و آئین یگانه پرستی را آموخت.

و منظور از تعلیم کتاب و حکمت به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) (که در آیات قرآنی به چشم می‌خورد) همین آگاهیهای مربوط به قوانین الهی و آئین یکتاپرستی است.

نتیجه

الف - علم و آگاهی آدم ابوالبشر (علیه السلام) به اسماء و حقایق الهی، سبب گشت که فرشتگان در پیشگاه او به سجده افتند و رفعت مقام و منزلت انسان بر همه موجودات، محرز گردد.

ب - هوشمندی و فراست و ژرف بینی خضر (علیه السلام) موجب شد که موسی و یوشع (علیهما السلام) همچون شاگردان مکتب او گردند، و سرانجام موسی را ناگزیر کند که در برابر او سخت فروتنی نماید؛ چنانکه این حقیقت از لابلای آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهما السلام)، استفاده می‌شود.

ج - علم به تعبیر رؤیا و خواب گزاری یوسف (علیه السلام) زمینه‌ای برای او فراهم ساخت که خاندانی آبرومند تشکیل دهد، و ریاست مملکت و کشوری را بدست گرفته و به گونه‌ای تمکن یابد که به عنوان فرد شاخص و برگزیده‌ای در میان خاندان یعقوب و تمام خاندان بشری بدرخشد.

د - مهارت و کارآئی فنی داود (علیه السلام) در امر زره سازی، موجب ریاست و والائی مقام او گشت.

ه - سلیمان (علیه السلام) از رهگذر درک زبان مرغان، توانست بلقیس را بیابد و بر حکومت او (یعنی حکومت ابرقدرت زمان) چیره شود.

و - اطلاع عیسی (علیه السلام) بر حقایق تورا و انجیل، موجب گشت که لکه‌های تهمت را از دامن مادر پاکدامن خویش بسترده.

ز - بصیرت و آگاهی حضرت خاتم الانبیاء محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به راه و رسم زندگانی انسانی و قوانین الهی و آئین یکتاپرستی، این افتخار را نصیب او ساخت تا از امت خود در روز قیامت، شفاعت کند.

راه بهشت و سعادت جاوید در دست چه کسانی است؟

«راه بهشت و نیکبختی جاوید در دست چهار کس قرار دارد:

عالم، زاهد، عابد، و مجاهد

۱ - اگر عالم و دانشمند در دعوی خویش، راستین باشد، حکمت و دانائی و ژرف اندیشی بدو ارزانی می‌شود.

۲ - زاهد و پارسا (در سایه زهد و پارسائی خود) از رفاه و امنیت روحی و آرامش درونی برخوردار می‌شود، و در روز قیامت از عذاب دوزخ ایمن است.

۳ - عابد و نیایشگر درگاه الهی، از نعمت خوف و بیم از خداوند بهره‌مند می‌گردد.

۴ - مجاهد و کوشای در راه خدا (که همه هم خویش را به راه خدا می‌نهد و در اعلاء کلمه حق، فرسایش ناپذیر و نستوه است) از ستایش و تکریم خدا و خلق برخوردار می‌شود» (و گامهایش در راه حق، استوارتر می‌گردد).

طبقه بندی دانشمندان و تفاوت درجات آنها: علماء، حکماء و کبراء:

یکی از محققان می‌گوید:

دانشمندان، سه دسته‌اند:

الف - کسانی که خداشناس اند، و در عین حال به احکام و دستورات او آگاهی دقیق ندارند، این گونه دانشمندان، بندگان هستند که معرفت و بینش الهی بر دل‌هایشان چیره گشته است. لذا در مشاهده انوار جلال و کبریا پروردگار، مستغرق اند و برای دانش اندوزی و کسب علم در مورد احکام و دستورات خداوند - جز در مسائل مبتلا به و حداقل احکامی که ناگزیر از فراگرفتن و عمل به آنها هستند - مجال و فرصتی نمی‌یابند و در آن توفیقی ندارند.

ب - گروهی دیگر از دانشمندان، به اوامر و احکام الهی وقوف و آگاهی عمیق دارند؛ ولی نسبت به خود خداوند، فاقد چنین آگاهی ژرف بینانه‌ای هستند. اینان همان دانشمندانی هستند که حلال و حرام و دقائق احکام فقهی را عمیقاً شناسائی کرده اند؛ لکن در شناخت اسرار الهی گرفتار قصور و نارسائی علمی می‌باشند.

ج - سه دیگر، دانشمندانی هستند که در عین علم و آگاهی ژرف بینانه نسبت به خداوند، واجد بصیرت و بینش فقهی در مورد اوامر الهی هستند. چنین دانشمندانی در مرز مشترک میان جهان معقولات، و جهان محسوسات جای دارند. آنها گاهی از جهت حب الهی و قرب به خداوند، با خود او مانوس و دلخوش اند.

و گاهی از رهگذر پیوند و ارتباط با محسوسات، از طریق شفقت و رحمت به بندگان خداوند، با آنها انس و الفتی برقرار می‌سازند. آنگاه که این گونه دانشمندان، حاجت روحی و درونی خود را از طریق پیوند با خدا برآورده ساختند، نظر خویش را سوی خلق خدا معطوف داشته و بدانها می‌پیوندند و آنچنان با بندگان خداوند، اتحاد و همبستگی می‌یابند که بصورت اندامهائی از پیکره آنها درمی‌آیند که گوئی خدای را نمی‌شناسند.

اما آنگاه که خلق خدا می‌برند و در جهت همبستگی با پروردگار خود با وی خلوت می‌کنند چنان سرگرم یاد خدا و خدمت به او می‌گردند که گوئی خلق خدا را نمی‌شناسند.

آری، راه و رسم زندگانی رسولان و فرستادگان خدا و صدیقین و افراد راستین، این چنین می‌باشد (که ارتباط و پیوند دو جانبه خویش را با خدا و خلق، همواره پاسداری نموده و هیچگاه از طریق پیوند با خدا، وابستگی خود را با خلق از دست نمی‌دهند. چنانکه با برقراری ارتباط با خلق، پیوند خویش را از خدا نمی‌برند).

این دانشمندان سه گانه را باید مصداق کلمه‌های «العلماء» و «الحکماء» و «الکبراء» دانست که در سخن رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به چشم می‌خورد آنجا که می‌فرماید:

سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء: (کنز ۱۰/۲۳۸)

از دانشمندان پیرسید، و با حکماء و دانشمندان استوارمند نشست و برخاست کنید، و با بزرگمردان همنشینی نمایید.

منظور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از کلمه «العلماء» در جمله «سائل العلماء» دانشمندانی هستند که دقیقاً اوامر و احکام الهی را شناسائی کرده‌اند، ولی از تعمق و ژرف بینی درباره خود خداوند بی بهره هستند، و مردم موظفند به هنگام نیاز به استفتاء، سؤالات خود را با آنها در میان گذارند (و در شناخت تکالیف شرعی خود به آنان مراجعه کنند).

و مقصود از کلمه «الحکماء» در جمله «خالط الحکماء» دانشمندانی هستند که به (اسرار جلال و ملکوت الهی آگاه بوده، و دقیقاً به خود) خداوند، عالم و آشنا هستند، ولی به احکام و اوامر و تکالیف الهی (جز در حد ضرورت شخصی)، علم و آگاهی رسائی ندارند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مردم را مامور فرمود (تا به منظور وقوف به اسرار ملکوت الهی) با آنان مخالطت و شد آمد کنند.

اما منظور از کلمه «الکبراء» در جمله «جالس الکبراء» دانشمندانی هستند که در هر دو جهت، معرفت و آگاهی به هم رسانده‌اند (یعنی هم واقف به اسرار جلال و ملکوت الهی هستند، و هم نسبت به احکام و اوامر الهی از آگاهی عمیق و گسترده‌ای برخوردار می‌باشند) و مردم بر طبق فرمان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مکلفند تا با آنان نیز همنشینی کنند و از این رهگذر

به خیر و نیکبختی دنیا و آخرت دست یابند.

مشخصات و امتیازات گروه‌های سه گانه دانشمندان مذکور:

برای هر یک از این گروه سه گانه دانشمندان مذکور، علائم و مشخصاتی وجود دارد که آنها را ممتاز نموده و تفاوت‌هایی میان آنان برقرار می‌سازد که به شرح زیر شناخته می‌شوند:

الف - نشانه علم و دانشمندی که (در حد گسترده و عمیق) به اوامر و تکالیف الهی آگاهی دارد این است که زبانش به ذکر خدا گویا است؛ ولی قلبا به یاد او نیست. از خلق و توده مردم بیمناک است؛ ولی نسبت به پروردگار در دل خویش هراسی ندارد. در ظاهر نسبت به مردم، دارای شرم و حیاء است ولی در سر و نهان از خدا شرمی ندارد.

ب - نشانه عالم و حکیمی که (به اسرار ملکوت الهی واقف است) و به خود خداوند، عالم و آگاه می‌باشد این است که از ژرفای درون به یاد خدا بوده و از او خائف و شرمگین است. ذکر او ذکر درونی و باطنی است نه ذکر زبانی. خوفی که در دل دارد با آمیزه رجاء و امید توأم است، و بیم و هراس او، بیم معصیت و گناه نیست. شرم و حیاء او به باطن و قلب او نفوذ کرده است و صرفا شرم و حیاء ظاهری و برون سازی نیست، یعنی شرم خویش را آشکار ننموده و بدان تظاهر نمی‌کند.

ج - مشخصات عالم و دانشمند کبیر - که هم عالم و آگاه به اوامر الهی، و هم واقف به اسرار ملکوت پروردگار می‌باشد - این است که دارای شش امتیاز می‌باشد:

سه امتیاز ویژه دسته اول، یعنی علماء که فقط در اوامر و احکام الهی دارای بینش عمیق هستند. به عبارت دیگر: کبراء، واجد سه خصلت علماء می‌باشند که عبارتند از اینکه:

۱ - با زبان به یاد خدا هستند

۲ - از خلق بیمناکند

۳ - نسبت به مردم دارای شرم و حیاء می‌باشند.

علاوه بر اینکه این دسته سوم دارای سه امتیاز ویژه دیگری نیز می‌باشند:

۱ - در مرز مشترک میان جهان غیب و شهود جای دارند.

۲ - چنین دانشمندانی، معلمان و رهبران علمی مسلمین و جامعه پیرو قرآن اند.

۳ - دو فرقه اول و دوم یعنی (علماء و حکماء) به گروه سوم یعنی کبراء نیازمندند، ولی گروه سوم به هیچ وجه به دو فرقه اول و دوم نیازی ندارند.

فرقه اخیر (که «کبراء» و بزرگان نام دارند) علاوه بر آنکه اصحاب معرفت و بینش عمیق نسبت به اسرار جلال و ملکوت الهی می‌باشند و اوامر و تکالیف الهی را نیز دقیقا شناسائی کرده‌اند - همانند خورشید تابناکی هستند که نه فزونی می‌یابد و نه کاهش می‌پذیرد.

و فرقه دوم یعنی حکماء - که صرفا اصحاب معرفت الهی هستند - همانند ماه می‌باشند که گاهی به صورت بدر، تام و کامل.

و گاهی به صورت هلال، زیاده و نقصان پذیر است.

اما فرقه اول یعنی علماء - که اهتمام و عنایت خود را در شناخت عمیق اوامر و تکالیف الهی، محدود می‌سازند - همانند چراغ فروزانی هستند که خود را می‌سوزانند و به دیگران روشنائی می‌بخشند.

ز - رهنمودهای عقل و خرد در فضیلت علم و علماء

از میان دلائل و رهنمودهای عقل در ارائه فضیلت علم و علماء، فقط به ذکر دو وجه اکتفاء می‌کنیم:

۱ - با طبقه بندی معقولات، اهمیت و ارزش علم و علماء روشن می گردد:

آنچه در ظرف عقل و ذهن انسان می گنجد - که ما آن را «معقولات» می نامیم - به دو بخش تقسیم می گردد: موجود و معدوم.

هر عقل سلیمی گواهی و تایید می کند که (در سلسله ممکنات)، موجود بر معدوم، شرف و برتری دارد و بلکه اساساً معدوم، فاقد هر گونه شرف و اعتبار است.

همه موجودات و پدیده‌های هستی نیز به دو دسته تقسیم می شوند:

۱ - جمادات (که فاقد هر گونه جنبه‌های حیاتی هستند).

۲ - نامی (که به نوعی از حیات و زندگی برخوردارند. مانند همه موجوداتی که رشد و نمو می نمایند).

موجودات نامی - که از لحاظ حجم، متوقف نمی مانند و همواره در حال رشد و نمو به سر می برند - بر جمادات (که همیشه در حال توقف به سر می برند و فاقد رشد و نمو) برتری دارند.

موجودات نامی به دو قسم: حساس و غیرحساس تقسیم می شوند (به عبارت دیگر: بخشی از موجودات نامی دارای حس می باشند، و بخشی دیگر فاقد حس هستند).

و بدون تردید موجودات حساس (امثال انسان و حیوان) بر موجودات غیرحساس (امثال نباتات و جمادات) شرف و برتری دارند.

موجودات حساس نیز به دو بخش: عاقل (انسان و امثال آن) و غیرعاقل (یعنی حیوان گنگ و جانور) تقسیم می گردند.

و بدون شک موجودات عاقل بر موجودات غیرعاقل فضیلت دارند.

موجودات عاقل نیز به دو قسم: عالم و دانا، و جاهل و نادان تقسیم می گردند. بدون هیچگونه شبهه و تردید، عالم و دانا، برتر از جاهل و نادان می باشد.

بنابراین با توجه به طبقه بندی معقولات به این نتیجه قطعی می رسیم که عالم و دانشمند، شریفترین و والاترین معقولات و پدیده‌های هستی است.

و این نتیجه را باید یکی از بدیهیات تلقی نمود (که هیچگونه شک و تردید در آن راه ندارد).

۲ - رده بندی اموری که در زندگانی با آنها سر و کار داریم ما را به فضیلت علم و علماء، رهنمون است: اموری که در زندگانی خود با آنها سر و کار داریم به چهار بخش تقسیم می شود:

۱ - اموری که عقل و خرد انسان، آن را می پسندد ولی مطابق دلخواه و شهوات و تمایلات نفسانی نیست.

۲ - اموری که با تمایلات و دلخواه انسان هماهنگی دارد؛ ولی عقل و خرد آدمی آن را تایید نمی کند.

۳ - اموری که هم مطابق دلخواه آدمی است، و هم عقل و خرد انسان بر آن صحه می گذارد.

۴ - اموری که نه عقل آن را می پسندد و نه با دلخواه آدمی هماهنگی دارد.

الف - نمونه بخش اول، امراض و بیماریها و حالاتی است که انسان با نارضایتی با آنها مواجه می شود.

و به خاطر دنیا و دلبستگی به آن، آدمی از چنین عوارضی بیزار است.

ب - تمام معاصی و گناهان، نمودار بارزی برای بخش دوم می باشد (که با تمایلات انسان هماهنگی دارد ولی خرد انسان، آن را تایید نمی کند).

ج - علم و دانش را میتوان به عنوان نمونه بخش سوم دانست (که عقل و خواهش دل - هر دو - آن را می پسندند).

د - جهل و نادانی، بهترین مثال و نمونه برای بخش چهارم است (که عقل و خواهش دل از آن بیزارند).

علی هذا مقام و منزلت علم و دانش در کنار جهل و نادانی، به منزله بهشت در کنار دوزخ است.

و همانگونه که عقل و دل و خرد و شهوت انسان، آتش دوزخ را نمی‌پسندند، نباید به جهل و نادانی رضایت دهند.

و همانطور که عقل و خواسته دل انسان، بهشت و نیکبختی جاوید را خواهان است بدینسان باید پویای علم باشند.

اگر کسی علم و دانش را پسند کرده و به آن دلبستگی یابد قطعاً به بهشتی درآمده است که دنیا در اختیار او قرار داده، و این بهشت را در دسترس او آماده ساخته است.

ولی اگر کسی جهل و نادانی خویش را تایید کند و به آن تن در دهد، در حقیقت به آتش دوزخی تن در داده است (که باید در دنیا نیز زندگی خود را در میان لهیب شکنجه آور آن سپری کند)، آتشی که حاضر و در دسترس او است (و خرمن دنیا و آخرت او را نیز می‌سوزانند).

اگر کسی (از میان تمام مزایای حیات و زندگانی دنیا) علم و دانش را برگزیند، به او پس از مرگ می‌گویند:

تو در دنیا به اقامت و زندگانی در بهشت خو گرفته و با آن مانوس بودی؛ پس هم اکنون نیز به بهشت درآی (و شیوه و عادت خود را پیوسته دار).

و به دیگری (یعنی جاهل و نادان - که بجز علم و دانش - به همه مزایای دیگر زندگانی، روی آورده بود پس از مرگش) می‌گویند:

تو در دنیا با آتش دوزخ جهل، دمخور و معتاد بودی، پس هم اکنون نیز به آتش دوزخ درآی.

دلیل بر اینکه علم و دانش به منزله بهشت، و جهل و نادانی همچون آتش دوزخ می‌باشد این است که کمال لذت و کامجویی انسان را باید در درک و نیل او به امور مجهول و مسائل نهانی جستجو کرد (یعنی انسان دارای حس کنجکاوی است و میخواهد از اسرار و رموز مسائل نهانی و نیافته جهان سر درآورد و آنها را بیابد و از این امر لذت می‌برد).

و شکنجه شدید و کمال رنج و درد انسان، عبارت از فراق و جدائی و دوری از مطلوب و محبوب او است.

علت اینکه جراحات و زخمهای بدنی، شکنجه آور و دردناک می‌باشد این است که این زخم، بخشی از اندام را از بخش دیگری که محبوب آنست و با آن وابستگی دارد جدا نموده و از هم دور می‌سازد، اجزائی که اجتماع آنها محبوب است و در نتیجه، آدمی احساس درد می‌نماید؛ چون اجزاء اندام بدن، آن اجتماع و همبستگی محبوب و مطلوب را از دست می‌دهد.

درد و شکنجه‌ای که آتش به طور عموم و یا آتش جهنم در اندام آدمی ایجاد می‌کند به مراتب سخت تر و گراتر از درد و رنجی است که از جراحات و زخم پدید می‌آید؛ زیرا جراحات و زخم از آن جهت شکنجه آور است که میان جزء معینی از اندام و جزء معین و محدود دیگری جدائی ایجاد می‌کند (و در نتیجه، میان اجزاء محدودی از بدن، ناهماهنگی و گسستگی و دوری بوجود می‌آید و انسان، احساس درد می‌نماید)؛ ولی آتش دوزخ در تمام اجزاء بدن رسوخ و نفوذ می‌نماید، و مآلاً تمام بخشی از اجزاء و اندام انسان نسبت به مجموع بخش دیگر از هم پاشیده شده و دستخوش تفرق و تجزیه می‌گردند.

(پس بنابراین، رنج و شکنجه ناشی از آن، بی اندازه سهمگین و فرساینده خواهد بود. اعاذنا الله تعالى بفضلہ من عذاب النيران.

با توجه به مقدمات مذکور، باید چنین بیندیشیم که هر اندازه، درک و فهم ما درباره حقایق، عمیق تر و ژرف تر و استوارتر باشد، و نیز موجودی که حقایق را بدینگونه درک می‌کند، شریفترین و کامل ترین موجودات باشد، و همچنین مدرکات و موضوعات مورد شناسائی او نیز پاکیزه ترین و مقدس ترین موجودات باشند، قطعاً لذت ناشی از درک چنین حقیقتی، والاترین و شریفترین لذات خواهد بود.

شکی نیست، نیروئی که انسان به وسیله آن، لذت را درک و احساس می‌نماید، و به عبارت دیگر: کانون لذت آدمی، عبارت از روح و جان او است. روح و جان آدمی، خود شریفتر و والاتر از بدن انسان می‌باشد؛ (چون موجودی لطیف و پاکیزه و در عین حال فناپذیر است؛ بر خلاف بدن که موجودی آلوده و ناپایدار می‌باشد). مسلماً ادراکات عقلی و دریافتهای روحی، عمیقاً در انسان اثر

می‌گذارد.

و همین ادراکات روحی، شریفترین حالات در اوضاع و شرایط زندگانی انسان، محسوب می‌گردد.

بدون تردید، انسان در ادراکات عقلی و روحی با موضوعاتی آشنا می‌شود که شریفترین وجود و پدیده‌های هستی هستند و آنها عبارتند از: خدای پروردگار جهان، و همه پدیده‌های آفرینش اعم از فرشتگان و امثال آنها، و نیز شناخت تکالیف و وظائف انسانی (در سایه راهبریهای آسمانی).

واقعاً چه موضوعاتی را سراغ داریم که (مورد شناسائی عقل انسان قرار گیرد و در عین حال) از چنین موضوعاتی از لحاظ شرف و منزلت، والاتر و ارجمندتر باشد؟

(تمام مطالبی که درباره شرف و فضیلت علم و علماء و متعلمان از دیدگاههای مختلف - در تحت عنوان «مقدمه» - مورد بحث قرار گرفت، ما را به این حقیقت مسلم و قطعی واقف می‌سازد) که عقل و نقل، (و دین و خرد، و وحی و حکمت)، شرف و فضیلت علم و دانش و والائی و منزلت و عظمت و شکوه ماهیت و حقیقت بینش و گرانمایگی ذات علم و معرفت را، تایید و گواهی می‌کنند. در بیان ارزش و اهمیت مقام علم و دانش و عظمت مقام معلمین و متعلمین به همین مقدمه اکتفاء می‌کنیم (و از این پس به بحث و تحقیق درباره آداب و وظائفی آغاز می‌نمائیم که باید استاد و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم با آنها آشنا شده و خویشتن را عملاً پای بند چنین آداب و آئین‌ها بدانند تا در رسیدن به هدف‌های عالی علمی، کاملاً پیروز و کامیاب گردند).

باب ۱ آداب و وظائف معلم و شاگرد

نوع ۱ آداب و وظائف مشترک معلم و شاگرد

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف معلم و شاگرد نسبت به خود

۱ - ضرورت و لزوم اخلاص و پاکسازی نیت

نخستین آداب و آئینهای مربوط به معلم و شاگرد که باید (در امر تعلیم و تعلم) به عنوان یک امر ضروری و قطعی مورد توجه قرار گیرد این است که در پویائی از علم و یا بذل و اعطاء آن به دیگران، دارای خلوص نیت باشند (یعنی باید معلم و شاگرد در مسیر تعلیم و تعلم در جهت هدفی الهی و انسانی گام بردارند، و هیچگونه شوائب انتفاعی و مادی را با این هدف الهی نیامیزند)؛ زیرا محور و کانون ارزش علم و رفتار هر کسی بر قصد و نیت است که اعمال و رفتار انسان گاهی همچون سفال و کوزه شکسته‌ای - فاقد ارزش و اعتبار می‌شود.

و گاهی نیز همین اعمال و رفتار در ظل نیت و جهت یابی، و هدف گیری درست و الهی، همانند گوه‌ری گرانبها آنچنان دارای ارزش و اعتبار می‌گردد که نمیتوان آن را به علت گرانمایگی، ارزیابی کرد.

و گاهی نیز همین اعمال و رفتار، به خاطر هدف گیریهای نادرست و غیرانسانی به صورت وزر و وبالی بر دوش انسان سنگینی کرده، و بر گه‌های جرم و گناه فزونی بر صفحات پرونده اعمال سیاه او اضافه خواهد نمود، اگر چه این اعمال به صورت اعمال واجب و تکالیف حتمی الاجراء او باشد.

بنابراین لازم است که معلم و شاگرد در اعمال و کوششهای خود صرفاً خدا و طاعت از فرمان او و پیراستن خویش (از رذائل) و ارشاد بندگان خدا به حقایق دین را منظور نهائی خود قرار دهند. آنها نباید در انجام وظائف خویش، هدف دیگری را در قصد و نیت خود راه دهند؛ یعنی نباید اغراض و هدفهای دنیائی و نادرست و کم ارزشی را - که موجب لذت و خواری و فرومایگی آنها

نزد خدا، و باعث خشم او، و از دست دادن سعادت و نیکبختی جاوید سرای پسین، و محرومیت از اجر و پاداش دائمی می‌گردد - در مد نظر گیرند.

این گونه اهداف و اغراض دنیائی و نادرست و کم ارزش، عبارتند از: حب مال، جاه طلبی، نام جوئی و تشخیص، نمودیابی در میان اقران و همگنان، برتری جوئی نسبت به همالان، بالیدن نسبت به برادران ایمانی و امثال آنها از هدفهای نادرستی (که همت انسانی را دستخوش ابتذال ساخته و انسان را به فرومایگی شخصیت سوق میدهند)، و مآلا اشخاص را به صورت «زیانکارترین افرادی درمی آورد که مساعی و کوششهای آنان در زندگی، فاقد جهت یابی و آمیخته با گمراهی و سرگشتگی است و این چنین افرادی می‌پندارند که رفتار و کار درستی را در پیش گرفته اند» (۱۳۲)

الف - رهنمودهای قرآن کریم برای ایجاد اخلاص نیت

آن عامل جامع و اساسی - که می‌تواند اخلاص نیت را در رفتار انسان به ثمر رساند - تصفیه و پالایش درون و باطن از هر گونه آلایندها است. به این معنی که باید انسان سر و باطن خویش را از ملاحظه و توجه به غیر خدا - از طریق عبادت و بندگی او - پاکسازی کند. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

فاعبدالله مخلصا له الدين الله الدين الخالص (۱۳۳)

پس خدای را با خلوص نیت در آئین داری، بندگی کن، هان ای انسان! دین و آئین خالص و پاکیزه از آن خدای متعال و برای او است.

و یا اینکه می‌فرماید:

وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمة (۱۳۴)

انسانها - صرفا - مامور و موظفند که خدای را با آمیزه اخلاص در دینداری، و درونی پالایش شده پرستش نمایند، و نماز را به پای دارند و زکوة را پردازند، - و این است دین و آئین استوار و پایدار و راه راست زندگی انسانی.

خداوند متعال (وصول به مقام سعادت و نیل به لطف و رحمت خویش را بر پایه توحید در عبادت و بندگی، و تصفیه باطن استوار ساخته، آنجا که) می‌فرماید:

فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا (۱۳۵)

آنکه برای وصول به لطف و رحمت پروردگارش امیدوار است باید رفتار شایسته‌ای را در پیش گیرد، و هیچ کس و هیچ چیز را در مسیر بندگی پروردگارش، شریک و انباز او قرار ندهد. گویند:

این آیه درباره افرادی نازل شده است که در اعمال و رفتار خود، جویای رضای غیرخدا هستند، و برای جلب ستایش مردم به عبادت می‌پردازند.

خداوند متعال (درباره محرومیت و ناکامی دنیاپرستان از لذات و نعمای اخروی) می‌فرماید:

من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، و من كان يريد حرث الدنيا تؤته منها و ماله في الآخرة من نصيب (۱۳۶)

اگر کسی کوشش خویش را در تحصیل فراورده‌های اخروی مصروف دارد، ما به نفع او بر این فراورده‌ها می‌افزایم.

و چنانچه هم و عنایت و اراده خود را در تحصیل فراورده‌های دنیوی محدود سازد، این هدف را برای او تأمین می‌کنیم، ولی برای او از بهره‌های آخرت، نصیبی نخواهد بود.

و نیز چنین می‌فرماید:

من کان یرید العاجله عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم یصلیها مذموما مدحورا (۱۳۷)
اگر کسی دنیای شتابنده و زودگذر را هدف زندگانی خود قرار دهد و فقط خواهان آن باشد، ما - بر حسب اراده و مشیت خویش - خواسته‌های او را با شتاب و سرعت برآورده می‌سازیم، ولی در باز پس، آتش دوزخ را برای او آماده می‌نمائیم تا با وضعی نکوهیده و حالتی سرافکننده و رانده شده به آن درآید و طعم تلخ آن را بچشد.

ب - سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) در اهمیت اخلاص نیت

«ارزش و اعتبار عمل و رفتار هر فردی مطابق نیت و قصد و هدف او است.
و کاربرد سود و عوائد اعمال هر انسان صرفا به نیت او وابسته است. اگر کسی (از هر گونه هدفهای انتفاعی مادی بگریزد و) از وادی هدفهای نفسانی هجرت کند و راه وصول به رضای خدا و رسول او و مقصدی الهی و هدفی انسانی، کوچ و هجرت کرده است. ولی اگر هجرت و گریز او به سوی دنیا انجام گیرد، به دنیائی که میخواهد (از منافع آن بهره‌مند گردد و) به آن دست یابد، و یا میخواهد از رهگذر هجرت و کوچیدن خود، به تمایلات جنسی خویش دامن زند و از وجود جنس زن بهره کشی کند؛ هجرت و کوچیدن او به همان هدفهای مبتذل و کم ارزش تنزل خواهد یافت.» (۱۳۸)
این حدیث شریف از اصول و قواعد بنیادی اسلام، و یکی از پایه‌ها و بلکه نخستین استوانه‌های تعالیم مقدس اسلام است.
یکی از دانشمندان (درباره ارزش و اهمیت شگرف این حدیث) می‌گوید:
این حدیث با محتوای جالب آن، یک سوم علم و معرفتی است (که باید شاگرد یا معلم، آن را ضمیمه اندوخته‌های علمی خود ساخته و بدینوسیله معارف خویش را تکمیل نمایند).

یکی از فضلاء و دانشمندان برجسته در توجیه این سخن می‌گوید:

اندوخته‌ها و فراورده‌ها به مدد دل و زبان و سرانگشتان آدمی بدست می‌آید (به عبارت دیگر: عوائد و بهره‌های انسان در زندگانی در سایه جنبش و کوشش درونی و به کمک زبان و به یاری تحرک اعضاء و اندام او به هم میرسد و فراهم می‌گردد). بنابراین نیت و اراده انسان (که عبارت از جنبش و تحرک درونی است) یکی از عوامل سه گانه تحصیل عوائد و اندوخته‌های بشر می‌باشد. این عامل درونی بر دو عامل دیگر یعنی زبان و سرانگشتان و اندام انسان، رجحان و برتری دارد؛ زیرا نیت و اراده انسان - منهای جنبش و تحرک زبان و اندام - مستقلا به عنوان عبادت و بندگی خدا تلقی می‌گردد، در حالی که فراورده‌های زبان و اندام و به عبارت دیگر: گفتار و کردار انسان - منهای نیت و اراده صحیح - فاقد هر گونه ارزش عبادی است. (یعنی اگر گفتار و رفتار انسان و لو در جهت بندگی و با رنگ و چهره عبادت انجام گیرد؛ ولی عاری از قصد قربت باشد، بهیچ وجه به عنوان عبادت تلقی نخواهد شد و بهیچگونه پاداش و ثوابی منتهی نخواهد گشت).

علماء و دانشمندان سلف و جماعتی از رهروان و پیروان آنها با علاقه و دلبستگی شدیدی، طلیعه کتاب خود را با این حدیث آغاز می‌کردند تا بدینوسیله به مطالعه کنندگان آثار خود هشدار دهند که باید (در تمام امور) از حسن نیت و تصحیح عقیدت، برخوردار بوده، و نسبت به آن اهتمام ورزیده، و عنایت خویش را در شروع به کارها در پاکسازی نیت و اخلاص در اراده معطوف سازند.

باری رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«نیت و جنبش درونی مؤمن از رفتار و تحرک اندام و زبانش بهتر و پرازش تر است.»

و در حدیث دیگری آمده است:

«نیت مؤمن از عمل او رساتر و کارسازتر است.» (۱۳۹)

«مردم در روز قیامت بر حسب نیت‌ها و اراده‌های خویش، محشور می‌گردند.» (۱۴۰)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) با روایت از جبرئیل (علیه السلام)، و او از خدای (عز و جل) چنین آورده که خداوند متعال فرموده است:

«اخلاص و پالایش قصد و نیت یکی از اسرار من می‌باشد که در دل بندگان محبوب خویش به ودیعت نهاده ام.» (۱۴۱)
(برای آنکه به اهمیت و ارزش نیت انسان پی ببریم و بدانیم که اعمال و رفتار انسان، چگونه بوسیله نیت و اراده او ارزیابی می‌شود، رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود):

«نخستین کسی که در روز قیامت مورد محاکمه و داوری قرار می‌گیرد و به زبان او حکم صادر می‌شود، عبارت از کسی است که در دنیا به شهادت رسید. (چنین شخصی را می‌آورند) و نعمتهائی را که در دنیا به وی ارزانی شده است بدو معرفی کرده و به رخ او می‌کشند، او نیز نعمتهای ارزانی شده را شناسائی کرده (و بدان اعتراف می‌کند). سپس به او می‌گویند:

در ظل این نعمتها چه کاری را در دنیا صورت داده ای؟ می‌گوید:

خدایا در راه تو به جهاد و پیکار با دشمنان دین برخاستم با آنگاه که به درجه شهادت نائل شدم. به او می‌گویند:
دروغ می‌گوئی؛ زیرا تو با این منظور و هدف به جهاد قیام نمودی تا دیگران درباره تو بگویند:

«او مردی دلیر و با شهامت بوده است.» مردم نیز اجر و پاداش تو را پرداختند و شهامت تو را بر زبان راندند (یعنی تو به قصد پاداش لسانی مردم به جهاد برخاستی و آنها نیز درباره تو و این هدف تو، دریغ نکردند و اجر تو را توام با تمجید و تجلیل به تو تسلیم کردند. بنابراین آیا تو می‌توانی - با وجود آنکه غیر خدا را در قصد و هدف خویش در مد نظر گرفته‌ای - از خدا درخواست اجر و پاداش نمائی؟! لذا خداوند متعال فرمان می‌دهد که وی را به رو در افکنند و بر روی زمین بکشند تا در میان آتش دوزخ افتد.

سپس شخص دیگری را احضار می‌کنند که در دنیا به دانش آموختن و یا تعلیم آن به دیگران و نیز تلاوت قرآن کریم، سرگرم بوده است. آنگاه نعمتهائی که در دنیا از آنها برخوردار بوده به وی عرضه می‌کنند. او نیز آنها را شناسائی کرده و بدانها اعتراف می‌نماید. سپس به وی می‌گویند:

چه کاری در دنیا و در سایه این نعمتها انجام داده ای؟ پاسخ می‌دهند که در دنیا به دانش آموختن و تعلیم آن به دیگران و تلاوت قرآن مشغول بوده ام، و در این رهگذر تو را می‌جستم و هدفم، تو بوده ای. ولی به وی می‌گویند:

دروغ می‌گوئی، زیرا تو از آن جهت به تعلم و تعلیم و تلاوت قرآن دست یازیدی که مردم، ترا به عنوان یک عالم و دانشمند تلقی کرده و دیگران درباره تو بگویند که قاری قرآن می‌باشی. مردم نیز (اجر و پاداش نیت ترا پرداختند) و گفتند:

تو قاری قرآن و عالم و معلم دیگران بوده ای. (بنابراین به چه جهت و روی چه اساسی از خدا توقع اجر و پاداش را داری؟! مگر نه این است که تو علم و دانش را برای غیر خدا آموختی و آموختی و با هدفی بیگانه از خدا به تلاوت قرآن قیام نمودی؟! لذا دستور می‌دهند که او را به چهره بر روی زمین بکشند با آنگاه که در میان آتش دوزخ، افکنده شود.» (۱۴۲)

«اگر کسی در طی تحصیل علم و دانشی - که باید آن را به منظور کسب رضای خدای (عز و جل) فراگیرد - جویای هدفی دیگر باشد، و بخواهد از طریق علم و دانش فقط به اغراض دنیوی دست یابد؛ نمیتواند در روز رستاخیز بوی خوش بهشت را نمی‌یابد» (۱۴۳) (یعنی آنچنان از بهشت بیگانه می‌گردد که از آن اثری نخواهد یافت).

«اگر کسی علم را برای غیر خدا فراگیرد یعنی غیر خدا را هدف علم آموزی خویش قرار دهد، جایگاه او از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد.»

«اگر کسی علم و دانش را از آن جهت فراهم آورد که بخواهد با دانشمندان دیگر بستیزد، و یا بر سفیهان و سبک مغزان بتازد و در افتد، و یا آن را وسیله جلب نظر مردم به خویشان قرار دهد، باید جایگاه و ماوای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (۱۴۴)
«علم و دانش را با این اهداف (بی ارزش) نیاموزید که با سفیهان و نابخردان درافتید، و با دانشمندان به جدال و ستیز برخیزید، و یا

نظر مردم را به خود معطوف سازید؛ بلکه در گفتار خویش، پویای همان اهدافی باشید که در پیشگاه خداوند متعال و در نزد او قرار دارد؛ زیرا آنچه نزد خدا است پایدار و فناپذیر است؛ چون خدا، باقی و پایدار می‌باشد، و ماسوای آن دستخوش فنا و نابودی است. باید شما آبشخورهای حکمت و چراغهای فروزان هدایت، ملازم خانه‌های خویش (همچون فرش و بساطی ستبر که در خانه گسترده و افتاده است) بوده و مانند مشعلهای تابناک در شب تاریک و دیجور، دل زنده و کهن جامه و ژنده پوش باشید که میان اهل آسمان، معروف و در میان اهل زمین، گمنام زیست کنید.» (۱۴۵)

«اگر کسی چهار چیز را هدف دانش آموختن خود قرار دهد، موجبات ورود به آتش دوزخ را برای خویش فراهم می‌نماید: باین معنی که از رهگذر عالم بودن بخواهد:

۱ - بر دانشمندان مباهات ورزد.

۲ - با سفیهان و نابخردان بستیزد.

۳ - توجه و انتظار دیگران را به خود جلب نماید.

۴ - از امراء و دولتمردان، (مال و ثروتی) اخذ کند.» (۱۴۶)

«اگر کسی ضمن ازدیاد مایه‌های علمی، بر مراتب علاقه و دلبستگی خویش به دنیا بیفزاید (این دلبستگی فزاینده او به دنیا) موجب می‌شود که بیش از پیش از خداوند متعال، فاصله گرفته و بر مراتب بعد و دوری خود را از او بیفزاید.» (۱۴۷)

«هر علم و دانش و آگاهی - برای هر فردی - باری سنگین و وزری ننگین است، و در روز قیامت بر شانه او فشار می‌آورد، مگر آن علمی که بر طبق آن عمل شود و انسان، رفتار خویش را با آن هماهنگ سازد.» (۱۴۸)

«در روز قیامت، عذاب و شکنجه عالم و دانشمندی که علم او به وی سود نرساند و عملاً از آن نتیجه نگیرد، از عذاب تمام مردم دیگر سخت تر و طاقت فرساتر خواهد بود.» (۱۴۹)

«قضیه و مثل دانشمندی که راه و رسم خیر و نیکی را به مردم می‌آموزد و خویشان را فراموش می‌کند و بخود نمی‌پردازد، همانند فتیله‌ای است که به دیگران روشنائی می‌بخشد، و خود را سوزانده و تباه می‌گرداند.» (۱۵۰)

در حدیث دیگری چنین آمده است که:

«مثل چنین دانشمندی مثل چراغ است (چراغی که خود می‌سوزد و تباه می‌گردد؛ ولی به دیگران بهره و روشنائی می‌رساند).»
«علماء و دانشمندان این امت، دو تیره‌اند:

۱ - دانشمندانی که از علم و آگاهی خود سودمند می‌گردند، آن را بدون چشم داشت (به هدفهای دنیوی) و عاری از هر گونه آزمندی و صید طعمه و سودجویی، در اختیار دیگران قرار می‌دهند، برای چنین دانشمندانی همه جانداران عالم - اعم از ماهیان دریا و جانوران خاک‌زی و پرندگان و مرغان هوا - از خداوند متعال، رحمت و آمرزش را درخواست می‌کنند. آنان با جلال و شکوه ویژه‌ای در پیشگاه خداوند متعال حضور می‌یابند؛ و در حالی که بزرگی و سروری و شرف در سراپای وجود آنها به چشم می‌خورد، محشور می‌گردند.

و در پیشگاه خداوند حضور می‌یابند و با پیامبران و فرستادگان خدا هم‌مره و همدم اند.

۲ - و دانشمندانی که خداوند؛ آنان را از علم و آگاهی برخوردار ساخته است؛ ولی از تعلیم و ارشاد دیگران دریغ می‌ورزند.

و به شرطی، علم و آگاهی خود را در اختیار دیگران قرار می‌دهند که عوض و نفع مادی از رهگذر آن، عاید آنها گردد.

و بالاخره با چشم داشت به سوی منافع مادی و با روح آزمندی و صید طعمه، حاضرند دیگران را تحت تعلیم و ارشاد خویش قرار دهند. چنین دانشمندانی با لگام و دهان بندی آتشین - در روز قیامت - میان مردم پدیدار می‌گردند.

و منادی بانگ بر می‌آورد و به مردم می‌گوید:

اینان کسانی بودند که در دنیا - جز با هدف انتفاعی و سودجویی و آزمندی و بالا-خره اغراض دنیوی - از تعلیم دیگران دریغ می‌ورزیدند. چنین دانشمندانی بدینسان در روز رستاخیز شکنجه می‌شوند تا آنگاه که مردم و یا خود آنها از محاسبه و بازپرسی در دادگاه الهی فارغ شوند.» (۱۵۱)

«اگر کسی علم و آگاهی خویش را کتمان نماید، و از نشر و تعلیم آن به دیگران دریغ ورزد، خداوند متعال بر چهره او لگامی (آتشین) افکند» (و بدینسان او را معذب و ذلیل می‌سازد).

«علم و دانش بر دو گونه است:

۱ - علمی که به قلب و درون انسان راه یافته (و روح انسان را سامان می‌دهد). چنین علمی می‌تواند نافع و سودمند افتد.

۲ - علمی که بر سر زبان متوقف مانده (و به دل و درون انسان رسوخ نکرده) است. این گونه علم و دانش، به صورت حجت و دلیل کوبنده خدا نسبت به افراد بشر، درمی‌آید» (۱۵۲) (که در روز قیامت، نکبت و مقهوریت و خواری را برای صاحب آن به ارمغان می‌آورد).

«من نسبت به امت مسلمان و پیروان خودم اعم از مؤمن و مشرک، بیم و هراسی ندارم؛ زیرا ایمان و اعتقاد مؤمن، از او نگاهبانی می‌کند، و کفر و انکار و ناسپاسی مشرک، موجبات قلع و قمع او را فراهم می‌آورد.

من از منافق و فرد دورو، سخت بیمناک هستم که زبانش گویا و آشنا، و به اصطلاح زبان‌دان و عالم است. مطالبی را بر زبان جاری می‌سازد که شما آن را به عنوان کار خوب می‌شناسید. ولی از لحاظ عمل، دست به کارهایی می‌زند که شما آنها را زشت تلقی می‌کنید» (۱۵۳) (یعنی خوب حرف می‌زند و حرف خوب می‌گوید، ولی عملاً زشت کردار است. من بر امت خود از چنین عالم منافق و گرفتار دوگونگی شخصیت سخت هراس دارم).

«بیشترین ترس و بیم من بر شما ملت مسلمان - پس از درگذشتم - از کسی است که - علیرغم علم و زبان‌دانی و کارآئی در سخن و گفتار - مردی منافق و اسیر دوگانگی شخصیت است» (۱۵۴) (و میان گفتار و رفتار او هماهنگی و همسانی به چشم نمی‌خورد و فقط دانش او زبانی می‌باشد).

«بدترین بدترها، علماء و دانشمندان بدسیرت و زشت سریرتند.

و خوب‌ترین خوب‌ترها، همان دانشمندان برگزیده و پاک سیرت می‌باشند.» (۱۵۵)

«اگر کسی مدعی علم و دانش گردد و بگوید:

من دانشمند می‌باشم (بدانید) که او جاهل و نادانی بیش نیست.» (۱۵۶)

«دین و آئین الهی آنچنان پدیدار و گسترده گردد که از پهنه دریاها بگذرد و دریاها در راه خدا ژرفای خود را برای علم و دانش و دین و آئین الهی آماده پذیرائی می‌سازند و علم در عمق آنها نفوذ پیدا می‌کند (و یا آنکه دریاها در راه دین فروهشته گردند). سپس از پس شما گروه‌هایی پدید می‌آیند که قرآن را تلاوت کنند و مدعی شوند که ما قاری قرآنیم (و در ادعای خود، چنان بلندپروازند که می‌گویند):

آیا در دنیا و جهان، کسانی وجود دارند که از لحاظ آشنائی به قرائت قرآن و فقهات و بینش دینی و علم و دانش، بر ما فزونی داشته باشند؟! »

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) پس از چنین بیانی، رو به اصحاب و یاران خود کرده و فرمود:

آیا از میان این گروه پرمدها، انتظار خیر و نیکی را دارید؟

عرض کردند:

نه. حضرت فرمود:

این گروه بی خاصیت، از مردم همین امت مسلمان هستند (و ادعای مسلمانی دارند)، اینان هیزم آتش دوزخ خواهند بود» (بنگرید به: کنز العمال. ۱۰/۲۱۲)

ج - احادیث شیعی درباره خلوص نیت

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله):

«کلینی به اسناد خود از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آورده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«دو گروه از مردم جامعه بشری آنچنان همواره گرسنه‌اند که به هیچ وجه اشباع و سیر نمی‌گردند:

۱ - کسانی که پویای مال و طالب ثروت اند.

۲ - کسانی که جویای علم و خواهان دانش می‌باشند.

اگر کسی در این دنیا به آنچه برای او حلال و مباح می‌باشد، بسنده و قناعت کند، سالم و تندرست و با خاطری آسوده و درونی سالم زیست می‌کند؛ ولی اگر کسی بخواهد از راههای ناروا (به حطام دنیوی و مال و مکت، دست یازی کند و) به هدفهای مادی برسد، موجبات هلاک و نابودی (و اضطراب درونی و تشتت خاطر) خویش را فراهم می‌آورد، مگر آنکه به خود آید و به خدای خویش باز گردد و از گذشته خود توبه نماید.

هرگاه کسی علم و دانش را از افراد درخور و شایسته، فراگیرد و عملاً پای بند به آن باشد راه نجات و رهائی خویش را از آتش دوزخ تدارک دیده (و از هرگونه گزند روحی و معنوی در دنیا و آخرت مصون خواهد بود)؛ ولی اگر هدف او در فراگیری علم، عبارت از مطامع دنیوی باشد باید حظ و بهره خود را صرفاً در دنیا بجوید» (۱۵۷) (بنابراین نباید در انتظار اجر و پاداش اخروی باشد).

امام باقر (علیه السلام):

و نیز همان کلینی، حدیثی با اسناد خود از امام محمد باقر (علیه السلام) در کتاب (الکافی ج ۱ ص ۵۹) آورده است که محتوای آن، چنین می‌باشد:

«اگر هدف طالب علم (با اغراض هوس آمیز، آلوده گردد) و بخواهد با مایه علمی و حربه علم، بر علماء و دانشمندان مباهات ورزد، با سفیهان و سبک مغزان بستیزد، و یا انتظار مردم را به خود جلب نماید، جایگاهش از آتش دوزخ فراهم و آماده خواهد شد. (باید متوجه باشیم): ریاست و سرپرستی صرفاً درخور افرادی است که دارای شایستگی کافی هستند».

امام صادق (علیه السلام):

همان کلینی (رضوان الله علیه) با اسناد خود از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«اگر کسی در تحصیل حدیث (آشنائی به مآخذ آئین و اعتقادات دینی) منافع دنیوی را هدف قرار دهد، حظ و بهره‌ای در آخرت عائد او نخواهد شد؛ ولی اگر هدف او در فراگرفتن سنت و حدیث - (که خود از منابع اساسی شریعت اسلامی است) - عبارت از خیر و نیکبختی اخروی و معنوی باشد، خداوند نیز خیر و سعادت دنیا و آخرت را به وی ارزانی خواهد کرد» (۱۵۸)

«اگر احساس نمودید که عالم و دانشمندی به دنیا دلبستگی شدید دارد، نسبت به او درباره دین و آئین خود بر حذر بوده و او را نسبت به دینتان متهم سازید (و یکپارچه تسلیم عقائد او نشوید، و به راستین بودن او دل نبندید)، زیرا هر کسی که چیزی را دوست میدارد و خاطر خویش را بدان سرگرم میسازد، اهتمام و عنایت او به صیانت و نگاهبانی همان چیز مبذول و محدود بوده و گرد همان می‌گردد.» (۱۵۹)

حضرت صادق (علیه السلام)، سپس فرمود:

خداوند به داود پیامبر (علیه السلام) وحی نمود که:

«عالم و دانشمند شیفته و فریفته دنیا را میان من و خودت واسطه قرار مده؛ زیرا چنین دانشمندی ترا از راه محبت و عشق به من باز میدارد. این گونه دانشمندان؛ قطاع الطریق و راهزنانی هستند که راه را بر بندگان خواهان من، می‌برند و مسدود می‌سازند. کمترین و ناچیزترین رفتاری را که من با آنان در پیش خواهم گرفت، این است که حلاوت و شیرینی و گوارش مناجات و نیایشم را از دل‌های آنان بیرون می‌کشم.» (۱۶۰)

همان امام (علیه السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت کرده است که فرمود:

«فقه‌ها و دانشمندان واجد بینش دینی، نمایندگان امین انبیاء و پیمبران و نائبان و فرستادگان خدا هستند؛ البته تا آنگاه که در منجلاط مطامع دنیوی غوطه ور نشوند، و حرفه دنیاداری را در پیش نگیرند.

عرض کردند یا رسول الله، فقه‌ها و دانشمندان، چگونه و با چه کیفیتی در دنیا و مطامع آن، غوطه ور می‌گردند؟ فرمود:

آنگاه که از کارهای سلطان و پادشاه زمان پیروی کنند، (ناگزیر به دنیا روی آورده و در مزبله آزمندی‌های مادی آلوده می‌شوند). اگر متوجه شدید که فقه‌ها و دانشمندانی چنین راه و رسمی را پیشه خود ساخته‌اند نسبت به دین و آئین خویش کاملاً - از آنان برحذر باشید» (۱۶۱)؛ (چون ممکن است اینان، جان و شیره دین و ایمان شما را - همچون راهزنان - از قلب و دلتان بربایند). گروه بندی طالبان علم و دانشجویان:

از همان امام صادق (علیه السلام) چنین روایت شده است که فرمود:

طالبان علم و دانشجویان به سه گروه تقسیم می‌شوند؛ لذا بایسته است که خود آنها و ماهیت و مشخصات ظاهری و باطنی آنان را شناسائی کنید:

۱ - گروهی از آن جهت، طالب علم اند، که می‌خواهند - با تحصیل آن - سفاقت و سبک مغزی و فخر و مباهات به دیگران، و ستیز و درگیری با رقیبان و همالان را پیشه خود سازند.

۲ - گروهی دیگر که هدف آنان در تحصیل علم، عبارت از فزون جوئی و دست یازی به مقام و منصب و تکبر و خود بزرگ بینی، و خدعه و نیرنگ کاری می‌باشد.

۳ - گروه سوم، دانشجویانی هستند که بخاطر کسب بینش دینی و نیز عمل و رفتار بر طبق موازین آن، جویای دانش و پویای علم اند.

نتیجه:

الف - گروه اول، که (عالم نمایانی) نادان هستند، افرادی ستیزه جو و آزاردهنده می‌باشند و می‌خواهند با تظاهر به مذاکره علمی و اظهار حلم و بردباری، در محافل و در حضور مردم سخن گویند. (و در کمین آن هستند که ضمن صحنه سازی) و در زیر ماسک خشوع و پارساجامگی، پیشخوانی کنند و زبانزد مردم گردند، در حالی که از هر گونه تقوی و پارسائی، عاری و تهی می‌باشند. خداوند متعال به خاطر همین صحنه سازیها، اندرون بینی آنها را در هم کوبیده و استخوان سینه شان را در هم می‌شکند و پاره پاره می‌سازد (و سرانجام، آنها را در سر جای خود می‌نشاند).

ب - گروه دوم که اهل دست درازی و ترفع و حيله و نیرنگ می‌باشند، افرادی خائن و متملقند که با نیرنگ و چاشنی چاپلوسی، بر رقیبان و همگنان، ترفع و دست یازی و فخر می‌نمایند.

و نسبت به مالداران و دولتمندان فرومایه تر از خود، (آن هم عاری از هر گونه قصد قربت) اظهار فروتنی می‌نمایند.

اینان شهد و حلوا و طعمه‌های گوارای مالداران را می‌بلعند، و در جهاز گوارش خود هضم می‌کنند؛ ولی (ضمن آن) دین و آئین

خود را در هم می‌کوبند. خداوند متعال به کیفر چنین انحراف و انحطاطی، آنان را خامل و گمنام کرده و در میان مشخصات و عوامل ناموری علماء و دانشمندان واقعی، آثار و نشانه‌های آنها را محو و نابود می‌سازد. و سرانجام بی‌نام و نشان خواهند گشت.

ج - گروه سوم که به حق، صاحب فقه و بینش و آگاهی و اهل عمل به موازین آگاهیهای خود می‌باشند، همواره گرفتار هم و غم و اندوه شدید و بیداری شب هستند بگونه‌ای که تحت الحنک به کلاه خویش بسته (و انزواء اختیار کنند) و در تاریکی شب به عبادت برخیزند.

و در حالی که بیمناک و خواهان و هراسان هستند عمل می‌کنند، سرگرم کار خود می‌باشند، و از مردم شناسی بهره‌ای کافی دارند. (به همین جهت) از مطمئن‌ترین برادران دینی خود بیمناک هستند (که مبدا بوسیله همین دوستان مصالح دنیا و آخرت، دین و ایمانشان مورد دستبرد افکار و آراء واهی آنها قرار گیرد). خداوند متعال (به جای اینهمه رنجها و شکنجه‌های روحی که علماء واقعی با آنها درگیر هستند) پایه‌های وجودشان را استوار داشته (و در سایه لطف و مرحمت خویش، نیازهای آنها برآورده ساخته) و آنان را در روز رستاخیز در پناه امن و حمایت خود قرار می‌دهد. (۱۶۲)

امام باقر (علیه السلام) و سخنان او در رده بندی علماء و دانشمندان: صدوق (رحمه الله) در کتاب «الخصال» روایتی با اسناد از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است (که ضمن آن، علماء و دانشمندان به هفت رده و طبقه تقسیم شده اند):

«۱ - دسته‌ای از علماء و دانشمندان (محتکرانی بیش نیستند) و دوست دارند که اندوخته‌های علمی خود را ذخیره نمایند، و نمی‌خواهند مایه‌های علمی آنها را در اختیار دیگران قرار گیرد. چنین دانشمندانی در نخستین قعر آتش دوزخ، جای دارند.

۲ - گروهی دیگر از اندرز دیگران و نصایح اخلاقی ناصحان، بیزارند (و نمی‌خواهند زیر بار موعظه دیگران قرار گیرند)؛ ولی در پند و موعظه دیگران سختگیری می‌کنند. اینان در دومین ژرفای دوزخ، ماوی دارند.

۳ - برخی از علماء (سوداگران و تجارت پیشه‌اند و) صلاح و سود خود را در آن می‌بینند که مالداران و دولتمندان و ارباب منصب و مقام و طبقه اشراف و کاخ نشینان را از معلومات و معارف خویش بهره‌مند سازند (و حرفه تعلیم خود را در این گونه طبقات محدود نمایند)، و چنین معتقدند که افراد بینوا و تهی دست و کوخ نشینان را در محدوده علم و دانش، جایی نیست. چنین دانشمندان (بی وجدان و تجارت پیشه) در سومین عمق جهنم مسکن دارند. ۴ - فرقه‌ای از دانشمندان، راه و رسم جباران و پادشاهان را در علم خویش، پیشه خود ساخته، به گونه‌ای که اگر بر آنها ایراد گیرند و در اداء حق آنها (از لحاظ احترام و مطامع دنیوی) کوتاهی شود، خشمگین گردند. این گونه علماء در چهارمین ژرفای آتش دوزخ جای دارند.

۵ - برخی از دانشمندان، جویای گفته‌های یهود و نصاری هستند (همچون زمان معاصر که برخی از دانشمندان به گفته‌های غربی‌ها استناد می‌جویند) تا بدینوسیله معلومات و معارف خویش را آبرومندانه تر و فرونمایه‌تر و مفصل تر جلوه دهند (و به اصطلاح: حدس و تطفن‌های علمی خود را از رهگذر اطلاعات مخدوش و محرف دانشمندان یهود و نصاری تقویت و تایید کنند، و در این مسیر، حجم گفته‌های خویش را افزایش دهند) این فرقه از دانشمندان در پنجمین قعر دوزخ جای گیرند. (۱۶۳)

۶ - دسته دیگری از دانشمندان (اهل عرض اندام هستند) و خویشان را در منصب فتوی و صدور حکم دینی قرار می‌دهند، (و این منصب را به رخ دیگران می‌کشند) و به مردم می‌گویند:

پرسشهای دینی خود را با من در میان گذارید. در حالی که احیانا ممکن است این گونه دانشمندان اطلاع درستی در مورد هیچ مساله‌ای نداشته باشند (و با آنکه گرفتار جهل و گمراهی هستند می‌خواهند همچون نابینائی، عصاکش کوری دگر شوند). خداوند متعال چنین افراد صحنه پرداز و خودآرا و اساسا هر فرد متکلف را (که با تکلف و خروج از موضع طبیعی، در صدد خودنمایی بر

می‌آید) به هیچ وجه دوست نمی‌دارند. این طبقه از دانشمندان در ششمین درجه ژرفای جهنم قرار گیرند.

۷ - جماعتی از علماء و دانشمندان (گرفتار افزار گرائی هستند!) و میخواهند علم و دانش را وسیله مردانگی و سرفرازی و اندیشمندی خویش قرار دهند (تا از این رهگذر به عنوان فردی عالم و اندیشمند، مورد احترام دیگران قرار گرفته و دانش خویش را نردبانی برای ارتقاء به این هدف و نخوت و تظاهر به مردانگی و عقل، سازند). جای چنین دانشمندان (فرصت طلب و نامجوی)، هفتمین قعر آتش دوزخ می‌باشد. (۱۶۴)

د - راه و رسم اخلاص نیت در سخنان بزرگان و راهبران دینی

خضر (علیه السلام):

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) چنین روایت شده است که فرمود:

«موسی (علیه السلام) با خضر (علیه السلام) برخورد کرد و به او گفت:

مرا نصیحت و سفارش فرما. خضر گفت:

ای طالب علم! باید بدانی که گوینده، کمتر از شنونده، گرفتار ملال خاطر و خستگی روحی می‌گردد. بنابراین - آنگاه که با همشینیان خود سخن می‌گوئی (با پرگوئی و زیاده روی در گفتار)، آنان را خسته و ملول نسا.

ای موسی! بدان که قلب تو، ظرف و جایگاهی پذیرا برای مواد مختلف می‌باشد. بنگر که این ظرف را با چه مایه‌ها و موادی آکنده می‌سازی.

دنیا را بشناس و آن را در پس پشت خویش قرار ده (و از آن بگذر و عبور کن)؛ زیرا دنیا نمیتواند خانه و جایگاه پایداری برای تو باشد. دنیا صرفاً وسیله و ابزاری برای رسیدن به کمال روحی و معنوی است تا بندگان الهی توشه خویش را از این گذرگاه برای معاد و توقفگاه همیشگی خود بردارند.

ای موسی! خویشتن را برای صبر و استقامت آماده ساز تا به مقام حلم و خویشتن داری نائل گردی. احساس و درک لذت تقوی و پرهیزکاری را در قلبت بیدار ساز تا به علم و آگاهی دست یابی. نفس سرکش خود را با حربه بردباری و شکیبائی تمرین ده و آن را بدینوسیله مقهور ساز تا از گناه و جرم رهائی پیدا کنی.

ای موسی! اگر خواهان علم و دانش هستی باید خویش را برای پذیرائی از علم هر چیزی فارغ و آسوده خیال سازی؛ زیرا علم و دانش صرفاً از آن کسی است که خود را فارغ از هر چیزی، در اختیار آن قرار دهد.

زیاده از حد سخن مگو، و آنچنان یاوه سرائی مکن؛ زیرا پرگوئی و یاوه سرائی دانشمندان، آنان را در نظر دیگران خوار و زشت جلوه می‌دهد و موجب می‌گردد که بدیها و زشتیهای درونی نابخردان، آشکارا بروز نماید. بر تو است که جانب اقتصاد و اعتدال در سخن گفتن را رعایت کنی؛ چون اعتدال در سخن گوئی نمایانگر موفقیت و نشانه حکمت و صواب اندیشی انسان است.

از نادان دوری گزین، و از آنان روی گردان باش، و در برابر نابخردان و سبک مغزان، حلم و خویشتن داری را در پیش گیر؛ چون حلم و خویشتن داری از مزایای برجسته و ارزشمند صبرپیشگان و زیور دانشمندان است.

آنگاه که فرد نادانی ترا دشنام گفت، با نرمش و آرامی در برابر دشنام او سکوت اختیار کن، و با حزم و احتیاط از او جدا شو؛ زیرا جهل و ندانم کاری او نسبت به تو و دشنامی که نثار تو کرده است بیش از آن می‌باشد که به تو اظهار نموده است. (بنابراین با سکوت و فاصله گرفتن محتاطانه خود از او، کمتر زیان مند می‌گردی).

ای پسر عمران! دری را که نمیدانی چه چیزی آن را بست و به طرز بستن آن آشنائی نداری، مگشا.

و نیز دری را مبنده که نمیدانی چه چیزی آن را گشود و باید به چه کیفیت آن را باز کرد.

ای پسر عمران! کسی که دلبستگی و گرسنگی و طمع او نسبت به دنیا در هیچ حد و مرزی متوقف نمی‌گردد، و رغبت و گرایش او به دنیا پایان نمی‌گیرد و نمی‌گسلد، چگونه می‌تواند عابد خدا بوده و خویشتن را بنده خدا بدانند؟ او که خود را فرومایه می‌سازد و به حقارت حال خود واقف است، و خدای را در سرنوشت خویش متهم می‌کند (و به تقدیر و مشیت او راضی نیست) چگونه می‌تواند زاهد، و دارای خوی پارسائی و بی‌اعتنائی به دنیا باشد؟!.

ای موسی! معارف و معلومات را با این هدف بیاموز که بر طبق موازین آن عمل کنی. نباید هدف تو در تعلیم علم به دیگران، در سخن گفتن و حرف زدن، محدود بماند؛ زیرا نتیجه آن این است که خویشتن را تباه ساخته و از رهگذر تباهی خود، دیگران را در مسیر نور هدایت قرار دهی؛ (ولی خود از این نور، بی بهره بمانی).

عیسی (علیه السلام)

عیسی (علیه السلام) (به یاران خود) فرمود:

«شما نیروی خود را برای تامین نیازهای دنیوی به کار میدارید، در حالی که روزی شما بدون مساعی (و کوشش‌های خارج از اندازه شما) تامین شده است. لکن برای آخرت (آنچنان که باید و شاید) نمی‌کوشید؛ در حالی که تامین روزی آخرت جز در سایه عمل و کوشش شما میسر نیست.

شما عالمان و دانشمندان بدی هستید، چون مزد خویش را دریافت می‌دارید ولی علمتان را ضایع و تباه می‌سازید. (شما مزدوران خدا باید متوجه باشید) که ممکن است صاحب کار قریبا از عمل جویا گردد، و بدانید آن لحظه‌ای که او از شما درخواست عمل می‌کند به زودی فرا می‌رسد، و شما نیز قریبا از این دنیای پهناور به تنگنای تیره گور منتقل می‌گردید. (آنگاه در برابر این مطالبه و درخواست چه خواهید گفت؟) خداوند متعال شما را از جرم و گناه به همان کیفیت و با همان تاکید نهی می‌فرمود که به شما فرمان داد تا روزه گیرید و نماز را به پای دارید.

چگونه می‌توان کسی را - که اوضاع و شرایط روزی و رزق او، وی را به خشم آورده است - عالم و دانشمند دانست. و آنکه مقام و منزلت خویش را حقیر و پست می‌سازد، نام اهل علم را بر وی اطلاق کرد، در حالی که خود میداند که اوضاع و شرایط زندگی او پا به پای علم و قدرت الهی تعیین شده است؟

آیا کسی که خود خدای را در سرنوشت زندگانی خویش، متهم می‌سازد و به هیچ چیزی - که در زندگانی خود با آنها مواجه است - راضی نمی‌گردد، چگونه می‌تواند خود را در شمار اهل علم به حساب آورد؟.

آیا آنکه دنیایش در دیدگاه او بر آخرت رجحان دارد و به خود دنیا روی آورده (و از آخرت روی گردان است) و به عوامل زیان بخش به معنویاتش بیش از عوامل سودمند به شخصیت معنوی و انسانی خویش، اقبال و علاقه و دلبستگی دارد، چگونه می‌تواند در عداد اهل علم قرار گیرد؟.

آیا می‌توان عنوان عالم را بر کسی اطلاق کرد که به منظور شهرت و نام آوری، سخن می‌گوید؛ ولی خود جویای عمل و رفتار، بر طبق گفتارش نمی‌باشد؟» (۱۶۵).

(آری به این گروهها نمی‌توان عنوان علماء و اهل علم را اطلاق نمود.

و به هیچوجه، شایستگی دریافت چنین عنوان و نشانی را دارا نیستند).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«وای بر دانشمندان بدسیرت، که آتش دوزخ بر آنها درآید و آنها را بریان سازد و بسوزاند و برای آنها برافروخته گردد. سپس فرمود:

چقدر سخت و طاقت فرسا است بار گران و قوت روزانه دنیا و آخرت چنین مردمی؟ اما از لحاظ مؤنه و هزینه زندگانی دنیا؛ چون

دست را به چیزی از دنیا دراز نکردی جز آنکه دیدی فاسق و گناهکاری پیش از تو، به آن دست یافته و بدان پیشدستی کرده است.

و اما از نظر مؤنه آخرت؛ زیرا تو در آخرت؛ یارانی برای خویش نمی‌یابی که در تامین توشه و هزینه آخرت تو، یاری ات دهند. (۱۶۶)

از ابی ذر غفاری (رضوان الله عنه) چنین آورده‌اند که گفت:

اگر کسی علمی از علوم و معارف مربوط به آخرت و انسانیت را فراگیرد، و بخواهد از رهگذر آن به یکی از اغراض دنیوی دست یابد، یعنی آن را وسیله نیل به هدفی از اهداف دنیوی قرار دهد، (حتی) بوی بهشت به مشام وی نخواهد رسید و نمیتواند اثری از بهشت را برای خویش بیابد» (۱۶۷).

ه - شیطان برای از میان بردن اخلاص دانشمندان همواره در کمین است

اشاره

مقام و منزلت اخلاص و پاکی نیت، بسی گرانقدر و در عین حال پرمخاطره و دارای اهمیت فراوانی می‌باشد. اخلاص دارای معنی و مفهوم دقیقی است که ارتقاء به قله آن، سخت دشوار و ناهموار است به این معنی که اگر کسی پویای مقام عالی اخلاص باشد، به بررسی دقیق و اندیشه درست و استوار و جد و جهد کافی نیاز دارد. چرا چنین نباشد؛ زیرا اخلاص و پاکیزگی نیت، مدار قبولی اعمال انسان است. پاداش اعمال انسان بر پایه اخلاص و کیفیت اراده او مبتنی و استوار می‌باشد. ثمره و بازده عبادت عابدان و پارسایان، و رنج و زحمت دانشمندان، و کوشش مجاهدان راه خدا بر محور اخلاص و کیفیت اراده آنان پایدار (و ارزیابی) می‌گردد.

قلت اخلاص برخی از علماء

اگر انسان با خود بیندیشد و در خویشتن فرو رود و حقیقت و ماهیت رفتار خود را تفتیش و بازرسی کند، می‌بیند که آمیزه اخلاص، در اعمال و رفتار او، اندک و ناچیز می‌باشد. اما شائبه‌های فساد در عقیدت، به اعمال او روی آورده و عوامل مخل به اخلاص، در رفتار او رو به تزاید و تراکم نهاده است.

و بخصوص کسانی که دارای عنوان عالم و دانشمند، و دانشجو و متعلم هستند (بیش از دیگران در معرض هجوم این عوامل مخل به اخلاص قرار دارند)، و بالاخص که انگیزه عمومی طلاب و دانشجویان و نیز اهل علم - در آغاز کار - از مجموعه‌ای (از شوائب دنیوی و مادی، فرم یافته است) که عبارتند از: جاه طلبی، مال اندوزی، نام آوری، لذت برتری جوئی، دلخوشی و شادمانی به مقام منصب رهبری و داشتن پیروان زیاد، و برانگیختن مدح دیگران و جلب سپاس و ستایش مردم، به سوی خود.

نیرنگهای حق بجانب شیطان: گاهی شیطان (نیز به مدد این انگیزه‌ها بر می‌خیزد) و علاوه بر آن، آنان را دچار اشتباه می‌سازد (و علیرغم وجود چنین انگیزه‌های سخیفی، آنها را وسوسه می‌کند) و می‌گوید:

هدف شما دانشمندان و دانشجویان، عبارت از نشر دین و حمایت و دفاع از شریعت و آئینی است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) آن را بنیاد کرده است!

علائم فریب خوردگی از شیطان

مظهر و نمودار این اهداف و مقاصد (که بسیاری از طلاب و اهل علم را تحت تاثیر قرار می‌دهد) آنگاه چهره می‌گشاید که این گونه علماء و دانشجویان با افراد و همالانی بهتر و برتر و عالم تر از خود مواجه می‌گردند، و چنین احساس کنند که مردم از خود آنها روی گردان شده و به شخصیت‌های والاتر از آنها روی آور می‌شوند.

در چنین حالتی باید از نظر روانی، خویشتن را بیازمایند. اگر چنین احساس نمایند که نسبت به کسی که به این افراد عالم احترام می‌گزارد و به فضل و برتری او معتقد است احترام بیشتری قائل اند و از دیدار او خوشحال می‌گردند، ولی نسبت به کسی - که احترامی برای آنها قائل نیست و نیز به عالم دیگری که شایستگی فزون تری از آنها دارد، تمایل بیشتری نشان می‌دهد - در خود علاقه‌ای احساس نمی‌نمایند، باید این دانشجویان و دانشمندان بدانند - که به خاطر داشتن چنین حالتی - سخت، شیفته دنیا گشته و نسبت به دین و آئین خود، گرفتار فریب و نیرنگ شیطان شده‌اند. البته ممکن است ندانند که چگونه تحت تاثیر نیرنگ‌های شیطانی قرار گرفته (و از چه طریقی، فریب خورده اند).

گاهی نیز این حالت روانی، پاره‌ای از اهل علم را به جایی سوق می‌دهد که همچون زنان، دستخوش غیرت مندی زنانه و دگرگونی روانی می‌شوند. به این صورت که اگر ببینند بعضی از شاگردانشان با استاد و معلم دیگر رفت و آمد دارد بر آنها ناخوش آیند و شاق و طاقت فرساست، با اینکه می‌دانند که این گونه شاگردان از چنین استادی نیز از لحاظ دین و ایمان، سود و بهره فزونتری کسب کرده و از او در هر قابل توجهی مستفیض می‌گردند.

این حالت روانی یک عالم و دانشمند، تراوشی از صفات و خصوصیات (دردناک و) کشنده‌ای است که در نهانگاه‌ها و زوایای مخفی قلب او جای گرفته است؛ ولی این عالم و دانشمند تصور می‌کند که از این صفات، رهیده است، در حالی که باید بداند که در چنین تصویری نیز گرفتار نیرنگ و فریب شیطان می‌باشد. این صفات و خصوصیات مرموز - با چنان علائم و نشانه‌ها و امثال آنها - سرانجام بر خود او و یا دیگران، مکشوف و پدیدار می‌شود.

اگر انگیزه یک عالم و دانشجو در تعلیم و تحصیل، منحصر عبارت از دین و آئین خدا باشد، بی تردید در صورت مشاهده عالم و دانشمند دیگر - که با او اشتراک مساعی کرده، و او را در تعلیم و نشر دین، یاری می‌دهد باید بسیار خوشحال گردد (نه آنکه دچار حالات دگرگونی و غیرت زنانه شود که چرا ارادتمندان و معاشران از او روی برتافته و به شخص دیگری روی آورده اند). لذا باید با پدیدار شدن عالم و دانشمند دیگری این چنین، خدای را سپاس‌گزاری کند که او را با وجود چنان دانشمندی، مدد رسانده و در اداء وظیفه تعلیم، یاریش داده است (آری باید شاکر و سپاس‌گزار پروردگار باشد) که عوامل تحکیم دین را فزاینده ساخته و راهبران توده مردم و آموزگاران آئین الهی و احیاء کنندگان سنن و راه و رسم فرستادگان خدا را فراوان در اختیار مردم قرار داده است.

شیطان از در دیگری وارد می‌شود

گاهی شیطان (از طریق دیگر) دانشمندان را به اشتباه می‌اندازد (و حالات روانی لغزنده و لغزاننده‌ای در آنها به ثمر می‌رساند، و با سخنانی حق به جانب) به آنها می‌گوید:

که اندوه تو (در روی برتافتن مریدان از تو) از آنجا ریشه می‌گیرد که به خاطر روی برتافتن شاگردان از تو - از ثواب و پاداش تعلیم محروم می‌گرددی. پس اندوه تو صرفاً به خاطر نفس انصراف و روی گرداندن شاگردان و مریدان از تو، و روی آوردن به دیگران

نیست. (و بالاخره این غم و اندوه تو بجا و شایسته است)؛ زیرا اگر این شاگردان و یا مردم دوباره به سوی تو بازگردند و از تو اندرز گیرند و به وسیله تو، دانش و بینش دینی خویش را فراهم آورند مسلماً از پاداش تعلیم و ارشاد برخوردار خواهی بود. بنابراین بدیهی است که اندوه تو - به خاطر از دست دادن چنان ثواب و پاداشی - ستوده و بجا است! (شیطان با چنین وسوسه‌ای، اندوه چنان عالم و دانشمندی را برای او توجیه کرده، و به حالات روانی او چهره‌ای حق به جانب می‌دهد. این عالم و دانشمند نیز مانند دیگران از تیررس این گونه وسوسه‌ها در امان نیست؛ لذا فریب می‌خورد و تصور می‌کند که حق با او است و اندوه و غم او - به خاطر روی برتافتن مریدانش از او - بجا و پسندیده است)؛ ولی این عالم و دانشمند بی‌نوا نمی‌داند که انقیاد و تسلیم بودن او در برابر حق، و تسلیم کردن امور مهم به افراد لایق‌تر و برتر از خویشتن، ثواب و پاداش او را فزاینده‌تر ساخته، و عوائد دین و بازده معنوی او را فراوانتر از آن صورتی می‌گرداند که به تنهایی به تعلیم و ارشاد دیگران بر می‌خاست. باید او بداند که پیروان پیامبران و امامان (علیهم السلام) چنانچه با از دست دادن مقام و منصب ارشاد و تعلیم، و تسلیم آن به افراد شایسته، و انحصار آن به صالحان، مغموم و اندوهگین می‌شدند به شدت مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌گرفتند، نکوهشی که مافوق آن قابل تصور نیست. بلکه باید گفت که انقیاد و تسلیم بودن پیروان انبیاء و امامان در برابر حق، و تفویض امور و منصب‌ها به افرادی که از شایستگی کافی برخوردارند والاترین و پرارزش‌ترین رفتار آنها به شمار می‌آید. و این حالت تسلیم و رضا در برابر حق، عوائد دینی و ایمانی آنان را در دنیا و آخرت، سرشارتر می‌سازد. باری، غم و اندوه از دست دادن منصب تعلیم و ارشاد (و افسوس از تسلیم آن به افراد شایسته‌تر)، بازده نیرنگ‌ها و فریب‌های شیطانی است.

چشمه دیگری از نیرنگ‌های شیطانی

بلکه گاهی نیز دانشمندان (به گونه‌ای دیگر) تحت تاثیر نیرنگ شیطان قرار می‌گیرند و با خود می‌گویند: اگر فرد دیگری - که برتر و بهتر از اوست - پیدا شود شادمان خواهند شد. البته این حدیث نفس را - تا موقعی که با محک تجربه، امتحان و آزمون نگردند - با خود دارند. و پیش از آنکه در بوته امتحان قرار گیرند با این گفتگو، خویشتن را راضی می‌سازند؛ زیرا میدانیم که انسان در برابر وعده (های به اصطلاح: سرخرمن) و حدیث نفس‌هایی امثال این گونه سخنها - پیش از آنکه در برابر عمل و امتحان قرار گیرد - حالتی پذیرا و انعطاف آمیز دارد، و به سادگی و آسانی به خویشتن وعده خوش می‌دهد. ولی اگر همو با حادثه‌ای سنگین روبرو گردد (و با غول مهیب امتحان مواجه شود) چنان دچار انقلاب روحی و دگرگونی روانی می‌گردد که حالت ارتجاع و عقب نشینی در او پدید می‌آید و به وعده و پیمانی که با خود بسته است به هیچ وجه وفاء نمی‌کند. البته افراد استثنائی نیز وجود دارند که در سایه نگاهبانی و لطف خداوند (و مجاهدتهای شخصی) به هنگام تجرید و امتحان، خویشتن را نباخته و گرفتار انقلاب و دگرگونی روانی نمی‌گردند. (چنین افراد استثنائی آنقدر زیاد نیستند، افرادی که در برابر آزمایشها و امتحانات، شاهد پیروزی و موفقیت را در آغوش می‌گیرند). این (نکته باریکتر از مو) را کسانی می‌دانند که از حيله‌ها و نیرنگ‌های شیطانی آگاه‌اند، و مدتهای طولانی سرگرم آزمایش با خدعه‌های او بوده‌اند، (و با شیطان و مکاید و حيله‌های او از دیرباز دست و پنجه نرم کرده و به فوت و فن فریب کاریهای او آشنائی پیدا کرده‌اند).

راه گریز از تیررس نیرنگ‌های شیطان

اگر کسی احساس کند که این حالت روانی دردناک و کشنده در جان و روانش راه یافته است باید به درمان روحی خود برخیزد، و از اهل دل برای مداوای چنین بیماری روانی مدد گیرد. اگر در محیط خود - علیرغم کوشش و پویش - به اهل دل و مردم درد آشنا و داروشناس دسترسی پیدا نکرد به نوشته‌ها و آثارشان - برای یافتن نسخه درمان خویش - پناه برد. و اگر احیاناً نه به اهل دل و نه به آثارشان نتوانست دست یابد و متوجه شود که آثار آنان از میان رفته، و فقط نام و نشانی از آنان و آثار علمی شان باقی مانده است، اینجا است که باید به مدد توفیق پروردگار و نصرت و یاری او پناهنده گردد، (و علاج و درمان بیماری خود را با خدای خویش در میان گذارد و از او درخواست نماید). اگر احساس کند که استعداد و زمینه پذیرش و دریافت توفیق الهی در او وجود ندارد ناگزیر باید تنهائی اختیار کند، و راه عزلت و زاویه نشینی را در پیش گیرد، و جویای خُمول و گمنامی باشد، و خویشتن را در تیررس سؤالات و پرسشهای دیگران قرار ندهد. و در صورت مواجه شدن با پرسشها - تا آنگاه که شرایط لیاقت و شایستگی تعلم و تعلیم را احراز نکند - از پاسخ دادن خودداری نماید.

شیطان از هر دری وارد می‌شود

گاهی نیز شیطان (برای فریب دادن عالم و دانشمند) از در دیگری وارد می‌شود و می‌گویند: اگر بنا باشد (انسان به خاطر عدم احراز شایستگی و فقدان خلوص نیت؛ انزواء اختیار کند و) گوشه نشینی، فتح باب و معمول و رایج گردد، علوم و معارف بشری و دانشهای الهی در معرض خطر فرسایش و نابودی قرار می‌گیرد، و اساس و سازمان دین و آئین اسلام رو به ویرانی می‌گذارد؛ چون افراد واجد لیاقت و برخوردار از خلوص و حسن نیت، بسیار اندک و انگشت شمارند. و نیز همه می‌دانند که سامان بخشیدن دین و آئین مردم از بزرگترین طاعت‌ها و عبادات بشمار می‌آید! (شیطان - با چنان وسوسه‌های حق بجانب و چهره نمائی‌های معصومانه - می‌خواهد افراد را از صراط مستقیم به انحراف و کج رویها سوق دهد؛ ولی) باید به چنین اندیشه‌های ابلیس مآبانه و خدعه‌های دلسوزمندانه پاسخ داد که دین اسلام با کناره گیری و انزواجوئی افراد بی لیاقت، دچار اندراس و فرسودگی نمی‌گردد. البته تا زمانی که شیطان، جاه طلبی و ریاستمداری را در میان مردم ترویج می‌کند و افراد را به سوی آن جلب می‌نماید - و می‌دانیم که تا روز قیامت نیز از چنین فعالیت‌های وسوسه انگیز خسته و فرسوده نمی‌شود - دین، منقرض و مندرس نمی‌گردد؛ بلکه برای نشر علم و دانش گروهی به پا می‌خیزند که در آخرت و روز قیامت، حظ و بهره و نصیبی ندارند. چنانکه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود:

ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لاخلاق لهم (۱۶۸)

خدای متعال این دین را به مدد گروهی از مردم تقویت و تایید می‌کند که (در روز قیامت) بی نصیب اند.

و نیز فرمود:

ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر (۱۶۹)

خداوند متعال این دین را با مساعی فرد فاجر و گناهکار، تایید و نگاهبانی و تقویت می‌کند.

با توجه به این حقیقت نباید تحت تاثیر چنان وسوسه‌ها و غلط اندازیهایی شیطانی قرار گرفت، و به حشر و آمیزش با مردم، سرگرم شد؛ (چون در صورت فقدان خلوص نیت و عدم احراز شایستگی)، حس جاه طلبی و ثناجوئی و علاقه به برخورداری از تعظیم و بزرگداشت مردم - از رهگذر معاشرت با آنها - در قلب انسان رو به رشد و نمو می‌گذارد. آری مخالفت و آمیزش با مردم (در

صورت عدم احراز شایستگی)، بذر نفاق و دوگانگی شخصیت را در دل انسان غرس می‌نماید.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«جاه طلبی و دلبستگی به مال دنیا، نفاق و دورویی را در قلب انسان می‌رویاند، آنچنانکه آب (و رطوبت) به رویش گیاه مدد می‌کند.» (۱۷۰)

و همو فرموده است:

«زیان و فساد دو گرگ درنده و خونخوار و گرسنه و حریص - که در میان آغل گوسفندان رها می‌شوند - از ضرر و زیانباری، و لطمه حس جاه طلبی و مال دوستی به دین و ایمان فرد مسلمان، بیشتر و زیانبارتر نیست.» (۱۷۱)

پس باید یک فرد عالم و دانشمند دینی، فکر و اندیشه خویش را به کار اندازد تا اسرار و رموز صفات پست را - که احیاناً ممکن است در دلش راه یافته باشد - تفتن و شناسائی کند، و راه و رسم نجات و رهائی از آنها را استنباط نماید؛ چون ضرر و فتنه‌ای - که از طریق رسوخ این صفات پست و حالات روانی نامطلوب در قلب عالم و دانشمند و متعلم و شاگرد - عائد مردم می‌گردد از فتنه و فساد که از غیر عالم و متعلم به جامعه می‌رسد، به مراتب زیادی مهمتر و بزرگتر است؛ زیرا عالم و دانشمند در تمام مظاهر و پایگاه مثبت و منفی رفتار خود، الگو و سرمشقی برای دیگران می‌باشد. افراد عامی و توده مردم - با مشاهده اعمال و رفتار یک عالم و دانشمند - می‌گویند:

اگر چنین اعمالی، زشت و ناستوده باشد علماء و دانشمندان شایسته تر از ما هستند که دست به چنین اعمالی نزنند و سزاوارترند که از آنها اجتناب نمایند.

افراد جاهل و نادان - از رهگذر اعمال ناستوده علماء -، گرفتار رفتارهای ناپسند می‌گردند. (و جرات و جسارت آنها در ارتکاب اعمال زشت، رو به فزونی می‌گذارد.

و برای آنکه روی عمل ناستوده خویش صحنه گذارند به رفتار عالم و دانشمند استناد می‌جویند).

میان جرم و گناه یک فرد عامی و بی اطلاع، و گناه یک مرد عالم و دانا، تفاوت زیادی وجود دارد:

فرد عامی و بی اطلاع در روز رستاخیز فقط بار گناه شخصی خویش را به دوش می‌کشد. ولی بر دوش یک عالم و دانشمند، بار گناه خود او و گناه همه کسانی که در اعمال خویش از او سرمشق گرفته - و تا روز قیامت از راه و روش او پیروی می‌نمایند - سنگینی می‌کند.

و باید با چنان بار گران و کمرشکنی به روز رستاخیز در پیشگاه عدل الهی حضور یابد. چنانکه این حقیقت طی اخبار و احادیث صحیح و معتبر، به ما گوشزد شده است.

به طور فشرده باید گفت:

شناخت صحیح حقیقت اخلاص نیت و مساله هماهنگی رفتار با خلوص عقیدت، همچون دریائی عمیق و ژرفناک است که - جز اندکی از مردم و افراد نادری - همگی در آن، احتمالاً غرق شده و گرفتار نیرنگ شیطانی خواهند گشت. خداوند نیز از این مردم نادر و استثنائی در قرآن کریم یاد کرده و می‌فرماید:

الا عبادك منهم المخلصين (۱۷۲)

شیطان می‌گوید:

(من همه مردم را اغواء خواهم کرد) به جز بندگان پاکیزه تو که از میان همین مردم، از اخلاص بهره مندند.

بنابراین، بندگان با ایمان خداوند باید خویشتن را سخت بیابند، و نکته‌های دقیق رفتار خود را تحت مراقبت قرار دهند؛ زیرا در غیر اینصورت ناخودآگاه به پیروان و رهروان راه و رسم شیاطین می‌پیوندند.

۲ - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

۲ - عمل به علم - یا - لزوم هماهنگی رفتار معلم و شاگرد با علم و آگاهی آنها

دومین مسأله‌ای که باید معلم و شاگرد درباره خویشتن نسبت به آن اهتمام و عنایت داشته باشند این است که همراه با علوم و آگاهیهای خویش، به تدریج و گام به گام، این آگاهیها و معارف را به کار بندند؛ زیرا اهتمام و عنایت هر فرد عاقل و خردمند، در مراقبت و پرداختن به خویشتن و عمل به علم، مصروف می‌گردد؛ ولی کوششها و عنایات یک فرد عامی به نقل و روایت و گفتگو محدود است.

الف - احادیث درباره به کار گرفتن علم:

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«علماء و دانشمندان از دو دسته تشکیل یافته‌اند:

۱ - دسته‌ای که علم و آگاهی خود را به کار گرفته و بر طبق آن عمل می‌کنند. این گونه دانشمندان از عواقب سوء روز قیامت مصون هستند.

۲ - و دسته‌ای دیگر که بر طبق علم خود عمل نمی‌کنند. این گروه از علماء، دچار هلاک و نابودی شده و به گونه‌ای در روز قیامت محشور می‌شوند که دوزخیان هم از بوی بد و تعفن وجود آنها رنج و آزار می‌بینند.

در میان جمع اهل دوزخ - آنکه بیش از همه و سخت تر از دیگران احساس تاسف و ندامت می‌نماید - عبارت از کسی است که شخص دیگر و بنده خدائی را به سوی خدا دعوت کند و دعوت او با پاسخ مثبت روبرو شده و مؤثر می‌افتد. یعنی آن شخص، پذیرای دعوت او گشته و در صراط مستقیم قرار گیرد، و به راه و رسم دین و آئین پای بند گردد و موفق به طاعت از خدا شود. و سرانجام، خدایش او را وارد بهشت سازد؛ ولی راهبر و راهنمای او را - به خاطر فقدان عمل و هواپرستی و دورپروازی در آرزوها و تمایلات - وارد دوزخ نماید؛ زیرا پیروی از تمایلات و روح هواپرستی، مانع وصول انسان به حق و واقعیت است.

و آرزوهای دور و دراز، آخرت و معنویت انسان را به دست فراموشی می‌سپارد.» (۱۷۳)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می‌لغزد، آنچنانکه باران از روی سنگ صفا که صاف و لغزنده و لغزنده است بلغزد.» (۱۷۴)

مردی حضور علی بن الحسین امام سجاد (علیه السلام) رسید و پرسشهایی با آن حضرت در میان گذاشت. امام سجاد (علیه السلام) پاسخهای لازم را به او داد. این مرد دوباره نزد امام بازگشت و پرسشی از سنخ پرسشهای اولیه را در میان نهاد و در ادامه همان پرسشها، سؤالاتی مطرح کرد. حضرت فرمود:

در کتاب انجیل چنین نوشته شده است:

«تا آنگاه که نسبت به دانسته‌های خویش عمل نکردید، از آنچه نمی‌دانید سؤال نکنید؛ زیرا هر نوع علم و آگاهی دینی که بدان عمل نشود، کفر و ناسپاسی و مراتب دوری انسان نسبت به خدا را فراینده می‌سازد.» (۱۷۵)

«مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرد:

ناجیان از آتش دوزخ با چه نشانه‌ها و مشخصاتی، قابل شناسائی هستند؟

فرمود:

هر کسی که گفتار و رفتارش با هم هماهنگی دارد، می‌توانی نجاتش را از آتش دوزخ گواهی کنی.

و کسی که گفتار او موافق کردارش نباشد چنین کسی از لحاظ دین و آخرت، دارای وضع متزلزل و نگران کننده‌ای است.» (۱۷۶)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) ضمن یکی از گفتارهای خود - به هنگام سخنرانی بر منبر - فرمود:

«مردم! آنگاه که عالم و دانا شدید، به علم و آگاهی خویش عمل کنید به این امید که راه راست را باز یابید.»

عالم و دانشمندی که رفتار خود را برخلاف جهت معلومات خویش تنظیم کند همانند جاهل و نادان و خائنی است که دچار حیرت و سرگشتگی است و از خواب نادانی خویش، به هوش نیاید و از آن رهائی نمی‌یابد؛ بلکه می‌توان گفت که حجت و دلیل کوبنده، علیه او بزرگتر بوده، و افسوس و حسرت چنین دانشمند فاقد عمل، از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و نادانی، بیشتر است.

این عالم و جاهل هر دو دچار حیرت و سرگردانی بوده و هر دو بی ثمر و خالی از اثر و عاطل هستند. نگرانی به خود راه ندهید که ممکن است به شک و دودلی منجر گردد. نباید شک و تردید کنید؛ چون شک و تردید، شما را به کفر و ناسپاسی سوق می‌دهد.

و آنقدر ارزش و شخصیت خود را تنزل ندهید (و احساس بی وزنی نکنید و خود کم بین نباشید)؛ چون ممکن است این حالت شما باعث مجامله و سازشکاری تان گردد. آری نباید در طریق حق با هیچ کسی مدهانه و سازشکاری کنید؛ زیرا شما با این سازشکاری زیان می‌بینید (یعنی اگر بنا باشد طبق مثل سائر: «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو» با هر فضاء و شرایطی - در جهت خلاف حق - بسازی و رفتار خویش را باری به هر جهت همرنگ با محیط تنظیم نمائی ناگزیر باید از انحطاط و خسران و زیان آن استقبال کنی).

حقا باید شما در دین، فقه و بصیرتی به دست آورید. بصیرت و بینش صحیح دینی، در این است که دچار غرور و خودباختگی نگردید. آن کسی که نسبت به خود، دلسوزتر می‌باشد و خویشتن را بیش از دیگران اندرز می‌دهد، او عبارت از کسی است که طاعت او از پروردگارش، از دیگران، فزونتر می‌باشد.

و آنکه خویشتن را فزونتر از دیگران فریب می‌دهد (و به نیات و کردار آلوده خود در پیشگاه وجدانش چهره حق به جانب می‌بخشد، و ماسک معصومیت بر گونه رفتار خویش می‌اندازد)، نسبت به پروردگارش، گناهکارتر محسوب می‌گردد.

و آنکه از خدای خویش فرمان می‌برد، از امنیت و رفاه روحی برخوردار است و شایسته بشارت و مژده الهی می‌باشد؛ ولی آنکه از فرمان خداوند متعال سر بر می‌تابد، و راه گناه و جرم را در پیش می‌گیرد، فرجام کار او جز نومیدی و ناکامی و پشیمانی، چیز دیگری نخواهد بود (۱۷۷).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردی حضور رسول گرامی (صلی الله علیه و آله) رسید و عرض کرد:

علم و دانش چیست؟ حضرت فرمود:

سکوت.

عرض کرد:

پس از سکوت؟

فرمود:

استماع و شنیدن. گفت:

پس از آن؟

فرمود:

حفظ و نگاهداری.

عرض کرد:

پس از حفظ کردن؟

فرمود:

عمل کردن بر طبق آن.

عرض کرد:

پس از عمل کردن؟

فرمود:

نشر و ترویج آن» (۱۷۸).

(پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با چنین بیان ساده و روشن، مرحله و موقعیت اداء وظیفه تعلیم و ارشاد دیگران را به ترتیب پس از گذراندن مراحل سکوت و استماع و حفظ و عمل بر طبق موازین علمی، قرار داده، و به تمام معلمان و مربیان و همه راهبران دینی اعلام فرموده است:

تا وقتی که این مراحل و درجات مختلف و متسلسل را نیمایند حق ندارند مقام و منصب تعلیم و ارشاد دیگران را به عهده گیرند). همان امام (علیه السلام) فرمود:

«موسی بن عمران (علیه السلام) در جمع یاران خود، همنشین داشت که از لحاظ علمی، به مایه‌های فزونی از دیگران دست یافته بود. روزی از آن حضرت اجازه خواست (تا به مسافرت کوتاهی برود) با نزدیکان و خویشاوندان خود صله رحم و ملاقاتی به عمل آورد. حضرت موسی (علیه السلام) فرمود:

صله رحم و استمرار پیوند با خویشاوندان یکی از حقوقی است که افراد وابسته و خویشاوند، نسبت به همدیگر دارند (برو و این مسافرت را در پیش گیر). ولی مبدا از این رهگذر در تو گرایش و تمایل عصبی به دنیا پدید آید و متکی به دنیا گردی؛ زیرا خداوند متعال بار علم را بر دوش تو نهاده است که نباید آن را ضایع و تباه سازی، و جز خدا تکیه گاه دیگری برای خود انتخاب کنی و بدان گرایش یابی. آن مرد عرض کرد (من در مسیر ملاقات و صله رحم با خویشاوندان خود)، جز کار و کردار نیک، هدف دیگری ندارم.

(باری پس از کسب اجازه) از جا برخاست و برای صله ارحام خود به راه افتاد. این مسافرت - به طور غیر منتظره‌ای - طولانی شد تا آنجا که حضرت موسی (علیه السلام) (به تکاپو افتاد و از هر کسی) جویای احوال او می‌شد؛ ولی (علیرغم این پرس و جو) هیچکس از حال او اطلاعی نداشت. موسی ناگزیر گشت از (خبر گزار الهی و آسمانی یعنی) جبرائیل (علیه السلام) جویای احوال او گردد؛ لذا از او پرسید:

آیا راجع به ندیم و همنشین من اطلاعی داری؟ جبرائیل گفت:

آری، هم اکنون را چهره‌ای دگرگون شده و میمون وار، کنار در ایستاده و زنجیری به گردن دارد. موسی (علیه السلام) از این خبر بیمناک گشت و بیم و هراس خود را با خدا در میان گذاشت و در نمازگاه خویش ایستاد و خدای را می‌خواند و عرض می‌کرد:

پروردگارا یار و همنشین مرا از این وضع دلخراش و دردناک نجات ده.

خدا به موسی (علیه السلام) فرمود:

ای موسی! اگر - برای نجات جلیس و همنشین خود - مرا آنچنان بخوانی که رگهای دو چنبره گردن تو از هم بدرد، خواسته تو را درباره این شخص برآورده نمی‌سازم. من بار علم و دانش را بر دوش هوش او نهادم؛ ولی او این بار گرانبها و کالای ارزشمند را ضایع و تباه ساخته و به غیر علم یعنی، دنیا روی آورده است.» (۱۷۹)

ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«ای طالب علم، (تو که پویای علم و معرفت هستی باید بدانی که) علم دارای فضائل فراوانی است (که همچون انسان مجهز و رزمنده‌ای از اندامها و اجزاء گوناگونی تشکیل می‌یابد، و دارای پیکره‌های متعددی است بدین صورت): که سرش تواضع و فروتنی. چشمش بیزاری و پاکی از حسد. گوشش فهمیدن و درک کردن. زبانش راستگوئی. حافظه اش بحث و کاوش. قلبش حسن نیت. عقلش شناخت اشیاء و امور زندگانی. دستش مهر و محبت و رحمت. پایش دیدار دانشمندان. همتش سلامت. حکمتش پرهیزکاری. قرارگاهش نجات و رستگاری. راهبرش عافیت و پاکیزگی روح و جسم. مرکبش وفاء. سلاح و رزم‌افزارش سخن نرم و ملایم. شمشیرش رضا و قناعت. تیر و کمانش مدارا. لشکر و ارتشش گفتگوی با دانشمندان. سرمایه و ثروتش ادب و نزاکت. ذخیره و اندوخته اش اجتناب از گناهان. دارویش کار نیک. پناهگاهش صلح و آشتی. توشه اش نیکی. نوشیدنی اش سازگاری. راهنمایش هدایت.

و رفیق و همراهش دوستی با افراد برگزیده است» (۱۸۰). (این اندامها و افزارها، سازنده و تشکیل دهنده پیکره فضائل و مزایای علم و دانش است).

در طی حدیث طولانی عنوان بصری از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«علم و دانش با کثرت تعلم و مداومت بر تحصیل به دست نمی‌آید. علم و دانش منحصر عبارت از نور و پرتوی است که در قلب کسی که خداوند، خواهان هدایت او است جای می‌گیرد. آنگاه که آهنگ علم می‌نمائی نخست باید در دلت جویای حقیقت بندگی باشی. علم را از آن جهت پویا باش که در صدد به کار بستن آن باشی، و در سایه هوش خود از خدا درخواست کن تا فهم و درک حقایق را به تو موهبت فرماید.» (۱۸۱)

ب - نکته‌های جالب و مثالهای هشداردهنده درباره دانشمندان فاقد عمل

علم و دانش به منزله درخت، و عمل کردن بر طبق آن به مثابه میوه همان درخت است. غرض و فائده درخت بارور، فقط ثمره و میوه آن است. اما خود درخت میوه - منهای ثمره و میوه آن - نمی‌تواند هدف غائی و منظور نهائی غرس و کاشتن آن را تشکیل دهد؛ چون انسان در هر حال وقتی می‌تواند از درخت میوه، سودمند گردد که آن درخت، به نوعی از میوه بارور شود. هدف اصلی و منظور اساسی علم و دانش - مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی - عبارت از عمل و کردار بر طبق آنست؛ زیرا بازگشت تمام علوم و معارف بشری به دو علم و دانش می‌باشد:

۱ - علم معامله و رفتار ۲ - علم معرفت و شناخت.

۱ - علم معامله و رفتار (که کیفیت عمل و روابط مختلف را در شئون گوناگون زندگانی تنظیم می‌کند) عبارت از شناخت حلال و حرام و احکامی امثال آنها؛ و نیز شناخت اخلاق و خوی‌های ستوده و ناستوده نفس و روان، و کیفیت درمان بیماریهای روانی و باز یافتن راه‌های گریز از این بیماریها و خوی‌های ناپسند است.

۲ - علم معرفت و شناخت: - (که خود شناخت، با صرف نظر از رفتار، در آن علم، مورد نظر می‌باشد) - عبارت از علم به خدا و صفات و اسماء او است.

علوم و دانشهائی که در بیرون از محدوده این دو نوع علم قرار دارند یا (به عنوان علوم آلی و دانشهای افزاری به شمار می‌روند که) ابزار و وسائل علوم مذکور در فوق هستند.

و یا آنکه هدف و منظور از آنها - فی الجمله - نوعی از عمل و رفتار می‌باشد.

این نکته بر فرزانه‌گانی که دست اندر کار تتبع و علوم و دانشها هستند (و در طبقه بندی معارف بشری اطلاعاتی دارند) مخفی نیست. پیدا است که منظور و هدف علوم معاملی و رفتاری، به طرز عمل و رفتار انسان محدود است. اگر بشر در زندگانی خود به این گونه

اعمال و رفتار نیازمند نمی‌بود چنین علوم و معارف، فاقد ارزش می‌گشت.

اینجاست که باید یادآور گردیم: کسانی که علوم شرعی و امثال آن را به درستی فرا می‌گیرند، اگر در تفقد جوارح و اندامشان سهل انگاری کنند، یعنی اندام و جوارح خویش را از گناهان حفظ نمایند، و مجموع اجزاء پیکر خود را به طاعت و فرمانبرداری از دستور خدا، ملزم و پای بند نسازند، و با توجه به اینکه به صفات علم آراسته‌اند و تصور کنند علم و دانش ذاتاً مطلوب می‌باشد و نیازی به عمل به آن نیست، و به همین جهت در صدد برنایند که اعمالشان را از مرحله واجبات به مرحله مستحبات تعالی بخشند، چنین دانشمندانی قطعاً از نظر روانی، گرفتار خودباختگی و شیفتگی هستند، و باید بدانند که در دین و ایمان خویش، دچار فریب و خدعه شیطان شده‌اند، و فرجام زندگانی آنها در نظرشان مبهم و اشتباه آمیز و گرفتار نابسامانی می‌باشد.

مثالی گویا درباره عالم بی عمل:

داستان عالم و دانشمند آگاه به علوم شرعی - (که اطلاعات درستی در این علوم کسب کرده؛ ولی علم خویش را به کار نمی‌گیرد و دانسته‌های او پا به پای کردارش پیش نمی‌رود) - همانند مثل و داستان بیماری است که بیماریش جز با داروی مرکب از عناصر و اجزای آن را جز پزشکان حاذق و کارآمد نمی‌تواند شناسائی کنند. چنین بیماری می‌کوشد - که با جلای وطن - طبیب و پزشکی را در دیار و مملکتی دیگر بیابد، و سرانجام موفق می‌شود که به چنین طبیب حاذق و آگاه دسترسی پیدا کند. طبیب - پس از ملاقات و معاینه - دارو را معرفی می‌کند، و با تفصیل و توضیح دقیق، عناصر و مواد مختلف این داروی مرکب و انواع و اندازه و مقدار و حتی معادن و مراکزی را که این عناصر در آنجا وجود دارد به اطلاع او میرساند و به او می‌آموزد که باید با چه کیفیتی این عناصر را کوبیده و نرم ساخته و آنها را به هم مخلوط و عجین سازد.

بیمار مذکور همه این نکات دقیق را از پزشک فرا می‌گیرد، و از همه این جزئیات یادداشت و نسخه‌ای برمی‌دارد، و آن را با خط خوش و خوانا می‌نویسد، و به خویشتن بازمی‌گردد و در خود مطالعه می‌کند. بارها و بارها نوشتن این نسخه را تکرار می‌نماید، و مکرر آن را می‌خواند، و کیفیت درمان بیماری را دقیقاً به بیماران دیگر تعلیم می‌دهد؛ ولی خود - متأسفانه - از این دارو نمی‌نوشد، و معلوماتی که دقیقاً در مورد درمان بیماری خود فراهم آورده است به کار نمی‌بندد.

آیا چنین فرد بیماری با خواندن و نوشتن و تعلیم داروسازی و آموزش راه درمان بیماری به دیگران، می‌تواند خود را از درمان بیماری خویش بی‌نیاز کند و خویشتن را درمان نماید، و یا اندکی از شدت آن بکاهد؟! چه خیال خام و خواب خوشی (که هرگز تعبیر نخواهد شد).

اگر همان نسخه دیگر استنساخ کند، و به هزار بیمار دیگر راه و رسم درمان را تعلیم دهد و همه آنها بهبودی یابند، و او هر شب هزار بار آن نسخه را بخواند؛ این تلاشها و کوششها به هیچ وجه برای علاج بیماری او مؤثر نخواهد بود، مگر آنکه زر بکشد (و درهم و دینار را از جیب خود بیرون کند)، و به وسیله آن، داروی مورد نظر را خریداری نماید، و عناصر و مواد مختلف آن را - همانگونه که آموخته است با هم درآمیزد، و تلخی تناول و نوشیدن آن را تحمل نماید، و با حفظ رژیم و پرهیز، در اوقات و ساعات معین، آن دارو را لاجرم بنوشد، و تمام شرائط بهداشتی و پرهیز و احتیاط را رعایت کند.

با وجود رعایت موازین درمان و نوشیدن دارو و پرهیز و احتیاط، باز هم خطر بیماری (و سرانجام، خطر مرگ) احیاناً در پیش است، تا چه رسد به اینکه دارو را به کار نبندد و آن را تناول ننماید (مسلماً خطر شدت بیماری - که فرجام آن، مرگ و نابودی است - او را بیشتر تهدید خواهد کرد).

همچنین فقیه و دانشمند دینی که کاملاً رژیم طاعات و برنامه فرمانبرداری از دستور خدا را می‌داند، و به آن عمل نمی‌کند، و او که به طور دقیق، گناهان ریز و درشت و جرمهای حساس و غیر حساس را شناسائی کرده؛ ولی از آنها اجتناب نمی‌نماید، او که به همه موازین و دقائق اخلاق مذموم و نکوهیده آگاهی درستی کسب کرده؛ ولی جان و دل خود را از این اخلاق زشت تصفیه نکرده

است، و با ژرف بینی و استوار اندیشی، از خویهای پسندیده و ستوده آگاهی یافته؛ ولی خویشتن را بدانها نیاراسته و مجهز نساخته است، چنین عالم و فقیه دانشمند، خود را فریب می‌دهد.

و در دین و آئین خود، گرفتار خدعه شیطان می‌باشد؛ زیرا خداوند متعال در قرآن کریم (مجهز شدن نفس را به علم و دانش، عامل رستگاری نمی‌داند؛ بلکه عامل رستگاری و پیروزی انسان در روز رستاخیز را عبارت از پاکسازی جان؛ و تهذیب نفس از هر گونه نیات پلید شیطانی معرفی می‌کند، آنجا که می‌فرماید):

قد افلح من زکیها. (۱۸۲)

محققاً کسی رستگار و کامیاب است که جان و دل خویش را از هر گونه آلودگیها پاک ساخت و به رشد آن مدد کرد. ولی نگفت:

قد افلح من تعلم کیفیه ترکیه النفس و کتب علمها و علمها الناس: آری نگفت:

که رستگار، عبارت از کسی است که آگاهیهای مربوط به کیفیت ترکیه نفس را آموخته و آن را در کتابی تدوین نموده و یا آن را به دیگران تعلیم داده است. (اگر عقل آدمی صرفاً از آگاهیهای مربوط به آئین رستگاری، مایه گیرد و از لحاظ علمی مجهز گردد، این آئین شناسی، ضامن موفقیت او نخواهد بود. بلکه علاوه بر تجهیز نفس به علم اخلاق، لازم است با همان معیارها قلب و جانش را نیز ترکیه نماید و آن را دگرگون سازد).

ج - باید دید که شیطان چگونه دام گسری می‌کند.

آری در چنین شرائطی، شیطان (در کمین نشسته و منتظر طعمه‌ای است تا آن را شکار کند؛ لذا در گوش همین عالم و دانشمند زمزمه می‌کند و) به او می‌گوید:

که این مثال (یعنی مثال بیمار داروشناس)، ترا تحت تاثیر قرار ندهد و ترا نفریبد. درست است که داروشناسی، بیماری را علاج نمی‌کند؛ ولی مسلماً هدف تو در کسب علم و یا تعلیم آن به دیگران، قرب به خداوند و نیل به پاداش الهی است. علم و دانش، ثواب و پاداش الهی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و آن را به سوی او جلب می‌کند.

(شیطان می‌خواهد با چنین دامی به شکار پردازد) او در پی چنین وسوسه‌هایی راجع به فضائل و مزایای علم، اخبار و احادیث مربوط را بازگو می‌کند. اگر این عالم بی‌نوا، سبک مغز باشد تحت تاثیر این تلقینات قرار می‌گیرد و حس می‌کند که وسوسه‌هایی شیطانی، مطابق دلخواه او است.

و در نتیجه به شیطان پناه آورده و بدو متکی می‌گردد و از به کار گرفتن علم، دریغ ورزیده، سهل انگاری و مسامحه در کردار و عمل را در پیش می‌گیرد.

ولی اگر این فقیه و دانشمند، هوشمند و زیرک باشد (و در برابر وسوسه‌های شیطان، پایداری کند، به او) پاسخ می‌دهد که تو برای من از فضائل و مزایای علم و دانش یاد می‌کنی، و مرا به مزایای پرارزش علم و معرفت آگاه می‌سازی؛ لکن آیات و اخبار مربوط به عواقب سوء عالم فاقد عمل را از دیدگاه من مخفی نموده و آنها را به دست فراموشی ام می‌سپاری، و چشم بصیرتم را در مشاهده آنها می‌بندی، و در من غفلتی بوجود می‌آوری که از نتایج سوء علم بی‌عمل، بی‌خبر بمانم. تو می‌کوشی که من آیات و اخبار مربوط به دانشمند عاری از کردار را فراموش کنم. نه، من فراموشکار و غافل نیستم و آیات خدا را به یاد دارم که خداوند در وصف عالم بلا عمل به داستان بلعم بن باعور اشاره می‌فرماید که در محضر درس او دوازده هزار قلمدان (برای نگارش سخنانش) فراهم بود تا حاضران مجلس درس او با استفاده از این نوشت افزار، گفتار علمی او را بنویسند. (علاوه بر این که جلسه درس او، شاگردان فوق العاده زیادی را به خود جلب کرده بود) خود نیز از مواهب الهی و علوم و هب و معارف لدنی، برخوردار بوده است.

خداوند متعال یک سلسله کرامات و نشانه هائی که نمایانگر عمق و گسترش مقام علمی او بود به وی مرحمت فرمود، که از آن جمله - طبق گفته گروهی از دانشمندان - می‌توانست به هنگام نظر و توجه و التفات، عرش الهی و مقام ملکوتی پروردگار را شهود نماید. (یعنی در حقیقت علاوه بر احاطه نسبت به معارف و علوم رسمی و متداول، از یک دید نافذ روحی و ملکوتی برخوردار بوده که می‌توانست پرده‌های ابهام را از روی حقایق، کنار زده و اسرار نهانی را کشف و شهود نماید). پروردگار متعال درباره چنین دانشمند خارق العاده و ابرمرد علم و دانش - به خاطر فقدان عمل - می‌فرماید:

فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث (۱۸۳)

داستان بلعم بن باعور، همانند داستان سگ می‌باشد که اگر به او یورش بری، زبانش از کامش به در آرد و پارس کند. و یا اگر رهایش کنی و کار به کارش نداشته باشی (باز هم چنین حالتی را از خود نشان می‌دهد و) زبانش را از دهانش بیرون کشد.

و نیز حضرت باری تعالی (نمودار دیگری را درباره دانشمندان عاری از عمل ترسیم می‌کند و) در وصف آنها می‌فرماید:

مثل الذین حملوا التوریه ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارا (۱۸۴)

داستان کسانی که بار علم و آگاهی به مضامین کتاب آسمانی تورات را به دوش می‌کشند، ولی عملاً زیر بار آن نمی‌روند (و) کردار آنها با محتوای تورات توافق ندارد، همانند الاغ و درازگوشی است که بار نوشته‌ها را به دوش می‌کشد. یعنی مثل و داستان مردمی که حامل اطلاعات در مورد تورات هستند و به هدف نهائی علم خود عمل نمی‌کنند، مانند الاغی هستند که بار کتب و نوشته‌ها را به دوش می‌کشد.

(سعدی نیز از این بیان الهی الهام گرفته و می‌گوید:

مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرت خوبست نه ترتیل سورت مکتوب:

علم چندآنکه بیشتر خوانی چون عمل در تو نیست نادانی

نه محقق بود نه دانشمند چارپائی بر او کتابی چند

آن تهی مغز را چه علم و خبر که برو هیزم است یا دفتر

و (مولوی) می‌گوید:

گفت ایزد یحمل اسفاره

بار باشد علم، کان نبود ز هو

علم‌های اهل دل حمالشان

علم‌های اهل تن احمالشان

علم چون بر دل زند یاری بود

علم چون بر گل زند باری بود

چون بدل خوانی ز حق گیری سبق

چون به گل خوانی سیه سازی ورق (۱۸۵)

به راستی آیا هیچ نوع تیره روزی و خزی و خواری، بزرگتر و مهمتر از این را سراغ داریم که خداوند متعال انسان را (به علت نابسامانی عملش، چنان از مقام انسانیت تنزل دهد که او را به سگ و الاغ تشبیه نماید، (خدا هرگز به گزاف سخن نمی‌گوید: گفتار پروردگار متعال همواره نمایانگر واقعیت، و سراپا حکمت است، و کمترین بیهوده گوئی در آن راه ندارد. و واقعا باید گفت:

عالم و دانشمند فرونمایه‌ای که فاقد عمل می‌باشد، و میان کردار و معلوماتش هیچ تناسبی وجود ندارد، همانند سگی است که همواره زبانش به کار است؛ ولی جان و درونش، و کردار و رفتار و اندام و برونش با این زبان بازیها هیچ توافق و تطابقی ندارد. آیا چنان عالم و دانشمند، همچون الاغی نیست که محتوای نگارشهای علمی و نبشته‌های عرفانی را بر دوش هوش خود بار کرده، ولی جان و دل و کردارش به مضامین این نوشته‌ها انس و الفتی ندارد، و عملاً از آنها بیگانه است. بنابراین عالم فاقد عمل، خود را به مقام بهائم و چارپایان و جانوران و حتی موجودی فرومایه تر تنزل می‌دهد).

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«اگر کسی اندوخته‌های علمی خود را افزون سازد و همسان با آن، سرمایه‌های روحی و معنوی و هدایت خویش را افزایش ندهد و بر مراتب رهنمونیش به حق نیفزاید، صرفاً بر مراتب بعد و دوری خود از خداوند، می‌افزاید» (۱۸۶). و همو فرمود:

«علم بی عمل را در میان آتش دوزخ می‌اندازند (آتشی که آنچنان شدید و گدازنده است) که روده‌ها و امعاء و اندامهای درونی او را به صورت گدازه‌ای، از حنجره او بیرون می‌ریزد.

و سپس این امعاء گرداگرد چنان عالمی می‌پیچد و یا او را به گردش درمی آورد آنچنانکه الاغ، پیرامون آسیاب به پیچش و گردش درمی آید.» (۱۸۷)

و نیز معصوم (علیه السلام) فرمود:

بدترین مردم عبارت از دانشمندان بدسیرت و زشت کردار می‌باشند (۱۸۸)

ابودرداء می‌گوید:

باید به حال کسی که فاقد علم و بصیرت دینی است، یکبار متاسف بود؛ چون او در شرائطی قرار دارد که اگر مشیت الهی تعلق گیرد، وی را از علم و بصیرت برخوردار می‌گرداند. ولی به حال کسی که عالم و دانشمند است باید هفت بار متاسف بود (و تاسف بر دانشمندی که علم خویشتن را به کار نمی‌گیرد، به مراتب شدیدتر از تاسف بر جاهل و نادان می‌باشد). یعنی علم و آگاهی عالم، حجت و دلیلی است که می‌تواند برای او زیان بار باشد؛ به این دلیل که در روز قیامت به عالم و دانشمند دینی می‌گویند:

«کاربرد علمی معارف و معلومات تو در دنیا تا چه پایه بوده و تا چه مقدار به آگاهیهای خود عمل کرده‌ای، و در برابر موهبت علم و دانش شکر و سپاس الهی را چگونه برگزار نموده‌ای؟» (حدیثی قریب به همین مضمون در کنز. ۱۰/۱۹۸)

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«پرشکنجه ترین مردم - در روز قیامت - عبارت از عالم و دانشمندی است که خداوند، او را علیرغم علم و بصیرتش؛ از علمش بهره‌مند نساخته است.» (۱۸۹)

این روایات و هشدارهایی این چنین - که نمونه‌هایی از آنها را نیز در آغاز کتاب، ترسیم کردیم - بیش از حد شمار و آمار است. بدیهی است آن کسی که ما را به فضیلت و شرافت علم، آگاهی داده است مسلماً راجع به مذمتها و نکوهشهای مربوط به دانشمندی را - که از لحاظ عمل به علم، مقصر و سهل انگارند - گزارش و بیان کرده است که احوال علمائی که گرفتار نارسائی و کوتاهی در عمل هستند، سخت تر و طاقت فرساتر از اوضاع و احوال نادانان و جاهل می‌باشد؛ چون همان خدائی که فضیلت علم را اعلام کرد، همه عالمان بی عمل را نیز مورد نکوهش قرار داده است، و لذا فرمود:

افتومنون ببعض الكتاب و تکفرون ببعض (۱۹۰)

آیا به بخشی و پاره‌ای از قرآن ایمان دارید، و نسبت به پاره دیگر از آن انکار می‌ورزید.

مثال جالب دیگر:

اما علم خداشناسی و آن بخش از علوم عقلی - که اساس و بنیاد علم خداشناسی را تشکیل می‌دهند - قضیه و داستان عالم و دانشمندی که به چنین علومی مجهز است؛ ولی در عمل و کردارش سهل انگاری می‌کند و درباره آن اهمال می‌ورزد، و اوامر و حدود و ضوابط الهی را - توأم با غرور و خودباختگی شدید - عملاً ضایع و تباه می‌سازد. مانند داستان مردی است که می‌خواهد در سلک خادمان پادشاه و فرمانروائی درآید، و ضمناً پادشاه را هم می‌شناسد و از اخلاق و اوصاف و رنگ چهره و قیافه و طول و عرض قامت و عادات و طرز جلوس و محفل و مجلس او آگاهی دارد؛ ولی از چیزی که پادشاه به آن علاقه‌مند است و یا از آن نفرت دارد و یا از آن خشمگین می‌گردد، و نیز از عاملی که مراتب رضامندی خاطر او را تامین می‌کند هیچگونه آگاهی ندارد. و یا آنکه به همه این خصوصیات و ویژگیهای مذکور، واقف و مطلع است و ضمناً آهنگ آن را دارد که در دستگاه او خدمت کند. لکن از عوامل جلب محبت وی از قبیل شئون و تشکیلات ظاهری و حرکات و سکانات خویش که می‌تواند دوستی پادشاه را برانگیزد کاملاً بی اطلاع و عاری و بی بهره است:

چنین شخصی بر چنان فرمانروائی وارد می‌شود، و می‌خواهد مقرب درگاه او گردد، و در پیشگاه او ویژگی یابد (و به اصطلاح: در کادر خصوصی او قرار گیرد)؛ ولی سر تا پا به مسائلی آلوده است که موجبات تنفر پادشاه را فراهم می‌کند. او از هر گونه عاملی که بتواند محبت پادشاه را به خود جلب کند، عاری و بی بهره است، و در عین چنین آلودگی و فقدان آگاهی و بهره از عوامل جلب محبت، انتظار دارد - به خاطر اینکه پادشاه و نام و نسب و شهر و قیافه و چهره و طرز برخورد و عادت او در سیاست خادمان، و رفتار او با رعیت و افراد مملکت را می‌شناسد - نزد او دارای قرب و منزلتی گردد، و در دستگاه او عزیز و سرفراز شود؟! این دو مثال، نمودار وضع عالم و دانشمندی است که به علم و آگاهی خود عملاً پای بند نیست و آنچه را می‌داند رها می‌کند؛ (چون او می‌خواهد به صرف شناسائی خدا و موازین دین - در عین آلودگی به عوامل تنفرانگیز، یعنی اعمال و عواملی که به هیچ وجه نمی‌تواند رضا و خشنودی خدا را جلب کند - در پیشگاه پروردگار، قربی پیدا کند. اگر چنین خیال خامی را در سر می‌پروراند باید بداند که به علت به کار نگرفتن علم خویش) چنین خیالی، بازده غرور و خودپسندی و خدعه و نیرنگ شیطانی است.

اگر چنین دانشمندی تمام معلومات و مایه‌های خویش را رها می‌کرد و خود را به معرفت خدا و شناخت اجمالی عوامل جلب محبت الهی و نیز شناسائی اجمالی درباره اسباب تنفر او سرگرم می‌نمود، این وضع به او کمک بیشتری می‌کرد تا به منظور و هدف خود - یعنی قرب به خداوند متعال و ویژگی یافتن در پیشگاه او - زودتر نائل شود.

بلکه باید گفت که کوتاهی و سهل انگاری چنین عالم و دانشمند در به کار گرفتن علم، و علاقه به پیروی از شهوات و تمایلات، نمایانگر این حقیقت است که او در شناخت خدا به قشر و پوسته و اسامی و عناوین، اکتفاء کرده و در لب و مغز و معنای این معرفت، طرفی نبسته است؛ زیرا اگر خدای را درست و به حق می‌شناخت بیمی از او در دلش پدید می‌آمد، و تقوی و پارسائی را در پیش می‌گرفت. چنانکه پروردگار متعال به همین نکته در قرآن کریم هشدار داده و فرموده است:

انما یخشی الله من عباده العلماء (۱۹۱)

از میان بندگان خدا، فقط دانشمندان از او بیمناکند.

اساساً معقول و قابل تصور نیست که فرد عاقلی، شیر را بشناسد و ترس و بیمی را از او در دل خود احساس نکرده و از آن نپرهیزد و نسبت به آن بر حذر نباشد.

خداوند متعال به داود نبی (علیه السلام) وحی کرد:

«همانگونه که از جانور نیرومند و شکارگر، می‌هراسی از من بترس.»

آری، اگر کسی شیر را ندیده باشد و آن را فقط از لحاظ رنگ و فرم و نام و عنوان بشناسد ممکن است از آن، ترسی به دل راه

ندهد. ولی باید گفت که گویا او حقیقه شیر را نشناخته است؛ (چون اگر واقعا این موجود نیرومند را درست می‌شناخت قطعا بیم و وحشتی او او در دلش پدید می‌آمد).

در فاتحه و آغاز کتاب آسمانی «زبور» آمده است:

«راءس و عضو حساس و اندام حیاتی حکمت و دانائی، ترس و بیم از خدا است.»

د - پالایش دل از رذائل اخلاقی:

(تقصیر و کوتاهی ورزیدن در به کار گرفتن علم، منحصر به مطالبی نیست که قبلا از آنها یاد کردیم؛ بلکه) عالم و دانشمند - علاوه بر تقصیر در عمل، و رفتار بر طبق قوانین شرع، و به کار گرفتن حقائق که فقهاء و اصحاب فتوی تدوین کرده‌اند از قبیل: نماز، روزه، دعاء، قرآن و سایر انواع عبادات - ممکن است در انواع دیگری از اعمال، گرفتار تقصیر و سهل انگاری گردد؛ زیرا اعمالی که بر عالم و دانشمند واجب است، و نیز اعمال غیر واجب به آنچه که فقهاء گفته‌اند، منحصر و محدود نمی‌باشد؛ بلکه در بیرون از محدوده ابوابی که فقهاء و مجتهدان در کتابهای خود تنظیم نموده‌اند، فرائض و تکالیف واجب و غیر واجب دیگری برای عالم و دانشمند وجود دارد که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و شناخت و پی جوئی آنها واجب تر، و دقت و موشکافی درباره آنها مهمتر است.

و آن عبارت است از پالایش دل و جان از رذائل اخلاقی مانند:

تکبر، ریا، حسد، کینه و امثال آنها از خوبیهای ناستوده‌ای که شخصیت روحی و معنوی انسان را به انحطاط و نابودی می‌کشاند. حقایق مربوط به آن در کتابهایی که منحصر در این مسائل بحث می‌کند مانند کتب «علم اخلاق» کاملاً ثبت و ضبط شده است.

یک فرد عالم و دانشمند، باید زبانش را از غیبت، نمایی و سخن چینی، گفتار نفاق آمیز، ذکر عیوب و خرده گیریهای بی جا از مسلمانان، و امثال این گونه سخنها حراست نماید. او باید از سایر جوارح و اعضاء خود بدینسان صیانت کند؛ زیرا اعضاء و اندام انسان نیز دارای احکام خاص و گناهان ویژه‌ای است که این احکام و مقررات و گناهان مربوط به اندامهای مختلف انسان در موارد و جاهای مناسب خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که هر فرد مسلمانی باید ناگزیر آنها را فراگیرد و در برابر این مقررات، سر تسلیم و طاعت فرود آورد.

این مقررات و احکام عبارت از تکالیف و وظائفی است که از کتابهای فقهی - در ضمن بحث از بیع و اجاره و امثال آنها - به دست نمی‌آید؛ بلکه برای شناخت این وظائف (که فوق قوانین فقهی است و از موقعیتی والا تر برخوردار است)، باید به علماء واقعی مراجعه نمود، علماء و دانشمندانی که پای بند عمل به علم، و کردار بر طبق آگاهی خود می‌باشند.

و نیز باید به کتبی مراجعه کرد که صرفاً وظائف و مقررات مذکور در آن تدوین شده است. (این کتب عبارتند از کتابهای اخلاق و عرفان دینی که در میان آثار دانشمندان اسلامی، شمار فراوانی از آنها به چشم می‌خورد، و حاوی نکات جالب و عمیقی است که می‌تواند در شخصیت روحی و انسانی فرد، سازمانی دقیق ایجاد کند).

این قضیه، بسیار شگفت آور است که عالم و دانشمند خداشناس، منحصر به علوم رسمی و متداول، مغرور گشته و بدان بسنده کند، و از اینکه دانشهای کلاسیک و علوم معمولی را فرا گرفته است خود را دلخوش سازد؛ ولی از اصلاح نفس و آراستن و پیراستن جان و دل، و کوشش در جلب رضای پروردگار خود، غافل ماند. غرور و غفلت و خود باختگی دانشمندی که با چنین شرائطی به سر می‌برد از طریق علم و عمل یا به عبارت دیگر: از طریق آگاهی‌ها و رفتارش، مکشوف و روشن گردد.

اما از نظر عمل: ما درباره علت و عاملی که یک فرد دانشمند از رهگذر آن گرفتار غرور و فریب شیطان می‌گردد مطالبی را قبلاً یاد کردیم، و گفتیم که داستان چنین دانشمندی همانند داستان بیماری است که برای درمان خویشتن فقط به داروشناسی و نسخه

پردازشی و تکرار استنساخ و قرائت و خواندن نسخه دارو و تعلیم این دارو به دیگران، اکتفاء می‌کند. (بدیهی است که او - علیرغم همه این مساعی - اگر به نسخه دارو عمل نکند، معالجه نمی‌گردد). بلکه باید گفت:

داستان چنین دانشمند، شبیه داستان کسی است که به بیماری «بواسیر = فیستول» و «برسام = التهاب کبد» مبتلا و گرفتار است، و شدت این دو بیماری، او را در لبه پرتگاه مرگ قرار داده است. چنین بیمار باید داروی درمان بخش و طرز بکاربردن آن را شناسائی کند. اگر او (به جای اینکه در صدد چنین کوشش برآید) خود را سرگرم شناختن داروی درمان کننده حیض و استحاضه نماید و شب و روز خود را در بررسی دوی حیض و استحاضه و تکرار آن صرف کند - در حالی که او به قطع و یقین میداند که مرد است و در تمام مدت طول عمر خویش به هیچ وجه دچار قاعدگی و استحاضه نمی‌گردد -؛ ولی (در تایید مساعی خویش) می‌گوید:

ممکن است زنی دچار این حالت شود و از من راجع به مسائل مربوط به آن، پرسش نماید. (پر واضح است که این گونه طرز تفکر)، کمال غفلت و غرور، و منتهای حماقت و نابرداری است؛ زیرا چنین شخصی به جای آنکه خود را با شناسائی داروی درمان بخش و بکاربردن آن، از بیماری مهلک بواسیر و برسام نجات دهد، سرگرم همان مسائل مربوط به قاعدگی و استحاضه‌ای است که هرگز گرفتار آنها نخواهد شد.

یک فقیه نما و باصطلاح: عالم به مسائل دینی - که پیروی از تمایلات نفسانی بر او چیره گشته، و به دنیا متکی است، و به بیماریهای کشنده: حسد، تظاهر و خودنمائی، خشم، کینه، و عجب و غرور نسبت به اعمالی که آنها را اعمال شایسته خویش می‌پندارد، مبتلا و گرفتار است، و تصور می‌کند که، اعمال او درست و شایسته می‌باشد، مسلماً او همانند آن بیمار کذائی است (که به علت غفلت از خویشتن و پرداختن به دیگران، موجبات تیره روزی و نابودی خود را فراهم می‌کند). اگر او باطن و درون خود را، مورد تفتیش و بازرسی قرار دهد می‌بیند که این حالات درونی او از جمله معاصی آشکار و پلیدیهای است (که برای هیچکس، تردیدی در زشتی آنها وجود ندارد).

بنابراین باید چنین فردی، توجه و التفات خود را به سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) معطوف سازد که فرمود: «ناچیزترین ریا و خودنمائی، به عنوان شرک، تلقی می‌شود» (۱۹۲) و به این سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) گوش فرا دهد که گفت:

«آنکه در دلش کمترین حالت کبر و ذره‌ای خود بزرگ بینی وجود دارد به بهشت درنیاید.» (۱۹۳)

و به این گفتار رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) بنگرد که فرمود:

«حسد و تنگ نظری، حسنات و کارهای نیک انسان را می‌بلعد و نابود می‌سازد، آنچنانکه آتش، هیزم را می‌بلعد» (۱۹۴) (و آن را به خاکستری ناچیز مبدل می‌نماید).

و یا به این گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) التفات کند که فرمود:

«مال دوستی و جاه طلبی، نفاق و دو گونگی شخصیت را در دل انسان می‌رویاند همانگونه که آب، گیاه را می‌رویاند.» (۱۹۵)

او باید به اخباری بنگرد که درباره عوامل کشنده شخصیت انسان، (از معصومان (علیهم السلام) به ما رسیده و در کتابهای حدیث، تدوین شده است.

باری، چنان عالم و دانشمند، بدینسان از به کار گرفتن داروهائی که سایر عوامل و بیماریهای کشنده باطنی را درمان می‌کند، دریغ می‌ورزد، به گونه‌ای که نسبت به این داروهای حیات بخش و شخصیت آفرین، بی اعتناء می‌گردد.

و احیاناً ممکن است به علت همین اهمال کاریها - پیش از آنکه موفق به توبه شود و رفتار نامطلوب گذشته خویش را جبران نماید

- (با دست و دلی آلوده و کثیف، مرگ، او را در ربوده و این جهان را که آزمایشگاه انسان است، ترک گوید) و با شرائطی، خدا را ملاقات کند که بر او خشمگین باشد.

چنین دانشمندی که باید برای درمان بیماری شخصیت روانی خود، سخت کوش و پرتلاش باشد - به جای اینکار - از مسائلی پی جوئی میکند که در زندگانی او کمتر به کار می‌آید. او مساعی و کوششهای بی دریغی در آن مسائل مبذول می‌دارد و به شدت، خود را به مطالعه و تدریس علم نحو و صرف کلمات و منطق و بحث از انواع دلالات، و بررسی مسائل حیض، استحاضه، صلح؛ اجاره، لعان، جراحات، دعاوی، بینه، قصاص، دیات (و امثال این گونه مسائل) سرگرم می‌سازد که در تمام مدت عمر و زندگانی خود - جز به ندرت - بدن‌ها نیازی پیدا نمی‌کند.

و اگر شخصا نیازمند شناسائی دقیق این مسائل باشد و یا دیگران به شناسائی آنها احساس احتیاج نمایند، باید بدانیم که دانستن این مسائل از واجبات کفائی است (که با دانستن دیگران، تکلیف او در شناسائی این مسائل، ساقط می‌شود و از آن پس، دانستن او الزامی نخواهد بود). اگر او در چنین شرائطی به این مسائل روی آورد، در حقیقت از علوم و معارفی روی گردان شده است که به اتفاق همه علمای اسلام، واجب عینی است (که اگر دیگران دست اندر کار چنین علوم و معارف گردند، تکلیف الزامی او نسبت به آنها ساقط نمی‌شود).

و او موظف است - با وجود اینکه دیگران این علوم را فرا گرفته‌اند - خود نیز به عنوان یک تکلیف صد در صد الزامی و واجب عینی - همین علوم و معارف را فراگیرد).

هدف این علوم (یعنی علوم رسمی متداول از قبیل صرف و نحو و...) - در صورتی که منظور از یادگیری آنها، جلب رضای خداوند بزرگ و نیل به پاداش عظیم او باشد - به عنوان یک تکلیف و واجب کفائی است. بدیهی است که واجبات کفائی در جنب واجبات عینی، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. یعنی نخست باید واجبات عینی را فراگرفت و سپس به واجبات کفائی پرداخت.

اگر هدف همان دانشمند فقیه - که معلومات و مایه‌های علمی خود را کاملاً شناسائی کرده است - تحصیل رضای خدا و امتثال از اوامر او باشد باید در ترتیب علوم و تحصیل آنها، به علوم مهمتر و نافع تر پیش از علوم دیگر - بر حسب درجه اهمیت و نفع آنها - سرگرم شود (و بدانها پای بند باشد)؛ چون در غیر اینصورت باید گفت که او یا دچار حیرت و سرگردانی و غفلت و بی خبری نسبت به علوم و معارف به سر می‌برد، و یا آنکه فردی متظاهر و ریاکار در دین و فریب خورده‌ای است که پویای ریاست و برتری و جاه و مقام و مال می‌باشد.

بنابراین او باید برای درمان یکی از این دو بیماری: (غفلت و ریاکاری) از داروهای درمان بخش آن‌ها آگاه شود، و پیش از آنکه هر یک از این دو بیماری بر او چیره گردد و در او مزمن شود و شخصیت معنوی و انسانی او را از پای درآورد، به معالجه و درمان آنها مبادرت ورزد.

فقه و علم واقعی چیست؟

علاوه بر این باید بداند که صرف یادگیری مسائل مدون فقهی، از دیدگاه خداوند، فقه واقعی نیست. فقه و بصیرت واقعی دینی - از دیدگاه پروردگار متعال - درک و شناسائی جلال و شکوه و عظمت خداوند است. در سایه چنین درک و شناختی است که خوف از خدا و هیبت نسبت به او، و در نتیجه، خشوع و توجه و انعطاف مطلوب، در دل انسان به ثمر می‌رسد.

و همین شناخت، او را به تقوی و پارسائی و شناسائی صفات مخوف و نامطلوب، و نیز درک صفات ستوده و مطلوب، و می‌دارد تا سرانجام از صفات نکوهیده بر حذر بوده و دست اندر کار صفات مطلوب گردد.

نتیجه این کوششها این است که خوف الهی را شعار دل خویش ساخته و در قلب او، حزن و اندوهی (به خاطر اعمال ناستوده اش)

برانگیخته شود.

خداوند متعال، انسان را به همین مساله در نبشتار آسمانی خود هشدار داده و فرموده است:

فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون: (۱۹۶)

چرا پاره‌ای از اقوام و گروه‌ها از شهر و دیار خود بیرون نمی‌روند تا در مسائل دینی، از فقاقت و بینش دینی برخوردار گردند؟ و آنگاه که به شهر و وطن خویش بازمی‌گردند مردم وابسته به خود را (از رفتار نادرست بازداشته و آنان را از چنان اعمالی) بیمناک سازند تا آنان از آنها برحذر باشند.

علم و دانشی که انذار و بیمناک ساختن مردم از گناه - در سایه رهنمودهای آن به دست می‌آید - همین علم مدون فقهی معمول و متعارف نیست؛ زیرا منظور از فقه معمول و متداول، صیانت اموال است که با شرایط مورد نظر در معاملات، چنین صیانتی پیش بینی و ضمانت می‌گردد.

و نیز منظور از فقه مدون، نگاهبانی بدن به وسیله مال و پیشگیری از قتل و جرح (و امثال آنها است). مال (که به وسیله قوانین مقرر در معاملات، صیانت می‌گردد) باید به عنوان آلت و ابزار و وسیله‌ای برای سیر به سوی «الله» مورد استفاده قرار گیرد. بدن (که صیانت آن در ظل قوانین حدود و دیات و قصاص، تامین می‌شود) مرکب و وسیله نقلیه‌ای است که باید از آن برای پیمودن این مسیر و گذرگاه - یعنی دنیا - بهره برداری شود.

بنابراین نباید این آلت و ابزار (یعنی مال)، و این مرکب و وسیله نقلیه (یعنی بدن) را هدف زندگانی انسانی دانست.

و این وسیله را نباید به عنوان هدف و مقصود نهائی تلقی نمود. با توجه به این نکته، علم و دانش اساسی و بنیادی عبارت از شناختن و پیمودن طریقی است که انسان را به خدا می‌پیوندد. علم واقعی عبارت از شناختن طرز طی نمودن و در نوردیدن گردنه‌ها و دست اندازهای روحی است که این دست اندازها، همان صفات ناستوده انسانی می‌باشد. این صفات زشت، میان انسان و خدای او پرده و حجابی ایجاد می‌کند که اگر انسان - با آلودگی به چنان صفاتی - از دنیا برود، از لقاء رحمت پروردگار مهربان، محجوب و محروم خواهد شد.

ه - چند نمونه و مثال عبرت انگیز درباره دانشمندان غیرواقعی

با توجه به نکات مذکور به این نتیجه می‌رسیم که علم و دانش حقیقی، انگیزه پدید آمدن خشیت و بیم از خدا و ترس از گناه در دل انسان می‌گردد.

و بلکه باید گفت:

که ترس و بیم از گناه، ویژه دانشمندان واقعی است. چنانکه خداوند متعال ضمن آیه انما یخشى الله من عباده العلماء به همین نکته، مردم را آگاه کرده است.

و در ترس از گناه، میان فقهاء و سایر دانشمندان در این جهت، فرقی وجود ندارد، (یعنی عالم واقعی اعم از فقیه و غیر فقیه، بیم از خدا را کاملاً در دلش احساس می‌نماید).

داستان فقیه و دانشمندی که صرفاً به شناخت فقه معمول و متعارف و علوم رسمی، خویشتن را محدود و راضی می‌سازد (و به علوم و معارف اساسی نمی‌پردازد)، داستان کسی است که در رفتن به سفر مکه و انجام مناسک حج، تنها به دانستن کیفیت دوختن درز مشک آب و موزه و پا افزار یعنی کفش اکتفاء کند، (و مسائل اساسی حج را فرا نگیرد). بی تردید اگر چنین مسافری، فاقد مشک آب و کفش و پا افزار باشد نمی‌تواند مناسک حج را برگزار کند. ولی صرف آشنائی به طرز دوختن درز مشک آب و پا افزار نمی‌تواند به هیچ وجه با این شخص کمک کند که پس از بازگشت از سفر حج به عنوان «حاجی واقعی» تلقی شود. (اگر این

شخص به تمام اطلاعات مربوط به طرز دوختن درز مشک آب و کفش عمل کند کسی نمی گوید:
او مناسک حج را انجام داده است؛ بلکه می گویند:
به هیچ وجه کاری که به حج و مناسک آن ارتباط دارد، انجام نداده است).

اگر فقیه، از علوم فقهی متداول، بی اطلاع باشد قهراً شناسائی احکام دینی دستخوش عقب افتادگی و تعطیل خواهد شد؛ ولی شناسائی احکام فقهی (منهای شناخت علوم واقعی و اساسی) نمی تواند خود فقیه را نجات داده، و نیز نمی توان چنان علمی را به عنوان علمی رهائی بخش شناخت. (فقیه باید پیش از فقه، از حس خودیابی و خدایابی و شناخت راه و رسم نیل به رضای خدا، برخوردار باشد تا راه نجاتی برای خویشتن - قبل از پرداختن به دیگران - در رسیدن به رضای خدا بگشاید). ما این واقعیت را پیش از این یاد کردیم.
بلکه باید گفت:

علوم رسمی و متداول، زمینه پرداز و مقدمه برای مقصد و هدفی است که صرفاً آن هدف ذاتاً مطلوب می باشد. (علوم رسمی، ابزار و وسیله رسیدن به این هدف است. بنابراین چگونه می توانیم در طریق و مسیر این هدف، متوقف بمانیم و هدف و مقصد را فراموش کنیم، و یا مقصد را فدای طریق و وسیله سازیم، و به اصطلاح: «ذی المقدمه را برای مقدمه قربانی کنیم».
اگر شرائط و اوضاع کسی که عالم و عارف به قوانین و احکام الهی است، و به دستورات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه دین (علیهم السلام) آشنا می باشد و نسبت به معارف آئین آسمانی، برخوردار از آگاهی است، (و در عین حال، فاقد علوم اساسی و بنیادی می باشد)، همانند همان شخصی باشد که برای انجام مناسک حج، فقط راه و رسم دوختن درز کفش و کفشگری و پینه دوزی را فرا گرفته است؛ وضع و حال حکماء و فلاسفه چه خواهد بود؟! فلاسفه ای که عمر خویش را در شناسائی عالم کون و فساد مصروف می دارند، عالم و جهانی که آینده آن فساد و نابودی محض است، و این حکماء افکار خود را سرگرم شناختن وجود می سازند که آیا وجود، عین ذات موجودات است، و یا امری است زائد بر ذات موجودات، و یا امری است مشترک میان موجودات. و بالاخره درباره این گونه مسائل بحث می کنند که هیچگونه بازده و ثمری ندارد. بلکه باید گفت:

خود آنها نیز نمی توانند (از رهگذر این کاوشها) به حقیقت خواسته و مطلوب خود در معرفت دست یابند تا چه رسد به اینکه دیگران را - که دست اندر کار این علم نیستند - به حقیقت خواسته و مطلوب آنان، آگاه سازند.

داستان چنین دانشمندان، شبیه داستان پادشاه و فرمانروائی است که خدمه و نوکرانی برای خود تهیه ببیند و به آنها دستور دهد که وارد خانه و کاخ او گردند، و به انجام خدمات و وظائف خویش قیام نمایند، و به گونه ای در تکمیل و سازندگی خود بکوشند که در پیشگاه او دارای قرب و منزلتی گشته، و از کارهایی که موجب طرد آنها می شود بپرهیزند.
آنگاه که این مستخدمان را وارد سرای خویش می سازد تا به وظائف و ماموریت خویش عمل کنند، آنان به جای انجام وظائف و خدمات، سرگرم نظاره و تماشای در و دیوار و زمین و حیاط و سقف کاخ شوند.

و این نظاره و تماشا را تا آخر عمر ادامه دهند، و تمام فرصتها را صرف تماشای اطراف و جوانب و داخل و خارج آن کاخ نمایند، تا آنگاه که مرگ آنها را فرارسد؛ در حالی که نفهمند منظور از آوردن آنها به این سرا و کاخ، چه بوده است.

راستی، اوضاع و احوال این مستخدمان و این گونه علماء از دیدگاه سرور آنها چگونه خواهد بود، سرور و آقائی که - علیرغم تمام سهل انگاری آنان در طاعت، و تقصیر آنها در فرمانبرداری از دستورات، و بلکه آلودگی اشمئزازآور آنان به گناه - از انعام و احسان مهم خود نسبت به آنان هیچگونه دریغ نورزیده است؟ (بدیهی است که این خدمه و نوکران بی خاصیت و چنین دانشمندانی هیچگونه نصیبی نخواهند داشت).

باید متوجه باشیم که داستان این گونه دانشمندان، داستان خانه ای است که اندرون آن، تیره و ظلمانی است؛ ولی چراغ فروزانی بر

بام این خانه می‌درخشد که ظاهر و بیرون خانه را روشن می‌سازد؛ (ولی درون خانه همچون شب دیچور، تیره و ظلمانی است). بلکه داستان اینان همانند انبار فاضل آب و مزبله‌ای است که ظاهر و رویه آن با (سنگ و) گچ، سفیدکاری و آراسته شده است؛ ولی درون و ژرفای آن سخت متعفن و آلوده است.

و یا آنکه مثل آنان همچون گور مردگان است که ظاهر و بیرونی آراسته دارد؛ ولی در دلش، مردار متعفنی را در بر گرفته است. ظاهرش چون گور کافر پر حلل باطنش قهر خدا عز و جل

و یا مانند کسی است که پادشاه و شخصیت برجسته‌ای را به میهمانی دعوت کند و به همین جهت دروازه بیرون خانه را با گچ کاری می‌آراید؛ ولی در محل ورود منزل، مزبله‌ها و کثافات را رها کرده و فکری به حال آن نمی‌کند، (و برای جلوگیری از انتشار تعفن و بوی اشمئزاز آور آن، چاره اندیشی نمی‌نماید).

بی تردید، چنین حالاتی از چنان اشخاصی، نمایانگر فریب خوردگی و نیرنگ یابی آشکار آنها از شیطان است.

نزدیکترین مثال برای نشان دادن حالت فریب خوردگی چنان دانشمندانی، داستان شخصی است که در زمینی به کشاورزی می‌پردازد، و کشته او می‌روید. اما همراه روئیدن آن، بوته‌ها و علفهای هرز و بی خاصیتی - که کشته‌های او را ضایع و تباه می‌سازد - نیز می‌روید. لذا دستور میدهد و در صدد بر می‌آید که زراعتش را از علفها و بوته‌های هرز، وجین و پاکسازی کنند و آنها را از میان ببرند. ولی این شخص به جای ریشه کن ساختن علفهای هرز، فقط آنها را از وسط می‌برد و در نتیجه، ریشه آن در دل زمین باقی می‌ماند و با چنین پاکسازی (به جای ریشه کن ساختن عوامل تباه سازنده زراعت)، آنها را بیشتر تقویت می‌کند، و سرانجام، این علفها و بوته‌های هرز دوباره با قدرت و نیروی بیشتر شروع به روئیدن می‌نماید.

کانون و مرکز رویش نقائص و ریشه تمام رذائل و حالات ناستوده انسان، عبارت از اخلاق و خویهای نامطلوب و پستی است که در دلها جای گرفته است. اگر کسی زمینه قلب و درون خویش را از این گونه خوی‌ها پاکسازی نکند، حتی طاعت و امتثال ظاهری او نسبت به اوامر و دستورات الهی، ناتمام و ناقص خواهد بود.

و در نتیجه با عوامل زیان بخش به شخصیت معنوی و انسانی - که همواره رو به قوت و تزايد خواهد بود - درگیر می‌باشد.

بلکه چنین عالم و دانشمند، مانند کسی است که به بیماری برص و پیسی و مرض جلدی، مبتلی شده و موظف است که بدنش را با داروئی مالش و ماساژ دهد، و شربت معالجبی نیز بنوشد تا بیماری او درمان گردد. او باید بدن را با دارو مالش دهد تا لک و پیس ظاهری، زدوده شود.

و نیز شربت بنوشد تا ماده و منشاء این بیماری از درون او ریشه کن گردد. حالا این بیمار، فقط بدنش را با داروی مخصوصی مالش و ماساژ می‌دهد، ولی شربت را نمی‌نوشد؛ بلکه چیزهائی را تناول می‌کند که به ریشه و ماده این بیماری مدد می‌رسانند. بدیهی است که با چنین کاری، ریشه و منشاء بیماری در (درون) او تقویت می‌شود، ولی او همواره فقط به ظاهر بدن می‌پردازد و آن را ماساژ میدهد؛ در حالی که ریشه این بیماری - به خاطر ترک نوشیدن دارو - در اندرون وی هر چه بیشتر پیشروی می‌کند تا سرانجام او را از پای درمی‌آورد.

از خداوند متعال می‌خواهیم که نخست ما را به اصلاح خویشتن موفق ساخته تا درون و باطن خود را از بیماریهای اخلاقی بپیراییم.

و چشمان ما را به عیوب و خرده‌ها و نقائص مان بینا گرداند.

و ما را از رهگذر معلومات و معارف مان بهره‌مند سازد.

و مایه‌های علمی ما را حربه و دلیلی زیانبار بر ما قرار ندهد. توفیق و کامیابی ما در نیل به این آرزوها به دست توانای خدائی است که از تمام مهربانان و بخشایشگران، بخشایشگرتر و مهربان تر است.

۳ - به کار بستن علم، و توجه و توکل به خدا، و برخورداری از جهت یابی صحیح

برای هر یک از معلم و شاگرد - علاوه بر خلوص نیت و به کار بستن علم - شرائط متعدد و وظائف متنوع و فراوانی وجود دارد که همه این شرائط و وظائف در همان شرط دوم یعنی به کار بستن علم، خلاصه می‌شود؛ زیرا علم و دانش وسیله نیل به اخلاق کریمه و رفتار ستوده و پسندیده، و منزّه ماندن انسان از خویها و کردار زشت و بد می‌باشد.

اگر عالم و دانشمند، این دست افزار گرانها را عملاً به کار گیرد و به علم خویش - به صورتی درست و در جهت صحیح - عمل کند، خداوند متعال او را به هر گونه خیر و سعادت - که پویائی آن ممکن است - دسترسی می‌دهد.

و از هر عامل و انگیزه‌ای - که موجب زشتی چهره شخصیت او می‌گردد - بدور می‌سازد.

پس آنچه بر معلم و شاگرد - پس از پاکسازی و تصفیه باطن و جان و روان از رذائل اخلاقی، و به کار گرفتن علم - لازم و ضروری است این است که سراپای وجودشان را از درون و بیرون، متوجه خدا ساخته و در تمام شئون ضروری زندگانی خویش به او متکی باشند و فیض بهره‌ها را از پیشگاه الهی، درخواست و دریافت کنند؛ و آنها را نزد خدا جستجو نمایند؛ زیرا علم و دانش - همانگونه که از بیان امام صادق (علیه السلام) نقل کرده ایم - از رهگذر کثرت تعلم و دانش آموختن به دست نمی‌آید؛ بلکه علم و دانش عبارت از پرتو و نوری است که خداوند در دل و جان کسی می‌افکند که خواهان هدایت او است، و او باید متوکل به خدا بوده، و امور خویش را به وی واگذار نموده، و بر علل و اسباب طبیعی و دنیوی تکیه نکند. اگر این عالم و دانشمند در شئون مختلف زندگانی، صرفاً به علل و اسباب دنیوی متکی باشد، و امور زندگانی خود را به همانها واگذار نماید، همین علل و اسباب به صورت بار گران و کمرشکن بر دوش او سنگینی می‌کند و موجب انحطاط شخصیت وی می‌گردد.

آری عالم و متعلم نباید بر هیچ کس و بر هیچ چیزی از آفریده‌های خدا متکی باشند؛ بلکه باید زمام امور خود را - در زندگانی و رزق و روزی و امثال آنها - به خداوند متعال واگذار نمایند تا از این رهگذر نفحات قدس الهی و الطاف پاکیزه پروردگار و لحظات انس و الفت با خداوند، بر آنها تجلی کند و از رهگذر آن، مشکلات آنان حل و گشوده شده و کژی آنها به راستی آید، و منظورشان تامین گردد و امور زندگانی آنها به صلاح باز آید.

از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که فرمود:

«خداوند متعال به ویژه، عهده دار رزق و روزی طالب علم و دانشجو می‌باشد، و روزی او را اختصاصاً به طریق خاص و متفاوت از دیگران تضمین می‌کند که سایر مردم، مشمول این لطف خاص او نیستند، یعنی علاوه بر آنکه به طور عموم، روزی سایر مردم را نیز به عهده گرفته است روزی او را به طرز خاصی بدو ارزانی می‌کند. به عبارت دیگر: سایر طبقات مردم در کسب اسباب معیشت و زندگانی، به سعی و کوشش نیاز دارند تا روزی خود را بدست آورند، و غالباً در سایه مساعی خود به آن دست می‌یابند؛ در حالی که یک دانشجوی پویای علم به چنین سعی و کوششی - برای امرار معاش - مکلف و موظف نیست، (و نیازی به آن ندارد)، بلکه او موظف است که جوای علم و دانش باشد و باید بداند:

چون در مسیر دانشجویی، از حسن نیت و اخلاص در اراده، برخوردار است خداوند متعال، هزینه معاش و زندگانی او را کفایت و ضمانت خواهد کرد.»

در طی حالات شخصی زندگانی من، حوادث و رویدادهای جالب و دقیقی را به یاد دارم که اگر به گردآوری و تدوین آنها پردازم به جایی می‌رسد که خدا بهتر از هر کسی به این توجهات ظریف و مشحون از جمال و زیبایی، آشنا و آگاه است. آری او می‌داند که چه رفتار خوشایندی از ناحیه وی نصیب من گشت.

از آن زمانی که به تحصیل علم سرگرم شدم:

(اوائل دهه ۹۳۰ ه.ق.) تا این زمان که به نگارش این کتاب می‌پردازم یعنی (نیمه ماه رمضان ۹۵۳ ه.ق.) (حوادث جالبی که نمایانگر مرحامه دقیق الهی است در سراسر زندگانی تحصیلی ام اتفاق افتاده که واقعیت سخنان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را آشکار می‌سازد).

و خلاصه: شنیدن کی بود مانند دیدن. (من همه این توجهات مهرآمیز و الطاف ظریف و دقیق پروردگار حکیم را شهود کرده‌ام که فعلا جای بازگو نمودن آنها نیست).

نتیجه عدم توکل به خداوند متعال:

استاد متقدم و پیشین ما: محمد بن یعقوب کلینی از حسین بن علوان آورده است که می‌گفت:

«در مجلس درس استادم، سرگرم فراگرفتن علم بودیم. در یکی از سفرها هزینه مالی من تمام شد و چیزی نداشتم. یکی از دوستان و یاران ما به من گفت:

تو که گرفتار چنین اوضاعی هستی به چه کسی دل بسته‌ای و به که امیدواری (تا هزینه زندگانی ترا تامین کند؟) گفتم: به فلانی. گفت:

سوگند به خداوند که (با چنین فکر و اندیشه ای) نیاز تو برآورده نمی‌گردد، و آرزو و امید و درخواست تو، به سرانجامی موفقیت آمیز منتهی نخواهد شد. گفتم: خدای، ترا بیامرزاد، به چه دلیل با چنین قاطعیتی اظهار نظر می‌کنی و مرا نومید می‌سازی؟ گفت که امام صادق (علیه السلام) به من فرمود؛ در یکی از نشتارها، این مطلب را خوانده است که خداوند متعال می‌گوید:

به عزت و شکوه و بزرگواری و مقام والایم بر عرشم سوگند، امید و آرزوی هر آرزومندی را - که در آمال و آرزوهای خود به غیر من روی آورد و به آن دل ببندد - به یاس و نومیدی مبدل می‌سازم، و بر قامت چنین کسی از دیدگاه مردم، لباس خواری و مذلت را می‌پوشانم که در نظر آنها، فروهشته و خوار گردد. او را از درگاه خود می‌رانم و پیوند او را از خویش می‌گسلم.

آیا او در شدائد و مشکلات زندگانی به که امیدوار است؟ در حالی که ناهمواریها و مشکلات زندگانی جهان زیر قبضه قدرت من قرار دارد؛ ولی او چشم امید به غیر من دوخته و با مدد فکر و اندیشه شخصی و تصور خود درگاه دیگری را می‌کوبد، با اینکه می‌داند کلید مشکل گشای تمام درهای بسته در دست من است.

و در گه من همواره فراسوی بندگانی که مرا می‌جویند و مرا می‌خوانند، گشوده است.

آیا کسی هست که در مصائب زندگانی، چشم امید به من دوخته باشد و من امیدها و آرزوهای (مشروع) او را برآورده نساخته باشم؟

آیا چه کسی - در یک مسئله مهم و کاری عظیم - به من امیدوار بوده که من امید او را بریده و نومیدش ساخته باشم؟.

من امید و آرزوهای بندگانم را حفظ و ضمانت کرده‌ام؛ ولی آنها به حفظ و ضمانت من، راضی و دلخوش نیستند. آسمانهایم را از موجوداتی مقدس یعنی فرشتگان، مشحون ساختم که از تسبیح و تقدیس هیچگاه خسته و ملول نمی‌گردند. به این موجودات مقدس فرمان داده‌ام که هیچ دری را به روی بندگانم نبندند و میان من و آنان، مانعی ایجاد نکنند. ولی این بندگان (بدگمان من) به گفتار و وعده‌های من اطمینان نکرده‌اند. آیا آنان نمی‌دانند که اگر حادثه‌ای سنگین، آنها را بکوبد و ضربه‌ای بر آنها وارد سازد جز من، کسی قادر به جلوگیری و از میان بردن آن نیست، مگر آنگاه که به اراده و اذن من، کسی بتواند غمگسار و یاور انسانی دیگر باشد.

پس چه شده است که می‌بینم او از من دل بریده و از من روی برگردانده است، چرا باید او را در چنین حالتی بینم؟ من در مقام جود و کرم، نعمتهائی به وی ارزانی داشتم که آنها را از من درخواست نکرده بود. آنگاه که این نعمتها را از او ربودم، باز گرداندن آن را از من درخواست نکرد، بلکه اعاده آن را با غیر من در میان گذاشت.

آیا او چنین می‌پندارد - با اینکه من همواره قبل از درخواست و تقاضایش وی را مشمول عطای خویش قرار می‌دهیم - آنگاه که درخواست می‌کند، از وی دریغ می‌کنم؟! (هرگز اینطور نیست. من به درخواست مشروع او پاسخ مثبت می‌دهم).

آیا من، بخیل و دریغ‌کارم که او مرا رها کرده و از توجه به من، دریغ می‌ورزد و مرا دریغکار می‌پندارد و به غیر من روی می‌آورد؟

آیا جود و کرم از آن من نیست؟ آیا گذشت و رحمت در ید قدرت من نیست؟ آیا من کانون و مرکز و محور امیدها و آرزوها نیستم؟

اگر کسی از من قطع امید کند، و به غیر من در آمال خویش پناه برد، آیا چنین آرزومندان و امیدوارانی - که چشم امید به غیر من دوخته‌اند - هیچگونه ترس و بیمی ندارند (که مبدا آرزوهایشان بر باد رود؟)

اگر تمام ساکنان کرات آسمانی و مردم کره خاکی، امید و آرزوی خود را با من در میان گذارند، و من در مقام برآورده ساختن آرزوهایشان، به هر یک از آنها همان مقدار عطاء کنم که برابر خواسته همگان باشد، به اندازه عضو مورچه و ذره‌ای از ملک و دارائی من کاسته نمی‌شود. آن ملک و دارائی که من، مدیر و سرپرست و نگاهبان پایداری و بقاء استمرار آن هستم چگونه دستخوش کاهش و نقصان می‌گردد؟ (چون دریای کرم و احسان مرا، کرانی نیست و مرحمت من پایان پذیر است).

وای بر کسی که از مرحمت من نومید است، و از فرمان من سر می‌پیچد، و مراقب من نیست. چنین کسی، بدفرجام و تیره بخت می‌باشد. (۱۹۷)

شیخ و استاد بزرگوار یعنی کلینی، همین روایت را با سندی دیگر از سعید بن عبدالرحمن در کتاب خود آورده که در پایان آن، چنین آمده است:

راوی گفت:

«به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

یابن رسول الله؛ این حدیث را بر من املاء فرما (تا آن را بنویسم) امام صادق (علیه السلام) آن را املاء فرمود.

و من گفتم: سوگند به خداوند که از این پس، حاجتی را با غیر خدا در میان نمی‌گذارم. (۱۹۸)

باید بگوییم این سخن گرانمایه - که از مطالع نبوت بر افق امامت - از ناحیه خداوندی که منزله از هر گونه نقص و عیب است - پرتوافکن است، در تحریص و ایجاد شوق توکل به خداوند، سخنی است کافی و رسا، و مضامین عالی آن برای انسان، درس کاملی است (که به او می‌آموزد) تا امور زندگانی خود را به خدا سپرده و در تمام مسائل مهم حیاتی به او متکی باشد.

این حدیث در مسئله توکل به خداوند از جوامع کلام می‌باشد و کاملاً رسا است، به گونه‌ای که نمی‌توان مطلب و نکته دیگری بر آن افزود. (و در محتوای این حدیث برای توکل انسان به خداوند متعال، هیچگونه کمبودی احساس نمی‌شود).

این بود مسئله سومی که مربوط به آداب معلم و شاگرد نسبت به خود می‌باشد.

۴ - حسن خلق و فروتنی و کوشش در تکمیل نفس

معلم و شاگرد در پای بند بودن به حسن خلق - نسبت به سایر مردم - وظیفه بیشتر و سنگین تری دارند. آن دو موظفند که تواضع و فروتنی و رفق و مدارای کامل را درباره دیگران معمول دارند و در این رهگذر از بذل توان و طاقت خویش - به منظور تکمیل نفس - دریغ نورزند.

از معاویه بن وهب روایت شده که گفت:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

«جویای علم و دانش باشید و خویشتن را همراه آن با آمیزه حلم و بردباری و متانت و وقار بیارایید، و نسبت به کسی که از او علم و دانش را درخواست می‌کنید متواضع و فروتن باشید، و همچون دانشمندان جبار و اشراف منش نباشید؛ چون طرز رفتار باطل و نابحق شما، حق شما را از میان می‌برد.» (۱۹۹)

حلبی در «الصحيح» یا در حدیث صحیح از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که آن حضرت گفت:
امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«می‌خواهید که شما را به حال فقیه و دانشمند واقعی دینی آگاه سازم؟ آری او عبارت از کسی است که مردم را از مهر و رافت خداوند، نومید نمی‌سازد.

و در عین حال، آنان را (به گونه‌ای ارشاد می‌کند که) نسبت به عذاب خداوند احساس ایمنی نکنند، و به مردم در ارتکاب گناه، آزادی عمل نمی‌دهد، و قرآن را - به خاطر رغبت به غیر قرآن - رها نمی‌نماید.

بدانید نباید - در علم و دانشی که درک و فهم آدمی را بیدار نسازد، و در تلاوتی که با تدبیر و اندیشیدن در حقایق و محتوای قرآن، همگام نباشد، و در عبادتی که تفکر و اندیشه بدان راه ندارد - خیر و نیکبختی را جستجو نمود.» (۲۰۰)

باید بدانید آن کسی که جامه علم را در بر می‌گیرد و به عنوان عالم و دانشمند در میان جامعه معرفی می‌شود، مردم به او چشم می‌دوزند تا آنجا که رفتار و گفتار و حتی طرز و فرم ظاهری او را الگو و سرمشق خود قرار می‌دهند. اگر روش و شیوه و سیرت او نیک و زیبا و مطلوب باشد، و حالاتی شایسته و درخور یک دانشمند در او به وجود آید، و تواضع و فروتنی را در برخورد با دیگران در پیش گیرد، و در اعمال و رفتار خود، دارای خلوص نیت باشد، اوصاف و خصوصیات او به دیگران منتقل می‌شود (و مردم، رفتار و گفتار و همه مظاهر وجود خود را با مظاهر وجودی وی هماهنگ و همگام می‌سازند).

و در نتیجه، خیر و نیکی در میان جامعه، رواج و رونق یافته و اوضاع و احوال زندگانی آنها نظم و سامان پیدا می‌کند. اما وقتی اوضاع و شرائط زندگانی عالم و دانشمند، واژگونه بوده، و رفتار و گفتار ناپسند، شیوه و پیشه او باشد. قهرا مردم - به درجاتی بدتر و زشت‌تر و فرومایه‌تر از او - رفتار و گفتارشان را تنظیم می‌کنند تا چه رسد به آنکه همانند او عمل نمایند. چنین دانشمندی نه تنها خویشتن را تباه می‌سازد؛ بلکه موجب فساد و تباهی سایر مردم نیز می‌گردد. برای ارائه اهمیت گناه و جرم یک عالم و دانشمند تباه‌کار، و مطرودیت و دور بودن او از حق، همین نکته ترا بسنده است.

و سخن به همین مقدار برای نشان دادن عظمت گناه و تیره روزی دانشمند تباه‌کار، و زیانبار بودن او، کافی است. ای کاش (حساب جاری) عمل و کردار چنین دانشمندی پس از مرگ او بسته می‌شد، و بار گناه او، (در حجم و گرانی گناه زمان حیات او محدود می‌بود و) پس از مرگ او پایان می‌گرفت؛ ولی این حساب جاری گناه عالم با مرگ او مسدود نمی‌گردد، و از سنگینی بار گناهش چیزی کاسته نمی‌شود؛ بلکه عمل و وزر و وبال او باقی است، و وبال گناه کسانی که به او تاسی کرده و از شیوه او سرمشق گرفته‌اند در عهده او قرار گرفته و پایدار است، و راه و رسم نابسامانی که در میان مردم بجای گذاشته است او را گرفتار ساخته و عواقب سوء گناهان دیگران، عاید او می‌گردد.

و تا وقتی که پیروان او بر سر جای هستند وزر و وبال او سنگین تر می‌شود.
یکی از عرفاء گفته است:

همه مردم - نسبت به کسی که در زی، عالم و دانشمند جلوه گر است - همواره از لحاظ مقام و منزلت، در درجه پائین تری قرار دارند. اگر عالم و دانشمند با وجود علم، از مزایای دیگری از قبیل پارسائی و تقوی و صلاح و شایستگی در گفتار و کردار، برخوردار باشد، توده مردم دست به اعمالی می‌زنند که مباح و روا است.

و اگر همان دانشمند به اعمال مباح و جائزی دست زند، توده مردم دست اندر کار اعمال شبهه ناک می‌شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب اعمال شبهه ناک گردد، توده مردم مرتکب اعمال حرام می‌شوند.

و اگر عالم و دانشمند مرتکب محرمات گردد و به کارهای حرام دست یازد، توده مردم کافر می‌شوند (و از دین و مبدء و معاد، روی گردان می‌گردند).

برای اثبات راستی و واقعیت این امر (یعنی اثرپذیری توده مردم از رفتار و گفتار دانشمند، و اینکه اعمال او دستاویز بهانه و جرات و جسارت مردم در ارتکاب اعمال زشت تر می‌گردد)، مشهودات ما در زندگانی روزمره همین مردم و وجدانهای عادل، گویاترین دلیل می‌باشد (و نیازی به احتجاج و استدلال ندارد؛ چون آنچه که عیان است چه حاجت به بیان است). علاوه بر این، سخنان شخصیت‌های برجسته نیز همین حقیقت و واقعیت را تایید می‌کند.

۵ - عفت نفس و علو همت

باید معلم و شاگرد دارای عفت نفس و علو همت باشند.

و از پادشاهان و اهل دنیا فاصله بگیرند (و با آنها پیوندی برقرار نسازند)، و به خاطر طمع به دنیا در کادر آنها وارد نگردند، و مادامی که راه گریزی از دستگاه آنها برای آنان وجود دارد نباید - به خاطر طمع و آزمندی به مال و منصب - در سلک و رده آنان قرار گیرند تا بتوانند همانگونه که پیشینیان از علم و دانش پاسداری کرده‌اند، از حرمت و ارزش دانش، نگاهبانی کنند.

اگر عالم و دانشمندی (به خاطر آزمندی و گرایش به دنیا) به ملوک و اهل دنیا پیوندد، خویشان را در معرض (سقوط) قرار داده و به امانتی (که خداوند متعال به دست او سپرده است، یعنی به علم و دانش) خیانت کرده است.

غالباً دانشمندانی که حتی به خاطر هدفهای انسانی و دینی به سلاطین و اهل دنیا پیوستند به هدف و مطلوب خویش نائل نشدند؛ بلکه ناکام گشتند.

و بر فرض هم اگر به پاره‌ای از هدفهای خود دست یافته باشند، حالات و شخصیت روحی آنها به پایه حالات و شخصیت والای دانشمندانی نمی‌رسد که دامن خویش را با چنین پیوندها و آرایشهای نیالودند و توانستند خود را از سلاطین و اهل دنیا مصون دارند. علاوه بر منقولات و حکایاتی که از شخصیت‌های برجسته در این زمینه نقل شده است، گواهی وجدان ما درباره چنین دانشمندانی، دلیل گویائی است که دگرگونی روانی این دانشمندان را تایید می‌کند (حتی هر چند که آنان به منظور خدمت به هموع و هدفی الهی، به سلاطین و اهل دنیا پیوسته باشند).

یکی از دانشمندان برجسته به یکی از شخصیت‌های شریف و متدین و بزرگوار گفته بود:

چرا بزرگان زمان و سلاطین و پادشاهان، گوش شنوا و حالت انعطاف برای سخنان ما ندارند، و ایده‌ها و آرمانهای ما را نمی‌پذیرند، و برای علم و دانش، ارج و مقداری قائل نیستند؛ در حالی که در زمانهای پیشین، ملوک و اشراف بدینسان عمل نمی‌کردند؛ بلکه روشی برخلاف روش معمول ملوک و سلاطین زمان ما را درباره علم و علماء به کار می‌بردند؟ این شخصیت عالی مقدار در پاسخ گفت:

علماء و دانشمندان گذشته (حیثیت و شئون خویش را حفظ می‌کردند و به جای اینکه نزد ملوک و اهل دنیا بروند) خود پادشاهان و بزرگان! و اهل دنیا نزد آنان می‌رفتند، و می‌خواستند در ازاء بذل مال و پیشکشها از علم و آگاهی این دانشمندان، بهره‌مند شوند؛ ولی همین دانشمندان (به جای آنکه از آنها استقبال کنند و پیشکشهای آنها را قبول نمایند) در راندن آنان از پیشگاه خویش و رد منت و احسان آنها سخت پافشاری می‌کردند - و با استقامت و پایداری بی حد و مرزی، آنان را از نزد خود طرد می‌نمودند، و به منت و احسان آنها تن در نمی‌دادند).

اهل دنیا با مشاهده چنین رفتاری از علماء، زرق و برقشان از دیدگاهشان بسیار حقیر و پست جلوه می‌کرد، و قدر و ارزش علم و

دانش از نظر آنان، بسیار عظیم و شکوهمند چهره می‌نمود؛ چون از طرز برخورد با چنین دانشمندانی به این نتیجه می‌رسیدند که اگر علم و دانش، شکوهمند و گرانقدر نمی‌بود، دانشمندان آن را بر دنیا ترجیح نمی‌دادند.

و اگر دنیا حقیر و بی ارزش و فرومایه نمی‌بود، علماء و دانشمندان از آن روی گردان نمی‌شدند و آن را از دست نمی‌نهادند.

اما چون علماء و دانشمندان عصر ما (زمان مؤلف)، به سلاطین و دنیاپرستان روی آوردند و علم و دانش خویش را - به خاطر جلب منافع مادی و دنیوی - در اختیار آنان قرار دادند، (و از بذل مساعی و کوششهای علمی به منظور دست یافتن به هدفهای انتفاعی و اغراض دنیوی و ارضاء خاطر دنیاپرستان، دریغ نکردند) به همین جهت دنیا و مطامع مادی آن از دیدگاه (چنین دانشمندان و نیز) ملوک و سلاطین و اهل دنیا، چنان پرشکوه و عظیم تلقی شد که به همان دلیل، علم و دانش از زاویه‌های دید دنیاپرستان، حقیر و بی ارزش گشت؛ (و به همین جهت سلاطین و اهل دنیا گوش شنوایی در برابر اوامر مشروع و انسانی دانشمندان ندارند و برای علم و دانش و دانشمندان، ارج و مقداری قائل نیستند).

کسی که این کتاب را از نظر گذرانده است؛ در درسهای گذشته شمه‌ای از احادیث و اخبار مربوط به این مطلب را مطالعه کرده است که از آن جمله رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علماء و دانشمندان فقیه - تا آنگاه که در ورطه دلبستگی و تعلق خاطر به دنیا غوطه ور نگردند - به عنوان سرسپردگان و امانت داران انبیاء و پیمبران و فرستادگان الهی، محسوب می‌گردند.

عرض کردند چه علامت و نشانه‌ای می‌تواند نمایانگر ورود علماء به دنیا و غوطه ور شدن آنها در مزبله‌های مادی باشد؟ فرمود:

پیروی از سلاطین. بدانید اگر دانشمندانی، دچار چنین ورطه و سقوطی گردند، نسبت به دین و آئین خویش از آنها برحذر باشید و از آنها بهراسید.» (۲۰۱)

(روایاتی نظیر آن را در کنز العمال ۱۰/۱۸۳ و ۲۰۴)

جز این حدیث، احادیث دیگری در نکوهش دانشمندان پیرو سلطان و معاشر با اهل دنیا وجود دارد (که ما قبلاً پاره‌ای از آنها را از نظر مطالعه کنندگان محترم گذرانیم).

ولی باید توجه داشت که صرف پیروی از سلاطین و ورود در کادر آنها به هر صورت و کیفیتی نمی‌تواند منشاء نکوهش و خرده گیری از دانشمندانی باشد که به سلاطین و اهل دنیا پیوستند؛ بلکه این نکوهش و انتقاد، متوجه دانشمندانی است که پیوستن به پادشاهان و ابناء دنیا را زمینه و وسیله‌ای قرار می‌دهند تا در سایه آن به مناصب و مقامات عالی دنیوی و تفوق و برتری بر همگان و کسب جاه و منزلت عظیم، و حیثیت دنیوی و ریاست و امثال آنها نائل گردند.

لکن اگر هدف عالم و دانشمند از پیوستن به سلطان و اهل دنیا چنین باشد که از این رهگذر، نظام و سازمان زندگی هم‌نوعان خود را پایدار نگاه دارد، و کلمه حق و هسته مرکزی دین و آئین الهی اسلام را در پایه رفیعی قرار داده و از آن ترویج کند، و بدعت گزاران و تجددخواهان کوتاه فکر را قلع و قمع نماید، و امکاناتی برای امر به معروف و نهی از منکر در جامعه به وجود آورد و به این گونه هدفها نائل شود اعمال او با چنین اهداف والائی از پرارزش ترین کردارها و رفتارهای او محسوب می‌گردد. اگر عالم و دانشمندی با چنین اهداف الهی و انسانی به سلطان و ابناء دنیا بیوندد و به هدف الهی خود برسد، نه تنها کار ناروائی را مرتکب نشده است؛ بلکه این کار او به عنوان عملی سرشار از فضیلت و شایسته ترین رفتار او به شمار می‌آید تا چه رسد به اینکه او را در این کار، مجاز بدانیم و عمل او را تایید کنیم.

با چنین توجیهی می‌توان میان روایاتی که ورود در کار سلاطین و پیروی از آنها را نکوهش می‌کند، و میان احادیثی که پیوستن به سلطان و اهل دنیا را تجویز می‌نماید، جمع و سازش و تناسبی برقرار ساخت.

بلکه گروهی از شخصیت‌های برجسته دینی (که در ایمان آنان به خداوند و مساعیشان در خدمت به خلق، تردیدی وجود ندارد و کسی نمی‌تواند از مراتب والای آنان در ایمان و دینداری خرده گیری کند) با سلاطین و ابناء دنیا (به خاطر حفظ و پاسداری دین و خدمت به شیعیان) پیوند و رابطه‌ای برقرار کرده بودند از قبیل:

علی بن یقطين (۲۰۲) و عبدالله نجاشی (۲۰۳) و ابوالقاسم حسین بن روح (۲۰۴) (یکی از ابواب شریفه) (و از نائبان چهارگانه حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، و محمد بن اسماعیل بن بزيع (۲۰۵)، و نوح بن دراج (۲۰۶) و امثال آنها که همگی از اصحاب و یاران ائمه (علیهم السلام) بوده‌اند.

درمیان فقهاء و دانشمندان اسلامی (می‌توان از افراد برجسته زیر یاد کرد که در خدمت به خلفاء و سلاطین، هدف و نظری جز خدمت به دین و یاری و دفاع از شیعیان و مستضعفان نداشته‌اند) از قبیل:

سید مرتضی و سید رضی (۲۰۷) و پدرشان ابواحمد حسین و خواجه طوسی (۲۰۸) و علامه بحر العلوم جمال الدین بن - مطه (۲۰۹) (معروف به علامه حلی) و امثال آنها.

محمد بن اسماعیل بن بزيع - که مردی موثق و صدوق و راستین (در میان رجال حدیث شیعه) به شمار می‌آید - از امام رضا (علیه السلام) روایت کرده است که (در حق او) (۲۱۰) فرمود:

«خدای را در درگاههای ستمکاران، کسانی هست که برهان و رهنمودهای روشنگر خویش را به وسیله آنها درخشان و نورانی می‌سازد. آری خداوند متعال چنین کسانی را در بلاد و ممالک از چنان تمکنی برخوردار می‌نماید که بتوانند در مقام حمایت از اولیاءالله، شر و ستم ظالمان را از آنان دفع کنند، و امور مسلمین را به صلاح باز آورند؛ زیرا این گونه اشخاص، پناهگاه مسلمین در برابر عوامل زیانبار هستند، و همه شیعیان نیازمند ما (در حوائج خویش) به آنها روی می‌آورند، و در سایه مساعی و مراقبت‌های آنان، قلوب مؤمنین از بیم و هراس ایمن می‌گردد.

چنین افراد، عبارت از مؤمنان واقعی و نمایندگان امین و سرسپردگان الهی در زمین می‌باشند. آنان، نور الهی در میان توده مردم، و بندگان خدا در قیامت هستند که کاربرد نور و درخشش پرتو وجود آنان (آنچنان گسترده و فراگیر است) که سماواتیان و اهل آسمانها را زیر پوشش خود قرار می‌دهد بدانگونه که ستارگان فروزان، به اهل زمین نورافشانی می‌کنند، و از نور آنها عرصه قیامت منور می‌گردد، و پهنه محشر در پرتو نور چنین مردمی می‌درخشد.

سوگند به خداوند آنها برای بهشت، و بهشت برای آنان آفریده شده است. بهشت و نعمای آن، بر آنان گوارا باد. چرا در پی نیل به چنین مقامی بر نمی‌آئید و هیچ مانعی (در رسیدن به چنین منزلتی برای هیچیک از شما وجود ندارد) اگر کسی خواهان چنین موقعیتی باشد می‌تواند کاملاً به آن دست یابد.

(محمد بن اسماعیل بن بزيع، آنگاه که چنین سخنانی از امام (علیه السلام) شنید) عرض کرد:

قربانت گردم، راه وصول به این مقام و مرتبت چیست؟

فرمود:

با آنان به سر ببری و با چنین ستمکاران رابطه خود را حفظ کنی و از رهگذر آن، به وسیله شادمان ساختن قلوب شیعیان با ایمان ما، موجبات رضا و سرور خاطر ما را فراهم آوری.

ای محمد بن اسماعیل! از آنان باش (یعنی در جهت منافع شیعیان ما بکوش) و همبستگی خود را با آنها حفظ کن، و بدان که این کوششهای تو اگرچه متضمن منافع و پاداش عظیمی است؛ ولی ممکن است پیوند با ستمکاران، کمین گاه و جایگاه خطرهای بدفرجام و غرور و خودباختگی و نیرنگ زدگی بزرگی باشد؛ چون اگر شکوه کاذب و زرق و برق دنیا و اشتیاق و دلبستگی به ریاست و تفوق بر دیگران، در دل کسی جای مناسب و استواری پیدا کند، بسیاری از طرق نیل به ثواب و مقاصد درست و پاداش

آفرین را در برابر او مسدود، و از دیدگاه او مستور می‌سازد؛ (و احیاناً باعث می‌گردد که معنویات و دین و ایمان انسان در معرض تهدید قرار گیرد. هر فرد مسلمانی اگرچه می‌خواهد از طریق ارتباط با دستگاه ستمکاران، ظاهر وجود خویش را در خدمت به آنها قرار دهد و در باطن، تمام نیرو و قوای خود را عملاً در دفاع و حمایت از مستضعفین شیعه به استخدام گیرد؛ لکن با توجه به خطرهایی که ممکن است شخصیت ایمانی و انسانی او را تباه سازد) ناگزیر باید در این راه و طریق خطرناک، سخت بیدار و هشیار باش (۲۱۱) (تا مبادا سرپای وجودش در اختیار مستکبران و ستمگران قرار گیرد و خویشتن را به تمام معنی ببازد).

۶ - قیام به وظائف و شعائر دینی و تأدب به موازین اخلاقی

باید معلم و شاگرد در قیام به شعائر اسلام و عمل به ظواهر احکام، همواره پای بند و مراقب باشند از قبیل: اقامه نمازهای یومیه در مساجد به صورت جماعت، و انجام آن در اوقات شریف و ساعات فضیلت اداء آن، سلام و تحیت گرم و توام با آمیزه صمیمیت نسبت به تمام مردم - اعم از عالم و عامی - چه در آغاز کردن به سلام و چه در پاسخ دادن به آن، امر به معروف و نهی از منکر، صبر و تحمل آزار و رنج در طریق امر به معروف و نهی از منکر، و دعوت مردم به حق. آری باید آنان از بذل جان در راه خدا دریغ نوزند و سرپای وجود خود را در طریق رضای خداوند قرار دهند و از سرزنش هیچ سرزنش گری، ترس و بیمی به دل خود راه ندهند.

و در اداء چنین وظائف، به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و سایر انبیاء (علیهم السلام) تأسی جویند، و یادآور رنجها و محنتهایی گردند که پیامبران الهی در طریق قیام به اوامر و تکالیف آسمانی، دچار آنها گشتند.

معلم و شاگرد نباید در رفتار آشکار و نهان خویش، صرفاً به اعمالی که شرعاً مباح و جایز است بسنده کنند. باید بکوشند که خود را با زیننده ترین و کاملترین اعمال ظاهری و باطنی بیارایند؛ زیرا علماء و دانشمندان - در نظر توده مردم - الگوهای سازنده و سرمشقهایی هستند که آنان را تحت تاثیر قرار می‌دهند. آنان به عنوان مرجع و مرکزی تلقی می‌گردند که مردم را به سوی خویش جلب می‌کنند.

علماء و دانشمندان، حجت‌های خداوند متعال و ادله و برهانهای او بر توده مردم می‌باشند که گاهی برای فراگیری راه و رسم زندگانی، افرادی مراقب این علماء هستند که این علماء آنها را نمی‌بینند، و نیز افرادی از این علماء پیروی می‌کنند و آنان را الگوی خود قرار می‌دهد که این علماء از آنها آگاهی ندارند (یعنی افرادی آشنا و ناآشنا - که علماء و دانشمندان، آنها را نه می‌بینند و نه می‌شناسند - پیرو دانشمندان بوده، و رفتار و گفتار آنها را سرمشق قرار می‌دهند).

بنابراین اگر عالم و دانشمند از نظر انتفاع و برخورداری از علم و آگاهی خویش، محروم و بیگانه باشد، قطعاً دیگران در انتفاع و بهره‌گیری از علم و دانش او، محرومتر و بیگانه‌ترند. به همین جهت لغزش عالم و دانشمند با توجه به مفاسدی که از این رهگذر بر آن مترتب است و زیان آن به توده مردم می‌رسد - (هر چند که این لغزش، اندک و ناچیز باشد) - عظیم و غیرقابل اغماض خواهد بود.

باید معلم و شاگرد به رفتار و خویهایی ستوده، پای بند و متخلق باشند، اخلاق و رفتاری که در شریعت اسلام بدانها عنایت و توجه شده و تعالیم اسلامی، مردم را بدانها تشویق کرده است. عالم و دانشمند باید با خصلت‌هایی ستوده و شیوه‌ها و صفاتی پسندیده آراسته باشند تا از رهگذر آنها مراتب رضای پروردگار را به خود جلب کنند، از قبیل: جود و سخا، گشاده‌روئی (که نباید افراط آمیز بوده و از حد اعتدال فراتر رود)، فرونشاندن خشم، بی‌آزار بودن، تحمل آزار دیگران، بردباری، پایداری و مردانگی و احترام به افکار عمومی؛ (البته در صورتی که این افکار صحیح و عاقلانه باشد)، تنزه و خودداری از کسب‌های پست و فرومایه، از خودگذشتگی، کم‌توقع بودن و خودداری از فزون‌جوئی، انصاف، عدم توقع انصاف از دیگران نسبت به خود (ترک انصاف طلبی)

، سپاس داری از اشخاص نیکوکار، کوشش در تامین حوائج مردم، بذل جاه و مقام (در راه خدمات دینی و انسانی)، وساطت‌های انسانی (در حمایت از ضعفاء)، بذل لطف و محبت به تهی‌دستان و نیازمندان، اظهار دوستی نسبت به همسایگان و خویشاوندان، احسان به زیردستان، احتراز از قهقهه و شوخی‌های مفرط، حفظ همبستگی با ترس و اندوه، شکسته نفسی و فروتنی و خاموشی که خوف و خشیت را در چهره و رفتار و حرکات و سکنت و نطق و سکوت آنها نمایان سازد، به گونه‌ای که اگر نگاه کسی بدانها افتد این نگاه، یاد خدا را در دلش بیدار نماید. باید جهات ظاهری و چهره رفتارشان، حاکی از علم، و نمایانگر التزام و همبستگی آنها با آئین‌های دینی - اعم از آداب قولی و عملی ظاهری و باطنی - باشد.

به عنوان مثال: آنگاه که عالم و دانشمند و یا شاگرد و دانشجو به تلاوت قرآن مشغول می‌گردند (آداب قولی) نباید تلاوت آنها (در چهارچوب قرائت و خواندن محض، محدود باشد؛ بلکه) در معانی قرآن بیندیشند:

(آداب باطنی)، و به اوامر و دستورات قرآن عمل کنند، و از منهیات و محرمات قرآن عملاً ابراز انرجار نمایند. آنگاه که در خلال آیات با وعده و وعید (و بشارت و تهدید) مواجه گشتند به سرعت از آن عبور نکنند؛ بلکه با درنگهای اندیشمندانه خود درباره آنها تأمل و تدبر نمایند و به وظائف و حدودی که قرآن کریم مشخص ساخته است قیام کنند. خدای را با دل و زبان یاد نموده و بدینسان قلب و زبانشان را - به منظور اینکه همیشه به یاد خدا باشند - با ادعیه و اذکار شبانه روزی و نماز و روزه و حج مستحب (پس از عمل به واجبات) به جریان اندازند (و هیچگاه از این سیلان و جریان و جنبش، باز نایستند).

و در مورد عبادت - که سازمان دهنده رابطه نزدیک انسان با خدا است - صرفاً به علم و آگاهی خود اکتفاء نکنند؛ (بلکه علم خود را با عمل و کردار بیامیزند)؛ زیرا در غیر این صورت، دچار قساوت قلب و تیرگی روح می‌گردند. چنانکه ما (در مبحث مربوط به لزوم عمل به علم) از این هشدار دریغ نکردیم، (و مطالب زیادی درباره بکار بستن علم بازگو نمودیم). معلم و شاگرد باید بدن و ظاهر خویش را - بیش از دیگران - نظیف و پاکیزه نگاه دارند و خود را با چرک زدائی و چیدن ناخن و زدودن موی هائی که زدودن و ستردن آنها مطلوب است بپیرایند، و از بویهای ناخوش آیند پرهیزند (و خویشتن را خوشبو ساخته) و موها (ی سر و صورت) را با شانه کردن بپارایند.

و بالاخره در پیروی از سنتها و روشهای ستوده و پسندیده و تعالیم متین و والای دینی و اخلاقی، کوشا باشند.

معلم و شاگرد باید خود را از اخلاق ناستوده و اوصاف نامطلوب، تهذیب و تصفیه نمایند. این اخلاق و اوصاف ناستوده عبارتند از: حسد، تظاهر و خودنمائی، عجب و خودپسندی، تحقیر و کوچک شمردن دیگران (هرچند که دیگران به درجاتی از او پست تر و دون رتبه تر باشند)، کینه، ستم و تجاوز به حقوق دیگران، خشم گرفتن برای غیر خدا، و دسیسه‌گری و نیرنگ، بخل و دریغ کاری، خبث سریرت و پلیدی باطن، خوشحالی مفرط، طمع و آزمندی، فخر، تکبر و خود بزرگ بینی، رقابت در امور دنیوی و مباحات به آنها، سازشکاری، خودآرائی برای مردم، ستایش جوئی از مردم در برابر کارهائی که انجام نداده است، چشم پوشی از عیوب خویشتن و عیبجوئی و خرده گیری از دیگران، غیرت و تعصب برای غیر خدا، غیبت و بدگوئی پشت سر مردم، سخن چینی، بهتان و افتراء، زشتی در گفتار، دروغ، (و امثال آنها). این اوصاف و خصلتهای ناستوده، با تفصیل و تهدیدهای مربوط به آنها و نیز داروهای درمان بخش آنها، و عوامل و موجباتی که انسان را به این اوصاف و حالات سوق میدهد، و علل و عواملی که انسان را از این اوصاف بیمناک و یا گریزان می‌سازد، (همه این مطالب) در جای ویژه خود (یعنی علم اخلاق) ثبت و ضبط و تدوین شده است. منظور از یاد کردن صفات پسندیده و اوصاف ناپسند در کتاب حاضر، این است که معلم و شاگرد را هشداری باشد تا کلیاتی از این صفات را بازشناسی کرده و به طور اجمال از لحاظ تخلق به آنها، آگاهی نسبی به دست آورند.

این اوصاف و حالات - اگرچه از لحاظ اخلاقی در میان همه مردم، اعم از عالم و عامی دارای مرز مشترکی است (و هر انسانی باید به اوصاف پسندیده، متخلق و آراسته بوده و از اوصاف ناستوده؛ مبری و پیراسته باشد)؛ ولی باید معلم و شاگرد در شناسائی این

اوصاف و اتصاف به آنها و یا اجتناب از آنها در مقایسه با هر طبقه دیگری، احساس نیاز بیشتری بنمایند. لذا ما این مساله (یعنی لزوم آراستگی به اخلاق حمیده و پیراستگی از اخلاق ناپسندیده) را مستقلاً به عنوان یکی از آداب معلم و شاگرد یاد کردیم؛ زیرا علم و دانش به گفته یکی از بزرگان، عبادت قلب و درون انسان است و قلب انسان با عبادت، آباد و معمور می‌شود؛ و علم در حقیقت عبارت از نماز سر و عبادت درونی انسان می‌باشد.

نماز - که به عنوان وظیفه جوارح و اندام انسان، بر مردم تکلیف شده است - آنگاه صحیح و درست است که بدن و جوارح آدمی از هر گونه حدث و خبیثی، پاکیزه، و از هر گونه آلودگی بدنی و پلیدی اندام، طاهر باشد. همچنین علم - که عبادت باطن و نماز قلب و سر انسان است - وقتی صحیح و باارزش است که روح انسان را از هر گونه پلیدی‌های اخلاقی تطهیر شود (و در غیر این صورت، علم انسانی فاقد ارزش و اعتبار خواهد بود). خداوند متعال نور و پرتو علم را در قلبی که آلوده به تیرگیها و خویهای ناستوده است راه نمی‌دهد؛ چنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«علم و دانش با کثرت و تکرار تعلم و یادگیری به دست نمی‌آید، بلکه علم، نوری است که خداوند - بر حسب مشیت خویش - در دل افرادی قرار می‌دهد که خواهان هدایت و راهنمایی آنها است.» (۲۱۲)

ابن مسعود گفته است:

«علم از رهگذر کثرت روایت و نقل آن به دست نمی‌آید، بلکه نوری است که در دل افکنده می‌شود.» (۲۱۳)

از همین جا نتیجه می‌گیریم که علم و دانش صرفاً عبارت از حاضر الذهن بودن نسبت به معلومات و اطلاعات، و انباشتن و ذخیره ساختن معارف ویژه در وعاء و ظرف نیروی حافظه نمی‌باشد. اگرچه علم در اصطلاح توده مردم عامی؛ عبارت از همین انباشتن ذهن به اطلاعات و آگاهی‌های مخصوص است؛ (ولی نمی‌توان نام علم واقعی را بر آن اطلاق کرد)؛ چون علم، عبارت از همان نوری است که از چنان علمی بر می‌خیزد؛ و منشاء بصیرت و بینش و ترس و خشیت از خدا می‌گردد. چنانکه قبلاً توضیح چنین مطلبی بیان شد. (آری شاگرد و معلم در لابلای بصیرت و خشیت - از رهگذر خودیابی - خدای خویش را می‌یابند و نسبت به او احساس بصیرت و بینائی نموده و ترس و بیمی از او در دلشان راه می‌یابد).

این بود پاره و مجموعه‌ای از آداب و وظائفی که باید معلم و شاگرد مشترکاً نسبت به خود بدانها پای بند باشند. و اکثر این وظائف به مسئله لزوم عمل به علم و به کار گرفتن آن بازمی‌گردد. ولی ما این وظائف را در کنار عمل به علم، به طور جداگانه یاد کردیم (و آنها را تحت عناوین مختلف، بررسی نمودیم)؛ چون برای مقام و منزلت این وظائف اهمیت زیادی قائلیم و می‌خواهیم در طی آنها معلم و شاگرد را به اصول و مبانی و ضوابط فضائل، هشدار داده و بدانها آگاهشان سازیم.

بخش دوم: آداب و وظائف معلم و شاگرد در درس و سایر اشتغالات

۱ - مداومت و استمرار بحث و اشتغالات علمی

باید معلم و شاگرد در اشتغالات علمی - اعم از خواندن، مطالعه، نگارش و حاشیه نویسی، مباحثه، مذاکره، تفکر و تدبر، حفظ و از بر کردن، اقرا (۲۱۴)، و امثال آنها همواره کوشا باشند.

و باید ملازمت و همبستگی با اشتغالات علمی را مطلوب خویش برشمرده و آن را سرمایه زندگانی خود تلقی نمایند. و حتی الامکان به کارهای غیر علمی - یعنی به امور دنیوی سرگرم نشوند؛ ولی در صورت عدم امکان می‌توانند اشتغالات به امور دنیوی را به قدر ضرورت و نیازهای اولیه محدود سازند. البته باید توجه داشتند که اشتغالات غیر علمی و رسیدگی به

ضروریات اولیه دنیوی - بر حسب نیازهای روزمره زندگی - آنگاه معقول است که معلم و شاگرد نیازهای علمی خود را برآورده ساخته و وظائف مربوط به آن را اداء کرده باشند. به همین جهت گفته‌اند:

«تمام وجود خویش را در اختیار علم قرار ده، تا خود علم، مقداری از خویشتن را در اختیار تو قرار دهد و شمه‌ای از خود را به تو عطاء کند.»

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند (عز و جل) گوید:

مذاکرات و گفتگوهای علمی در میان بندگانم - به شرط آنکه این مذاکرات، آنان را به امر و فرمان و شناخت من، رهنمون باشد - از عواملی است که می‌تواند قلبهای مرده و دل‌های خفته را زنده و بیدار سازد.» (۲۱۵)

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«خدای پیام‌رزا بنده‌ای را که علم و دانش را حیات بخشیده و آن را زنده کرده است. عرض کردند:

کیفیت احیاء علم چیست؟

فرمود:

به این صورت است که دینداران و افراد با تقوی از طریق مذاکره و گفتگوهای علمی، (به علم و دانش، روح تازه‌ای ببخشند و آن را احیاء نمایند.» (۲۱۶)

از همان امام (علیه السلام) نقل شده است که گفت:

«مذاکره و گفتگوهای علمی به عنوان درس و بررسی است، و درس و بررسی و مطالعه، به عنوان نماز و عبادتی نیکو به شمار می‌آید.»

۲ - خودداری از مراء و جدال و ستیزه جوئی در بحث

پرسشهایی که معلم و یا شاگرد مطرح می‌سازند نباید به منظور آزار رساندن و وانمود ساختن عجز و ناتوانی و طعنه زدن به شخصیت علمی طرف باشد؛ بلکه باید به صورت پرسش شاگرد باشد که برای خدا از معلم - به منظور فراگیری و کسب اطلاع - سؤال می‌کند.

و نیز پرسش معلم از شاگرد باید به منظور ارشاد به حقیقت و واقعیت باشد و خدا را در این مسیر در مد نظر گیرند و همدیگر را به خیر رهنمون سازند. یعنی طرفین باید از سؤالهای خود ارشاد و راهنمایی و یا استرشاد و راه یابی را در نظر گیرند. با چنین شرائطی است که هدف عالی تعلیم و تعلم، پدیدار شده و شجره علم، رشد خود را آغاز نموده و نهال آن بارور می‌گردد.

اما اگر هدف پرسش کننده صرفاً عبارت از خودنمایی و ستیزه جوئی باشد و بخواهد از راه سؤال پیچ کردن، غلبه و پیروزی خویش و از به کار افتادن طرف را به رخ دیگران بکشد، این روش و چنین هدف گیری‌ها در جان و دل انسان نیروهای پست و فرومایه و عادات پلیدی را به ثمر می‌رساند، عاداتی که خشم خدا را بر می‌انگیزد.

علاوه بر اینکه مراء و جدال، موجب فرومایگی روح و جلب خشم الهی می‌گردد، مفاسد و معاصی متعدد دیگری را برای انسان به ارمغان می‌آورد که این معاصی و مفاسد عبارتند از: آزار رساندن به طرف، نادان و بیسواد قلمداد کردن او، خدشه دار ساختن او، خودستائی، پاکیزه انگاری خویشتن، و امثال آنها از رفتارها و حالاتی که از گناهان گرانبار و از عیوبی به شمار می‌آیند که در سنت

و راه و رسم دین مقدس اسلام به سختی از آنها نهی شده است. (غائله سوء و نتایج شوم پرسشهای ستیزه آمیز و عاری از هدف الهی و علمی، به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه) از رهگذر آن، زندگانی انسان دستخوش پریشانی و اضطراب می‌گردد؛ زیرا اگر تو با فرد سفیه و نابخرد - به منظور خودنمایی - به جدال و ستیز برخیزی، رفتار سفیهانه او، ترا می‌آزارد.

و اگر با فرد صبور و بردبار و دوراندیش بستیزی، ترا از خویش می‌راند و نسبت به تو کینه به دل می‌گیرد.

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

الف - احادیث در نکوهش جدال و ستیز در بحث:

خداوند متعال از زبان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان (علیهم السلام) شدت حرمت و ممنوعیت جدال و ستیز و درگیریهائی را - که فاقد هدف الهی و علمی است - به مردم اعلام فرموده است:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«با برادر ایمانی خود به جدال و ستیز بر نخیز، و با او مزاح و شوخی مکن، و وعده‌ای را که به آن وفا نمی‌کنی با او در میان نگذار.» (۲۱۷)

و نیز فرمود:

«اگر کسی از ستیز و جدال خودداری کند، و با وجود اینکه خود را ذیحق می‌داند از درگیری در سخن صرف نظر نماید، خانه و سرای آرام بخشی در قله‌های رفیع بهشت برای او بناء و مهیا می‌گردد.

و اگر کسی از جدال خودداری نماید - حتی در حالی که حق با او نیست و یاوه می‌گوید - برای او سرائی در کرانه و پیرامون و یا میانه بهشت بنا می‌شود.» (۲۱۸)

و همو فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی را کنار بگذارید؛ زیرا حکمت آن را باز نمی‌یابی، و نیز از فتنه و آشوب و آفات آن در امان نمی‌مانی.» (۲۱۹)

(یعنی هیچکس حکمتی را از لابلای جدال و ستیزه جوئی به دست نیاورده و نیز از آفات آن در امان نمانده است).

ام سلمه (همسر رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گفت:

که آن حضرت فرمود:

«نخستین پیمانی که خداوند متعال با من منعقد ساخت، و (مرا از آن نهی فرمود) - پس از نهی از پرستش بت‌ها و شرب خمر - همان درگیری و ستیز با مردم است.» (۲۲۰)

(یعنی خداوند با من پیمان بست که به ترتیب، بت پرستی و شرب خمر ننمایم و با مردم نزاع نکنم).

و فرمود:

«فقط گروه و جامعه‌ای دچار گمراهی و سرگستگی می‌شوند که جدال و ستیز میان آنها راه یافته است، و علت اساسی گمراهی آنها وجود حالت ستیزه جوئی در میان آنان است.» (۲۲۱)

و نیز گفت:

«هیچ بنده‌ای از بندگان خدا به تکمیل حقیقت ایمان خود توفیق نمی‌یابد مگر آنگاه - که با وجود ذیحق بودن - دست از نزاع و درگیری (و خودنمایی) بردارد.» (۲۲۲)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«جدال و ستیزه جوئی، یک بیماری پنهان و غداری می‌باشد. در انسان، هیچ خصلتی بدتر از آن وجود ندارد. ستیزه جوئی، مشخص خوی ابلیس و نسبت او است. هیچ فردی در هیچ حالتی گرفتار آن نمی‌گردد مگر کسی که از خودشناسی و مردم شناسی بی بهره،

و از شناخت حقایق دین، محروم است.» (۲۲۳)

(این گونه افراد که گرفتار خودباختگی هستند، و ارج و پایه انسانی خویش را نمی‌شناسند و از مردم شناسی نیز بی بهره‌اند و فاقد احساس وابستگی با تعالیم و حقایق دینی می‌باشند، ستیزه جوئی و درگیری با مردم را پیشه خود ساخته و بدون آنکه از این نزاعها و خودنمائیها بهره‌ای را عائد خویش و یا دیگران نمایند، موجبات رنج و آزار و پریشانی روانی خود و دیگران را فراهم می‌آورند، و مآلاً، جامعه‌ای که با این گونه ستیزه جوئی فرم یافته است دستخوش هرج و مرج می‌گردد. چنین جامعه‌ای نه تنها راهی فراسوی آن برای سازندگی باز نمی‌شود؛ بلکه سرگشتگی و سراسیمگی و بالاخره انحطاط و نابودی، آن را تهدید می‌کند).

گویند:

شخصی به امام حسین (علیه السلام) عرض کرد:

بنشین تا با هم در مسائل مربوط به دین مناظره کنیم. حضرت فرمود:

فلانی! من در دین و آئین خود با بصیرت هستم و راه هدایت برای من مکشوف و روشن است. اگر تو درباره دینداری و آئین خویش، از نادانی و بی اطلاعی رنج میبری! برو کاوش و جستجو کن. (شئون انسانی و معنوی من اجازه نمی‌دهد که دست اندر کار جدال و ستیز گردم) مرا با جدال چه کار است؟ به هوش باش که شیطان، آدمی را وسوسه می‌کند و با سخنها در گoshi با انسان، به نجوی و رازگوئی مشغول می‌شود و می‌گوید:

از جدال و ستیز دریغ مکن، با مردم مناظره کن؛ چون ممکن است (کناره گیری و چشم پوشی از آن) این تصور را در مردم به وجود آورد که تو از لحاظ بینش دینی، عاجز و ناتوان، و گرفتار جهل و نادانی هستی.»

ب - انواع جدال با مردم:

جدال و مراء با مردم (که ریشه آن، حس خودنمائی و خویشتن آرائی و اعتراض به سخن دیگران است) از چهار صورت بیرون نیست:

۱ - ممکن است جدال و درگیری، مربوط به مسئله‌ای باشد که طرفین نزاع کاملاً از آن وقوف و آگاهی داشته و در اساس و بنیاد آن مساله، هیچگونه اختلافی با هم نداشته باشند. بنابراین نزاع و درگیری طرفین در آن مساله، موجب از دست نهادن اخلاق و آداب حسنه و نصیحت و اندرزهای دینی گشته و در نتیجه، آن دو پویای فضیحت و رسوائی و بدنامی خود خواهند بود. و مآلاً علم و دانش را از این رهگذر تباه و بی مقدار خواهند ساخت.

۲ - و یا آنکه طرفین، گرفتار جهل و بی اطلاعی نسبت به آن مساله می‌باشند. در این صورت، نزاع آنها جز اظهار جهل و نادانی و ستیزه جوئی و اصرار در ابراز بی اطلاعی، نتیجه و ثمر دیگری نخواهد داشت و نیز تلاش و درگیری آنها به خاطر جهل خواهد بود.

۳ - و یا آنکه یکی از طرفین، فردی عالم و آگاه به مساله، و دیگری فردی فاقد علم و بصیرت در آن مساله می‌باشد. اگر آن فرد آگاه و عالم بخواهد از راه جدال و درگیری، عجز و ناتوانی و نارسائی علمی طرف را به رخ او و دیگران بکشد؛ در حقیقت، ظلم و ستم را - به خاطر پی جوئی از لغزشش - بر او روا داشته است؛ (زیرا برای ارشاد دیگران، جدال و ستیزه جوئی، راه منحصر به فرد نیست. انسان می‌تواند مردم را با آمیزه مهر و رافت، و رحمت و شفقت، راهنمائی و ارشاد کند).

۴ - و یا اینکه تو، فاقد علم و آگاهی هستی؛ ولی طرف نزاع تو فردی عالم و آگاه است. اگر در چنین شرائطی با او ستیز کنی و درگیر شوی احترام و آبروی او را از میان برده، و مقام و منزلت عالم و دانشمند را ارج نهاده ای. (تو که در برابر حق تسلیم نمی‌گرددی از راه جدال و ستیز با عالم و دانشمند نه تنها بهره‌ای عائد خود نمی‌سازی؛ بلکه گناه اهانت به دانشمند را بر بار گناه ستیزه جوئی خویش، اضافه می‌کنی).

ملاحظه کردید که جدال و ستیزه جوئی به هر صورت و در هر شرائطی، زشتی و زیانبار بودن آن، غیرقابل تردید می‌باشد. اگر

کسی انصاف را نصب العین خود قرار دهد و در برابر حق و واقعیت، انعطاف پذیر باشد، و از جدال و درگیریهای خصمانه دست بردارد، به استحکام ایمان خویش توفیق یافته، و به کیفیت معاشرت و طرز برخوردهای دینی خود سر و سامانی داده، و روابط خود را بهبود بخشیده، و عقل و خرد خویش را از گزند لغزشها و انحراف، مصون داشته است. (۲۲۴)

تمام گفتار مذکور، از امام صادق (علیه السلام) است. (این امام بزرگوار در طی سخنان حکیمانه خود در بازگو کردن همه جوانب زیانبار جدال و ستیزه جوئی، چیزی را فروگذار نفرموده؛ بلکه رهنمودهایی که آن حضرت در طی چنین سخنانی ارائه کرده‌اند می‌تواند برای افراد منصف و خودآگاه، بهترین راهنما خودداری از ستیزه جوئی و خودآرائی باشد).

باید متوجه بود که حقیقت و جان و روح مراء و ستیزه جوئی، عبارت از اعتراض به سخن دیگران می‌باشد.

و هدف یک فرد ستیزه‌جو این است که عیوب و نواقص و نقائص لفظی و معنوی سخن دیگران را برملا سازد، و یا منظور او یک هدف غیردینی است؛ یعنی او در چنین سعی و کوششی، جز دین، هدف دیگری را در مد نظر دارد؛ در حالی که خداوند متعال همه مردم را به کوششهایی دعوت می‌کند که باید هدف و منظور نهائی آن، خدا و دین باشد.

ج - راه گریز از جدال و ستیزه جوئی با مردم:

برای فرار و گریز از جدال و ستیز بیجا، لازم است که انسان از اعتراض و انکار هر سخنی که می‌شنود چشم پوشی کند. اگر سخن کسی بر اساس حق و حقیقت مبتنی باشد باید قلباً آن را تصدیق و تایید کرد، و در صورت نظرخواهی، صدق و راستی و درستی آن را اظهار نمود. اگر سخن کسی به ناحق و باطل باشد و این سخن با امور مربوط به دین، پیوندی نداشته باشد، فرد باید سکوت را پیشه خود سازد؛ البته در صورتی که شرائط لزوم عمل و اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در مورد آن سخن باطل، فراهم نیامده باشد، (و الا سکوت و بی تفاوتی در برابر چنان باطل، جائز و روا نیست).

خرده گیری از سخن دیگران و مخدوش ساختن آن، ممکن است مربوط به لفظ و طرز تعبیر باشد؛ به این معنی که در سخن طرف، از نظر قواعد دستوری و لغوی و نظم و ترتیب کلمات، خللی وجود داشته باشد.

و این خلل، یا ناشی از نارسائی اطلاعات ادبی است و یا معلول طغیان و لغزش زبان (و سبق لسان) می‌باشد.

و یا ممکن است خرده گیری از سخن دیگران به معنی و محتوای آن مربوط باشد، به این معنی که بگوید:

مطلب آن طور نیست که تو می‌گوئی، یا تو در این بیان خود - به این دلیل و آن دلیل - دچار اشتباه هستی.

و یا عیبجوئی از سخن دیگران ممکن است به هدف و منظور گوینده آن ارتباط داشته باشد. مثلاً به او بگوید:

اگرچه سخن و گفتار تو درست و به حق است؛ ولی منظور تو عبارت از اظهار حق نیست؛ (بلکه می‌خواهی هدف دیگر و منظور باطلی را در لابلای گفتار خود، وانمود سازی)، و امثال این گونه عیب جوئیها (که می‌توان از طریق محبت و ملاطفت و بدون نیاز به ستیزه گری، آنها را جبران کرد).

برای پی بردن به سوء نیت و فساد قصد و هدف گوینده، نشانه‌ای وجود دارد که به وسیله آن می‌توانیم به نادرستی قصد و اراده او آگاه شویم. به این صورت که مشاهده می‌کنیم: وی - به خاطر اظهار فضل و خودنمایی و اظهار آشنائی به مساله - از ظاهر گشتن حق و اثبات واقعیت به وسیله دیگران، ابراز تنفر می‌کند؛ (این حالت روانی، نمایانگر سوء نیت و فساد قصد و اراده گوینده است)؛ چون انگیزه این حالت روانی، حس برتری جوئی و از طریق اظهار فضل می‌باشد که با تهاجم و یورش به دیگران همراه است، و می‌خواهد با چنین یورش و سرازیر کردن سیل انتقاد، عیب و نقص طرف را وانمود سازد.

فضل فروشی و خرده گیری از دیگران، دو نوع از انواع تمایلات و گرایشهای پست روانی و از حالات مهلک و فرومایه و غیرانسانی است:

۱ - اظهار فضل و یا فضل فروشی به عنوان تزکیه نفس، یعنی خودپسندی و خودستائی تلقی می‌شود که می‌توان آن را ناشی از

طغیان انسان در ادعاء والائی مقام و خود بزرگ بینی دانست؛ در حالی که خداوند متعال در نبشتار استوار بنیاد خود (یعنی قرآن کریم) بشر راز ترکیه نفس به معنی خودستائی نهی کرده و فرموده است:

فلا تزکوا انفسکم. (۲۲۵)

پس خویشتن را پاکیزه و مبرای از هر گونه عیب و نقص مپندارید و خودپسند نباشید.

۲ - اما خرده گیری از دیگران و وانمود ساختن عیب و نقص آنها، بازده و مقتضای سببیت و حالت درنده خوئی انسان است؛ زیرا انسان می‌خواهد در چنین حالات روانی، دیگران را از هم بدرد، و به آنان صدمه و آزار برساند. این حالت درنده خوئی، آدمی را به نابودی و تیره روزی شخصیت سوق می‌دهد. آری ستیزه جوئی و درگیریهای نامطلوب است که این حالات و خصلت‌های مهلک را در بشر تقویت می‌نماید.

جدال و ستیز با دیگران هرگز از آزار رسانی و تهییج غضب و برانگیختن کینه، جداپذیر نیست، و لازمه ستیزه جوئی اینست که یکطرف درگیر، طرف دیگر را وادار سازد که از سخن خود برگردد و هر طور که شد در صدد تایید سخن و مدعای خویش برآید، اعم از آنکه این سخن و مدعی، حق و یا باطل باشد.

ستیزه جو، سعی می‌کند گوینده را با هر حربه‌ای که به نظر او می‌رسد بگوید، و شخصیت او را مخدوش سازد، و او را مورد نکوهش قرار دهد. نتیجه این کار چنان خواهد بود که میان دو فرد ستیزه جو، درگیریها و مشاجرات لفظی (ناهنجاری) بالا گیرد، و مانند دو سگی گردند که با هم گلاویز می‌شوند و به هم پارس می‌کنند.

و منظور هر یک از آنها این است که طرف مقابل را با نیش و گاز و حربه‌ای مورد حمله قرار دهد که از لحاظ ایجاد صدمه و ناراحتی، مؤثرتر، و در اسکات و کوباندن و نابود ساختن او، نیرومندتر باشد.

راه درمان این حالت روانی نابسامان آنست که انسان، حالت کبر و خودبزرگ بینی خویش را - که انگیزه فضل فروشی او شده است و نیز خوی سببانه و حالت درنده خوئی خویش را که موجب تنقیص و خرده گیری او از دیگران می‌باشد - با داروهای درمان بخش، در هم شکند و آن را از خود بسترده، داروهای که برای درمان کبر و خشم انسان، مؤثر و سودمند می‌باشد.

در کتابی که قبلاً از آن یاد کردیم یعنی کتاب «منارالقاصدین فی اسرار معالم الدین» و نیز کتب دیگر که در زمینه علم اخلاق تالیف شده است، طرق درمان این گونه بیماریهای روحی و داروهای لازم، ارائه شده است.

د - باید مراقب دسیسه‌های ابلیس باشیم.

نباید شیطان ترا فریب دهد؛ چون ممکن است با سخنان خدعه آمیز و گفتار حق بجانب خود، به تو بگوید:

از اظهار حق دریغ مکن و در اظهار حق از سازش و مجامله و سستی خودداری نما. (آری نباید انسان تحت تاثیر چنین گفتارهایی قرار گیرد)؛ چون شیطان همواره با صحنه سازیهای دلسوزانه و چهره و سیمای خیرخواهی، افراد کم خرد را به شر و فساد می‌کشانند.

خویشتن را به صورت دستاویز خوش رقصی! و خنده‌های مسخره آمیز شیطان در نیاور. (یعنی شیطان می‌خواهد با وسوسه‌های فریبنده، ترا به ستیزه جوئی و جدال با دیگران تحریص و تشویق کند و خود به عنوان تماشاچی از رفتار سبکسرانه تو لذت برد و از ته دل به تو و طرف مقابل تو بخندد).

البته اظهار حق به کسی که نسبت به آن، گوش شنوایی دارد و در برابر حق، انعطاف پذیر است، کاری نیکو و بجا است، آن هم در صورتی که این کار بر اساس اخلاص، و توأم با قصد و هدف الهی انجام گیرد.

راه اظهار حق - که با اخلاص در نیت توأم است - از طریق اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز خداپسندانه، انجام پذیر می‌باشد؛ چون اخلاق حسنه و نصیحت و اندرز، بهترین طریق ارشاد مردم به حق و حقیقت است؛ بنابراین نباید ارشاد مردم با جدال و ستیزه جوئی

توام باشد.

نصیحت و اندرز، وقتی به کار می‌آید و می‌تواند دیگران را در راهنمایی به حق، مدد کند که در چهره و هیئت واقعی خود - که همان لطف و مدارا است - جلوه کند.

و در غیر این صورت، نصیحت و اندرز که فاقد لطف و مدارا می‌باشد از فضیحت و بدنامی سر بر می‌آورد. بدیهی است که نتایج زیانبار و غائله سوء چنین نصیحت عاری از محبت، از نتایج سودمند و ثمربخش آن، فراوان تر و عظیم تر خواهد بود.

اگر کسی با فقیه نمایان دوره ما: (عصر مؤلف) - که فقط از نام و اسم علم، بهره‌ای دارند و به عنوان «عالم» معروفند - رفت و آمد کند و با آنان حشر و نشر نماید بر طبع او، خوی جدال و ستیزه جوئی (و خودنمایی) چیره می‌گردد، و آنگاه که همالان و همنشینان بد و فاقد شخصیت به او القاء می‌کنند که جدال و ستیزه جوئی نشانه فضل است، سکوت و چشم پوشی از جدال و ستیزه جوئی بر او دشوار می‌گردد. بنابراین باید از چنین دانشمندان، - آنگونه که از شیر می‌گریزی - برحذر بوده و از آنان بگریزی.

۳ - نباید از یادگیری و تحصیل علم و آگاهی در هیچ شرایطی استنکاف نمود

معلم و شاگرد نباید از یادگیری و استفاده علمی از افرادی که در مقام و منصب و سن و شهرت و دینداری و یا علوم و دانشهای دیگر، پائین تر و پست تر از آنها هستند، استنکاف ورزند؛ بلکه باید از هر کسی که استفاده علمی از او امکان پذیر است، بهره و فائده‌ای به دست آورند.

والائی مقام و شهرت آنان نباید مانع از آن شود که در استفاده و بهره گیری از افراد پائین تر از خود - در مسائلی که در آنها آگاهی کافی ندارند - دریغ کنند، چون این حالت، موجب می‌شود که در تجارت و سوداگری علمی خویش دچار زیان گشته، و مراتب علم و آگاهی آنها رو به نقصان گذارده، و مشمول خشم و غضب پروردگارشان واقع شوند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حکمت و دانش و سخن حکیمانه، گمشده افراد باایمان است. یک فرد باایمان آنگاه که علم و حکمت را در هر جا بیابد در فراگرفتن دست یازی به آن، از همه افراد دیگر شایسته تر و سزاوارتر

میباشد.» (۲۲۶)

سعید بن جبیر گفت:

انسان - تا وقتی که در حال تعلم و دانش آموختن، به سر می‌برد - عالم و دانشمند است.

و آنگاه که دانش آموختن و یادگیری را رها کند و بیندارد که از علم و دانش و اندوختن سرمایه‌های علمی بی نیاز می‌باشد، و به معلومات موجود خود اکتفاء کند؛ او بیش از اندازه تصور، جاهل ترین و نادان ترین مردم است.

شاعری (۲۲۷) می‌گوید:

و ليس العمی طول السؤال و انما تمام العمی طول السکوت مع الجهل

کوری و فقدان بینش علمی، عبارت از طول مدت سؤال و استمرار پرسش نمی‌باشد؛ بلکه کوری کامل و فقدان بینش علمی، عبارت از طولانی ساختن سکوت و عدم پرسش است که همراه با جهل و نادانی، چنین سکوتی ادامه یابد.

اگر کسی به علت شرم و حیاء از سؤال کردن خودداری کند، مشمول مضامین این شعر بوده و گرفتار کوری و فقدان بینش علمی است. به همین جهت گفته‌اند:

«اگر کسی از پرسش کردن (در مسائلی که به آنها آگاهی ندارد) - به خاطر شرم و حیاء - دریغ نماید جهل و نادانی نسبت به او،

بی حیاء شده و با بی شرمی به او روی می آورد.»

و نیز گفته‌اند:

رقت و تنگی و ظرافت چهره - (که نمایانگر حیاء و شرم انسان در طرح پرسش است) - موجب رقت علمی و قلت سرمایه بینش انسان می‌گردد.

و بزرگان گفته‌اند:

افراد خجول و همچنین افراد مستکبر یعنی کبریا منش و خود بزرگ بین نمی‌توانند به دانش آموختن و یادگیری صحیح علم موفق گردند.

زراره (بن‌اعین)، و محمد بن مسلم، و برید عجلی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود:

«از آن جهت جامعه و مردمی مورد تهدید انحطاط و نابودی هستند و هلاک می‌گردند که از سؤال کردن امتناع می‌ورزند، یعنی هلاک آنها به خاطر این است که پرسش نمی‌کنند.» (۲۲۸)

و نیز همو فرموده است:

«بر در این علم و دانش (انسان ساز و الگوپرداز)، قفلی است که کلید آن، سؤال و پرسش می‌باشد.» (۲۲۹)

۴ - انعطاف و تسلیم بودن در برابر حق

معلم و شاگرد باید سعی کنند نیروئی را به دست آورند که در ظل آن نیرو، حس پذیرش حق و انقیاد و تسلیم بودن در برابر واقعیت‌ها، در آنان به ثمر رسد. این مساله از نکات مهم و اساسی مربوط به آداب و وظائف مشترک میان معلم و شاگرد نسبت به خود می‌باشد. به این معنی: چنانکه احساس کردند که در سخنان خویش دچار اشتباهی شده‌اند - اگرچه این اشتباه و لغزش را فردی کوچکتر و کم سال تر از آنها اظهار کرده و تذکر دهد - نباید از رجوع به حق (و اعتراف به اشتباه خود) دریغ نمایند؛ زیرا اعتراف به اشتباه و تسلیم شدن در برابر حق - علاوه بر آنکه دارای وجوب و ضرورت دینی و اخلاقی است - موجب برکت و فزونی سرمایه علم و دانش در میان جامعه می‌باشد.

اصرار معلم و شاگرد در عدم پذیرش حق - و لو از فردی کوچکتر - عبارت از نوعی کبر و خود بزرگ بینی است که در پیشگاه خداوند، سخت مذموم و نکوهیده می‌باشد و موجب طرد و دوری انسان از رحمت خداوند متعال می‌گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

کسی که ذره‌ای کبر و خود بزرگ بینی در دل او وجود داشته باشد، به بهشت و سرای نیکبختی راه ندارد. بعضی از یاران آن حضرت عرض کردند:

یا رسول الله (بر اساس این معیار، راه نجاتی نخواهیم داشت؛ بلکه) هلاک و نابودی و بدبختی، ما را تهدید می‌کند؟ چون برخی از ما مردم به کفش خوب و جامه زیبا و فاخر، احساس علاقه و دلبستگی می‌نمایند (و میخواهند با جامه زیبا و پافزار خوب، زندگانی کنند؟) پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

این نوع علاقه و دلبستگی، کبر و خود بزرگ بینی نیست؛ بلکه کبر و خود بزرگ بینی عبارت از بطر الحق و غمض الناس یعنی عدم اعتراف به حق، و حقیر شمردن مردم می‌باشد، و «بطر الحق» به معنی مردود ساختن سخن حق بر گوینده آن، و عدم اعتراف به آن پس از ظهور و آشکار شدن حق است، اعم از آنکه حق به وسیله فردی خردسال یا بزرگسال و یا شخصیتی بزرگ و برجسته و یا شخصیتی حقیر و پست و گمنام آشکار گردد (۲۳۰)

همین مقدار تهدید برای نكوهش كبر و خود بزرگ بینی، و درك منع و نهی آن از طرف شارع مقدس اسلام، (برای هر فرد عاقل و خردمند)، كافی و بسنده است.

۵ - آمادگی قبلی معلم و شاگرد برای درس

معلم و شاگرد (پیش از آنكه دست اندر كار تدریس و یادگیری گردند، یعنی) پیش از آنكه معلم، درس خود را آغاز كند، و قبل از آنكه شاگرد، سؤالی را مطرح سازد، در مورد درس و سؤال خود، دقت و تأمل نمایند، و آن را به صورت منقح و پاكیزه‌ای آماده سازند تا از شتابزدگی و لغزش و تصورات واهی و واژگونی درك و فهم، مصون باشند.

و بدین طریق (عادت به دقت در مورد مطلب و یا سؤال) به صورت نیروی شایسته‌ای برای آنها درمی آید (تا همواره در مورد تدریس و یا سؤال خویش، با اندیشمندی و سنجش فكري، خوی گیرند).

و گرنه اگر به شتابزدگی در پرسش و پاسخ عادت كنند، اشتباهات و لغزشهای آنها رو به فزونی گذاشته، و عیب و نقص آنان گسترش یافته، و اشتباه آنها آشكار و برملا می‌شود؛ و نتیجه در محیط خود، به عنوان افرادی لغزنده و اشتباه كار و شتاب زده معروف می‌گردند. به ویژه اگر همنشینانی بدسیرت در محیط آنها به سر برند، همنشینانی كه معلم و شاگرد بیمناكند كه مبادا رفتار نسنجیده آنها را دستاویز و بهانه‌ای برای انتقاد و عیبجویی قرار دهند، و حالات نابسامان آنها را نزد حسودان و رقیبان، به عنوان سمت و نمودار شخصیت آنها معرفی نمایند.

۶ - رعایت نظافت و پاكیزگی، و لزوم آراستن ظاهر

معلم و شاگرد - آنگاه كه می‌خواهند در جلسه درس حضور یابند - لازم است همیشه با وضوء، و پاكیزه از هرگونه كثافت و آلودگی و پلیدی باشند. بدن و جامه خویش را نظیف و خوشبو سازند، و به منظور تجلیل از مقام علم و دانش، و رفاه حال حاضران و همنشینان و فرشتگانی (كه پروانه وار، گرداگرد این محفل مقدس در گردشند) بهترین جامه خود را در بر كنند.

و به خصوص اگر جلسه درس در مسجد برگزار شود (رعایت این نكات شایسته تر است).

به طور فشرده: تمام نكاتی كه در مورد نظافت و پاكیزگی بدن و لباس در شریعت مقدس اسلام درباره همه مردم گوشزد شده است، رعایت آنها برای معلم و شاگرد شایسته تر و ضروری تر می‌باشد.

نوع ۲ آداب و وظائف ویژه معلم

اشاره

بخش اول: آداب و وظائف ویژه معلم نسبت به خود

مقدمه:

تعلیم، اساس و بنیادی است كه قوام و پایداری دین و آئین، بر روی آن استوار شده است. جامعه بشری از طریق تعلیم می‌تواند از كساد و افول خورشید علم و نابودی كالا و سرمایه‌های علمی پیشگیری كند. بنابراین تعلیم، یعنی انتقال اندوخته‌های علمی به دیگران، از مهمترین عبادات و مؤكدترین واجبات كفائی است (كه هر فرد از جامعه انسانی - كه حامل علم و كالای معارف و

معلومات است - باید در انتقال آن به دیگران، احساس وظیفه و مسئولیت نماید، و تا وقتی که این انتقال به وسیله دیگران صورت نگیرد همه علماء و دانشمندان باید موضوع تعلیم را به عنوان یک امر واجب و تکلیف الزامی تلقی نموده و در صدد اداء این وظیفه خطیر برآیند).

خداوند متعال فرموده است:

وإذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب لتبينه للناس ولا تكتُمونه (۲۳۱)

و آنگاه خداوند از مردمی - که نبشتار آسمانی به آنها داده شد یعنی مردمی که اهل علم و دانش دینی هستند - پیمان گرفت و به آنها فرمود:

باید محتوای آن را برای مردم تشریح کرده و از بیان و بازگو کردن آن کتمان نورزید (یعنی آن را به دیگران تعلیم دهید).

و نیز فرمود:

ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون. (۲۳۲)

آنانکه رهنمودهای واضح و آشکار و عوامل رشد و هدایت را - که ما آنها را فرو فرستادیم - پس از آنکه ما همین رهنمودهای آشکار و راه هدایت را در نبشتار آسمانی گزارش کردیم، اگر در بازگو کردن آنها به مردم کتمان ورزند، خدای متعال آنان را از رحمت خویش طرد نموده، و همه لعنت کنندگان نیز برای آنها طرد از رحمت خدا را درخواست می نمایند.

یکی از اخبار مشهور، سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«شاهدان و حاضران، حقایق را به غائبان و مردمان دیگر ابلاغ کنند.» (۲۳۳)

اخبار مشابه در این مورد، بسیار فراوان است که فقط پاره‌ای از آنها بازگو شده است.

علاوه بر آداب و وظائفی که (درباره وظائف مشترک میان معلم و شاگرد) بازگو نمودیم، خود معلم نیز دارای آداب و وظائف ویژه به خود می باشد که به سه بخش تقسیم می شود:

۱ - آداب او با خویشان.

۲ - آداب او با دانشجویان.

۳ - آداب او در مجلس درس.

اما آداب او نسبت به خویشان، عبارت از وظائفی است (که باید در رعایت آنها کوشا باشد. شهید ثانی این وظائف را - چنانکه گفتیم - ضمن هشت امر توضیح داده است):

۱ - احراز صلاحیت و شایستگی در امر تعلیم

کسی که می خواهد عهده دار منصب تعلیم گردد باید قبلاً مراتب صلاحیت و شایستگی خویش را برای تصدی چنین مقامی در خود فراهم آورد.

و باید این شایستگی، در تمام مظاهر وجود او پدیدار باشد، یعنی سیما و چهره و طرز سخن گفتن و گفتارش، نمایانگر اهلیت و شایستگی او برای احراز مقام تعلیم بوده، و اساتید صالح وی نیز صلاحیت او را تایید و گواهی کنند.

در حدیثی مشهور، چنین آمده است:

که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با تکلف، نسبت به چیزی اظهار بی نیازی کند که به او داده نشده است و به دارائی تظاهر نماید، و خویشان را بیش از اندازه بیاراید و بالیدن آغاز کند، بمانند کسی است که دو جامه دروغین و فریبا را در بر می نمایند، جامه‌ای که لازم نبوده و متناسب

با او نمی‌باشد.» (۲۳۴)

یکی از فضلا (۲۳۵) گفته است:

«اگر کسی در غیر موقع و زمان مناسب، صدر نشینی و ریاست را در پیش گیرد، خود موجب خفت و سبکی و فرومایگی خویش می‌گردد.»

دانشمند برجسته دیگری (۲۳۶) گفته است:

اگر کسی ریاست را نه به هنگام خود، جویا شود، همواره در باز پس عمر خویش در ذلت و خواری به سر خواهد برد. شاعری در این باره می‌گوید:

لا تطمحن الی المراتب قبل ان تتکامل الادوات و الاسباب

ان الثمار تمر قبل بلوغها طعما و هن اذا بلغن عذاب

پیش از آنکه عوامل و اسباب شایستگی تو کامل گردد به مقامات و مناصب چشم ندوز (و خویشتن را در تیر رس آنها قرار مده)؛ زیرا میوه‌ها قبل از آنکه برسد از لحاظ طعم و مزه برای ذائقه مردم تلخ و گس و ناگوار می‌باشد. ولی همین میوه‌های کال اگر برسد و بپزد گوارا و لذت بخش خواهد بود.

۲ - حفظ حیثیات و شئون علم و دانش

معلم باید مقام و حیثیت علم را ارج نهاده و آن را به خواری و ابتذال و فرومایگی نکشانند، به این معنی که علم را در اختیار افراد نالایق و نااهل قرار ندهد، و آن را به مکانی که منسوب به شاگرد او است نبرد، یعنی علم را به جایی حمل نکند که آنجا بنام شاگرد او قابل شناسائی است. به عبارت دیگر به عنوان «معلم سر خانه»، علم را به سوی شاگرد نبرد، اگرچه آن شاگرد فردی گرانقدر باشد؛ بلکه معلم باید علم را از چنین فرومایگی‌ها و ابتذال حفظ نماید؛ چنانکه پیشینیان نگاهبان و پاسدار حرمت و آبروی علم و دانش بوده‌اند.

و داستان آنها با خلفاء و طبقه اشراف! در این زمینه، بسیار و فراوان و مشهور می‌باشد که کوشش خویش را در حفظ حیثیت علم به کار می‌داشتند و آن را برای تعلیم به فرزندان خلفاء و اشراف، به خانه آنها نمی‌بردند. زهری گفته است:

نشانه ابتذال و سبکی و خواری علم و دانش آنست که معلم و استاد؛ آن را به سوی خانه شاگرد خود حمل کند (و به عنوان «معلم سر خانه» مقام علم و دانش را تنزل دهد). البته در مواردی که ضرورت و مصلحت دینی ایجاب کند و معلم نیز دارای نیت درست و آهنگی درخور مقام خود باشد، و این ضرورت و مصلحت نیز کفه آن بر مفسده ابتذال رفتن به خانه شاگرد بچربد، در آن صورت حمل علم به خانه شاگرد مانعی ندارد.

یکی از شعراء، به نام: «قاضی ابوالحسن علی بن عبدالعزیز جرجانی» (۲۳۷) برای خود و راجع به خویشتن در این زمینه اشعاری سروده است که از لحاظ حسن تعبیر و ارزش محتوای آن، بسیار جالب و شگفت انگیز می‌باشد. وی گفته است:

ولم أبتذل فی خدمه العلم مهجتي ... لأخدم من لاقیت ولكن لأخدم

أشقی به غرسا و أجنیه ذله ... اذا فاتباع الجهل قد کان أحزما

وانی لراض عن فتی متعفف ... یروح ویغدو لیس یملک درهما

یبت یراعی النجم من سوء حاله ... ویصبح طلقا ضاحکا متبسما

ولا یسأل المثرین ما بأکفهم ... ولو مات جوعا عفء و تکرما

فإن قلت: زند العلم كاب، فإنما ... كبا حين لم نحرس سماه وأظلمما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه في النفوس لعظما
ولكن أهانوه فهانوا وذنسوا ... محياه بالأطماع حتى تجهما
وما كل برق لاح لي يستفزني ... ولا كل فكري منجدا ثم متهما
إلى أن أرى ما لا أغض بذكره ... إذا قلت: قد أسدى إلى وأنعما

۱ - يقولون لي فيك انقباض و انما

راوا رجلا عن موقف الدل احجما

۲ - اری الناس من داناہم ہان عندہم

و من اکرمته عزۃ النفس اکرما

۳ - و ما کل برق لاح لی، یستفزنی

و لا کل من لاقیت، ارضاء منعما

۴ - و انی اذا ما فاتنی الامر لم ابت

اقلب کفی نحوہ متندما

۵ - و لم اقض حق العلم ان کان کلما

بدا طمع صیرتہ لی سلما

۶ - اذا قیل هذا منهل قلت قد أری

و لكن نفس الحر تحتمل الظما

۷ - و لم ابتذل فی خدمۃ العلم مہجتی

لاخدم من لاقیت لكن لاخدما

۸ - أاسقی به عزا و اسقیه ذلۃ

اذا فاتباع الجہل قد کان احزم (۲۳۸)

۹ - و لو ان اهل العلم صانعوہ صانہم

و لو عظموہ فی النفوس لعظما

۱۰ - و لكن اذلوہ فہان و دنسوا

محياه بالاطماع حتى تجهما

۱ - به من می گویند:

در تو، روح انزوا و گرفتگی و افسردگی وجود دارد؛ ولی باید بدانند که صرفاً مردی را می‌بینند که خود را از موقف و پایگاه
خواری و فرومایگی به یکسو کشیده و از ذلت و خواری باز ایستاده است.

۲ - مردم را چنان می‌بینم: هر کسی که خویشان را به آنها نزدیک ساخت و با آنها همنشین شد، از دیدگاه آنها پست و حقیر
گشت.

و کسی که عزت نفسش، او را ارج نهاد یعنی از سرفرازی خویش پاسداری کرد، از نظر دیگران دارای آبرو و احترام گردید.

۳ - هر برق و پرتو امید آفرینی که برای من پدیدار گشت مرا از جا نکند و هراسان و هیجان زده‌ام نساخت، و در من سبکسری
ایجاد نکرد.

و نیز با هر کسی که با او برخورد می‌وی را به عنوان منعم و خداوندگار احسان به خود پذیرا نشده ام.

۴ - من آنم - که اگر چیزی از دستم ربوده شود و قابل تدارک و جبران هم نباشد - شبانگاهم را این گونه سپری نمی‌سازم که دستم را در حال تاسف و حزن و اندوه در سوی آن زیر و رو ساخته و دست، روی دست بزنم و برای آن افسوس خورم.

۵ - اگر من چنان باشم که هرگاه طمعی در برابرم پدیدار شود، علم و دانش را نردبانی برای دستیابی به این آز و طمع و منافع مادی قرار دهم، پس در چنین صورتی مسلماً نمی‌توانم بگویم: که حق علم را اداء کرده ام.

۶ - اگر می‌گویند که این، سرچشمه‌ای است که آدمی را سیراب می‌سازد و می‌توان از رهگذر آن به خواسته‌های درونی رسید؟ ولی من می‌گویم: این حقیقت را باز یافته و آن را شهود می‌کنم، لکن یک فرد آزاده (یا خود حرارت و تفتیدگی خاطر)، عطش و تشنگی را تحمل می‌کند.

۷ - من در طریق علم و در راه تعلم و تعلیم از آن جهت خون دلم را به رایگان نگذاشتم تا با هر کسی که با او بر می‌خورم خادم وی بوده و او را نوکری کنم؛ بلکه از آن جهت در طریق تعلم و تعلیم بذل کوشش کرده‌ام تا سروری و بزرگواری را بدست آورده و مخدوم دیگران باشم. یعنی من در خدمت دیگران نباشم، بلکه دیگران در خدمت به من به سر برند.

۸ - آیا سزاوار است که به وسیله علم و دانش از عزت و سرفرازی سیراب گردم؛ ولی خود علم را با آب ذلت و فرومایگی سیراب سازم؟! اگر چنین باشم، پیروی از جهل و بی‌دانشی، و حزم و دوراندیشی نزدیک تر است.

۹ - اگر اهل علم و دانشمندان سعی خویش را در صیانت و پاسداری از حیثیت علم و دانش صرف می‌کردند، خود علم و دانش از مقام و شخصیت آنها نگاهبانی و پاسداری می‌کرد.

و اگر علماء از علم و دانش تجلیل می‌کردند و آن را در دل مردم و از دیدگاه آنها، عظیم و شکوهمند جلوه می‌دادند، خود نیز از شکوه و جلال و عظمت برخوردار می‌شدند.

۱۰ - ولی دانشمندان، علم را به ذلت و خواری کشاندند، لذا خود علم نیز از دیدگاه مردم؛ حقیر و ناچیز گشت.

و سیمای علم و دانش را با مطامع و آزمندیها، عیب ناک و آلوده ساختند تا آنکه علم و دانش با چهره‌ای دژم و سیمائی عبوس و ناخوش آیند بدانها روی آورد.

۳ - به کار گرفتن علم

معلم باید - علاوه بر انجام وظائفی که قبلاً در طی آداب مشترک میان او و شاگرد بازگو شده است - بر طبق موازین علم خویش عمل کند.

خداوند متعال (در مقام سرزنش مردمی که به علم و آگاهی خود عمل نمی‌کنند چنین) می‌فرماید:

أ تأمرون الناس بالبر و تنسون انفسکم (۲۳۹)

آیا مردم را به احسان و نیکی فرمان می‌دهید، و خویشان را فراموش می‌نمائید؟!

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه انما یخشی الله من عباده العلماء (۲۴۰) فرموده است:

«علماء و دانشمندان خداشناس و بیمناک از او، عبارت از کسانی هستند که عمل آنها گفتار آنها را تایید نموده و با آن هماهنگی دارد. اگر کردار کسی، گفتار او را تایید نکند و میان کردار و گفتارش ناهماهنگی، مشهود گردد، نمی‌توان عنوان عالم و دانشمند را بر او اطلاق کرد.» (۲۴۱)

همو فرموده است:

علم و عمل، قرین و خویشاوند یکدیگرند، آنکه می‌داند عمل می‌کند، و آنکه عمل می‌کند می‌داند. علم، آدمی را به عمل دعوت

کرده و او را به کردار و می‌دارد. اگر عمل، به دعوت علم، پاسخ مثبت دهد، علم بر سر جای می‌ماند، والا از آدمی می‌کوچد، یعنی آدمی در صورت عمل نکردن بر طبق موازین علمی، از علم محروم می‌گردد (۲۴۲) و نیز فرمود:

«اگر عالم و دانشمند به علم خود عمل نکند، موعظه و اندرز او از دلها می‌لغزد آنچنانکه باران از روی سنگ صاف، و نشیبی لغزنده کوه صفا لغزان است.» (۲۴۳)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید:

«دانشمند بی حیا و دریده، و نادان زاهدنا و مقدس مآب متظاهر، پشت مرا شکستند. نادان متظاهر به زهد و پارسانما، با مقدس مآبی خویش، مردم را فریب می‌دهد و به آنها خیانت می‌کند و به اعمال باطل خود چهره حق به جانب می‌دهد.

و عالم و دانشمند هتاک و دریده و بی حیا - با پرده دری و اعمال شرم آور خود - مردم را از خویش می‌راند و (از علم و دین) گریزان می‌سازد.» (۲۴۴)

یکی از شعراء، مضمون همین گفتار امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به نظم آورده است:

فساد کبیر عالم متهتک

و اکبر منه جاهل متنسک

هما فتنه للعالمین عظیمه

لمن بهما فی دینه یتمسک

وجود عالم و دانشمند بی حیا و بدکردار و پرده در، خود، منشاء فساد و عامل بزرگ و مهمی برای تباهکاری است.

و تباهکاری مهمتر از آن، از سوی فرد نادان و ناآگاهی است که به عبادت و پارسائی تظاهر می‌کند. این دو فرقه برای جامعه انسانی و کسانیکه در دین و آئین خود از آنها سرمشق می‌گیرند و بدانها متکی هستند، فتنه و خطر و آشوبی بزرگ به شمار می‌روند؛ (چون مردم در رفتار خود از آنها الگو می‌گیرند و بدین طریق جامعه، به انحطاط و فساد کشانده می‌شود).

۴ - حسن خلق و فروتنی

معلم باید - بیش از آن مقداری که درباره وظائف مشترک معلم و شاگرد یاد کردیم - با شاگردان خود، خوش خلق و متواضع باشد.

ورق و مدارای کامل با آنان را نصب العین خویش قرار دهد، و از این رهگذر به تکمیل نفس و تهذیب باطن خویش موفق گردد؛ زیرا یک عالم و دانشمند صالح و شایسته - در این عصر و زمانه - به منزله پیامبری از پیامبران الهی است. چنانکه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود.

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (۲۴۵)

دانشمندان امت من همچون انبیاء بنی اسرائیل می‌باشند.

بلکه (به عقیده من: مؤلف)، دانشمندان دینی اسلام در این زمان (به شرط آنکه واجد صلاحیت و شایستگی باشند) از انبیاء بنی اسرائیل، عظیم تر و برترند؛ زیرا گاهی هزارها پیامبر بنی اسرائیلی در یک عصر، جمع می‌شدند و در یک دوره و زمانه، فراهم می‌آمدند؛ در حالی که در عصر ما، دانشمندان (واقعی) امت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) یکی پس از دیگری (و به ندرت) یافت می‌شوند و در فاصله زمانی دور و درازی به چشم می‌خورند.

و چون وجود دانشمندان واقعی در عصر ما سخت کمیاب است علی هذا باید بدانند که امانت بزرگی در عهده آنها قرار دارد و

بارهای گران دین و آئین آسمانی را بر دوش می‌کشند.

لذا باید عالم و دانشمند واقعی عصر ما در احیاء دین، سخت کوش بوده و از بذل مساعی در تعلیم و آموزش دیگران به هیچ وجه دریغ نورزد، باشد که در ظل این مساعی و کوششها شاهد موفقیت و پیروزی را در آغوش گیرد.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«دانشمند (واقعی) دارای سه علامت و نشانه است:

۱ - دانش و بینش

۲ - حلم و بردباری

۳ - سکوت و آرامش و وقار.

و برای عالم نماها و دانشمندانی که با تکلف، جامه علم را بر قامت نارسای خود پوشانده (و خویشان را در جمع علماء، قرار داده اند) نیز سه نشانه وجود دارد:

۱ - با دانشمندان برتر و والاتر از خویش با کردارهای آلوده به گناه، درگیر گردند و با آنان بستیزند.

۲ - نسبت به دانشمندان فروتر از خود از طریق قهر و غلبه، ستمگرانه عمل کنند.

۳ - دیگر آنکه از ستمگران و جفا پیشگان، حمایت و پشتیبانی نمایند.» (۲۴۶)

از محمد بن سنان در حدیثی مرفوع (۲۴۷) روایت شده است که عیسی ابن مریم (علیهما السلام) فرمود:

«ای حواریین و یاران پاک من! نیاز و حاجتی را با شما در میان می‌گذارم؛ میخواهم که شما آن را برآورده سازید (و آمادگی خویش را در تأمین چنین نیازی، اعلام نمائید) عرض کردند:

یا روح الله، حاجت و نیاز شما برآورده است (و ما آماده ایم).

حضرت عیسی (علیه السلام) از جا برخاست و پاهای حواریین را شستشو داد. آنان به عیسی (علیه السلام) عرض کردند:

روا و شایسته تر، این بود که ما پاهای شما را شستشو می‌دادیم؟

فرمود:

سزاوارترین مردم در خدمت کردن، خود عالم و دانشمند است. (یعنی باید عالم و دانشمند، تمام قوای خویش را در خدمت به مردم بسیج سازد). عیسی (علیه السلام) سپس فرمود:

یگانه هدف من در دست زدن به چنین کاری، این بود که با اظهار تواضع خود نسبت به شما، شما را هشدار دهم که به نوبه خود - پس از من - مانند خود من به مردم اظهار تواضع و فروتنی نمائید. عیسی (علیه السلام) پس از آن گفت:

«علم و حکمت، با عامل تواضع و فروتنی سامان می‌یابد و آباد می‌گردد (و رواج و رونق می‌گیرد) نه با تکبر و خود بزرگ بینی.

و بدینسان، زراعت در زمین نشیبا و نرم و هموار می‌روید (و گیاهان در دشت و هامون فروهشته، سبز می‌شوند) نه در کوهها» (۲۴۸) (ی فرازند و برافراشته).

۵ - دریغ نورزیدن از تعلیم علم

رسالت و وظیفه معلم، ایجاب می‌کند که نباید از تعلیم و آموزش هیچ کسی - به خاطر آنکه ممکن است احیانا واجد قصد و نیت درست و خداپسندانه‌ای نباشد - دریغ ورزد؛ زیرا تصحیح هدف و جهت گیریهای سنجیده و خداپسندانه برای بسیاری از افراد تازه کار و کسانی که در فراگیری علم، مبتدی هستند دشوار می‌باشد؛ به جهت اینکه جان و روح آنها (به علت خردسالی و یا فقدان بینش کافی در دین) از لحاظ درک سعادت و نیکبختی آتیه و عزت و سرفرازی روز قیامت، بسیار نارسا و ضعیف می‌باشد. علاوه

بر این، آنان با عوامل تصحیح هدف و نیت و مبانی آن، انس و آشنائی کمتری دارند.

اگر بنا باشد معلم - به خاطر فقدان نیت صحیح و محرومیت شاگردان از جهت یابی درست - از تعلیم آنان خودداری کند، این دریغ کاری، موجب تعویق و رها کردن بسیاری از افراد در همگامی با کاروان علم شده، و گروه زیادی را از علم محروم می‌سازد، و یا آنکه موجب از میان رفتن بخش عظیمی از میراث علمی خواهد گشت. باید توجه داشت: این امید هم وجود دارد که شاگرد فاقد نیت و هدف صحیح، از برکت علم و در سایه یادگیری - آنگاه که او با علم و دانش، پیوند و انسی برقرار ساخت - توانائی لازم را در تصحیح هدف و نیت خود به دست آورد.

لذا یکی از دانشمندان گفته است:

«ما علم و دانش را برای غیر خدا (و به خاطر هدفهای دیگری) جویا شدیم؛ ولی خود علم و دانش - از اینکه برای غیر خدا باشد - امتناع ورزید» (۲۴۹) یعنی اگر یک شاگرد، فاقد قصد الهی در تحصیل علم باشد، قهراً با ادامه تحصیل و کسب بینش فرونتر، قصد و هدف او تصحیح خواهد شد و طبعاً بسوی «الله» و هدف‌های والای الهی و انسانی، رهنمون خواهد گردید، و علم و دانش، سرانجام، او را به خدا منتهی خواهد ساخت.

از حسن (بصری) است که گفت:

گروهی از مردم در علم آموزی، هدف خویش را بگونه‌ای مشخص ساختند که خدا و رضا و پاداش الهی در این هدف راهی نداشت. ولی علم و دانش، آنان را همواره چنان در جهت و صراطی رهنمون گردید که سرانجام، خدا و رضا و پاداش الهی را در مقاصد و هدف خویش منظور داشتند.

باید توجه داشت که اگر معلم در نهاد شاگرد، سوء نیت و فساد هدف را در مسیر علم آموزی او احساس نمود، باید به تدریج از طریق موعظه و نصیحت خوش آیند و دلنشین و ارشادهای محبت آمیز، او را در مسیر هدف صحیح قرار دهد.

و خطر و زیانبار بودن علم و دانش عاری از هدف الهی را به او گوشزد نماید، و بالاخره او را نسبت به عواقب سوء و نتایج خطرناک اهداف غیرالهی، متوجه و هشیار سازد، و اخبار و احادیثی که درباره تصحیح هدف و نیت، هشداردهنده و بیدارگر است، تدریجاً بر او بخواند تا سرانجام زیر سایه نصایح و ارشادات، وی را به قصد و هدف صحیح در تحصیلاتش بازگرداند.

اگر معلم نتوانست با استفاده از این گونه راهبری‌ها به تصحیح نیت و هدف شاگرد خویش موفق گردد و از او نومید شود - طبق عقیده بعضی از علماء - باید چنین شاگردی را رها کرده و از تحصیل وی جلوگیری نماید و از تعلیم او خودداری کند؛ زیرا این گونه افراد، با تحصیل علم (همچون دزدان چراغدار)، شر و آسیبشان را فزاینده تر می‌سازند.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در اشاره به همین نکته و حقیقت فرموده است:

لا تعلقوا الجواهر فی اعناق الخنازیر (۲۵۰)

گوهرهای گرانبها را آویزه گردن‌های خوکها نسازید.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

عیسی بن مریم (علیهما السلام) برای ایراد خطابه، در میان بنی اسرائیل از جا برخاست و چنین گفت:

«ای بنی اسرائیل! با نادانان و مردمی که از بینش کافی بی بهره‌اند. سخنان حکیمانه و عالمانه را در میان نگذارید؛ زیرا اگر چنین کنید به علم و حکمت، ستم روا داشته اید.

و از تعلیم علم و حکمت به افراد صالح و شایسته، دریغ نورزید؛ زیرا اگر بدینسان با آنان عمل کنید، یعنی چنانکه از تعلیم علم به افراد لایق، دریغ بورزید به آنان ستم نموده اید.» (۲۵۱)

یکی از شعراء، محتوای سخن حضرت عیسی (علیه السلام) را در این بیت خلاصه کرده است:

فمن منح الجهال علما اضاعه

و من منع المستوجین فقد ظلم

اگر کسی که علم را با دست و دلبازی در اختیار افراد نالایق (و فاقد بینش و هدف صحیح دینی) قرار دهد خود علم و دانش را به تباهی و فساد سوق می‌دهد. ولی اگر در تعلیم آن به افراد لایق، کوتاهی و دریغ ورزد به خود آنها و نیز به علم ستم می‌کند.

باید بدانیم که عده‌ای از دانشمندان (بدون قید و شرط و به صورت کلی در مساله تعلیم علم به افراد نااهل و فاقد هدف صحیح، نظر خود را قاطعانه ابراز نکرده اند؛ بلکه) میان این گونه افراد، فرق و امتیازی برقرار ساخته و گفته‌اند:

اگر نادرستی قصد و هدف شاگرد، معلول وجود حالت کبر و ستیزه جوئی و امثال آنها باشد باید از تعلیم او خودداری کرد. ولی اگر نادرست بودن قصد و هدف شاگرد از ناحیه حب ریاست دنیوی و حس جاه طلبی باشد، سزاوار نیست - علیرغم نومیدی از اصلاح او - از تعلیم وی مضایقه شود؛ چون او (در سن و سال و شرایطی به سر می‌برد که) مفسده جاه طلبی نمی‌تواند پرهیجان و مؤثر و مسری باشد. علاوه بر این باید یادآور شد که کمتر کسی می‌تواند در آغاز کار تحصیل، خویشتن را از این گونه اهداف نادرست و رذائل اخلاقی و راه‌اند؛ ولی آنگاه که به اصل و بنیاد علم و دانش رسید و بدان وقوف کامل یافت (و علم را همانطور که هست شناسائی کرد) به این نتیجه می‌رسد که علم و دانش به خاطر نیل به سعادت و نیکبختی جاوید و جنبه‌های معنوی، باید ذاتاً محبوب و مطلوب او باشد، و ریاست و سرفرازی، لازمه علم و نتیجه قهری علم آموزی است؛ اعم از آنکه انسان در طی تحصیل علم، جاه و مقام را آماج کوششهای خویش قرار دهد، و یا آنکه اساساً از چنین آماج گیری غافل باشد؛ چون خود علم و دانش بدون نیاز به چنین جهت گیریها، ریاست آفرین بوده و موجب سرفرازی انسان در دنیا و آخرت می‌گردد.

۶ - کوشی در بذل و اعطاء و انفاق علم

باید معلم، سرمایه‌ها و اندوخته‌های علمی خود را به افرادی که شایسته و نیازمند به علم و دانش هستند، بذل و انفاق کند و در نشر علم و اعطاء آن به افراد محتاج، بخل نورزد؛ چون خداوند متعال - همانگونه که در طی مواثیق، از انبیاء پیمان گرفت تا در نشر حقایق و گزارش آن به مردم، دریغ نورزند، و معارف الهی را کتمان نمایند - از دانشمندان نیز پیمان گرفت که در تعلیم علم به افراد نیازمند، فرو گزار نکنند؛ بلکه سعی خود را در نشر و ترویج علم، به کار گیرند.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

در نبشتری از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) چنین خواندم:

«خداوند از جهال و نادانان پیمان نگرفت که پویای دانشمندان باشند (تا از آنان معرفت و آگاهی کسب کنند)، مگر آنگاه که قبلاً از دانشمندان پیمان گرفت که علم و آگاهی خویش را در اختیار جهال و نادانان قرار دهند؛ زیرا علم و دانش در مرحله‌ای قبل از جهل و نادانی وجود داشته است.» (۲۵۲)

(افلاطون حکیم، علم را «تذکر» می‌نامید و می‌گفت:

روح آدمی پیش از آنکه به بدن تعلق گیرد و در عالم حس، اسیر زنجیر ماده و محسوسات گردد، در عالم تجرد می‌زیسته است. و در آن عالم، حقایق را بدون واسطه درک می‌کرد، و چون به این عالم هبوط کرد در روح او نسیانی نسبت به حقایق، پدید آمد. ولی این حقایق - بطور کلی - از صحیفه روح او محو نشده است، بلکه با وضع مبهم و نامشخص، در خزانه ذهن او موجود می‌باشد. وقتی انسان به اشباح و سایه‌های این حقایق در عالم حس، مواجه گشت، متوجه و متذکر همان حقایق باز یافته پیشین می‌گردد. بنابراین علم و دانش، قبل از جهل، موجود بوده است.) (۲۵۳)

و نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که ضمن تفسیر آیه: ولا تصعر خدک للناس (۲۵۴) فرمود:

«باید همه مردم از لحاظ دریافتهای علمی در دیدگاه تو، مساوی و برابر باشند» (و باید سهم و بهره از علم را بطور مساوی به آنها پردازی و در میان آنها تبعیض روا نداری).

جابر جعفری از امام صادق (علیه السلام) آورده است که فرمود:

«زکوة علم و دانش، این است که آن را به بندگان خدا تعلیم دهی.» (۲۵۵)

۷ - احتراز از مواضع تهمت و لزوم هماهنگی رفتار و گفتار معلم

معلم - بر فرض آنکه دارای عذر شرعی موجهی باشد - باید از مخالفت افعال با اقوالش بپرهیزد یعنی نباید میان کردار و گفتارش، تهافت و دوگانگی و تفاوت، وجود داشته باشد؛ (بلکه باید سعی کند همواره بر طبق گفتار و امر و نهی خود، عمل نماید) مثلاً او نمی‌تواند عملی را تحریم کند که خود مرتکب آن می‌گردد، و یا انجام عملی را واجب و حتمی الاجراء معرفی نماید و خود پای بند آن نباشد، و یا مردم را به انجام عملی - به عنوان کار مستحب - دعوت کند؛ ولی خود او از انجام آن عمل دریغ ورزد. اگرچه طرز کار و عمل او - بر حسب احوال و شرائط شخصی زندگانی وی - کاملاً مطابق با قانون دین باشد؛ (لکن در عین حال، تضاد و تناقض نمائی کردار و گفتار او قابل اغماض نیست)؛ اگرچه احکام و قوانین دینی بر حسب اختلاف اشخاص، متفاوت می‌باشد. (لذا باید در این گونه موارد از ایجاد شبهه و بازتابهای نامطلوب، پیشگیری شود)؛ به عنوان مثال:

اگر عالم و دانشمندی، دیگران را به تشییع جنازه و سایر احکام مربوط به آن، و یا به روزه گرفتن، یا به برآوردن حاجات مؤمنین و کارهای نیک و یا زیارت اعتاب مقدسه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) دعوت کند؛ ولی خود - به علت اشتغال به کارهای مهم تر - موفق به چنین اعمالی نباشد، به گونه‌ای که اشتغال او به کارهای مهم تر، با انجام کارهایی که مردم را بدانها دعوت می‌کند سازگار نیست و نمی‌تواند دست اندر کار آنها گردد؛ و نیز چون اشتغالات او از اهمیت و فضیلت بیشتری برخوردار است ناگزیر از ترک آن اعمال می‌شود، و یا آنکه اشتغالات او، ضروری و غیرقابل گریز است؛ در چنین شرائطی که اشتغالات مهم و یا ضروری او، علت ترک برخی از اعمال باشد لازم است همین علت و عذر موجه خویش را به دیگران اعلام کند تا زنگار شبهه و وسوسه‌های شیطان را از قلوب مستمعان گفتار خویش بزدايد (و از این طریق از مظان تهمت دیگران برهد تا او را به دوگانگی و تناقض کردار و گفتارش متهم ن سازند)؛ چنانکه (در طی یکی از رویدادهای زندگانی رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) قضیه‌ای اتفاق افتاد که آن حضرت ضمن آن برای دفع تهمت، مراتب را اعلام فرمود و) خویشان را از این تهمت خلاص کرد:

یکی از اصحاب پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن حضرت را شبی همراه همسرش (گویا صفیه) دید که به خانه می‌رفتند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از بیم آنکه مبدا توهّم و وسوسه‌ای برای آن شخص ناظر صحنه به هم رسد و تصور کند که پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با زن بیگانه‌ای همراه است به آن شخص فرمود:

فلانی! این زن، همسر من، فلان کس (یعنی صفیه) است.

و با این هشدار، به وی فهماند که چرا با این زن همراه می‌باشد؛ چون بیم آن داشت که ابلیس با تلبیسات و وسوسه انگیزی خود، در آن شخص سوءظنی به باز آورد، (لذا برای دفع توهّم به وی اعلام کرد که این زن، همسر شرعی و قانونی من است).

اگرچه بر هر شنونده‌ای (که به اوامر و دستورات عالم و معلم گوش فرا می‌دهد) لازم است در مرحله نخست - آنگاه که شبهه و وسوسه‌ای از لحاظ اختلاف گفتار و رفتار در ذهن او بهم میرسد - به هیچ وجه به گوینده و معلمی که دیگران را به کار نیک و اعمال شایسته دعوت می‌کند اعتراض ننماید. حتی اگر برای اعتراض و انتقاد خود احتمالاً دارای مجوزی هم باشد حق خرده گیری و انتقاد ندارد؛ (چون ممکن است - برخلاف اشتباه و احتمال او - گوینده در ترک اعمالی که دیگران را بدانها دعوت می‌کند،

دارای عذر موجهی باشد که نتوان بر او خرده گرفت). البته در صورتی که هیچ عذر موجهی قطعاً در میان نباشد و میان کردار و گفتار او، تضاد و تعاندی غیرقابل اغماض مشهود گردد، شنونده، حق اعتراض و انتقاد را دارا است؛ چنانکه قریباً از این مطلب در بحث از آداب متعلم و شاگرد، توضیحی در پیش داریم.

بطور خلاصه باید گفت:

قضیه معلم و شاگرد از لحاظ نقش پذیری شاگرد نسبت به اخلاق و اعمال معلم، همانند قضیه مهر و موم می‌باشد که در موم، تمام نقشها و تصویرهایی که در مهر وجود دارد، منعکس می‌شود. ما این نقش‌پذیری را در مورد گروهی از شاگردان و دانشجویان در برابر معلمان و استادانشان به چشم دیده ایم (و این حقیقت را کاملاً لمس نموده ایم که شاگرد در رفتار خود، یک نمونه پرداز ماهر از اعمال استاد و معلم خود می‌باشد) که البته با توجه به اختلاف افعال و اخلاق معلم، همه گونه رفتار او را شاگرد در اعمال و رفتار خود پیاده می‌کند. این واقعیت را ما کاملاً حس کردیم و هیچکس نمی‌تواند به مانند کسی که حقیقت را دیده و شهود کرده و در این جهت، مهارت و کاردانی کسب کرده است، هشداردهنده و بیدارگر باشد. (ما این حقیقت را دیده ایم و به شما هشدار می‌دهیم.

و چون این واقعیت را با چشم باز، دیده ایم که رفتار معلم در رفتار شاگرد منعکس می‌شود، لذا مصرانه می‌گوییم: که باید کردار و رفتار معلم، نماینده گفتار و هماهنگی با آن باشد.

۸ - شهادت معلم در اظهار حق، و جلوگیری از تخلف

باید معلم، به مقدار وسیع و توانائی خویش، حق را - بدون مجامله و سازشکاری نسبت به احدی از خلق الله - اظهار کند. اگر مشاهده کرد کسی از حق، روی گردان شده و یا در کیفیت طاعت او از خداوند متعال، کوتاهی و نارسائی وجود دارد، باید در مرحله اول از طریق لطف و محبت و با عامل مهر و نرمش، او را نصیحت کند، (و در صورتی که عامل لطف و نرمش و مدارا، کارگر نیفتاد) از حربه‌ای عاری از لطف و با تلخکاری و خشونت، او را در رهنمون گشتن به حق، یاری دهد.

و اگر این وسیله نیز مؤثر نیفتاد، باید از او دوری کند.

و اگر با فاصله گرفتن از او و یاری گرفتن از عوامل مذکور فوق، هیچ اثری مشاهده نکرد باید کاملاً او را نهی کرده و از رفتار نابخشودنی او جلوگیری نماید تا او را به حق بازگرداند، و در این کار، از مراحل و مدارج مختلف «امر به معروف و نهی از منکر» - به منظور وادار ساختن او در التزام و پای بند شدن به حق - بهره گیرد.

استفاده از عوامل بازدارنده و بهره‌گیری از قانون «امر به معروف و نهی از منکر» در ارشاد مردم به حق و حقیقت، با شرائطی متنوع و سنگین تر، ویژه علماء و دانشمندان است. اگرچه همه طبقات مردم در اصل وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» و اجرای آن، دارای وظیفه مشترکی هستند؛ (ولی وظیفه علماء و دانشمندان دینی در این اصل مهم و بنیادی اسلام، زیاده‌تر و سنگین تر است.

و باید آنان نسبت به سایر طبقات مردم در انجام این وظیفه خطیر، احساس مسئولیت فزونتری نمایند).

زیرا علماء به منزله رؤسا و سرپرستانی هستند که اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به آنها محول گشته است. علاوه بر این، سخن و راهنماییهای علماء و دانشمندان، مؤثرتر و دلنشین تر از گفتار و ارشادهای سایر طبقات می‌باشد. لذا آنان، تکلیف بیشتر و سنگین تری را در این اصل به عهده دارند.

به همین جهت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که بدعتها و مرامهای بی سابقه و باطل، در میان امت و پیروان من پدید آید، و افکار نوحاسته سخیف و تباه آمیز - به نام دین - در میان آنها رایج گردد، لازم است عالم و دانشمند، علم و آگاهی خود را ابراز و اعلام کند (تا مردم از این بدعتها و افکار

نوخاسته سخیف، روی گردان شوند). اگر عالم و دانشمند دینی، آگاهیها و اطلاعات علمی خود را در طرد و زدودن این بدعتها اظهار نکند، ملعون و مطرود از رحمت خداوند متعال می‌باشد.» (۲۵۶)

منشاء اکثر غفلت‌ها و بی‌خبریها و چیره شدن جهالت و نادانی بر جامعه، و کوتاهی و نارسایی‌های مردم در شناخت فرائض و تکالیف دینی، و قصور آنها در قیام به وظائف شرعی و اداء آئین و راه و رسم دین مقدس اسلام، و نقائصی که در اقامه نمازهای واجب - از لحاظ آنکه واجد شرائط صحت نیست - و ... دیده می‌شود؛ بازده کوتاهی علماء و سهل انگاری دانشمندان دینی است که نخواستند با وجه صحیحی، حق و حقیقت را اظهار کنند، و خویشان را در راه اصلاح خلق و توده مردم به رنج و زحمت وا دارند، و با آمیزه حکمت و استوار اندیشی و ژرف نگری و با عوامل اندرزها و نصیحتهای زیبا و دلنشین، جامعه را در مسیر راه خدا، باز آورند.

حتی رفتار و کردار گروهی از دانشمندان نابسامانی دینی، به مسئله تقصیر و مضایقه آنها در اداء وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، محدود نیست؛ بلکه با مردم در ارتکاب باطل همیاری کرده و به آنان در رفتار نادرست مدد می‌رسانند، و با اظهار انس و همبستگی و همدمی با آنها، روی اعمال باطل و نادرست آنان، صحنه می‌گذارند.

این رفتار سازش مآبانه برخی از دانشمندان، موجب گشت که افراد جاهل و نادان به نادانی و جهل و تمایلات هوس آلود، بیش از پیش گرایش یافته و افراد تبهکار، فزونتر از هر زمان در فساد و تبه کاری غوطه ور گردند، و مآلاً - وزنه علم و دانش و عالم و دانشمند کاستی یافته و شکوه و عظمت آن از میان برود.

یکی از دانشمندان، گفتاری بس نغز و زیبا دارد و می‌گوید:

هیچ فرد خانه نشین و انزواطلب را - در هر کجا که باشد - نمی‌توان مبری و پاکیزه از منکر و رفتار نکوهیده به حساب آورد؛ چون او حداقل - به علت انزواء و گوشه گیری - قهراً از ارشاد و تعلیم موازین دین به مردم و راهنمایی و واداشتن افراد به معروف و کارهای پسندیده، تقاعد و دریغ ورزیده (و از زیر بار چنین وظیفه‌ای، شانه خالی کرده است). به ویژه علماء و دانشمندان (که با تقاعد و خانه نشینی و عدم تحرک اجتماعی، گرفتار چنین تقصیراتی هستند و از این رهگذر، مرتکب «منکر» می‌باشند؛ زیرا اکثر مردم و بخصوص مردم روستاها و جامعه‌های بیابان نشین و صحراگرد نسبت به قوانین دین در رابطه با واجبات عینی از قبیل نماز و شرائط صحت آن، فاقد اطلاع و آگاهی‌های لازم می‌باشند.

بنابراین، به عنوان «واجب کفائی» لازم است یک فرد، در هر شهر و روستا بماند تا دین و آئین و دینداری را به مردم تعلیم دهد، و در ارشاد آنها فداکاری کند. او باید در اداء وظیفه تعلیم و ارشاد مردم از عامل مهر و محبت استفاده کند، و رونق و مدارا را وسیله و ابزاری برای وصول و دست یافتن به این هدف قرار دهد.

و رویهمرفته از هر عاملی - که به ایجاد حس پذیرش دینی در مردم کمک می‌کند - استمداد نماید.

مهمترین عامل برای ایجاد حس پذیرش دینی در مردم، این است که راهنمایان دینی از مردم و اموال آن‌ها، طمع خویش را ببرند. (اگر عالم و دانشمندی بخواهد که مردم، گوش شنوایی از او داشته باشند نباید به مطامع دنیوی و اموال آنها چشم بدوزد)؛ زیرا اگر مردم بفهمند که راهبر دینی آنها به آنان و اموالشان چشم طمع دوخته است نسبت به او و علم و دانش وی دلزده و بی‌اعتناء می‌گردند؛ و در نتیجه شئون زندگانی آنها از هم گسیخته گشته و نظام حیات دینی آنان رو به اضمحلال می‌گذارد.

اگر هدف و مقصد یک عالم و دانشمند دینی از وجهه الهی برخوردار باشد، و اطاعت و امتثال از فرمان الهی را هدف مساعی و کوششهای خود قرار دهد، ارشادات و راهنمایی‌های او در قلوب تمام طبقات مردم - اعم از عالم و دانشمند و افراد عامی و توده مردم - راسخ و جایگزین گشته، و آنان در برابر دستورات چنین دانشمندی، سر تسلیم و انقیاد فرود می‌آورند و سرانجام، مردم با روشی استوار و خلل ناپذیر در مسیر صراط مستقیم قرار می‌گیرند.

تمام این وظائف در صورتی لازم الاجراست که هیچگونه خطر جانی، او را تهدید نکند و از رهگذر آن، ضرر و زیانی بر هیچیک از مسلمین وارد نگردد.

و در غیر اینصورت این عالم و دانشمند از چنین وظیفه‌ای، معذور خواهد بود.

و هیچکس جز خداوند متعال، برای پوزش خواهی و پذیرفتن عذر، سزاوارتر نمی‌باشد.

عبدالله بن سلیمان گفته است:

یکی از مردم بصره بنام «عثمان اعمی» حضور امام باقر (علیه السلام) نشسته بود. به امام عرض کرد که حسن بصری (۲۵۷) معتقد است:

کسانی که علم و آگاهی خویش را کتمان می‌کنند و از اظهار آن دریغ می‌ورزند، بوی تعفن شکم و اندرون آنان، اهل دوزخ را آزار می‌دهد. امام باقر (علیه السلام) پس از شنیدن این سخن فرمود:

«بنابراین آن کسی که از میان خاندان فرعون به موسی (علیه السلام) و خدای او ایمان آورده بود، یعنی «مؤمن آل فرعون»، گرفتار چنین سرنوشت کشنده و دردآوری شده است! چون او همواره (تا آنگاه که در دستگاه طاغوتی فرعون به سر می‌برد، علم و آگاهی خود را به خاطر حفظ جان و پیشبرد هدف الهی خویش، کتمان می‌کرد، و از اظهار آن، خودداری می‌نمود و خدا نیز او را به کتمان ایمان ستود؛ ولی باید گفت:

علم از زمانی که خداوند متعال نوح پیامبر (علیه السلام) را مبعوث فرمود همواره مکتوم مانده بود.

بنابراین حسن بصری باید به هر راهی که می‌خواهد برود، و به چپ و راست و شرق و غرب روی آورد، برود و به هر دری بزند، سوگند به خداوند، او باید بداند که علم و آگاهی درست جز در میان ما یعنی خاندان رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به دست نمی‌آید» (۲۵۸)

(آری او باید برای یافتن آگاهی صحیح و دانش واقعی به ما مراجعه کند).

بخش دوم: آداب و وظائف ویژه معلم با شاگردان و دانشجویان

امور مختلف و متنوعی، آداب و وظائف ویژه معلم را نسبت به شاگردان و دانشجویان تشکیل می‌دهد که محور همه آنها تنظیم صحیح رابطه استاد و معلم با شاگرد و دانشجو می‌باشد. (مسائل مربوط به این آداب، ضمن بیست امر، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد):

۱ - ایجاد خلوص نیت در شاگردان - یا - اعلام امکان وصول به مقام والای علمی در سایه ایمان

(نخستین وظیفه‌ای که باید معلم در رابطه با شاگردان، مورد توجه و اهتمام خویش قرار دهد این است که) شاگردان را تدریجاً و گام به گام به آداب و آئین‌های پسندیده و شیوه‌های ستوده و تمرین روحی نسبت به آداب دینی و حقایق و اسرار دقیق آئین مقدس اسلام، آشنا و وادار نموده، و انس و عادت به صیانت نفس را در تمام شئون آشکار و نهان زندگی آنها بارور سازد، به ویژه اگر احساس کرد که شاگردان وی از رشد عقلی متناسبی برخوردار هستند باید سعی کند که چنین عادات مهم و پرارزش را در آنها به ثمر رساند.

نخستین گام در پیمودن مراحل مذکور این است که دانشجویان را تشویق و تحریص کند تا رفتار و مساعی تحصیلی خود را از هر گونه شوائب (فرومایه) پاک و پاکیزه نمایند و کوششهای خویش را در جهت الهی و انسانی و به منظور کسب رضای پروردگار، محدود سازند، و خدای را در تمام لحظات زندگانی، مراقب و ناظر اعمال خویش بدانند.

و این خصیصه خدایابی و خداجویی را تا هنگام مرگ استمرار داده، و عملاً از چنین حالت والای روحی تا به هنگام رخت برپستن

از این دنیا، برخوردار باشند (و سعی کنند تا مطامع دنیوی به این گنجینه گرانبها، دستبرد نزنند). باید معلم به دانشجو بفهماند که فقط در سایه چنین حالت روحی، ابواب معارف و دانشها فراسوی او گشاده می‌شود. و سینه اش از تنگنای آلام و مشکلات رهائی یافته و از شرح صدر برخوردار می‌گردد. و از قلب و درویش، آبخورها و سرچشمه‌های لطائف و حکمتها، به جریان و فیضان می‌افتد، و برکات و فزاینده‌گی مطلوبی در حالات مختلف زندگی و معلومات و معارف او پدید می‌آید. و سرانجام به صواب اندیشی و درستی گفتار و کردار و حکم و داوری صحیح و استوار، موفق می‌گردد. باید معلم در تفهیم حقائق مذکور، آثار و احادیثی را که در زمینه‌های این حقائق به ما رسیده است، برای شاگرد بازگو کرده، و ضرب المثلهای لازم را که نمایانگر حقائق مذکور است، برای او یاد کند. و با ناچیز جلوه دادن دنیا، حالت زهد و پارسائی و بی اعتنائی به مادیات را در او به وجود آورد. و حس تعلق و دلبستگی و گرایش و غرور به دنیا و فریبندگی به زخارف و زرق و برق دنیا را از دل و دماغ او بزداید. و به او یادآور گردد که دنیا و لذتهای مادی آن، ناپایدار و گذرا و فانی است، و حیات معنوی و سعادت و نیکبختی اخروی است که پایدار و خلل ناپذیر می‌باشد. و نیز به وی تفهیم کند که ایجاد آمادگی برای سرای جاوید و فناپذیر، و اعراض از دنیای شتابنده و ناپایدار، شیوه و راه و رسم مردم محتاط و دوراندیش، و روش و سیره بندگان شایسته خداوند می‌باشد. باید معلم، این حقیقت را برای دانشجو بازگو کند که دنیا به مثابه ظرف و گذرگاه و منزلگه و کشتزاری است که باید انسان در این معبر و رهگذر، در تحصیل کمالات بکوشد. آری دنیا مجال و فرصتی است برای علم و عمل، و کشتزاری است که باید در آن دانه افشانی کرد تا به محصول و ثمره آن - در سایه افکار و اعمال نیک در روز قیامت و سرائی که در پیش است - دست یافت. (شهید ثانی مهمترین و نخستین وظیفه ویژه معلم نسبت به شاگردان را عبارت از ایجاد اخلاص و حسن نیت در نهادشان می‌داند. مراقبت و توجه به خدا و سرانجام، ایمان و اتکال به پروردگار را عالیتین زمینه مساعدی معرفی می‌کند که شاگردان می‌توانند در سایه آن به مقامات والای علمی و کشفهای مهمی در اسرار و حقایق پیچیده عالم دست یابند. و به اسرار نهانی و رموز دقیق دین و آئین مقدس اسلام آگاه گردند. قفطی می‌نویسد:

ابن سینا می‌گفت:

هرگاه در یک مساله علمی، دچار حیرت و سرگشتگی می‌شدم، و حد وسط و رمز کشف مجهول را نمی‌یافتم به جامع شهر یعنی به مسجد می‌رفتم و نماز دو گانه در برابر خدای یگانه می‌گزاردم، و در نتیجه از برکات ایمان و توجه به خداوند، درهای بسته بر روی من گشوده می‌شد و مشکلات و ناهمواریهای علمی برای من، آسان و هموار می‌گشت. (۲۵۹)

۲ - تشویق - یا - ایجاد شوق و دلبستگی به علم و دانش در شاگردان

معلم با شاگردان خود را به علم و دانش تشویق نماید و فضائل و ارزشها و مزایای علم و علماء را به آنان تذکر دهد، و یادآور گردد که علماء و دانشمندان، وارثان انبیاء و پیمبرانند و بر کرسی‌ها و پایگاههایی بلند و فرازنده و درخشانی از نور، جای دارند، کرسی‌ها و پایگاههایی که مورد رشک انبیاء و شهداء و جانبازان راه خدا بوده و این وجودات مقدس در این رابطه به حال آنها غبطه می‌خورند.

باید معلم، این گونه سخنان شوق آفرین را - که در طی آیات و اخبار و اشعار و امثال به چشم می‌خورد، و بازگو کننده

فضائل و منازل و مقامات والای علم و علماء است - به گوش هوش آنها برساند.

رهنمودهائی که در سخن بزرگان دیده می‌شود و نمودارهای شوق انگیزی که در طی اشعار شعراء - درباره فضیلت علم - جلب نظر می‌کند، عامل و انگیزه نیرومندی است که می‌تواند نفوس و قلوب انسانی را به خود معطوف داشته (و تحرك و جنبش چشمگیری برای گرایش به علم و دانش، در دلها به وجود آورد).

(معلم باید از هر عواملی که او را در تشویق شاگردان به علم و دانش، مدد می‌کند، استفاده نماید) و در ضمن؛ آنها را تدریجا ترغیب نماید تا نسبت به مسائل دنیوی به قدر امکانات و به اندازه کفایت و ضرورت، قناعت و بسنده کنند تا از این طریق بتواند آنها را از انگیزه دنیا گرایی - که موجب دل مشغولی و پریشانی خاطر و پراکندگی اهتمام علمی آنها می‌گردد - دور نگاه دارد.

۳ - لزوم مواسات و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان

باید معلم درباره شاگردان، خواهان اموری باشد که خود نسبت به آن امور در مورد خویشتن احساس علاقه و دلبستگی می‌نماید، و هرگونه شر و بدی را که برای خویش نمی‌پسندد برای شاگردان نیز نپسندد؛ زیرا این گونه مواسات و برابر اندیشی نسبت به شاگردان، حاکی از کمال ایمان معلم و حسن رفتار و برادری، و نمایانگر روح تعاون و همبستگی و دلسوزی معلم نسبت به شاگردان می‌باشد.

در احادیث صحیح و معتبر، چنین آمده است:

«هیچیک از شما نمی‌تواند عنوان «مومن» را (به مفهوم واقعی آن) احراز کند مگر آنگاه که نسبت به برادر ایمانی خود همان چیزی را بخواهد که درباره خود نیز، نسبت به آن احساس علاقه و محبت کند.» (۲۶۰)

باید گفت که بی تردید، شاگرد، والاترین و بهترین برادر، و بلکه ارجمندترین فرزند معلم است.

و ما در بحثهای آینده (با بیانی گسترده تر) این موضوع را بررسی خواهیم کرد (که شاگرد، نسبت به معلم به عنوان برادر عزیز و فرزند گرامی او محسوب می‌گردد)؛ زیرا علم و دانش، اساس و عامل بهم رسیدن یک نوع قرب و خویشاوندی روحی و معنوی است که معلم و شاگرد را با هم مربوط می‌سازد؛ و چنین پیوندی از هرگونه پیوند و خویشاوندی جسمانی و خونی، والاتر و شکوهمندتر می‌باشد.

از ابن عباس روایت شده است که می‌گفت:

گرامی ترین فرد در پیشگاه من، همنشین من است، همنشینی که از کنار مردم، پا فراتر نهاده تا آنگاه که راه خویش را به سوی من گشوده و در کنار من بنشیند. اگر در توان من می‌بود که مگسی بر روی بدن او نشیند تا او را آزار ندهد، نیروی خود را در صیانت او از گزند چینی ناچیز، به کار می‌بردم.

در حدیث دیگری آمده است که ابن عباس گفت:

آنگاه که مگسی بر اندام شاگردان من می‌نشیند، من رنج آن را احساس می‌کنم، (و حتی در این ناچیزترین آزار، با او همدرد می‌گردم). (۲۶۱)

محمد بن مسلم می‌گوید:

یکی از ساکنان «جبل» بر امام باقر (علیه السلام) وارد شد و به هنگام تودیع و خداحافظی به عرض رساند:

مرا موعظه و نصیحتی کن. حضرت فرمود:

«تقوی و پرهیزکاری را پیشه خود ساز. به برادر ایمانی خود نیکی کن.

و برای او خواهان همان خوبیهای باش که خود، خواهان آن هستی.

و از هر امر نامطلوبی که از آن احساس تنفر و دلزدگی می‌کنی، از همان امر درباره برادر ایمانی خود نیز متنفر باش. اگر درخواستی را با تو در میان گذاشت از وی دریغ مدار و خواسته او را برآورده ساز و به او اعطاء کن.

و اگر او از اعطاء و بخشش، نسبت به تو خودداری کرد، تو بخشش و عطای خود را به او عرضه کن. (و یا اگر از درخواست و سؤال، خودداری کرد، خواسته او را بدو عرضه نما). نباید نسبت به هیچ نوع خیر و احسانی نسبت به او سیر و ملول گردی، چنانکه نباید او نسبت به تو ملول گردد. بازو و یاور او باش که او بازو و یاور تو باشد. اگر او از تو بدش آید از او جدا مشو، تا از او درخواست کرم و گذشت نمائی (و در نتیجه، کینه را از دل او بزدائی).

و آنگاه که در حضور تو نباشد در غیاب او، نگاهبان حیثیت و منافع وی باش.

و اگر در حضورت باشد او را زیر سایه حمایت خویش قرار داده و سعی کن با یاری و تقویت و ملاقات و احترام و لطف خویش، او را مشمول محبت‌های خود سازی؛ زیرا او از آن تو است و تو از آن او هستی.» (۲۶۲)

این حدیث و هر حدیث دیگری که - بازگوکننده حقوق متقابل و متبادل تمام برادران و خواهران مسلمان نسبت به یکدیگر است - رعایت محتوای آنها در مورد معلم و شاگردی (که استوارترین و شریفترین پیوندها آنان را با هم مربوط می‌سازد) لازمتر و ضروری تر می‌باشد.

۴ - استفاده از روشهای مختلف تنبیه برای منع از تخلف شاگردان

عامل لطف و محبت، مؤثرترین عوامل تعلیم و تربیت است

بر معلم، لازم و ضروری است (اهتمام خویش را در جهت تربیت اخلاقی شاگردان به کار گیرد و) آنان را از اخلاق بد و خویهای ناستوده و ارتکاب اعمالی که شرعا حرام و یا مکروه است حفظ کند، و از هرگونه رفتاری که حالات و شخصیت آنها را تباه می‌سازد و یا موجب ترک اشتغالات علمی و یا اسائه ادب آنان می‌گردد جلوگیری کند. معلم باید از پرحرفی و سخنان بیهوده و بی فایده شاگردانش ممانعت به عمل آورد، و از معاشرت آنان با اشخاص نامناسب و این گونه کارهای نابجا و اعمال ناروا و زیان بخش جلوگیری نماید.

برای پیشگیری از سوء رفتار شاگردان و جلوگیری از ارتکاب خلاف آنان، لازم است معلم حتی الامکان با ایماء و اشاره و تعریض و کنایه، راه گشای تربیت اخلاقی شاگردان بوده و از تخلف آنها جلوگیری کند.

و در صورتی که ضرورت ایجاب نکند و نیازی در کار نباشد باید از آشکار گوئی و تصریح به تخلف شاگرد، خودداری نماید و همواره از عامل لطف و محبت و مهر و مودت - برای ارشاد شاگردان - استفاده کند، و آن را به خاطر تخلف و سوء رفتار، توبیخ نکرده و تا می‌تواند از این روش استفاده ننماید؛ چون اولاً- تصریح و آشکار گوئی، پرده هیبت و ابهت استاد را از هم دریده و موجب شدت و فزونی جرات و جسارت شاگردان در ارتکاب خلاف و سوء رفتار و تخلفهای اخلاقی می‌گردد.

و ثانیاً باعث میشود که آنان - بیش از پیش - با حرص و ولع زیادتری در تخلفهای اخلاقی اصرار ورزند.

در اخبار و احادیث به ما گوشزد شده است که اگر مردم را صریحا از کاوش و از هم پاشیدن پشکل چهارپایان بازدارند، اصرار آنان در کاوش و از هم پاشیدن آن، فزاینده تر می‌گردد، (و برای توجیه اصرار خود) می‌گویند:

بی جهت ما را از دست یازیدن به چنین کاری نهی نکرده‌اند، لابد سر و حکمتی در این تپاله و پشکل حیوان وجود دارد که باید از آن سردر آورد! و از درون آن باخبر گشت!!.

یکی از شعراء می‌گوید:

النفس تهوی من یجور و یعتدی

و النفس مائله الى الممنوع

و لكل شیء یشتهیه طلاؤه

مدفوعه الا عن الممنوع

دل آدمی طبعاً به سوی جائز و ستمکار متجاوز - به خاطر زرق و برق قدرت و جاذبه کاذب جاه و مقامش - گرایش دارد.

و اصولاً- نفس انسانی در جهت هر امری که از آن منع شده است دارای رغبت و تمایل فزونتری بوده و بدان انحراف می‌یابد. هر چیزی که انسان بدان مایل و راغب است آن چیز دارای حسن و بهاء و مقبولیتی می‌باشد که آدمی را به خود جذب می‌کند؛ ولی نفس انسان ممکن است از تیررس چنان حسن و بهائی بدور مانده و از آن سیراب گشته و در امان باشد. لکن از یک امر ممنوع و کار نامشروع اشباع نمی‌گردد، و حسن و بهاء کاذب آن همواره به انسان با جاذبه خود آسیب می‌رساند و همیشه رونق و جاذبه خود را به رخ انسان کشانده تا هرگز از آن اشباع نگردد.

راستی باید درباره کیفیت ارشاد، و مراتب مهر و محبت پیامبر عزیز و گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت به آن مرد اعرابی و صحرائشین و بیابانگرد، اندیشید - که مسجد را با بول و پیشاب خود آلوده کرد - (و پیامبر مهربان به جای توبیخ و درشت‌خوئی، از در لطف و دلسوزی وارد شد، و از راه محبت، این مرد صحراگرد را متوجه زشتی و نادرستی رفتارش نمود). آری باید دید که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با معاویه بن حکم - آنگاه که در اثناء نماز، سخن گفت - چه نوع رفتاری را پیش گرفت: (آن حضرت در ارشاد او از لطف و محبت، استفاده کرد و از این رهگذر، او را به نقص و اشکال کارش آشنا ساخت). (۲۶۳)

باری، اگر شاگرد با تعریض و کنایه و ایماء و اشاره - در سایه هوش و ذکاء خود - به لغزش و تخلف خویش پی برد و از آن دست برداشت باید گفت در این صورت معلم به هدف تربیتی و غرض مطلوب خود دست یافته است.

و گرنه باید با صراحت و بی‌پرده - البته در سر و نهان و در غیاب دیگران - او را از ارتکاب خلاف نهی کند.

و اگر نهی او در غیاب دیگران نیز مؤثر نیفتاد و شاگرد دست از تخلف برنداشت، باید علناً و آشکارا و در حضور دیگران، او را از خلافتکاری منع کند. اگر موقعیت و اوضاع و شرائط، مقتضی شدت لحن و خشونت در گفتار باشد، نباید معلم از آن دریغ ورزد؛ (بلکه باید در گفتار خود اعمال خشونت کند) تا بدینوسیله این شاگرد متخلف و همه حاضران جلسه درس، در صدد تخلف برنایند، و هر شنونده‌ای که در مجلس درس حضور دارد به وظائف اخلاقی خود آشنا شده و ادب آموزد.

اگر هیچیک از روشهای تربیتی مذکور در جلوگیری از تخلف شاگرد اثر نگذاشت و علیرغم به کار گرفتن تمام وسائط و عوامل تربیتی، چنین شاگرد، به تخلفهای خود ادامه داد و از آن دست برنداشت، طرد این گونه شاگرد و اعراض از او بجا و سزاوار می‌باشد، و هیچگونه اشکالی برای این طرد و اعراض وجود ندارد. معلم باید چنین شاگردی را مدتی از نزد خود براند تا او از تخلف خویش، توبه و بازگشت نماید. به ویژه اگر معلم، بیم آن را داشته باشد که سوء رفتار و تخلفهای شاگرد مذکور احیاناً در شاگردان دیگر اثر گذاشته و آنان را نیز مانند خود گمراه می‌سازد، و همگنان و همدرسان او هم با وی در ارتکاب خلاف، همسازی می‌کنند. (با توجه به چنین آثار زیانباری، باید معلم، این گونه شاگردان را برای مدتی از محیط تعلیم و تربیت طرد کند تا سوء رفتار آنها به دیگران سرایت ننماید و ضمناً از تخلف خود نیز دست بردارد).

همچنین لازم است معلم، رفتار و روابط شاگردان را نسبت به یکدیگر؛ زیر نظر گرفته و مراقب اظهار سلام کردن آنها به همدیگر، و طرز برخورد آنها در گفتگو، و محبت متقابل آنها، و خودیاری و تعاون آنان با یکدیگر باشد که چگونه در احسان و تقوی و پرهیزکاری به هم مدد می‌رسانند. باید معلم در این امور آنان را راهنمایی کند.

و رویهمرفته هر کاری را که در صدد انجام آن هستند دقیقاً زیر نظر گرفته و تمام رفتار آنها را بپاید.

بطور خلاصه، همانطور که معلم، مصالح دینی شاگردان را - به منظور سامان یافتن روابط آنان با خدا - به آنها تعلیم می‌دهد، باید مصالح دنیوی آنان را به آنها بیاموزد تا کیفیت روابط و رفتار خود را با هم‌نوعان خویش سامان بخشند تا مآلاً فضیلت و نیکی‌بختی آنان را در امر دین و دنیا تکمیل کند.

۵ - فروتنی و نرمش معلم نسبت به شاگردان

نباید معلم نسبت به شاگردان خویش، رفتاری تکبرآمیز را در پیش گیرد و نسبت به آنها بزرگی ورزد؛ بلکه باید فروتنی و نرمش را - در برخورد با شاگردانش - به کار برد. خداوند متعال به پیامبر خود می‌فرماید:

واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين (۲۶۴)

پر و بال خویش را برای پیروان خود (که با پیامبری خود در ایمان، به تو اظهار علاقه می‌کنند) فروهسته ساز (و نسبت به آنان، متواضع و فروتن باش).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال به من وحی نمود (که به شما اعلام کنم تا) تواضع و فروتنی را پیشه خود سازید.» (۲۶۵)

و همو فرموده است:

«هیچ صدقه و انفاق مالی به بینوایان، از مال و ثروت انسان نمی‌کاهد. خداوند متعال - به خاطر عفو و گذشت از افراد - بر عزت و سرفرازی شخص می‌افزاید، و هر فردی که تواضع و فروتنی را پیشه خود سازد، در ظل مراحم پروردگار از مقام والا و شخصیتی ارجمند برخوردار می‌گردد.» (۲۶۶)

این پاداشها، نتیجه تواضع و فروتنی نسبت به تمام طبقات مردم است که در خور وظیفه اخلاقی هر انسان مؤمن و مسلمان می‌باشد. علی‌هذا باید در نظر گرفت که وظیفه معلم نسبت به شاگردان از این دیدگاه، چگونه است، شاگردانی که نسبت به معلم، ملازمت و همبستگی جالبی برقرار باشد و نیز شاگردان در پی جوئی از دانشها و معارف سودمند بدو تکیه کنند و رأی و نظر او را ملاک و معیار ارزیابی علوم و دانشها و شئون مختلف زندگانی خود بدانند. مضاف بر این، باید دانست میان معلم و شاگردان، حقوق متقابل دیگری از قبیل: حق مصاحبت و همنشینی، و احترام در رفت و آمد و ملاقات و برخوردها، شرافت محبت و دوستی راستین و عاری از هر نوع شائبه و امثال آنها وجود دارد (که این حقوق و معیارها می‌تواند رابطه معلم و شاگردانش را به طرز جالب و دلنشینی سازمان بخشیده و آنها را با هم پیوند دهد).

در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که فرمود:

«معلم و آموزگار باشید (و درس شما زمزمه محبت باشد). در تعلیم خود، دشخوار و سختگیر نباشید و مسئله تعلیم را بر مردم ناهموار نسازید؛ زیرا معلم و آموزگاری که با آمیزه محبت تعلیم می‌دهد، از انسان دشخوار و سختگیر، بهتر و باارزش تر است.» (۲۶۷)

و نیز فرمود:

«نسبت به کسی که به وی علم را می‌آموزید، و یا از او، علم را فرا می‌گیرید، نرم و ملایم باشید.» (۲۶۸)

در بحث‌های گذشته، داستان عیسی (علیه السلام) و رفتارش با حواریون و اقدام آن حضرت در شستشوی پای آنان، و نیز اخبار دیگری را - (که نمایانگر روح ملاطفت و نرم خوئی و تواضع بزرگان نسبت به زیردستان است) - بازگو کردیم.

بنابراین لازم است معلم، خلق و خوی خود را - فزونتر از آنچه بر دیگران ضروری و لازم است، نسبت به شاگردانش - به هنگام برخورد با آنها رفتار خویش را بر اساس حسن سلوک و لطف و محبت تنظیم نماید.

و با شاگردان خود - با شادابی و گشاده روئی، و اظهار شادمانی، و محبتی خوش آیند و صمیمانه، و ابراز دلسوزی و احسان به آنها از طریق بذل علم و جاه و مقام، و گرمی داشت آنها - در حد وسع و امکانات - برخورد و ملاقات کند.

شایسته و بجا است که تمام شاگردان و بخصوص، شاگردان فاضل و برجسته را با «کنیه (۲۶۹) و نام فامیلی»، و رویهمرفته با محبوبترین نامها و القاب، مورد خطاب قرار دهد، و به گونه‌ای از آنان و نام آنها یاد کند که موجب حفظ حرمت شخصیت و وقار و ارزش مقام و منزلت آنان بوده و از گزند تحقیر و توهین، مصون بمانند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت یاران خویش، از آنان با کنیه، و نام و عنوان محبوب آنها یاد می‌کرد؛ زیرا آن حضرت از این طریق موفق می‌شد که شرح صدری در آنها به وجود آورده و قوت قلب بیشتری به یاران و اصحاب خود بخشیده، و عرصه و مجال درخواست و تقاضا و سؤال آنها را گسترده و آزاد ساخته، و محبت آنان را بیش از پیش به خود جلب نماید.

بدیهی است که رعایت احترام و بزرگداشت شخصیت دیگران - از طریق خطاب به نامهای محبوب آنان - در مورد افرادی که انسان به پیروزی و رستگاری آنها چشم امید دوخته و میخواهد صلاح و شایستگی شخصیت آنها را پدیدار و شکوفا سازد، لازم و ضروری تر است. (لذا معلم در این اصل نسبت به شاگردان، وظیفه خطیرتری به عهده دارد).

آری معلم باید در رابطه خویش با شاگردان، از سخنان و سفارشهای رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم)، الگو و نمونه و سرمشق گیرد که فرمود:

توده مردم پیرو شما علماء و دانشمندان هستند، و مردمی از اقطار گیتی - به منظور کسب بصیرت و بینش دینی - به شما روی می‌آورند، آنگاه که شما را دریابند و نزد شما آیند، لازم است نسبت به آنها خیراندیشی نموده و با رفتاری نیکو، آنان را سرشار و برخوردار سازی (۲۷۰)

بطور کلی عالم و دانشمند نسبت به معلم و شاگرد، همچون طیب نسبت به بیمار است (که باید بیماری جهل و نادانی را در شاگرد، درمان کند). بنابراین باید از هر دارو و عاملی که برای شفای او امیدبخش به نظر می‌رسد استفاده نماید؛ زیرا بیماری روحی جهل و نادانی از هر نوع بیماری بدنی، قوی تر و سخت تر می‌باشد؛ (چون زیان بیماری جهل و بیسوادی از تمام بیماریهای بدنی، بیشتر و خطرناک تر است).

گاهی ممکن است احیانا - به علت اختلاف مزاج و طبایع شاگردان - عکس آنچه را که یاد نمودیم باید به عنوان عامل مصلحت شاگرد و داروی درمان بخش او، قابل بهره برداری باشد. (یعنی ممکن است گاهی به ندرت، عامل محبت و احترام به شخصیت شاگرد - بجای آنکه او را به فضائل اخلاقی و ترک رذائل و خودداری از تخلف، رهنمون گردد - وی را مغرور ساخته و موجب خود باختگی او شود. در چنین صورتی باید معلم، مراقب باشد تا چه نوع رفتار و راه و روشی را با شاگردان مختلف در پیش گیرد. لذا در برخی از موارد، معلم ناگزیر می‌گردد برای نهی از تخلف، با خشونت و شدت لحن، رفتار کند و بجای نرمش، از درشتخوئی و خشونت و احیانا تنبیه بدنی آن هم به صورت خفیف استفاده نماید).

۶ - تفقد از احوال دانشجویان - یا وظیفه معلم در صورت غیبت شاگرد از جلسه درس

وظیفه مذکور - که از نوع وظیفه اخیر الذکر می‌باشد و از حس شفقت و دلسوزی معلم، ریشه می‌گیرد - این است که اگر یکی از شاگردان و یا حاضران حلقه درس استاد، در جلسه درس حضور نیافت، و غیبت او غیرعادی به نظر رسید و طولانی گشت، باید از او و احوال او و علت غیبت او پرس و جو کند. اگر از پرس و جوی خود، نتیجه‌ای کافی نگرفت و نتوانست راجع به او خبری به دست آورد باید کسی را برای اطلاع خود از احوال او به خانه و محل سکونت وی بفرستد، و یا شخصا به منزل او برود - که البته این کار

اخیر دارای فضیلت بیشتری است - چنانکه رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با اصحاب و یاران خود همینگونه عمل می کرد، (یعنی اگر ملا حظہ می فرمود که یکی از ملازمان او در میان جمع حاضران، حضور بهم نرسانده است، شخصا به منظور احوال پرسی به خانه او می رفت و از او تفقدی به عمل می آورد).

اگر معلم اطلاع یافت که شاگرد مذکور، بیمار گشته است باید از او عیادت کند.

و اگر گرفتار غم و اندوهی است، در صدد رفع آن برآید.

و اگر دید که به مسافرت رفته، از خاندان و متعلقان او تفقد بعمل آورده و از آنها احوال پرسی کند، و از آنان بخواهد که حوائج و درخواست خود را با او در میان گذارند، تا به قدر امکان و توانائی خویش به خواسته ها و حوائج آنها رسیدگی کند.

و اگر به هیچ وجه در هیچ کاری به او احتیاجی نداشتند با اظهار محبت و ابراز لطف به آنها، و نثار دعاء در حق آنان، به وظیفه اخلاقی خود عمل نماید.

۷ - اطلاع از نام و مشخصات شاگرد

باید معلم، راجع به نام و نسب و فامیلی و شهر و احوال و مشخصات دانشجویان و یا حاضران جلسه درس، اطلاعاتی را کسب کرده و ترتیباتی در این زمینه فراهم آورد و بدان توجه نماید، و درباره آنان - در جهت مصالحشان - بیش از حد معمول دعاء کند (و از خداوند متعال بخواهد که آنان را مشمول لطف خویش قرار داده، و دل های آنها را برای پذیرش علم، مستعد ساخته، و آنان را به عمل و رفتار بر طبق موازین علم موفق گرداند).

توجه به حدیثی که بدینگونه مسلسل (۲۷۱) است، و در یک یک افراد سلسله سند آنها تا به معصوم، سؤال و پرسش از اسم و کنیه و شهر و محل اقامت، تسلسل دارد و این سؤال در مورد همه راویان تکرار شده است، و اینکه چنین کاری به عنوان یک راه و رسم و سنت مطلوبی در نقل حدیث به شمار می رفت تا از مشخصات فردی که برای او حدیث را نقل می کند سؤال نماید. چنین سنت و شیوه ای برای ما در اثبات لزوم معلم از مشخصات شاگرد، کافی و بسنده است.

۸ - القاء مطالب علمی باید در خور استعداد شاگردان باشد

باید معلم در بذل و توزیع محصولات و فراورده های علمی و معارف خود، با سخاوت باشد.

و در طرز القاء درس بر دانش پژوهان، ناهموار و دشوار نباشد؛ بلکه باید کیفیت تدریس او هموار و دلنشین بوده و با آمیزه لطف، و توأم با رفق و مدارا و نصیحت و اندرز باشد، و به قصد ارشاد شاگردان به امور مهم، به آنان سود رساننده و بهره مندشان سازد. معلم باید شاگردان خود را به صیانت و نگاهبانی اندوخته های نفیس و گرانبهای علمی - که در اختیار آنها قرار داده است - تشویق و تحریص کند.

معلم نباید به هیچ وجه اندوخته های علمی خود را در خویشتن احتکار و ذخیره کند، و در اعطاء و القاء آنها دریغ ورزد، اندوخته هائی که دانشجویان (تشنه و گرسنه علم) بدان نیاز دارند، و از او درباره آن اندوخته ها پرس و جو می نمایند. بنابراین اگر او افراد شایسته ای را در پیرامون خود دید نباید در بذل سرمایه های علمی و توزیع این ذخائر، دریغ و مضایقه کند.

البته باید بگوییم:

تا وقتی که دانشجویان او، نسبت به برخی از معلومات و معارف، اهلیت و شایستگی لازم را به دست نیاورند نباید معلم این معلومات را در اختیار آنها قرار دهد؛ بلکه باید در کتمان آن (از چنین شاگردان)، کوشا و مصر باشد؛ زیرا القاء معلومات و معارفی که

شاگردان برای هضم و درک آن، استعداد و شایستگی کافی ندارند، موجب پریشانی خاطر و پراکندگی و تباهی ذهن و حال آنها می‌گردد.

اگر دانشجویی در زمینه این گونه معلومات و معارف، پرسش کرد به او بگوید:

این معلومات، عجائز و در شرائط کنونی استعداد و آمادگی علمی تو، برای تو زیان بخش است.

و باید به او نیز یادآور شود که علت استنکاف او در بذل این اطلاعات و معلومات، از بخل و مضایقه او ریشه نمی‌گیرد؛ بلکه این استنکاف، نمایانگر حس دلسوزی و لطف و مرحمت او می‌باشد.

معلم پس از آنکه این نکته را به او تفهیم کرد باید او را به سعی و کوشش و پیشرفت در تحصیل، تشویق کند تا اهلیت و شایستگی این چنین معلومات و معارف و سایر اطلاعات دیگر را به دست آورد.

در توضیح و تفسیر کلمه «ربانی» چنین روایت شده است که «عالم ربانی»، کسی است که آگاهی‌ها و معارف خرد و کوچک و ساده را قبل از معارف بزرگ و پیچیده، به مردم تعلیم می‌دهد (۲۷۲)

۹ - تفهیم ترتب و تسلسل منطقی اشتغالات دینی و علمی به شاگردان

باید معلم، شاگرد را از اشتغال به امور غیر ضروری و غیر واجب، قبل از اشتغال به امور ضروری و واجب، و از اشتغال به واجب کفائی، قبل از اشتغال به واجب عینی، بازدارد. یکی از واجبات عینی (که باید شاگرد در نخستین مرحله در انجام و اداء آن بکوشد) ، اصلاح و پیراستن دل و پاکیزه ساختن درون به وسیله نیروی تقوی و پرهیزکاری است. مقدم بر همه چیز و همه کس، خود معلم باید از نظر تقوی، خویشتن را مورد بازخواست و بازپرسی و تفتیش قرار دهد (و ببیند که آیا از تقوی و پارسائی بهره‌ای دارد، آنگاه پس از احراز مقام تقوی و پرهیزکاری در خویشتن، به ارشاد شاگرد دست یازد) تا شاگرد در مرحله نخست، از رفتار، و در مرحله دوم از گفتار او الگو و سرمشق گیرد.

معلم باید (ترتب و تسلسل علوم و معارف را به هنگام تدریس - با توجه به پایه معلومات شاگردان - در نظر گرفته و) آنها را از پرداختن به علوم ادبی (از قبیل صرف و نحو، معانی و بیان و) ... قبل از پرداختن به سنت و معارف ساده دینی، منع کند. و به همین گونه، ترتیب و پی آمدهای منطقی علوم و معارف را به شاگردان گوشزد نماید.

۱۰ - کوشش در تقریب مطالب به ذهن شاگردان و رعایت استعداد آنها

باید معلم به شغل و حرفه تعلیم، حرص و علاقه و دلبستگی داشته باشد، و همه توان و نیروی خویش را در تفهیم و تقریب مطالب به اذهان شاگردان، به کار گیرد، و در این جهت اهتمام ورزد. او باید این وظیفه خطیر را بر تمام نیازها و مصالح و منافع شخصی - البته تا آنجا که کار ضروری مهمتری در میان نباشد - ترجیح دهد. ولی اشتغال به مصالح شخصی و حوائج فردی، در حد ضرورت، در همان محدوده نیازهای اولیه، بلامانع است (و باید معلم در صورت عدم ضرورت، همه مصالح و منافع شخصی دیگر را در راه اداء وظیفه تعلیم و تربیت، قربانی کند).

معلم نباید به هیچ وجه در نصیحت و اندرز به شاگردان، چیزی را فروگذار نماید.

و در تفهیم مطالب، درجه استعداد و قدرت درک و توانائی حافظه شاگردان را در مد نظر قرار دهد.

و از بازگو کردن مسائل و القاء مطالبی که ذهن شاگردان، تحمل درک آن را ندارد خودداری نماید.

معلم نباید طرز بیان و سخن خود را - بیش از حد معمول - گسترده و مفصل سازد، به گونه‌ای که حافظه شاگردان قادر بر

نگاهداری و حفظ آن نباشد. او نباید آنگونه فشرده و کوتاه، بیان خود را ایراد کند که درک و فهم آن برای شاگردان دشوار گردد؛ (بلکه بیان خویش را در حد میانگین و متناسبی قرار دهد که علاوه بر امکان ضبط و حفظ آن، فهم آن نیز آسان باشد). با هر یک از شاگردان، در خور مقام و پایه علمی و بر حسب میزان فهم و استعداد آنها سخن گوید، و آنها را مخاطب قرار دهد: با شاگردی که دارای نیروی تشخیص و مهارت و کارائی می‌باشد و مساله علمی را با دقت و تحقیق درک می‌کند، با ایماء و اشاره و به طور فشرده سخن گوید.

و برای دیگران - به ویژه کسانی که گرفتار رکود و توقف ذهنی یا کمبود علمی هستند - مطلب را با بسط و تفصیل بیشتری توضیح دهد.

و برای کسانی - که جز با تکرار مسئله و توضیح دوباره آن، نمی‌توانند مطلب را درک نمایند - سخن و بیان خویش را تکرار نماید.

معلم باید نخست، خود مساله را به صورت واضح و روشنی طرح کند، یعنی تصویر روشنی از مساله را ترسیم نماید، سپس با ذکر مثالها و نمونه‌ها - البته در صورت نیاز به آنها - به توضیح و تشریح آن بپردازد. ادله و مآخذ موافق و مخالف مساله را یاد کند. و برای اثبات جنبه معتبر و مورد اعتماد، و رأی درست مساله، دلیل مناسب را بازگو نماید، تا آن جنبه کاملاً تأیید و تقویت گردد. و نیز دلیل ضعف مساله را ذکر کند تا شاگرد شیفته آن جنبه نگردد و تحت تأثیر آن، مبنائی برای خود نپردازد. (و آن را به صورت احتمالی قابل قبول تلقی نکند). مثلاً بگوید:

مخالفین در اثبات نظر خود، چنین استدلال کرده اند؛ ولی دلیل آنها به خاطر فلان علت و فلان دلیل، ضعیف و مردود است. باید معلم جنبه‌های اخلاقی رد و ایرادات و انتقادات خود را در نظر گیرد. یعنی اگر رأی و نظر کسی را تضعیف می‌کند باید شاگرد بفهماند که منظور او و صرفاً بیان حق و واقعیت می‌باشد.

و چون بیان واقعیت ناگزیر، متوقف بر تضعیف رأی فلان دانشمند است از این جهت آن را بازگو کرده است. باید به شاگردان یادآور شود که هدف او در چنین مناقشات، اظهار تفوق و برتری بر دیگران و یا کوباندن و شکست دادن آنها نیست؛ (بلکه تنها هدف او اظهار حق و حقیقت می‌باشد).

معلم باید اسرار و رموز حکم و قانون مساله مورد بحث، و علل آن را توضیح دهد و اقوال و آراء مختلف را توجیه نموده و وجوه ضعف و احتمالات ضعیف مساله و نیز پاسخهای لازم را یادآور گردد. او باید اصل و فرعی که با آن مساله، پیوند و ارتباط دارند، و اساس و بنیادی که مساله بر آن مبتنی است، و مسائل مشابه با آن مساله، و اینکه حکم آنها با هم مساوی و یا مخالف با یکدیگر است، همه این مطالب را ذکر کند، و همچنین مأخذ هر دو حکم را یاد کرده و فرق میان آن دو مساله را بازگو نماید. معلم باید در طرح هر مساله علمی، لواحق و متعلقات آن از قبیل: نکات نغز و لطیف و لغزها و معماهای ظریف و امثال و اشعار و لغات آنها و اشکالاتی که بر آن مساله و یا تعبیری مانند آن وارد می‌شود، و جواب اشکالات را - البته در صورت لزوم و امکان - ذکر کنند.

معلم باید لغزشهای برخی از مؤلفان و مصنفان را به شاگردان تذکر دهد و درباره حکم، و نیز اشتباه آنها را در تخریج (۲۷۳) و نقل و امثال آنها یادآور گردد، و به آنها راجع به این موارد و امثال آنها هشدار دهد. ولی باید در این رهگذر از نیت و هدف مطلوب و صحیح انسانی و حس حقیقت جوئی برخوردار باشد. نباید مقصد و غرض او، صرفاً اظهار خطاء و لغزش دیگران، و ابراز استواراندیشی و ژرف نگری خویشتن باشد؛ بلکه باید هدف و منظور او، ارشاد شاگردان و نصیحت و خیرخواهی نسبت به آنها بوده تا در او، حالت غرور و شیفتگی و خودباختگی نسبت به کارش پدید نیاید.

همه این کوششهای علمی در صورتی بجا و بمورد است که فردی که این افاضات علمی بدو القاء می‌شود، واجد اهلیت و شایستگی

برای دریافت آنها باشد.

۱۱ - ذکر ضوابط و قواعد کلی علوم ضمن تدریس آنها

باید معلم، قواعد کلی متناسب با درس را - که استثناء بردار و رخنه پذیر نیست و خللی در آن راه نمی‌یابد، و یا قواعدی را که دارای موارد استثنائی است با ذکر مستثنیات آنها - در اثناء درس بازگو کند. مثلاً در درس فقه این قاعده را گوشزد نماید: زیاده و نقصان رکن در هر نمازی در همه موارد و بطور مطلق، موجب بطلان آن خواهد بود، مگر در موارد خاصی که موجب بطلان نیست. سپس آن موارد را توضیح ده (۲۷۴)

در صورتی که سبب و مباشرت (مباشر)، با هم مجتمع باشند، مباشرت بر سبب؛ مقدم است (۲۷۵) اگر کسی اقرار کند که اموال کسی را برای نیاز و استفاده شخصی خود قبض کرده و تحویل گرفته است، قول و گفتار او در باز پس دادن آن به مالکش، پذیرفته نخواهد بود (۲۷۶) حدود و کیفرهای جرم و گناه با پدید آمدن شبهه و احتمال، ساقط می‌شود.

ارزش و اعتبار سوگند و قسم به خداوند، به نیت و قصد کسی که سوگند می‌خورد مربوط است مگر در مواردی که سوگند دهنده، قاضی و داور شرعی و یا نماینده و نائب او باشد که درباره دعوی و محاکمه‌ای، فردی را وادار به سوگند نماید. در این صورت باید قسم او بر حسب قصد و نیت قاضی و یا جانشین و نماینده او انجام گیرد که از او درخواست سوگند کرده‌اند.

اگر قسم و سوگند کسی مربوط به نفی عمل غیر باشد باید سوگندش به صورت نفی علم، یعنی به عنوان عدم اطلاع بر انجام آن کار صورت گرفته و باید به همان صورت تلقی گردد. البته برای این قاعده، مورد استثنائی وجود دارد و آن این است: کسی که علیه او ادعا شده است که برده و یا حیوان او بر غیر، صدمه و جنایتی وارد ساخته است، بر طبق نظر بعضی از فقهاء، سوگند قطعی او بر نفی جنایت از برده یا حیوانش، ممضی و معتبر است.

برای مولی در ذمه برده، در ابتداء امر، هیچگونه امر مالی ثابت نمی‌شود؛ چون برده، مالک چیزی نمی‌گردد. مگر در مواردی که برده، عبد قن و خالص نباشد، یعنی مکاتب مطلق یا مشروط و یا مدبر باشد.

و بالاخره باید معلم، امثال این گونه قواعد فقهی را (ضمن درسهای فقهی) به میان آورد.

او باید پاره‌ای از قواعد مضبوط و یا ضوابط مورد احتیاج در علم اصول فقه را برای شاگردان توضیح دهد، از قبیل ترتیب ادله استنباط احکام - که این ادله به ترتیب، عبارتند از کتاب (قرآن)، سنت، اجماع و نوعی از قیاس (۲۷۷)

و باید استصحاب و انواع قیاسها و درجات آنها و حدود و تعریفات اصطلاحاتی را - که بیان آنها در اثناء تدریس، در خور بحث و متناسب با آن می‌باشد - بیان کند.

علاوه بر همه این مطالب، لازم است پاره‌ای از نامهای اصحاب معروف پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مشاهیر تابعین و علماء معروف و شرح حال و تاریخ (تولد و وفات آنها را یاد کند.

درباره ضبط اسماء مشکل و انساب متشابه این گونه رجال، و یا مختلف و مؤتلف و امثال آنها، توضیحات لازم را ذکر کند.

پاره‌ای از واژه‌های لغوی و عرفی و اصطلاحی را - که در علم مورد تدریس، غالباً تکرار می‌گردد، به منظور ضبط مشکلات مربوط به لغت و اصطلاح - تشریح نماید، مثلاً بگوید:

مفتوح، یا مضموم، یا مکسور، یا مشدد و یا مختلف است.

و بالاخره نظائر این گونه مطالب را به شاگردان یادآور شود.

تمام این توضیحات را تدریجاً و گام به گام برای شاگردان بازگو کرده تا در طی مرور ایام، خیر و برکات عظیمی، نصیب آنها

گردد.

۱۲ - تشویق شاگردان به اشتغالات علمی و تحریر بر تکرار دروس و آزمایش هوش و استعداد آنها

معلم باید شاگردان را به اشتغالات علمی در تمام اوقات تشویق کرده و اعاده و تکرار محفوظات را در اوقات مناسب، از آنها درخواست کند.

و راجع به مسائل مهم و مباحثی که برای آنها بیان کرده است، پرسش هائی را مطرح سازد. اگر ملاحظه کرد که شاگردی، مسائل و مباحث مذکور را از بر کرده و آنها را دقیقاً به خاطر سپرده است از او احترام و تجلیل به عمل آورد، (و علناً در حضور دیگران) - در صورتی که بیم عجب و غرور و تباهی حال و مزاج روحی او در میان نباشد - او را مورد ستایش و تقدیر قرار دهد، و مراتب پیشرفت او را توأم با تقدیر و احترام به همگان اعلام کند. و اگر احساس کرد که شاگرد و دانشجوئی در حفظ کردن درس و دقت در مباحث و مسائل مربوط به آن، کوتاهی ورزیده، او را در نهان و دور از نظر دیگران، هشدار داده و نسبت به او سختگیری نموده و توبیخش نماید. و چنانچه مصلحت چنین شاگردی ایجاب کند که علناً و در حضور دیگران، وی را به خاطر سهل انگاری، مورد سخت گیری و ملامت قرار دهد - و این کار را با توجه به مصلحت خود شاگرد انجام دهد - اشکالی بر آن مترتب نیست؛ زیرا معلم و استاد، همچون طبیب و پزشک می‌باشد که می‌داند دارو را در چه جائی به کار برد، جائی که مورد نیاز است و آن دارو در آنجا سودمند می‌افتد.

۱۳ - طرح مسائل دقیق و پرسشی کردن از شاگردان و آزمایش هوش

باید معلم، نتایج سودمند مسائل دقیق و نکات پیچیده و ناآشنا را برای یاران و شاگردان خود مطرح سازد، و از آنها درخواست پاسخ نماید.

و با طرح این فوائد و نتایج مسائل و نکات مذکور، قدرت درک آنها را بیازماید تا در ضمن آن، فضل و معلومات افراد و شاگردان برجسته نیز نمودار گردد.

طرح مسائل دقیق، این فائده را دارا است که از رهگذر آن، شاگردان با این مسائل سر و کار پیدا کرده و به دقت و باریک اندیشی درباره آنها خوی گیرند.

معلم نباید نسبت به شاگردی که در فهم نتایج مسائل دقیق، دچار اشتباه و لغزش می‌گردد سختگیری کند، و او را مورد سرزنش قرار دهد. مگر در مواردیکه - از دیدگاه معلم، مصلحت شاگرد، چنین توبیخ و سختگیری را اقتضاء کند.

از ابن عمر روایت شده است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) برای آزمایش هوش اصحاب و یارانش به آنها فرمود: بعضی از درختان طوری است که دچار برگ ریزی نمی‌شود - و چنان درختی نمودار شخصیت یک مسلمان است. سپس به یارانش فرمود:

به من بگوئید این چه درختی است؟ ذهن یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه درختهای بیابانی شد، لذا از آنها نام بردند، ولی به خاطر من رسید که درخت موردنظر، باید درخت خرما باشد؛ لکن از بازگو کردن تفتن ذهنی خود، احساس حیا و شرم می‌نمودم. اصحاب و یاران پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند:

بفرمائید این درخت چیست؟

فرمود:

درخت خرما است. پدر ابن عمر به فرزندش گفت:

اگر پاسخ پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را زودتر بازگو می‌کردی در نظر من از چنین و چنان بهتر بود. (چنانکه در این حدیث ملاحظه می‌کنید، پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برابر عجز اصحاب در پاسخ به سؤال، هیچگونه عکس العمل سرزنش آمیزی از خود نشان نداد؛ بلکه با گشاده روئی، خود به پاسخ اقدام فرمود و ضمناً هوش آنها را نیز آزمایش کرد). همچنین معلم، اگر از توضیح و گزارش درس خود فارغ گشت، طرح مسائل مربوط به همان درس و تکرار مشکلات آن، هیچگونه ضرری ندارد؛ چون از این طریق می‌تواند نیروی درک و میزان حفظ و ضبط شاگردان را درباره توضیحات خود، آزمایش کند. اگر ملاحظه کرد شاگردی، توضیحات او را درست درک کرده و غالباً به پرسشهای او، پاسخهای صحیحی را عرضه می‌کند باید از او تشکر و قدردانی نماید.

و اگر ملاحظه کرد که شاگردی دیگر، مطلب را کاملاً درک نکرده است، با آمیزه لطف به اعاده توضیحات خویش بپردازد. شایسته است که استاد و معلم، دانشجویان را موظف سازد که درس را به صورت دسته جمعی برگزار کنند؛ زیرا انعقاد مجلس درس به صورت جمعی، متضمن فوائد و نتایج مطلوبی است که درسهای انفرادی، فاقد آنست. و نیز باید به آنها دستور دهد پس از تمام شدن درس، توضیحات و تقریرات او را میان خود تکرار کنند تا بدینوسیله گزارشها و بیان او در اذهان آنان راسخ و پایدار بماند.

۱۴ - احترام به شخصیت شاگرد و اعتراف به اهمیت افکار او

باید معلم در بحث و گفتگو و مذاکره با شاگردانش، منصف باشد. اگر از شاگردی، گفتاری مفید و سودمند شنید به اهمیت و ارزش و سودمند بودن آن اعتراف نماید، اگر چه آن شاگرد، فردی کم سن و سال باشد؛ زیرا انصاف و اعتراف به اهمیت افکار صحیح دیگران، از برکات علم و دانش به شمار می‌آید. یکی از پیشینیان گفته است:

«برکت و فزونی علم، و آئین و راه و رسم دانش، انصاف و عدالت است. اگر کسی منصف نباشد و در طریق تعلیم و تعلم، راه انصاف را در پیش نگیرد نمی‌تواند مطلبی را بفهماند و نه می‌تواند مطلبی را بفهمد.» بنابراین باید معلم در بحث و گفتگو و ایراد سخنان خویش، همبستگی خود را با انصاف، حفظ کند و به سؤال و پرسش بجا و بمورد شاگرد - هر چند هم که کم سن و سال باشد - منصفانه گوش فرا دهد، و از شنیدن سؤال او اظهار تکبر و استنکاف ننماید؛ زیرا ممکن است با مضایقه از شنیدن سؤال او، شاگردش از فائده و بهره سودمند مربوط به سؤال، محروم گردد.

معلم نباید به هیچیک از شاگردان - به خاطر کثرت تحصیل و پیشرفت فزاینده و چشمگیر و یا به خاطر مزیت استعداد آنان بر افراد فامیل و وابسته به خود از قبیل فرزند و برادرش - رشک و حسد ورزد؛ چون رشک بردن بر دیگران، حرام و ممنوع است تا چه رسد به رشک و حسد بردن بر شاگردانی که به منزله فرزندان معلم می‌باشند، شاگردانی که از ناحیه فضل و برتری آنها، فراوانترین حظ و نصیب به معلمشان عاید می‌گردد؛ چون معلم، مربی و پرورشکار شاگرد است و خداوند متعال به خاطر اینکه این معلم، شاگردان را تعلیم می‌دهد - تا به عنوان فارغ التحصیلان، در جامعه خدمت کنند - پاداش عظیمی برای او در نظر گرفته، و در دنیا نیز از دعای مداوم و ستایش جالب توجه این شاگردان و جامعه برخوردار می‌گردد.

ما تا کنون ندیده و نشنیده ایم که هیچیک از اساتید، فرزند خود را بر شاگردان و دانشجویان دیگر، ترجیح داده باشد، و یا در صورت ترجیح، موفق و کامیاب بوده باشد؛ بلکه باید گفت که همه امور و پیشرفت و موفقیت در آنها در ید قدرت الهی قرار دارد.

علم و دانش نتیجه تفضل خداوندی است که بر طبق اراده و مشیت حکیمانه خود، آن را در اختیار بندگان صالح خویش قرار میدهد.

و خداوند است که دارای فضل و رحمت عظیم و شکوهمند می‌باشد.

۱۵ - رعایت مساوات در التفات و محبت به شاگردان

معلم نباید در اظهار محبت و توجه و التفات به شاگردان - در صورتی که از لحاظ سن و فضیلت و دینداری، تقریباً با هم برابر هستند - تبعیض و تفاوتی را معمول داشته و بدان تظاهر نماید؛ زیرا اظهار تبعیض و عدم رعایت مساوات در محبت و توجه به آنها - با وجود تساوی آنها از یکدیگر می‌گردد.

لکن اگر بعضی از شاگردان از لحاظ طرز تحصیل و سعی و کوشش و حسن ادب و نزاکت، بر دیگران مزیت داشته باشند؛ چنانچه معلم از آنها احترام خاصی به عمل آورد، و این احترام را اظهار نماید، و آنان را از لحاظ محبت و تفقد، بر دیگران ترجیح دهد، و ضمناً یادآور گردد که علت احترام زیاد و تقدیر ویژه او، به خاطر همین مزایا و موجبات است، در این صورت، اظهار تبعیض و تفاوت میان شاگردان مانعی ندارد و می‌تواند توجه و التفات ویژه‌ای را درباره آنها مبذول دارد؛ زیرا تقدیر و احترام به شاگردان کوشا و با نزاکت، عامل مؤثری در ایجاد تحرک و شادابی آنها بوده، و انگیزه مفیدی است که آنان و نیز سائر شاگردان را وادار می‌سازد تا در اتصاف به چنین صفات مطلوب و امتیازآفرین، سعی و کوشش نمایند. (یعنی تقدیر و تشویق از شاگردان کوشا و وظیفه شناس و مؤدب، حس وظیفه شناسی و ادب و نزاکت و جد و جهد در تحصیل را در دیگران، بیدار ساخته، و نیز خود افرادی که مورد تقدیر و احترام قرار می‌گیرند با تحرک و شادابی و قدرت فزونتری در اداء وظائف و تکالیف درسی و اخلاقی کوشش خواهند کرد).

(درباره تشویق و آثار آن در پیشبرد هدف تعلیم و تربیت در جلد اول و دوم کتاب «اسلام و تعلیم و تربیت» و نیز درباره رعایت مساوات میان کودکان و شاگردان، در همین این کتاب به طور مفصل، مطالبی را بازگو کردیم (۲۷۸).

۱۶ - رعایت نوبت شاگردان زیاد در شروع به تدریس

اگر شاگردان برای درس، به معلم مراجعه کنند و کثرت متقاضیان و مراجعان درس در حدی باشد که به استاد هجوم آورند (به طوری که پاسخ مثبت برای شروع به درس همه آنها میسر نباشد). باید تعلیم شاگردانی را بر دیگران مقدم دارد که قبلاً نوبت گرفته‌اند.

و به ترتیب نوبت گیری آنها، درسشان را بر دیگران مقدم بدارد.

و برای هر یک از این گروههای مقدم، بیش از یک درس را - جز با احراز رضایت دیگران - جلو نیندازد و بدان آغاز نکند.

در صورتی که درسها - بر حسب اتفاق همه شاگردان - مربوط به یک کتاب باشد (و چنین گونه تدریس را «تقسیم» می‌نامند)، معلم می‌تواند در هر روزی به درس یکی از آنها آغاز نماید. (یعنی مثلاً روز اول را به درس عده‌ای، و روز دوم را به درس عده‌ای دیگر، و همین گونه روزهای هفته را نوبت به نوبت به آغاز کردن درس هر یک از آنها اختصاص دهد.

و در نوبتهای بعدی به ترتیب، همان درسهای مقدم را به تأخیر اندازد.

و بدینسان کار تدریس خویش را ادامه دهد تا همه - به نوبت - از درس نوبت اول برخوردار گردند؛ زیرا درسی که مقدم تر از درسهای دیگر آغاز می‌شود، در طی آن درس برای تقریر و توضیح آن، نشاطی برای معلم و نیز شاگردان وجود دارد که معلم

ممکن است در درسهای بعدی فاقد چنان نشاط و خرمی باشد. ولی اگر معلم احساس کند که با ادامه درس و شروع درس بعدی دچار ملال خاطر نمی‌گردد و علیرغم شروع درس بعدی، نشاط و شوق و ذوق او بر سر جا می‌ماند می‌تواند نوبت تدریس خود را بر حسب ترتیب کتاب، تنظیم کند. مثلاً- درس عبادات (امثال طهارت، صلوٰه، صوم) ... را بر درس معاملات (امثال اجاره، رهن، مزارعه) ... و بدینسان دروس دیگر را از لحاظ نوبت جلو اندازد.

و اگر مع ذلک، صلاح در آن ببیند که فرد سابق تر را - یعنی کسی را که قبلاً نوبت گرفت - از لحاظ شروع به درس مقدم دارد تا در نتیجه، فردی را که دیرتر نوبت گرفته است - به تقدم و پیشتازی در اخذ نوبت تحریص و تشویق کند، چنین کاری نیکو و شایسته می‌باشد.

معلم باید (در رعایت نوبت شاگردان، دقیق باشد و) برای هیچ شاگردی در نوبت درس دیگران، تدریس نکند. و نوبت آنها را به تأخیر نیندازد. مگر آنگونه مصالحی که قبلاً آنها را بازگو کردیم، چنین تأخیری را اقتضاء نماید. اگر گروهی از شاگردان، با طیب خاطر و رضامندی، نوبت خود را در اختیار گروهی دیگر قرار دهند، اشغال و تأخیر نوبت آنها مانعی نخواهد داشت.

اگر چند گروه از شاگردان با هم و همزمان به استاد روی آورند و در شروع به درس، دچار درگیری و اختلاف نظر شوند، معلم می‌تواند با استفاده از قرعه، درس هر یک از این گروهها را آغاز کند. البته باید در این مورد، شرائطی را رعایت کرد. به خواست خداوند متعال در سومین بخش «نوع سوم» به طور مفصل و گسترده، این شرایط و بیان خود مساله، مورد بحث و گفتگو قرار خواهد گرفت.

۱۷ - رعایت امتیاز استعداد و تفاوت‌های هوش شاگردان

وقتی معلم احساس کرد که شاگردی، راه و روشی را در تحصیل خود پیش گرفته است که فوق توانائی و حال و استعداد، و بالاتر از شرائط و مقتضیات شخصی او است، و به همین علت، بیم و وحشتی در معلم پدید آید که ممکن است شاگرد نسبت به درس و تحصیل، دچار ضجرت خاطر و دلزدگی و نفرت گردد، باید او را به رفق و مدارای با خویشتن توصیه و سفارش کند، و سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را برای او بازگو نماید که فرمود:

«آنکه به علت افراط در بار کشیدن و راندن مرکوبش، از قافله و کاروان فرو می‌ماند.

و از آن جدا می‌گردد، نه مسافتی را طی می‌کند و نه پشت و کمری توانمند را برای خود و مرکوب خویش نگاه می‌دارد» (۲۷۹)

(بلکه خود و مرکوبش، از کار افتاده و به مقصد هم نمی‌رسند).

معلم باید امثال این گونه گفتارهای سنجیده و پندآموز را به گوش او برساند تا وی را وادارد که درنگ و صبر و رفق و مدارا و میانه روی و اعتدال در سعی و کوشش را نصب العین خویش قرار دهد.

و بدینسان اگر معلم احساس کرد که شاگرد با کوششهای فرساینده خویش، دچار ملال خاطر و دلتنگی و خستگی روحی گشته، و یا مقدمه و زمینه چنین حالاتی در او نمودار شده است، باید به او دستور استراحت دهد، و امر کند که از اشتغالات علمی خود بکاهد، و از آموختن علم و یا خواندن کتابی که قدرت درک آن را ندارد، و یا سن او در خور آنها نیست، و یا هوش و استعداد او در فهم آن علم و یا آن کتاب، نارسا است، جلوگیری کند.

لزم آزمایش هوش و استعداد و ذوق شاگردان به منظور اشتغال به کتاب یا فن خا

ص:

اگر

شاگرد و دانشجو، با معلم خود در مورد خواندن فن و یا کتابی مشورت کند - دانشجویی که حال او بر معلم از لحاظ شعاع کاربرد فهم و استعداد و حافظه اش روشن نیست - نباید (بدون مطالعه) دستوری در این مورد صادر نماید، مگر آنگاه که ذهن و هوش او را بیازماید، و از حالاتش از نظر استعداد و حافظه، آگاهی کافی بدست آورد.

چنانچه معلم احساس کرد شاگردی که در صدد مشورت با او برآمده است واجد توانائی است و تأخیر در امر او روا نیست، موظف است چنین شاگردی را به یک کتاب ساده و آسان - که درباره همان علم و فن مطلوب، نگارش یافته است - منتقل و راهبری کند. اگر معلم از طریق آزمایش استعداد و هوش شاگرد، به این نتیجه رسید که دارای قدرت درک کافی، و ذهن شایسته‌ای هست باید او را از کتاب آسان به کتاب دیگری که در خور ذهن و هوش و استعداد او است منتقل سازد، (یعنی در صورتی که آمادگی ذهنی و علمی شاگرد را احراز کرد باید به او اجازه ارتقاء به مقام بالاتری را - از لحاظ نوع کتاب و علوم و فنون دیگر، - بدهد). چنانچه پس از آزمایش هوش و استعداد شاگرد، متوجه شد که آمادگی و شایستگی لازم برای انتقال از کتاب آسان به کتاب پیچیده را ندارد باید او را به ادامه همان کتاب ساده و فن آسان وادارد، و اجازه ندهد به علم و کتاب پیچیده‌ای سرگرم شود. (تا آنگاه که استعداد و آمادگی کافی بدست آورد و سپس به کتاب استدلالی و پیچیده تری ارتقاء و انتقال یابد)؛ زیرا آنگاه دانشجوی لایق و شایسته‌ای که به خواندن کتاب بالاتر و پیچیده و استدلالی - که در خور آن است - ارتقاء می‌یابد، و احساس می‌کند که شایستگی و آمادگی ذهنی او منشاء این ارتقاء و انتقال بوده است، این انتقال و جابجائی خوش آیند، موجب ازدیاد انبساط خاطر و فزاینده‌ی نشاط و شادابی و تحرک او در تحصیل خواهد گشت. در حالی که عکس آن، یعنی رکود و توقف او در همان کتاب یا انتقال یک دانشجوی لایق از کتاب اصولی و استدلالی به کتاب ساده و آسان، باعث دلسردی و فروکش شدن شادابی و تحرک تحصیلی او خواهد گشت. (بنابراین به خاطر ایجاد تحرک و ازدیاد نشاط و شادابی دانشجو، لازم است در صورت داشتن لیاقت، این انتقال و ارتقاء از ساده به مشکل و از آسان به پیچیده - با اشاره و دستور معلم - انجام گیرد).

معلم نباید به دانشجو اجازه دهد که در دو فن و یا بیشتر - البته در صورتی که قدرت ضبط و آموختن همگی آنها را دارا نباشد - خود را سرگرم تحصیل سازد. او باید درس‌هائی را که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارند بر سایر دروسی که در درجه دوم اهمیت قرار دارند مقدم دارد.

و ما ان شاء الله در بحث‌های آتی با تفصیل بیشتری راجع به این موضوع گفتگو می‌کنیم.

باری، اگر معلم از طریق آزمون و امتحان استعداد شاگرد، یقین پیدا کرد و یا قویا احتمال داد که او در علم و فن خاصی - که سرگرم تحصیل در آن است - موفقیتی به دست نمی‌آورد، و به پیشرفتی در آن نائل نمی‌گردد، باید به او دستور دهد که آن علم و فن را ترک گفته و به فن دیگری اشتغال ورزد، فن دیگری که به پیروزی و موفقیت شاگرد در آن فن می‌توان امیدوار بود.

۱۸ - عدم تقییح علمی که معلم در آن تخصص ندارد

اگر استاد و معلم، فقط عهده دار تدریس و یا متخصص در علوم و فنون خاصی باشد نباید سایر علوم و دانش‌هائی را که آنها را تدریس نمی‌کند از نظر دانشجو تقییح و تحقیر کرده و آنها را زشت و بی ارزش جلوه دهد. چنانچه این نوع تحقیر و خرده گیری غالباً از ناحیه معلمان بی سواد و کم فضل و نادان به چشم می‌خورد؛ زیرا انسان نسبت به چیزی - که درباره آن بینش و آگاهی ندارد و از آن در بی خبری به سر می‌برد - احساس نفرت و کینه و عداوت می‌نماید (و طبق فرمایش امیرالمؤمنین علی (علیه السلام): الناس اعداء ما جهلوا (۲۸۰)، یعنی مردم، دشمن نادانسته‌های خویش هستند).

مثلاً معلمان علوم ادب عربی و یا علوم عقلی، معمولاً علم فقه را تقییح و تحقیر می‌کنند.

و معلمان فقه، علم حدیث و تفسیر را ناچیز و کوچک می‌شمارند و امثال آنها؛ (ولی یک معلم عالم و خردمند - و لو آنکه

متخصص در هر فنی باشد و اختصاصاً آن را تدریس کند - حق تحقیر علوم و دانشهای دیگر را ندارد؛ بلکه باید معلم، راه گشای دانشجو برای آموزش علوم و دانشهای دیگر باشد، (علوم و دانشهایی که خود درباره آنها تخصص و کارائی ندارد و یا آنها را تدریس نمی‌کند؛ ولی موظف است این دانشها را ارج نهاده و در صورت نیاز دانشجو به چنین دانشها، او را به معلمان متخصص در آنها راهنمایی کند).

چنانچه معلم ملاحظه نمود که مقام و مرتبت دانش و علمی که در آن مهارت دارد و آن را به شاگردان تدریس می‌کند، از مقام و مرتبت دانشهای دیگری که دیگران عهده دار تدریس آنها هستند متأخر است، شاگرد را به معلمانی رهنمون گردد که در آن علوم بنیادی از مهارت و کارائی برخوردارند و سرگرم تدریس آنها می‌باشند؛ زیرا این گونه ارشاد و راهنمایی یکی از وظائف ضروری است که باید همه مسلمین را به سوی آن راهبری کرده و نسبت به آنها خیرخواهی نمود، و بدینوسیله از دین و دانش پاسداری کرد. این گونه دلسوزیها و راهبریهای معلم - اگر به منظور حفظ مصالح شاگردان - اعمال گردد، کاملترین نمودار وظیفه شناسی معلم نسبت به حرفه و پیشه تعلیم و تربیت و عامل به ثمر رسیدن قوی و ملکات شایسته در شاگردان می‌باشد؛ (چون چنین ارشادها، استعداد شاگردان را در فراگیری علوم و دانشهای متناسب، شکوفا می‌سازد).

۱۹ - ارشاد شاگردان به معلمان شایسته

یکی از وظائف بسیار مهم و اساسی معلم نسبت به شاگردان، این است که اگر شاگرد و یا شاگردانی که نزد او درس می‌خوانند، نزد استاد دیگری نیز سرگرم تحصیل گردند، رنجیده خاطر و آزرده نشود؛ چرا، که او باید در این زمینه فقط مصالح شاگردان را در نظر گیرد، (و منافع و مصالح شاگردان را به هیچ وجه، قربانی اغراض شخصی و حفظ حیثیت خویش نکند).

اکثر معلمان و اساتید کم ظرفیت و نادان - به خاطر اشتغال شاگردان آنها نزد معلم و استاد دیگر - دچار تأثر و رنجیدگی خاطر می‌شوند. باید گفت که این تنگ نظری، یکی از مصیبتها و آسیبهای دردناکی است که گریبانگیر معلمان نادان و نابخرد می‌گردد. و نیز این تنگ نظری و آزرده‌گی خاطر برای معلمانی پیش می‌آید که به علت کودنی و نفهمی و فساد نیت و فرومایگی همت، در مسیر اداء وظیفه تعلیم، فاقد هدف الهی هستند.

این وضع و حالات پریشانگر که در عده‌ای از معلمان نادان دیده می‌شود، یکی از روشن ترین دلیل گویا و رسائی است که نشان می‌دهد آنان در اداء وظیفه و رسالت تعلیم، رضای پروردگار و پاداش گرانقدر و ارزشمند اخروی را در مد نظر نگرفته اند؛ (بلکه هدف آنان در تعلیم و تربیت، عبارت از تامین حیثیت فروتنتر در دیدگاه مردم بوده و می‌خواهند از راه تعلیم، حس جاه طلبی خویش را هر چه بهتر ارضاء کنند).

معلم باید بداند که در اداء وظیفه و رسالت تعلیم و تربیت عده‌ای از بندگان خدا، خود نیز از بندگان مامور و فرمانبردار او است. اگر خداوندگار و پروردگارش، بنده دیگری را مامور به اداء این وظیفه سازد نباید خشمگین و آزرده خاطر شود؛ زیرا سپردن این ماموریت به دست افراد دیگر، چیزی از حیثیت و آبروی او را در نزد سرور و خداوندگارش نمی‌کاهد؛ بلکه این پیش آمد، بر قدر و رفعت مقام او نزد خداوند متعال می‌افزاید.

و آنگاه که خداوند متعال می‌بیند که امر و فرمان و خواسته او به دست این معلم و یا اشخاص دیگری مورد طاعت و امتثال قرار گرفته است، (مراتب رضا و خوشنودی او فراهم می‌گردد).

پس به حکم وظیفه قطعی، اگر معلم در دانشجو - از لحاظ نشاط و تحرک و استعداد و کوشش - احساس آمادگی کرد که او با داشتن چنین آمادگی می‌تواند درسهای متعددی را تحصیل کند، و خود معلم در تامین این هدف، توانائی کافی ندارد باید نخست او را به معلمی دیگر ارشاد کند تا درسهای دیگر او را به وی تدریس نماید، و آن درسها را بر او بخواند. این گونه ارشاد و

راهنمایی، مقتضای طبع وظیفه شناسی و کمال دلسوزی و نمایانگر وجود حس رعایت امانت در هر معلم متعهد و مسئول می‌باشد. این قضیه برای خود من (مؤلف) با یکی از اساتید مصری من اتفاق افتاد (که خدای به وی پاداش نیکو دهد)، (یعنی این استاد مصری - چون برای تدریس دروس متعدد من، توانائی و مجال کافی، و یا توانائی لازم علمی نداشت مرا به استادان دیگری رهنمون ساخت).

بطور کلی ارشاد به استاد دیگر، و یا آنگاه که دانشجویان خودبخود به استادی دیگر مراجعه می‌نمایند در صورتی بجا و به مورد می‌باشد که آن استاد از هر نظر، واجد شایستگی لازم برای تدریس علم مورد نظر دانشجو باشد. ولی اگر فاقد صلاحیت و اطلاعات کافی علمی باشد و دانشجو نیز از این کمبود و فقدان مهارت علمی آن استاد واقف نباشد و یا آن استاد، مردی فاسق یا بدعتگذار، و یا از لحاظ علمی، پر لغزش و یا فاقد شرایط دیگر در امر تعلیم باشد، به گونه‌ای که ممکن است در دانشجویان حالات و ملکات زشت و پست و فرومایه‌ای به وجود آورد و شخصیت انسانی آنان را دچار انحطاط سازد - ملکاتی که فراورده‌های علمی بر آن ترجیح ندارد و مهمتر از آن نیست - در چنین شرایطی تحصیل نکردن نزد آنها بهتر به نظر رسد. آری باید معلم، دانشجویان خود را از شیفتگی و فریفتگی به چنین استادی، سخت بر حذر دارد. البته باید منظور او نیز در این تحذیر، از یک هدف صحیح انسانی و موفقیت آفرین برخوردار باشد؛ چون خداوند متعال افراد تباهکار و فاقد حسن نیت را از افراد صحیح العمل و واجد حسن نیت، کاملاً بازشناخته و می‌شناساند، و به تفاوت شخصیت این دو گروه آگاه است.

۲۰ - آماده ساختن و معرفی معلمان لایق برای جامعه

اگر دانشجو به حد کمال (نسبی) در علم و دانش دست یافت، و شایستگی استقلال را برای تصدی مقام تعلیم احراز کرد، و از فراگرفتن علم و دانش (بطور کلی) فارغ و بی نیاز گردید، باید معلم به ترتیب و سامان بخشیدن کار و حرفه او - به این منظور که او نیز به نوبه خود اقدام به تعلیم علم برای دیگران بنماید - قیام کند، و او را در محافل و مجالس بستاید، و از وی تقدیر و تجلیل به عمل آورد، و مردم را به تحصیل علم و فراگرفتن آن از نزد او، تحریض و تشویق و توصیه نماید؛ زیرا در صورتی که این شاگرد، خودبخود منصب تعلیم را - بدون تایید و ارشاد استاد شناخته شده به عهده گیرد - ممکن است عده‌ای از شایستگی چنین شاگرد فارغ التحصیل، بی اطلاع بمانند.

و به علت همین بی اطلاعی، با او انس و پیوندی برقرار نسازند، و به مهارت و کارآئی علمی او اعتماد نکنند. بنابراین وظیفه استاد این است که با شرح و بسط کافی، جامعه را به حال و مقام علمی او آگاه ساخته و مقدار معلومات و مایه‌های علمی و پایه‌های تقوی و پارسائی و عدالت و امثال این گونه مزایا را که در او سراغ دارد به مردم اعلام کند، مزایائی که نظر شاگردان علاقه‌مند به تحصیل را به سوی او جلب می‌نماید؛ و در نتیجه با احساس علاقه و اشتیاق بدو، روی می‌آورند. این نوع معرفی، یعنی شناساندن افراد کارآمد به جامعه، عامل بسیار مهم و مؤثری برای سازمان یافتن علم و دانش، و زمینه‌ای پرارزش برای صلاح حال جامعه و معلمان و شاگردان می‌باشد. (شاگردی که می‌خواهد منصب تعلیم و تربیت دیگران را به عهده گیرد باید از پشتوانه تایید استادی خوشنام برخوردار باشد، و باید شخصیت علمی و لیاقت اخلاقی و کارآئی او در مقام به تعلیم و تربیت دیگران، به وسیله استاد وی تصویب و تایید گردد).

اگر استاد احساس کند که شاگرد فارغ التحصیل می‌خواهد رءسا منصب و مقام معلمی را - بدون نظرخواهی از او - اشغال کند و به امر تدریس دست یازد - در حالی که استاد میدانند که مقام وی از لحاظ شغل و حرفه تعلیم، قاصر و نارسا است، و بالاخره برای اقدام به تعلیم، نیازمند به فراگرفتن علم و ادامه تحصیل و نتیجه محتاج به تعلم و تحصیل و زمینه‌سازیهای دیگر است - باید اشتغال به تعلیم را در نظر او تقبیح نموده و در خلوت و دور از نظر دیگران به شدت، عمل او را ناپسند معرفی کرده و از کار او جلوگیری کند. اگر نهی و تقبیح نهانی استاد در او مؤثر نیفتاد علناً و در حضور دیگران - البته با قصد و هدف صحیح - اقدام او را نکوهش

نماید، تا سرانجام وادارش سازد که به تحصیلات خود ادامه داده و آمادگی کافی برای اقدام به تعلیم و تربیت دیگران را به دست آورد.

باید یادآور شد که منشاء همه این تکالیف - (یعنی اینکه استاد در صورت شایستگی شاگرد، موظف به معرفی او است، و در صورت عدم شایستگی، موظف به ممانعت او در اقدام به تعلیم می‌باشد) - این است که استاد و معلم نسبت به شاگرد، به منزله طبیب و پزشک نسبت به بیمار است. استاد باید از هر وقت و فرصتی - برای شناسائی دقیق بیماری و مرضی که به اصلاح و درمان و مداوا نیازمند است و نیز به منظور آگاهی از کیفیت درمانی که در خور همان بیماری است - استفاده کند و آن را تحت مداقه و بررسی قرار دهد.

استاد و معلم با فراست و هوشمند، موارد دقیق و جزئی این گونه انحرافها و بیماریها و طرز درمان آنها را درست می‌شناسد، مواردی که نمی‌توان آنها را تحت یک قاعده و ضابطه کلی، یکجا ارائه داد. ولی معلم باهوش، همه این موارد و طرق درمان آنها را با مهارت، بازیافته و به تدارک آنها اقدام می‌کند، (و علیرغم فقدان ضابطه کلی، شناسائی آنها برای معلم هوشمند آسان می‌باشد). چون برای هر مورد و مقامی، سخن و مقالی شایسته و گفتاری درخور است. و برای هر نوع بیماری، دارو و راه درمان مؤثری وجود دارد که معلم و پزشک زیرک و باهوش، آن را کاملاً می‌شناسند.

بخش سوم: آداب و وظائف ویژه معلم در امر تدریس و جلسه درس

۱ - آراستن و پیراستن ظاهر به منظور تجلیل از مقام علم و دانش

باید معلم با آمادگی کامل و ساز و برگ و زمینه هائی که نمایانگر وقار و هیبت از نظر لباس و هیئت او می‌باشد، و با جامه و بدنی پاکیزه وارد جلسه درس شود، و جامه خویش را از پارچه سفید انتخاب و تهیه کند؛ زیرا جامه سفید بهترین و نیکوترین و زیباترین لباس و تن پوش انسان در آداب اسلامی است.

به لباس فاخر و گرانبها اهمیت ندهد؛ بلکه او باید جامه‌ای در بر کند که موجب وقار و متانت بوده، و دل‌های ناظران را بدو جلب نماید. چنانکه احادیث و نصوصی درباره لباس پیشوایان محافل و مجالسی، از قبیل اعیاد و مجامع مربوط به اقامه نماز جمعه و جماعت و امثال آنها به ما رسیده است (که همه آنها حاکی از آن است که باید اعضاء برجسته هر مجمع و مجلسی، لباسی را انتخاب کنند که وقار آفرین بوده و قلوب مردم را جلب نماید).

و حتی همه مردم در تمام فرصتهائی که در میان اجتماع به سر می‌برند باید از چنان لباسهائی استفاده کنند).

مرحوم کلینی در الکافی، ضمن کتاب (الزی) و التجمال (۲۸۱) «آداب آرایش و پیرایش در اسلام»، اخبار و احادیث صحیح و معتبری در این زمینه آورده است که نمی‌توان چیزی بر آن افزود. منتهی، بحث از همه آداب تجمال و آراستن و پیراستن ظاهر - آنگونه که در کتاب «الکافی» بطور مفصل یاد شده است - خارج از موضوع رساله و کتاب ما می‌باشد.

به هر حال، باید منظور معلم از پیراستن و آراستن ظاهر، عبارت از تجلیل و بزرگداشت علم و دانش و ارج نهادن به شریعت مقدس اسلام باشد.

او باید به هنگام ورود به جلسه درس، خود را خوشبو ساخته و موی صورت خود را شانه زده و خویشتن را از هر گونه عیب و زشتی و آثار زننده و اشمئزاز آور بپیراید.

یکی از بزرگان سلف - آنگاه که مردم برای شنیدن و فراگرفتن حدیث به محضر او می‌آمدند - غسل می‌کرد و سرپای اندام خویش را شستشو می‌داد.

و پس از آنکه بدن خود را معطر و خوشبو می‌ساخت جامه‌ای نو در بر می‌کرد و بالاپوش و عبا را بر سر می‌نهاد، و سپس بر کرسی و جایگاه تدریس جلوس می‌نمود.

و همواره، عود و ماده معطری را تبخیر می‌کرد (و فضای جلسه درس را خوشبو نگاه می‌داشت) تا آنگاه که از گفتن حدیث، فارغ می‌گشت.

و می‌گفت:

«من سخت علاقه‌مندم که حدیث رسول گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) را ارج نهاده و پاسدار شکوه و عظمت آن باشم.» (۲۸۲)

۲ - دعاء و حفظ همبستگی معلم با خدا در حین شروع به انجام وظیفه

آنگاه که معلم می‌خواهد به قصد تدریس از خانه خود بیرون آید، باید دعائی که از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است، بر دل و زبان جاری سازد، و بگوید:

اللهم انی اعوذ بک ان اضل و اضل، او ازل و ازل، او اظلم و اظلم، او اجهل و اجهل علی، عز جارک، و تقدست اسماءک، و جل ثناوک، و لا اله غیرک (۲۸۳)

خدایا به تو پناه می‌برم که مبادا گمراه گردانم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم یا ستم بینم، دیگران را به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. خدایا آنکه سر به جوار و همسایگی تو نهاد، سرفراز است.

و نامهای تو مقدس، و ستایش تو، بس عظیم و شکوهمند می‌باشد، و جز تو، کسی شایسته عبادت و بندگی نیست. سپس بگوید:

بسم الله، حسبی الله، توکلث علی الله، لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم، اللهم ثبت جنانی و ادر الحق علی لسانی (۲۸۴)
به نام خدا، خدائی که حوائج مرا کفایت می‌کند و مرا بسنده است. خویشتن را بدو می‌سپارم، همه نیروها و جنبش‌ها تحت ید قدرت خدائی است که والا و بزرگ می‌باشد. بار خدایا قلبم را پایدار و استوار نگاهدار، و حق را فراوان بر زبانم جاری ساز.
معلم باید - از آن لحظه‌ای که پا از خانه بیرون می‌نهد و در جهت رفتن به جلسه درس، گام برمیدارد - ذکر و یاد خدا را استمرار دهد، و وابستگی خویش را با او حفظ نماید تا آنگاه که وارد جلسه درس گردد.
و بالاخره خدای را در این مدت فراموش نکرده و همواره از او برای توفیق خویش مدد جوید.

۳ - ادامه و استمرار این همبستگی با خدا برای توفیق در درس

آنگاه که معلم وارد مجلس درس می‌گردد، باید سلام و درود خود را نثار حاضران نماید. اگر جلسه درس در مسجد و پرستشگاه مسلمین دائر گردد شایسته است قبل از شروع به درس، دو رکعت نماز «تحت = تهنیت و درود بر مسجد» را اقامه کند.

و چنانچه این جلسه در خارج از محیط مسجد منعقد گردد، دو رکعت نماز شکر و سپاس الهی را اقامه نماید، بدین امید که او را موفق داشته و اهلیت و شایستگی تدریس را بدو مرحمت فرماید.

و یا می‌تواند دو رکعت نماز حاجت بجای آورد تا خداوند متعال گامهای علمی او را استوار نگاهداشته و او را موفق و مؤید نموده و از لغزش حفظ فرماید.

معلم می‌تواند در جلسات درسی که در خارج مسجد تشکیل می‌گردد دو رکعت نماز مطلق را - بدون قید نماز شکر و یا نماز

حاجت - بجای آورد (یعنی لازم نیست که حتما نماز او تحت عنوان و وجه خاصی اداء شود؛ بلکه می‌تواند عاری از هر گونه قید و وجهی، دو رکعت نماز را تطوعاً و برای خدا اقامه کند؛ زیرا نماز بهترین نهاد و محبوبترین قانونی است که شریعت اسلام آن را وضع و تشریع کرده است (۲۸۵))

اما مساله مستحب بودن دو رکعت نماز به خاطر دروس (که بتوان آن را «صلوة الدرس» نامید) تاکنون از نظر روایات و احادیث به ثبوت نرسیده است؛ اگرچه برخی از علماء و فقهاء، چنین نمازی را مستحب دانسته‌اند. باید معلم پس از دو رکعت نماز - با هر عنوان، و یا عاری از هر عنوان - از خداوند متعال، توفیق و یاری خویش را درخواست نموده و از او بخواهد که وی را از خطاء و لغزش و اشتباه مصون دارد.

۴ - جلوس آمیخته با وقار و نزاکت و ادب

معلم باید با آرامش و توام با وقار و متانت و تواضع و فروتنی و خشوع و نرمی، و افتاده و سر به زیر، در جلسه درس بنشیند (و جلوس خود را با طرزی خوش آیند تنظیم نماید، یعنی) دو زانو و به همان صورتی که در نماز، مستحب است جلوس کند (که پشت پای چپ روی کف پای راست قرار گیرد). چهارزانو و یا بر نشیمن خود - در حالی که ساق و ران خود را بالا نگاهداشته و آنها را با دو دست در بغل گرفته است ننشیند.

و در صورت امکان و اختیار از هر نوع نشستگی که زننده و مکروه و ناخوش آیند است پرهیزد (بدیهی است که معلم در صورت عدم امکان و یا عدم اختیار، موظف به رعایت این آئینها در طرز خود نمی‌باشد؛ لذا) او بدون داشتن عذر موجه نباید یک یا هر دو پای خود را دراز کند، به پشت و یا پهلو و مانند آن تکیه نماید، و رویهمرفته باید در طرز جلوس خود، ادب و نزاکت را رعایت کند.

رعایت تمام این آداب و آئینهای مربوط به طرز جلوس، منحصرأ به هنگام تدریس، ضروری و لازم است. اما در مواقعی که مجلس درس از رسمیت خارج شد و کار تدریس، پایان گرفت، هر نوع جلوس و نشستن، بلامانع است؛ زیرا شاگردان و دانشجویان به منزله فرزند او هستند؛ (و او می‌تواند با حالتی طبیعی و خارج از تکلف و هر طور که استراحت او اقتضاء می‌کند جلوس نماید. منظور از رعایت این آداب در جلسه درس، ارج نهادن و تجلیل از مقام دین و آئین، و قدردانی از علم و دانش می‌باشد. و در غیر اینصورت یعنی موقعی که درس به پایان رسید، رعایت این آداب، ضرورتی ندارد).

۵ - تعیین و تنظیم جهت و سمت جلوس معلم در جلسه درس

برخی از علماء را اعتقاد بر آنست که شایسته است معلم رو به قبله، جلوس کند؛ زیرا نشستن در برابر قبله، شریفترین و بهترین نوع نشستها است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

خير المجالس ما استقبل بها (۲۸۶)

بهترین نشستها، نشست هائی است که رو به قبله می‌باشد.

ولی می‌توان گفت:

اگر معلم پشت به قبله جلوس کند محتملاً- کار مستحبی را انجام داده است؛ زیرا در چنین وضعی قهراً (افراد زیادی که عبارت از همان) شاگردان و دانشجویان او (می‌باشند) در برابر قبله قرار خواهند گرفت، و همین گونه سایر مستمعین دیگر نیز از این فضیلت و مزیت برخوردار می‌گردند.

همین حکم درباره قاضی (و افراد شاککی که در محکمه او حضور می‌یابند) نیز جاری است (که قاضی پشت به قبله، و شاکیان در برابر آن قرار گیرند). این طرز جلوس در مورد قاضی و شاکیان، از مزیت فزونتری برخوردار است؛ چون مُتداعیین و یا شاکیان در برابر قبله و مرکز و کانون توجه مسلمین قرار گرفته و با تمام وجود، خویشان را در برابر خدا می‌یابند. و این کار به منزله نوعی تشدید و سختگیری به شمار می‌رود که شاکیان در برابر قبله و مقابل پایگاه الهی، از هر گونه سخن بیهوده و نادرستی، بر حذر باشند، و آنگاه که سوگند یاد می‌کنند، خدای را ناظر بر اعمال خویش ببینند. ناگفته نماند که در این باره، نص و حدیث خاصی وارد نشده است (که معلم و شاگردانش در چه جهتی جلوس کنند؛ ولی قهراً توجه به مصالح و دوراندیشی، اقتضاء می‌نماید که معلم و شاگردان در جهاتی که یاد شده است جهت جلوس خود را تنظیم کنند).

۶ - پالایش قصد و هدف

معلم باید قبل از آغاز به تدریس و حتی هنگام خروج از خانه خویش، قصد و نیت و هدف خود را درست تنظیم نماید؛ به اینصورت که نیت او باید عبارت از تعلیم و نشر علم و ترویج مطالب سودمند دینی و تبلیغ احکام مذهبی باشد، احکامی که به عنوان امانت، بدو سپرده شده و مامور و موظف است که آنها را برای دیگران تبیین و گزارش نماید. و نیز هدف و نیت او باید چنین باشد که از طریق تدریس و مذاکره، بر مراتب علمی خود بیفزاید، و حق و حقیقت را ظاهر و آشکار سازد.

و از این رهگذر از سوی افکار و آراء نادرست و باطل، به سوی حق و واقعیت، باز گردد. و در جمع شاگردان و دانشجویان از خدای خویش یاد نموده، و با دعای خود و شاگردانش، برای علماء پیشین و دانشمندان صالح و شایسته‌ای که در گذشته‌اند، طلب مغفرت کرده و مقامات رفیعی را برای آنها آرزو نمایند. رویهمرفته باید خویشان را با هر نوع قصد و هدف مطلوبی که به نظر او می‌رسد، (و قلبش را متوجه خداوند می‌گرداند) مجهز ساخته (و از حس جهت یابی صحیح انسانی و الهی بهره‌مند باشد). مقاصد و هدفهای والا را در خود احضار و زنده کند، و بر تراکم این اهداف پسندیده فزونی بخشد تا حجم پاداش او در روز قیامت فزاینده تر گردد؛ زیرا اهمیت و ارزش اعمال هر کسی بر اساس اهداف و نیتهای او استوار است. (و هر چند که نیت و اراده انسان، والاتر و پاکیزه تر باشد، ثواب و پاداش او ارجمندتر و شکوهمندتر خواهد بود).

منظور از نیت چنین نیست که با زبان بگوید:

من این کار را به خاطر فلان هدف انجام می‌دهم، و عبارات و واژه‌ها و الفاظ خاصی برای تحقق نیت خود به زبان آورد؛ بلکه منظور از نیت، عبارت از برانگیختن دل و تحکیم اراده بر انجام دادن کار مخصوصی می‌باشد که باید صرفاً به خاطر تقرب به خداوند و امتثال از اوامر او انجام گیرد.

حتی اگر با زبان و الفاظ، بازی کند و بگوید:

من این کار را به خاطر خدا انجام می‌دهم - با توجه به اینکه خداوند متعال به آنچه در قلب و درون او می‌گذرد آگاهی دارد و می‌داند که چنین شخصی فاقد هدف الهی است، و می‌خواهد صرفاً در محافل و مجالس، نمود کند و نامور و مشهور شود، و بر اقران و امثال و رقیبان، متفوق و سر بلند گردد - چنین کسی را باید نیرنگ باز و فریب کار خواند که می‌خواهد به خیال خود، خدا و خلق را فریب دهد.

آری، او ریاکاری است که خداوند متعال به فساد نیت و پلیدی و آلودگی راز و قصد او آگاه و مطلع است. او به علت آلودگی به چنین مقاصد و اهداف معصیت بار - با وجود داشتن ظاهری حق به جانب و فریبا، و پارساجامگی و تظاهر به عبادت و بندگی -

مستحق کیفر و شکنجه الهی می‌باشد.

خداوند متعال در ظل مرحام و فضل و کرم خویش، اعمال ما را اصلاح فرموده، ما را در گفتارمان استوار نگاه دارد. و از برکات منت و احسان خود، باطن و اهداف و مقاصد ما را از هر گونه شوائب دنیوی، پاک و پاکیزه سازد.

۷ - حفظ وقار و متانت در جلسه درس

معلم باید - در صورت امکان - جایگاه خود را در یک سمت و یک جهت مستقر ساخته و از پس و پیش رفتن با نشیمن، و جابجا شدن، و تکانهای شدید خودداری کند و دستها را از حرکات بیهوده و بهم پیوستن و در هم فرو بردن، و در صورت عدم احتیاج، چشمها را از نگاههای پریشان حفظ کند.

و از کثرت مزاح و شوخی و خنده‌های زیاده از حد، پرهیز کند؛ زیرا این گونه کارها از هیبت معلم می‌کاهد و حرمت و شکوه او را در معرض سقوط قرار می‌دهد، و احتشام او را از میان بر می‌دارد، و سرفرازی و عزت او را از دلها بیرون می‌کند. مزاح و شوخی اگر اندک باشد (و بر سیل ندرت و به منظور تجدید نشاط و شادابی شاگردان و زدودن و ستردن فرسودگی خاطر آنها انجام گیرد)، کاری است ستوده و پسندیده؛ چنانکه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و راهبران و ائمه پس از او - که راه را باز یافته‌اند - گاهی برای ایجاد انس میان همنشینانشان و الفت قلوب آنها، مزاح و شوخی می‌کردند. خندیدن نیز تا همین مقدار با مزاح نزدیک است و می‌توان برای تجدید نشاط اهل مجلس از آن استفاده کرد. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که می‌خندید دندانهای سپسین و کناره او نمایان می‌گشت، لکن صدا به قهقهه بلند نمی‌کرد. اعتدال در خندیدن را می‌توان به «تبسم و لبخند» تعبیر نمود که شایسته است خنده آدمی از آن حد تجاوز نکند.

(جدی بودن معلم و حفظ وقار او مانع از این نیست که پاکدل و خوش زبان باشد، و با شاگردان خود مطابق مقتضیات، مزاح نماید. و این حالت برای معلم، زشت نیست؛ بلکه با رعایت اندازه، مطلوب و پسندیده است. برخی از دانشمندان روحیه مزاح را یکی از صفات ضروری معلم برشمرده‌اند؛ زیرا معلم، با مزاح‌های جسته و گریخته خود، می‌تواند بر بسیاری از مشکلات روزمره فائق گردد. و به مدد بهره‌گیری از حوادث کوچک و سرور انگیز و پی آمدهائی - که از ناحیه برخی شاگردان بروز می‌کند - حالت نشاط را در محیط کار خود برانگیزد که خود و شاگردان را از تنگنای برخی حالات غم انگیز برهاند، و نشاطی در خود و شاگردانش برای درس ایجاد کند. اما همانطور که شهید ثانی یادآور شد:

نباید مزاح را دأب و عادت خود قرار داده و از حد معتدل آن، تجاوز کند؛ زیرا اگر مزاح از حد خود تجاوز نماید باعث جرات و جسارت شاگردان نسبت به معلم گشته و احترام او را در معرض خطر قرار می‌دهد. و درس او منجر به هرج و مرج شده و اداره و اداره جلسه درس و تعلیم شاگردان برای او دشوار میگردد).

۸ - طرز توجه و نگاه معلم به شاگردان باید حساب شده باشد

معلم باید برای نشستن خود، جایگاهی را انتخاب کند که چهره او برای همه حاضران مجلس درس او، نمایان بوده و همه شاگردان و حاضران بتوانند او را ببینند.

و او هم به نوبه خود بتواند نگاه و التفات ویژه خود را - در صورت نیاز و گفتگوی با آنها - بدانها معطوف ساخته و سیما و چهره آنها را مشاهده کند.

او باید نگاه خود را عادلانه میان همه شاگردان، توزیع نموده، و همه را با نظر و نگاه خود محفوظ گرداند.

و آنگاه که با شاگردی گفتگو می‌کند و یا یک شاگرد، پرسشی با استاد در میان می‌گذارد، و یا آنکه سرگرم بحث و مناقشه با او است، باید بیش از دیگران به او بنگرد و نگاه ویژه خود را بدو معطوف سازد و بدو روی نماید؛ اگر چه این گونه شاگرد، کم سن و سال یا از لحاظ علمی و جهات دیگر در سطح پائین باشد؛ زیرا تخصیص و منحصر ساختن التفات و توجه به افراد مترفع، و متشخص، و محدود ساختن نگاه به افراد مشهور، شیوه جباران و ریاکاران است.

شاگردی که نزد استاد به قرائت و خواندن مشغول است به منزله شاگردی است که با استاد به گفتگو نشسته و با او بحث می‌کند. لذا باید التفات و نگاه ویژه خود را - در مورد مطالبی که به درس او مربوط است - بدو معطوف نماید (و برای او چهره بگشاید و به سخنانش گوش فرا دهد). استاد باید از بذل نگاه و التفات و خطاب به دیگران - بر حسب حال و سؤال آنها دریغ و مضایقه نکند.

۹ - احترام ویژه به شاگردان بافضیلت و قدردانی از مزایای آنها

باید معلم - بیش از آنچه درباره توده مردم، اخلاق و رفتار خوش آیندی را به کار می‌دارد - نسبت به همنشینان و شاگردان خویش، رفتار خوشی را در پیش گیرد.

و شاگردانی را که از لحاظ سنی، یا علمی، یا لیاقت و شایستگی، و یا شرافت روحی و امثال آنها، بر دیگران امتیاز و برتری دارند، مورد توقیر و احترام قرار داده و جایگاهشان را در جلسه درس - به همان اندازه که آنان را در پیش رو قرار داشتن، مقدم می‌دارد - برافزاید، و جایگاه آبرومندی را برای آنان در نظر گیرد.

و نسبت به سایرین نیز اظهار لطف و محبت نموده و با سلام و درود گرم و صمیمانه و چهره‌ای گشاده و سیمائی شاداب و قیافه‌ای متبسم و خندان، مراتب احترام خویش را ابراز کرده، و به منظور گرامی داشت مقدم آنها، از جای برخیزد.

اگرچه در بعضی اخبار و احادیث در مساله احترام به شاگرد، ایهامی به چشم می‌خورد؛ به این معنی که از مضمون این اخبار چنین استفاده می‌شود که اگر رفتار معلم، نمایانگر احترام به شاگرد باشد، این رفتار به عنوان عملی مکروه و ناستوده به شمار می‌آید. ولی علی‌رغم چنین ایهام، اگر طرز برخورد معلم با شاگردان، حاکی از احترام به آنها باشد، به هیچ وجه مکروه و ناخوش آیند نیست. باید یادآور گردیم که تحقیق و بررسی این گونه اخبار و کیفیت توجیه آنها - به صورتی که با مساله احترام معلم به شاگردان، اصطکاک پیدا نکند - از حوصله این کتاب، بیرون است. (و باید این موضوع در جای خود یعنی علم الحدیث، غور رسی و تحقیق شود).

(هر انسانی علاقه دارد نزد دیگران محترم و محبوب باشد. بنابراین، وظیفه هر فرد انسانی، نشان دادن حسن خلق و محبت و احترام به دیگران است. ولی معلم بیش از دیگران موظف به این امر نسبت به شاگردان می‌باشد. بهترین صفات اخلاقی معلم این است که نسبت به کودکان و شاگردان، عاطفه و محبت نشان دهد؛ چون به ویژه، کودک، و عموماً شاگردان، به توجه و اعمال دلنشین اخلاقی معلم و محبت او، شدیداً نیازمند هستند. برای آنکه شاگرد بتواند با معلم، انس پیدا کند و بدو اعتماد نماید، باید از محبت و توجه او اشباع شود. وقتی شاگرد از معلم، توجه و محبت و احترام مشاهده نکرد و معلم نسبت به او توهین را روا داشت، از معلم استفاده از او بیزار می‌گردد).

فرق میان توجه معلم و دیگران از اینجا سرچشمه می‌گیرد که مخصوصاً کودک وقتی از خانه و یا کود کستان و یا مکتب خانه به مدرسه منتقل می‌شود ملاحظه می‌کند که تمایل و علاقه او به معلم، مقابله نمی‌شود. یعنی این تمایل، یک طرفه بوده، و از طرف دیگر یعنی از ناحیه مربی، علاقه‌ای به او ابراز نمی‌گردد و تبدالی در این محبت انجام نمی‌گیرد؛ در حالی که پدر و مادر یا مربی، با او در منزل، و یا با او در کود کستان و یا مکتب خانه، با رفق و نرمی و محبت رفتار می‌کردند. لذا ممکن است احیاناً این تصور در او به وجود آید که معلم مدرسه، به او جفا می‌کند.

روانشناسان در تقسیم نیازمندیهای کودکان و خردسالان، آراء و نظریات گوناگونی اظهار کرده‌اند. ولی به طور مسلم همگی معتقدند که یکی از نیازمندیهای قطعی کودک و شاگرد، آن است که مورد محبت دیگران و معلم قرار گیرد تا معلم یا دیگران بتوانند اعتماد و علاقه او را نسبت به خود و درس خویش جلب کرده، و حس طاعت و محبت را در او بیدار سازند.

شهید ثانی میگوید:

باید معلم به این نیاز روانی شاگرد، عنایت داشته باشد.

و بخصوص هر چه بیشتر، احترام و محبت خود را متوجه شاگردان برجسته مجلس درس خود نماید؛ چون آنها از او انتظار بیشتری دارند.

و اگر معلم به این حاجت روانی شاگرد آشنائی داشته باشد و آن را مورد توجه قرار دهد، می‌تواند آن را در مسیر خوبی رهبری کرده و از آن برای امر آموزش بهره برداری نماید:

درس معلم از بود زمزمه محبتی جمعه به مکتب آورد طفل گریزپای را)

۱۰ - تلاوت قرآن و خواندن دعاء قبل از تدریس

معلم باید قبل از شروع به بحث و کاوش علمی و تدریس - به عنوان تبرک و تیمن - چند آیه‌ای از قرآن کریم را قرائت کرده، و پس از آن برای خود و حاضران جلسه درس و سایر مسلمین دعاء کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت پروردگار، به خدا پناه برد.

مثلاً بگوید:

(استعید - یا - اعوذ) بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم).

و نام خدای را (با ذکر: بسم الله الرحمن الرحيم بر دل و زبان جاری سازد، و خدای را (با جمله: الحمد لله رب العالمين سپاس گوید، و بر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش سلام و درود فرستد، (یعنی به عنوان مثال بگوید:

و الصلوة والسلام علی نبیه و آله و اصحابه سپس در حق علماء و صلحای در گذشته و پیشین، به ویژه استادان و پدر و مادر خود و حاضران، دعا کند. اگر جلسه درس در مدرسه و امثال آن برگزار می‌شود در حق واقف آن مکان نیز، دعاء نماید.

اگرچه سند روایی و حدیث خاصی در این باره به ما نرسیده است؛ ولی در این گونه دعاها خیر و برکت عظیمی وجود دارد، و موقعیت خاص جلسه درس، مورد و محل مناسبی برای اجابت دعاء می‌باشد. دعاء در چنین مجالس و محافل علمی، شیوه دانشمندان سلف و سیره علماء پیشین است، شیوه و سیره‌ای که باید از آن پیروی کرد. آنان، دعاء و نیایش به درگاه الهی را - قبل از آغاز به درس و مذاکره - مستحب می‌دانستند، و به آن علاقه و دلبستگی داشتند.

بعضی از دانشمندان، دعای زیر را از جمله دعاهائی می‌دانستند که باید قبل از تدریس خوانده شود، و مضمون آن، چنین است:

«اللهم انی اعوذ بک ان اضل او اضل، و ازل او ازل، و اظلم او اظلم، و اجهل او یجهل. علی (۲۸۷)

اللهم انفعنی بما علمتني، و علمنی ما ینفعنی، و زدنی علماً.

و الحمد لله علی کل حال. اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع، و من قلب لا یخشع، و من نفس لا تشبع و من دعاء لا یسمع. (۲۸۸)

خدایا به تو پناه می‌برم از اینکه گمراه کنم و یا گمراه گردم، بلغزانم و یا بلغزم، ستم کنم و یا ستم بینم، به نادانی کشانم و یا خود دچار آن گردم. بار خدایا مرا با علمی که به من آموختی سودمند گردان، و مرا به علمی رهنمون ساز که مرا سودمند افتد، خدایا بر مراتب علم و آگاهی من بیفز. سپاس حقیقی در تمام حالات از آن خداوند متعال است. بار خدایا به تو پناه می‌برم از علمی که سودمند نیفتد، و از قلبی که خشوع و نرمی و انعطاف در برابر حق، بدان راه نیابد، و از هوسی که سیر و اشباع نگردد، و از دعائی که اجابت نشود.

یکی از دانشمندان، سوره «الاعلی» را - برای تلاوت قرآن، قبل از شروع به درس - انتخاب می نمود و چنین می اندیشید که واژه ها و تعبیر موجود در این سوره، از قبیل: الاعلی، قدر فهدی، سنقرئک فلاتنسی، فذکر ان نفع الذکری، صحف ابراهیم و موسی دارای تناسب و تجانس خاصی با بحث و مذاکرات علمی است.

و می توان مضامین این سوره را - از آن جهت که با مساله درس و بحث و نام اعلای خداوند متعال و هدایت و ارشاد و تذکر و قرائت و صحیفه نبشار، کاملاً متناسب می باشد - به فال نیک گرفته و بدان تأسی جست.

و نیز روایت شده است اگر کسی با گروهی به سر برد و بخواهد دعائی بخواند، باید دعای زیر از آن جمله باشد:

اللهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معصيتك، و من طاعتك ما تبليغنا به جنتك، و من اليقين ما يهون به علينا مصائب الدنيا. اللهم متعنا باسماعنا و ابصارنا و قوتنا (۲۸۹) ما احببنا، و اجعلها الوارث منا، و اجعل ثارنا على من ظلمنا، و انصرنا على من عادانا، و لا تجعل مصيبتنا في ديننا.

و لا تجعل دينا اكبر همنا و لا مبلغ علمنا.

و لا تسلط علينا من لا يرحمنا» (۲۹۰)

(برحمتك يا ارحم الراحمين).

بار خدایا آن بخش از خشیت و ترس خود را نصیب ما گردان که میان ما و میان نافرمانی ما نسبت به فرمان تو، سد و مانعی ایجاد کند.

و از اطاعت و امتثال از اوامر خود، حظ و بهره ای را برای ما منظور کن که ما را به بهشت تو و نیکبختی جاوید برساند.

و سهم ما را از یقین به خودت به گونه ای به ما عطاء کن که از رهگذر آن، مصائب و حوادث ناگوار دنیا از دیدگاه ما آسان و ناچیز و هموار گردد. بار خدایا ما را به وسیله حس شنوائی و بینائی و نیروی ما - مادامی که ما را زنده نگاه میداری - برخوردار فرما، و همان را ارث ما ده، یعنی تا هنگام مرگ این نیروها را از ما مگیر و آنها را برای ما پایدار نگاه دار. خون ما را به زیان ستمگران و متجاوزان به ما، قرار ده و انتقام ما را از آنها بگیر. ما را بر دشمنانمان یاری ده. مصیبت و گرفتاری های ما را در دین و آئین ما قرار نده. دنیا را به عنوان مرکز اساسی هدف اهتمام و کوشش و مقصد نهائی علم و دانش مقرر نفرما، کسانی که به ما رحم نمی کنند بر ما مسلط و چیره مگردان.

۱۱ - استفاده از بهترین قواعد و روش تدریس و تفهیم

باید معلم در تدریس خود، راه و روشی را جستجو و انتخاب کند که از رهگذر آن، درس وی با آسانترین وجه، قابل فهم گردد. او باید حتی الامکان از خوشترین و دلچسب ترین واژه ها و تعبیر، توأم با بیانی آرام و بلیغ و روشن و روشنگر، - به منظور تفهیم شاگردان - استفاده کند.

مطالبی را که از نظر زیرسازی و اهمیت، در درجه اول قرار دارد بر سایر مطالب، مقدم داشته، و مطالب روبنائی را در پی مسائل زیربنائی ایراد کند. در ترتیب مقدمات و زمینه سازی مطالب، تنظیم مسائل بنیادی را برای تحقیق و بررسی موضوع بحث، رعایت کند. آنگاه که باید جمله و عبارتی را قطع و وقف نماید، اندکی سکوت کند.

و آنگاه که جمله ها با هم پیوند و ارتباط دارند پیوستگی کلام و سخن خود را رعایت نماید.

در صورتی که همه حاضران جلسه درس و یا برخی از آنها نیازمند به تکرار مشکلات مربوط به محتوی و یا الفاظ و تعبیر درس بودند استاد از تکرار توضیح مربوط به آن دریغ نرزد؛ بلکه باید گزارش آنها را اعاده نماید.

و آنگاه که بسط و توضیح مساله ای را به پایان رساند، اندکی سکوت و درنگ کند تا اگر کسی ایراد و سخنی بر آن مطلب داشت

آن را در میان گذارد.

اگر معلم چنین پیش بینی کند که نمی‌تواند پاسخ یک شبهه دینی را - پس از ایراد آن - در ضمن یک جلسه بیان کند، باید از طرح آن شبهه دینی و پاسخ آن را جمعاً در یک جلسه بازگو نماید، و یا اساساً مجموع ایراد شبهه و پاسخ آن را به جلسات دیگر موکول سازد. بخصوص اگر درس او در جمع حاضرانی - متشکل از شاگردان خاص وی و توده مردم عادی - منعقد شود، و کسی یا کسانی در درس او حضور بهم رسانند که احتمالاً دوباره به جلسه درس او نیایند، و در چنین درسی، شبهه‌ای ایراد شود و بلاجواب بماند، و حل و پاسخ آن به جلسات دیگر موکول گردد، بدیهی است که در چنین شرائطی آن شبهه در مغز و دل آنها جایگزین می‌گردد (و به عنوان یک اصل پذیرفته شده دینی تلقی می‌شود).

و احیاناً هرگز موفق نمی‌گردد که پاسخ این شبهه را بشنود. قهراً ایراد این گونه شبهات که بلاجواب می‌ماند، زمینه‌ای برای آشوب روحی و فتنه باطنی و فساد و بدکرداری او می‌شود (و افکار پریشان و اندیشه‌های نابسامان و کردارهای نادرست دینی را در او به ارمغان می‌آورد).

۱۲ - رعایت ترتب منطقی علوم و دانشها در امر تدریس

در صورتی که معلم با درسهای متعددی مواجه باشد (و خود را در برابر متقاضیانی ببیند که خواهان تدریس علوم متنوعی هستند) باید علم و دانشی را پیش از هر درس دیگری تدریس کند که واجد شرافت فزونتری نسبت به سایر علوم می‌باشد. و بالاخره باید ارزشمندترین علم را در نوبت نخست تدریس قرار دهد. به این معنی که به ترتیب: اصول دین، تفسیر، حدیث، فقه، نحو، معانی بیان و بر همین قیاس، سایر علوم را بر حسب مرتبه و مقام و نیاز به آنها - از لحاظ تقدم و تأخر - با ترتیب مناسب و بر حسب احتیاج شاگردان تدریس کند. ما در بحثهای آینده - طی باب ویژه‌ای - مطالبی را بازگو خواهیم کرد که ضمن آن، مراتب و درجات اهمیت این علوم و دانشها روشن خواهد شد.

۱۳ - رعایت اعتدال و اقتصاد در بیان و توضیح مطالب

معلم نباید مدت جلسه درس خود را آن اندازه طولانی سازد، و آنچنان در شرح و بسط مطالب پرگوئی کند که موجب ملال و فرسایش خاطر شاگردان و یا مانع فهم و ضبط و به خاطر سپردن درس گردد؛ زیرا هدف از تدریس این است که شاگردان؛ بیان استاد را درک نموده و آن را به خاطر بسپارند. و چون به علت اطاله سخن، ذهن شاگردان، خسته و فرسوده گردد، هدف و مقصد - که عبارت از فهم و ضبط است - از میان می‌رود.

معلم نباید درس خود را آن چنان کوتاه و محدود برگزار کند که موجب نقص قسمتی از بیان و تقریر و توضیح، و یا مخل به ضبط و درک شاگردان گردد؛ زیرا در این صورت نیز نقص غرض لازم می‌آید، و مقصود و هدف از تدریس از دست می‌رود. معلم باید در امر طولانی ساختن درس و یا محدود نمودن و فشرده گوئی، مصلحت و شرائط و اوضاع حاضران و شاگردان را از لحاظ بهره گیری در نظر گیرد. اگر شاگردان او دارای آن مقدار آمادگی باشند که استاد، مطلب را طولانی سازد و تمام شقوق و شاخه‌های متنوع آن را بازگو نماید، اطاله سخن و طولانی ساختن جلسه درس بلامانع خواهد بود. (در غیر اینصورت باید بر حسب شرائط و مقتضیات روحی و علمی شاگردان خویش، وقت را از نظر اطاله سخن و یا عدم آن تنظیم کند).

۱۴ - مصونیت معلم از عوارض مخمل مزاجی و روحی

آنگاه که معلم دست اندر کار تدریس می‌گردد باید از عوارضی که آرامش او را از میان می‌برد و یا فکر او را دچار تشویش و اضطراب می‌سازد، کاملاً مصون باشد.

و در چنین شرائطی اساساً تدریس نکند. این عوارض عبارتند از: بیماری، گرسنگی، تشنگی، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب، خوشحالی مفرط، اندوه، خشم، بیحالی، چرت زدگی، پریشانحالی، احساس سرما و گرمای رنج آور.

این گونه عوارض، باعث می‌شوند که معلم نتواند - آن طور که شاید و باید - بحث و بیان خود را کاملاً تفهیم کند، و هدف مطلوب خود را اداء نماید.

و یا موجب می‌گردد که احیاناً رأی و فتوای نادرستی را - بطور ناخودآگاه - ابراز کند. (لذا باید معلم در عین تندرستی، و در یک شرائط سالم روحی، و در وضعی طبیعی و عادی، به تدریس اشتغال ورزد تا افکار و آراء صحیحی را در اختیار علاقمندان قرار دهد).

۱۵ - توجه به فضای جلسه درس - یا - جلسه درس و اهمیت هوای آزاد

باید فضای جلسه درس، از هر گونه عوامل آزاردهنده و انگیزه‌های سرگرم کننده حاضران، از قبیل: دود، گرد و غبار، سر و صدای زیاد که مخمل آرامش است، تابش سوزنده آفتاب، و امثال آنها از عواملی که فکر را به خود مشغول می‌سازند و مانع از اداء وظیفه مطلوب می‌گردند، مصون باشد.

باید جلسه درس در عین وسعت، از هر انگیزه‌ای که فکر و اندیشه آدمی را به خود سرگرم می‌کند و روان انسان را دچار تشنگی و پریشانی می‌سازد، کاملاً محفوظ باشد تا در ظل چنین فضائی گسترده و عاری از عوامل سرگرم کننده، غرض مطلوب و هدف نهائی تدریس تامین گردد.

۱۶ - رعایت مصالح شاگردان و مصالح اهم در تقدیم و تأخیر وقت تدریس

باید معلم - در صورتی که ضرورتی مهم و مشقتی فزون از حد در میان نباشد، در تقدیم و یا تأخیر حضور خود در جلسه درس - در طی ساعات روز - مصالح جماعت شاگردان را مراعات کند. یکی از انواع ضرورت (که معلم احیاناً ناگزیر از تامین آن می‌گردد) اشتغال به مطالعه و تصنیف و تالیف در اوقات و فرصتهای مناسب می‌باشد.

ولی باید توجه داشت که مطالعه و تصنیف - آنگاه بر مصالح جمعی شاگردان مقدم است - که از لحاظ اهمیت، بر کار تدریس رجحان داشته باشد، (و در غیر اینصورت باید معلم - از لحاظ تعیین وقت حضور برای تدریس - مصالح و منافع جماعت شاگردان را بر مصالح مربوط به مطالعه و تالیف ترجیح دهد).

۱۷ - رعایت تناسب صدا با محیط درس

معلم نباید صدای خود را بیش از اندازه نیاز حاضران، بلند کند.

و نباید صدایش را آنقدر آهسته و کوتاه سازد که احیاناً برای برخی از حاضران، درست مسموع نگردد، به گونه‌ای که نتوانند کاملاً محتوای سخن او را درک نمایند. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«خداوند متعال، صدای آهسته و کوتاه را دوست می‌دارد، و از صدای بلند و فریاد گونه خشمگین و بیزار است» (۲۹۱)
بهتر این است که بگوییم:

صدای معلم، نباید از فضای جلسه درس به بیرون از محیط درس سرایت کند و در عین حال باید برای حاضران نیز رسا باشد. اگر در میان جمع شاگردان، شخصی که دچار ثقل سامعه و ضعف حس شنوائی است حضور یابد، چنانچه معلم صدای خود را آن اندازه رسا سازد که او نیز بشنود، هیچ مانعی ندارد؛ بلکه در این زمینه روایتی هست که در کتب حدیث به چشم می‌خورد، و حاکی از آن می‌باشد که چنین کاری دارای فضیلت است (۲۹۲)

۱۸ - حزم و احتیاط برای حفظ نظم و پاسداری از آرامش، و پیشگیری از مرء و جدال در جلسه درس

باید معلم، جلسه درس خود را از همه‌مه و سر و صدا و غوغا صیانت نماید؛ چون لغزش و غلط و خطا و اشتباه از زیر بانگ و خروش و غوغا، سر بر می‌آورد. او باید جلسه درس خود را از سر و صدای بلند شاگردان و سوء ادب آنها در مذاکرات علمی، و تشتت و اختلاف جهات بحث، و نیز انحراف مسیر مساله مورد بحث، به موضوعات و جاهای دیگر - پیش از تکمیل آن مساله - حفظ نماید. اگر از سوی یکی از شاگردان، زمینه‌های انحراف از مسیر مساله را مشاهده کند (و ببیند که او مطالبی را بازگو می‌نماید که با آن مساله بیگانگی دارد) با آمیزه لطف و محبت - پیش از آنکه سخن انحراف آمیز او در میان جمع حاضران منتشر گردد، و هیجانی در آنها به وجود آورد - از انحراف او جلوگیری کند. او باید به همه حاضران، نکات و حقایقی را یادآور گردد که نمایانگر قبح و زشتی انحراف مذکور است.

و به آنها گوشزد کند که چون مقصود و هدف نهائی بحث و مذاکره علمی آنست که دلها و قلوب در جهت اظهار و پدیدار ساختن حق، با هم همبستگی یابد و در سایه آن، ثمرات و فوائدی عائد همگان گردد و میان آنان، صدق و صفا و نرمش و مدارا حکومت کند و از یکدیگر - متقابلاً - استفاده نمایند.

باید معلم پس از تذکر و هشدار مذکور، روایاتی را - که در نکوهش ستیز و جدال و مناقشه و رقابت بیجا و کینه توزی وارد شده است - بر آنان بخواند، که به ویژه در این روایات، ستیزه جوئی و کینه توزی علماء و دانشمندان و اشخاصی که دارای سمت علمی هستند و بر اریکه علم نشاندۀ شده‌اند، سخت نکوهش و مذمت شده است.

معلم باید به شاگردان یادآور گردد که جدال و ستیزه جوئی در مذاکرات علمی، سرانجام از دشمنی و کینه سر بر می‌آورد که عواقب سوء آن عبارت از پریشانی فکر و خاطر، و از دست دادن حس دینی و ایمانی است.

و نیز باید گوشزد نماید که لازم است اجتماع و گردهم آئی شاگردان، خالصانه و پاکیزه از هر گونه غرض ورزی، و رویهمرفته فقط به خاطر خدا باشد تا فائده دنیوی و سعادت و نیکبختی در آخرت را برای آنها بارور سازد.

۱۹ - ایجاد انضباط و حس مسئولیت اخلاقی در شاگردان

اگر معلم ملاحظه کرد که یکی از شاگردان در بحث و گفتگو، از حد و مرز موضوع و یا موازین اخلاقی، پا فراتر می‌نهد، و یا از خود، سرسختی و کینه توزی و بی انضباطی و سوء ادب نشان می‌دهد، و یا پس از اثبات و ظهور حق و حقیقت، منصفانه داوری نمی‌کند، و یا بی جهت بانگ می‌زند و فریاد سر می‌دهد، و یا به حاضران و غائبان جسارت و اسائه ادب می‌کند، و یا نسبت به کسی که لایق تر از او است در نشست، تفوق و برتری می‌جوید، و یا در جلسه درس به خواب می‌رود، و یا در حین درس با دیگران صحبت می‌کند، و یا می‌خندد، و یا یکی از حاضران را به استهزاء می‌گیرد، و بالاخره مرتکب عملی می‌گردد که دور از نزاکت و

انضباط مربوط به جلسه درس می‌باشد، و رفتارش به هیچ وجه در خور یک محصل و دانشجو نیست، باید معلم شدیداً از این گونه اعمال نابخردانه او ممانعت به عمل آورد.

درباره اعمال و رفتار خوب و بد، و کردار روا و ناروای شاگرد، قریباً بحث مفصل و مشروحی را در پیش داریم. این نوع بحث - (که در ضمن گفتگوی از وظائف معلم در امر تدریس و جلسه درس به میان آمده است) - با بحثی که مربوط به جلوگیری از اخلاق ناستوده شاگردان بوده، و ماقبلاً از آن یاد کردیم، تفاوت دارد؛ زیرا گفتگوی ما در اینجا به وظائف معلم در جلسه درس ارتباط دارد؛ ولی بحث گذشته، مربوط به وظائف معلم و شاگرد نسبت به خودشان بوده است. اگرچه می‌توان این دو بحث را در هم ادغام نمود؛ ولی اهتمام و عنایت به شأن و ارزش این وظیفه، چنین اقتضاء می‌کرد که بهتر بود در اینجا نیز مستقلاً و به خصوص، مورد بحث قرار گیرد.

۲۰ - رفق و مدارا در مورد کیفیت پاسخ به پرسشهای شاگردان

باید همواره معلم با شاگردان، مدارا و همراهی کرده، و رفق و نرمی با آنها را از دست نداده، و به پرسشهای آنها گوش فرا دهد. اگر ملاحظه کرد که شاگردی - با وجود اینکه معنی و مقصود مطلب را درک کرده؛ ولی به علت حجب و حیاء و قصور و نارسائی معلومات و نقص بیان نمی‌تواند اشکال و ایراد خود را تقریر کند، و بیان او در تعبیر از مقصودش نارسا به نظر می‌آید باید معلم - که مقصود او را درک نموده است -، نخست منظور او را بیان کرده و سپس وجه اشکال و ایرادش را بازگو نماید، و پاسخ لازم را به میزان اطلاعات خویش توضیح دهد.

اگر معلم متوجه شد که مطلب و منظور او از بحث، بر شاگرد، مشتبه شده و به همین جهت به آن مطلب اشکال می‌کند، باید از شاگرد، راجع به موارد و شقوق احتمالی موضوع سخن او - که احتمالاً ممکن است آنها را اراده کرده باشد - پرسش نماید و به او بگوید:

آیا می‌خواستی چنین چیزی را بیان کنی؟ اگر جواب او مثبت بود و گفت:

هدف من نیز همین بوده است، باید معلم پاسخ آن را بیان کند.

و اگر بگوید که من چنین منظوری نداشتم، احتمالات دیگر را بازگو کند، (و تا آن مقدار به پرسشهای خود از شاگرد درباره این احتمالات ادامه دهد تا سرانجام به هدف و مقصود او برسد و پاسخ لازم را برای او بیان نماید).

اگر شاگرد از یک مطلب رکیک و زنده‌ای سؤال نمود، معلم نباید او را تحقیر و استهزاء کند؛ زیرا هر معلمی ناگزیر است به هرگونه پرسش (معصومانه و بی غرض)، پاسخ دهد؛ چون جز این، چاره‌ای نیست.

و به طور قهری، احیاناً ممکن است مطالب رکیکی مورد پرسش قرار گیرد. بجا است به او یادآور گردد که همه انسانها بدینسان پرس و جو می‌کردند تا سرانجام در راه تحصیل علم و فهم مسائل علمی، گام نهادند و در نتیجه، موفق و کامیاب شدند. (یعنی تمام اشخاصی که توانستند از دانش و بینش علمی بهره‌مند گردند، این موفقیت را در سایه سؤال و پرسش، به دست آوردند که احیاناً بدون غرض، سؤالاتی را مطرح می‌ساختند که زنده و رکیک به نظر می‌رسید).

۲۱ - محبت و التفات معلم و گشاده روئی او نسبت به شاگرد تازه وارد

اگر شخص تازه واردی در جلسه درس شرکت کند، باید معلم به او اظهار محبت کرده و با انبساط و گشاده روئی از او استقبال نماید تا بدینوسیله موجبات نشاط و شرح صدر او را فراهم آورد؛ چون هر شخصی غریب و تازه وارد - به ویژه در حضور علماء و

دانشمندان - دچار دهشت و هیبت زدگی می‌گردد (که باید معلم از طریق اظهار محبت و گشاده روئی، این ترس و هیبت زدگی را از دل او بیرون کند).

و نیز چون این فرد تازه وارد و غریب، احساس غربت و بیگانگی می‌کند، نباید معلم با نگاه‌های تعجب آلود و آزاردهنده، بدو چشم دوخته و نگاهش را فزون از حد، در او متمرکز سازد؛ زیرا این گونه نگاه‌ها او را دچار شرم و خجلت می‌سازد.

و با وجود اینکه ممکن است دارای اهلیت و شایستگی برای تحصیل باشد، شرم و حیاء وی، مانع سؤال و پرسش علمی و شرکت او در بحث و مذاکره گردیده، (و موجب محرومیت از علم می‌شود).

۲۲ - وظیفه معلم، همزمان با ورود عالم و دانشمند به جلسه درس

اگر فرد عالم و فاضلی به جلسه درس روی آورد، و استاد هم همزمان با ورود او، سرگرم شروع به تدریس مساله‌ای باشد، (باید برای تجلیل از وی) از ادامه بحث در آن مساله خودداری کرده و درنگ نماید. اگر ورود این شخص تازه وارد، همزمان با ادامه بحث در آن مساله، اتفاق افتد (یعنی آن عالم و یا شخص غریب در اثناء بحث از مساله‌ای، وارد جلسه شود) باید معلم، مساله بازگو شده و یا مقصود و خلاصه و فشرده‌ای از آن را برای تازه وارد تکرار و اعاده کند.

و اگر همزمان با تتمه و پایان گرفتن درس، وارد مجلس بحث و مذاکره گردد، و نیز هنوز جماعت حاضران، از جای برنخاسته و متفرق نشدند، باید تتمه گفتگوی خود را رها کرده، وارد بحث دیگری گردد، و موضوع بحث را تغییر دهد تا آنگاه که این عالم و دانشمند تازه وارد، جلوس کند. پس از آنکه نشست، مطالب گفته شده را اعاده کند و یا تتمه بحث و مذاکره خود را تکمیل نماید.

اجراء چنین وظیفه اخلاقی برای این است که دانشمند تازه وارد - در حین جلوس خود - با قیام و متفرق شدن حاضران، مواجه نگردد.

و در نتیجه، دچار خجلت و شرمندگی نشود.

۲۳ - اعتراف به عجز و ناتوانی در مسائلی که بدانها احاطه ندارد

یکی از مهمترین وظائف معلم این است:

وقتی از او درباره موضوعی سوال کردند که بدان احاطه و آگاهی ندارد، و یا آنکه در ضمن تدریس به مساله‌ای برخورد کند که فاقد اطلاع و آگاهی در آن مساله باشد، باید به عجز خود اعتراف نموده و بگوید:

از آن اطلاعی ندارم، یا باید بگوید:

درباره آن تحقیق نکرده‌ام و به طور کامل از آن آگاهی ندارم، و یا آنکه صریحا بگوید:

نمی‌دانم، یا بگوید:

باید درباره آن تجدیدنظر کنم.

و بالاخره از اعتراف به عجز و ناتوانی در این گونه موارد استنکاف ننماید. یکی از نشانه‌های دانش انسان عالم و دانشمند این است:

درباره مسائلی که از آن آگاهی درستی ندارد، بگوید:

نمی‌دانم، و خدا بدان عالم تر است.

علی (علیه السلام) فرمود:

«وقتی از شما راجع به چیزی سؤال کردند که علم و آگاهی درباره آن ندارید، راه فرار و گریز را در پیش گیرید.

عرض کردند:

این فرار و گریز چگونه است؟

فرمود:

بگوئید:

خدا بهتر می‌داند» (۲۹۳).

از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده‌اند که فرمود:

«آنچه را می‌دانید به زبان آورید، و درباره مطالبی که از آنها آگاهی ندارید بگوئید:

خدا دانای‌تر است. همانا فردی، آیه‌ای از قرآن را بیرون می‌کشد و یا در آن دچار شتابزدگی می‌شود، (و آن را نسنجیده و طبق دلخواه خود معنی می‌کند، و به عنوان دلیلی بر مدعای باطل خویش وانمود می‌سازد)، از این رو به فاصله‌ای دورتر از میان آسمان و زمین، دچار سقوط گشته و سرنگون شود» (۲۹۴).

از زراره بن اعین روایت شده است که گفت:

«از امام باقر (علیه السلام) پرسیدم حق خداوند بر بندگانش چیست؟

فرمود:

آنچه می‌دانید به مردم بگوئید، و درباره چیزهایی که نمی‌دانید سکوت و توقف و درنگ نمائید» (۲۹۵).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«خداوند متعال، بندگان خویش را به دو آیه از کتاب آسمانی، و دو نشانه قرآنی، هشدار داده و آنها را سرزنش فرموده است:

۱ - درباره مطالبی که علم آگاهی و اطلاع درباره آنها ندارند، سخنی نگویند.

۲ - و نیز مطالبی را - که راجع به آنها، فاقد علم و آگاهی صحیح هستند - مردود نسازند.

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

اَلَمْ يَأْخُذْ عَلَيْهِمْ مِثَاقُ الْكِتَابِ اَنْ لَا يَقُولُوا عَلٰى اللّٰهِ الْاِلٰهَ الْحَقُّ (۲۹۶)

آیا با آنها در کتاب آسمانی پیمان گرفته نشد که درباره خداوند جز حق، سخنی دیگر نگویند و بر او دروغ نبندند. و یا فرمود:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ و لَمَّا يَأْتِهِمْ. تأویله (۲۹۷)

بلکه حقایقی را تکذیب کردند که از نظر علم و آگاهی بدان احاطه ندارند، آن هم در حالی که هنوز از تأویل و توجیه و ارجاع به واقعیت آن، چیزی در اختیار آنان قرار نگرفته و دلیلی به دست آنان نرسیده است» (۲۹۸)

ابن عباس می‌گفت:

عالم و دانشمند (راجع به حقایقی که از آن علم و آگاهی کافی ندارد، بی‌اطلاعی خود را اعلام نکند، و) «لا ادری = نمی‌دانم» را ترک نماید، و از گفتن آن امتناع ورزد، مراکز حیات و کشتن گاههای او آسیب ببیند، یعنی موجبات نابودی و رسوائی او فراهم می‌گردد (۲۹۹)

عبدالله بن مسعود می‌گفت:

اگر از هر یک از شما راجع به چیزی که نمی‌داند، و درباره آن علم و آگاهی ندارد، پرسشی کردند باید بگوید:

نمی‌دانم؛ زیرا نمی‌دانم، یعنی اعلام به عدم آگاهی در مسائلی که انسان بدانها احاطه ندارد، یک سوم علم و دانش و دانائی انسان به حساب می‌آید.

یکی از دانشمندان برجسته گفته است:

«لادری ثلث العلم» یعنی جمله «نمی دانم» - در پاسخ به مسائلی که بدانها آگاهی ندارد - یک سوم آگاهی و علم انسان محسوب می گردد؛ (چون چنین فردی، گرفتار مصیبت جهل مرکب نیست، و حداقل می داند که نمی داند. برخلاف کسانی که اسیر حالت جهل مرکب می باشند و نمی دانند که تصور می کنند که می دانند). یکی از فضلاء می گوید:

شایسته است که عالم و دانشمند، «لادری» را برای یاران خویش به میراث گذارد، به این معنی: همواره در مسائلی که درباره آنها علم ندارد این جمله را با شهامت بر زبان آورده، و آنقدر «لادری» بگوید تا یاران او با این جمله، مانوس و معتاد شده و گفتن آن برای آنها آسان گردد، (و پس از درگذشت استاد، این عبارت او را به عنوان میراثی از وی در اختیار داشته باشند)، و در موارد لازم و به هنگام نیاز، آن را به کار بندند.

دانشمند دیگری می گوید:

باید «لادری» را بیاموزی؛ زیرا اگر شهامت گفتن «لادری» را در خود فراهم آوری و آن را در مورد مناسب بر زبان جاری سازی، این توفیق نصیب تو می گردد که دیگران، ترا عالم و آگاه سازند، تا سرانجام بتوانی بدانی و به جای «لادری = نمی دانم» جمله «ادری = می دانم» را به حق بر زبان جاری سازی. اگر تو در عین فقدان احاطه علمی، جمله «ادری» را بر زبان آوری، چنان ترا تحت فشار سؤال و پرسش قرار می دهند تا آنگاه که بناچار جمله «لادری» را (پس از رسوایی) بر زبان جاری سازی، و به عدم دانائی خویش اعتراف کنی و به جائی برسی که ندانی.

باید به این نکته نیز توجه داشت که یک عالم و استاد (درباره موضوعات و مسائلی که اطلاع علمی از آنها ندارد) لازم است بگوید: نمی دانم. این اعتراف علاوه بر آنکه از مقام و موقعیت علمی او نمی کاهد، بر والائی و احترام او می افزاید، و شکوه و عظمت شخصیت او را در دلهای مردم، فزاینده تر می سازد. این رفعت و عظمت مقام، نتیجه تفضل الهی نسبت به کسی است که به خاطر پای بند بودن او به حق و حقیقت، آنچنان مورد لطف و مرحمت پروردگار قرار می گیرد که به علت اعتراف به عجز و نادانی خود - به جای آنکه از نظر مقام، پست و فرومایه گردد - از شکوه و عظمت خوش آیندی در دلهای مردم و از دیدگاه آنها برخوردار می شود.

اعتراف به عجز و نارسائی علمی در موارد لازم و مناسب، نمودار عظمت مقام و حس تقوی و کمال معرفت و بینش یک فرد عالم و دانشمند است. جهل و عدم آگاهی درباره مسائل معدود و مطالب انگشت شمار، به مقام و موقعیت علمی و معرفت یک فرد دانشمند، لطمه ای وارد نمی سازد. باید این گونه اعترافها را صرفاً دلیل بر تقوای او دانست؛ چنانکه نمایانگر آنست که چنین عالم و دانشمند در آراء و فتوهای خود، گزافه گوئی نمی کند.

و نیز حاکی از آنست که خود مطلب و مساله، از مسائل مشکل و پیچیده می باشد.

آن کسی که از گفتن «لا- ادری» و اعتراف به عجز و نارسائی علمی خود امتناع می ورزد، به خاطر این است که از لحاظ علمی، فردی کم مایه و نیز فاقد تقوی و پارسائی و دیانت است؛ زیرا او می ترسد به علت قصور و نارسائی علمی، از دیدگاه توده مردم سقوط کرده و از چشم آنها بیفتد. این نوع تصور و خیال، خود، نوعی از جهالت و نادانی دیگری است (که باید آن را بر حجم نادانیها و کمبودهای علمی او افزود)؛ چون با پاسخ دادن به سؤالی - که درباره آن اطلاع کافی ندارد - خویشتن را به گناهی بزرگ، رجعت داده و در آن غوطه ور گشته و در ورطه سقوط، گرفتار می شود. پاسخ او در چنین حالتی نه تنها بر روی قصور علمی او سرپوش نمی گذارد؛ بلکه او با چنین اقدام نابخردانه خود، مردم را به قصور علمی خود، واقف و مطلع می سازد.

و آنها از این رهگذر به نارسائی علمی او راهنمائی می شوند. خداوند نیز به خاطر جرات و جسارت و بی باکی او در اظهار نظرهای نادرست در امر دین، چنان وضعی را در مورد او پدیدار می سازد که از دیدگاه مردم، به عنوان فردی فاقد سرمایه علمی معرفی

می‌شود.

این نکته در حدیث قدسی نیز تایید شده است، آنجا که می‌گوید:

من افسد جوانیه افسد الله برانیه (۳۰۰)

هر که قلب و درون خویش را تباه سازد، خداوند، ظاهر و برونش را به تباهی و فساد می‌کشانند.

با وجود اینکه این دانشمند کم مایه می‌بیند که اهل تحقیق و پژوهش و شخصیت‌های کارآمد، اکثر اوقات، سخن از «لادری» به میان می‌آورند، و غالباً این کلام را بر زبان می‌رانند، این عالم و دانشمند بی‌نوا حاضر نیست که چنین جمله‌ای را هرگز بر زبان آورد. او باید بفهمد که این گونه دانشمندان حقیقت‌گرا و ژرف‌نگر - به خاطر دینداری و تقوی - از گزافه‌گوئی‌ها در پاسخ به پرسشهای دیگران، امتناع می‌ورزند.

و عالمی این چنین باید دریابد که به خاطر جهل و نادانی و قلت تقوی و دینداری است که از گزافه‌گوئی در پاسخ به دیگران ابائی ندارد. ولی بر خلاف خواسته اش در همان چاه خمول و گمنامی، و شهرت به کم‌مایگی، سقوط می‌کند که اتفاقاً می‌خواست از راه گزافه‌گوئی و خودخواهی، دچار سقوط در آن نگردد.

و چون گرفتار فساد نیت و آلودگی درون می‌باشد از لحاظ شهرت علمی، دچار سرنوشتی می‌گردد که به سختی از آن گریزان بوده است. (این گونه عالمان کم‌مایه، سرانجام به عنوان افرادی بی‌مایه و فاقد بینش علمی و دینی، در میان مردم، نامور و رسوا می‌گردند).

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی با چیزی اظهار بی‌نیازی کند که به او داده نشده است، مانند کسی است که دو لباس دروغین و فریبا را در بر می‌کند.» (۳۰۱).

خداوند متعال - ضمن بازگو کردن داستان موسی و خضر (علیهما السلام) - به علماء و دانشمندان، هشدار ظریفی داده و به آنان ادب آموخته است آنگاه که خداوند از موسی (علیه السلام) پرسید:

آیا کسی عالم تر و آگاه تر از تو در جهان وجود دارد؟ موسی - به جای اینکه علم و آگاهی را به خدا ارجاع دهد، و از خدا بپرسد که او کیست؟ و یا بگوید:

خدایا تو خود بهتر می‌دانی - چیزی در پاسخ نگفت و سکوت کرد. (و گویا حاضر نبود بگوید:

ممکن است در جهان، کسی عالم تر از او هم وجود داشته باشد!). لذا خداوند متعال به او فرمان داد تا در محضر خضر، شاگردی نماید و نزد او درس بخواند.

خدای متعال داستان تلمذ و شاگردی کردن موسی در نزد خضر را ضمن آیاتی چند، بیان فرموده که این آیات، نمایانگر منتهای خاکساری و اظهار فروتنی موسی در برابر خضر، و حاکی از شکوه و عظمت خضر می‌باشد.

ان شاء الله در بحثهای آینده، شمه‌ای از نکات عبرت آمیز این داستان پندآموز را یاد خواهیم کرد.

۲۴ - تذکر لغزش و اشتباه، قبل از پایان یافتن درس

اگر معلم به طور ناگهانی متوجه بیان یا پاسخ صحیحی گردد، باید هر چه زودتر - پیش از آنکه شاگردان و حاضران، متفرق شوند - آن بیان و پاسخ صحیح را تذکر دهد.

و به آنان بفهماند که قبلاً در توضیح و یا پاسخ مطلب، دچار اشتباه گشته و سخن نادرستی را ابراز کرده بود. نباید شرم و حیاء و خودخواهی و امثال آن، مانع چنین پیشگیری و تدارک اشتباهات او شود. هوای نفس (و تمایلاتی که از جاه طلبی ریشه می‌گیرد)

نباید او را وادارد که این پیشگیری را به تأخیر انداخته و جبران اشتباه و لغزش خود را به فرصتها و جلسات دیگری موکول سازد؛ زیرا تأخیر در جبران لغزشها، نتیجه خدعه و نیرنگهای نفسانی و بازده سوء کارهای غلطانداز ابلیس مطرود از رحمت الهی است. اگر یک استاد در جبران لغزشها و تدارک اشتباهات خویش، تأخیر و تعویق و مسامحه را - به علت خودخواهی - روا دارد، به جهات دیگری متعددی، زیانهای عظیمی را به بار خواهد آورد:

- ۱ - اشتباه و لغزش استاد در مغز و دل دانشجویان، جایگیر شده و پایدار می ماند.
 - ۲ - با چنین تعویق و سهل انگاری، ناگزیر، شرح و بیان مطلب، از موقع و زمان ضروری خود به تأخیر می افتد. و به اصطلاح «تأخیر بیان از وقت حاجت»، لازم می آید.
 - ۳ - اگر استاد، همزمان با ادامه تدریس، به جبران اشتباهات خویش در همان جلسه تدریس، اقدام نکند و آن را به جلسات دیگر موکول سازد، این بیم وجود دارد که برخی از حاضران جلسه درس، در جلسات دیگر شرکت نکنند. نتیجه چنین تأخیری آنست که مبانی غلط و اشتباهات علمی در ذهن آنان؛ استقرار و استمرار یافته و به صورت یک مطلب صحیح علمی در میان افکار و آراء آنها جای خویش را باز کرده، و این درک غلط و نادرست تا ابد در ذهن آنها باقی بماند.
 - ۴ - استاد به خاطر تأخیر بیان و تدارک اشتباه (و تداوم لغزش) خویش، مطیع شیطان خواهد شد، شیطانی که به اشتباهات خود استمرار داده و در تداوم لغزشهای خویش اصرار می ورزید. سرانجام، چنین استادی با اینکار، شیطان را برای فریائی به طمع می اندازد تا دوباره به سراغ او بیاید.
- و همینطور این اشتباه و طمع شیطان ادامه پیدا می کند و استاد را به تداوم در اشتباه و تأخیر در جبران آن وا می دارد.
- اگر استاد - فی المجلس - وظیفه خویش را در جبران اشتباهات، اداء کند، در وجود و شخصیت شاگردان خویش، ملکه و نیروی شایسته‌ای را فراهم می آورد که پی آمد آن، خیر و نیکی عظیمی خواهد بود. باید دانست که منشاء به ثمر رسیدن این خبر و برکت، همان استادی است که اشتباه خود را اظهار کرده و به حق و حقیقت رجوع و بازگشت نموده است.
- بنابراین، چنین استاد متواضع و با شهامت که از بازگو کردن خطاء خود و اعتراف به اشتباه خویش دریغ نمی ورزد، از پاداش دو چندانی برخوردار می شود یعنی علاوه بر اجر و پاداشی که در زیر سایه انجام وظیفه، نصیت شاگردان خود ساخته و با آنها در این پاداش شریک است از رهگذر اعتراف به حق، بر حجم پاداش خویش می افزاید. آری چنین استادانی به خاطر رجوع و بازگشت به حق، تحرک و فعالیتهایشان، سرشار از غنائم، و تجارت آنها لبریز از سود و توام با خیر و برکت خواهد بود.
- و بر خلاف تصور و انتظار افراد نادان و توهم نابخردان سبک مغز، مقام آنان را خداوند رفیع می گرداند.
- و چون حق و حقیقت را نصب العین خود قرار داده اند - در سایه تفضل او - در نظر مردم و نیز در آخرت دارای شخصیت و موقعیت ارزشمند، و آبرو و احترام خواهند بود.

۲۵ - اعلام به پایان یافتن درس

معلم باید به هنگام پایان یافتن درس و یا آنگاه که میخواهد درس را به پایان رساند، با بیان و گفتاری که از پایان یافتن درس حکایت می کند، ختم جلسه درس را اعلام کند. البته این اعلام در صورتی است که شاگرد، متوجه پایان یافتن درس نگردد. معمولاً پیشینیان برای اعلام ختم جلسه درس، می گفتند «والله اعلم: و خدا بهتر می داند».

بعضی از علماء می گفته اند:

برای اعلام ختم جلسه، باید سخنی را ایراد کند که بدان وسیله دیگران، تمام شدن سخن را درک کنند. مثلاً بگوید:

«سخن ما در اینجا به پایان رسید» و یا بگوید:

درس ما در اینجا به پایان می‌رسد و بقیه مطالب را - ان شاء الله - در جلسه دیگر بیان خواهیم کرد.

و امثال این گونه سخنها که پایان یافتن درس را به حاضران اعلام می‌کند.

و نیز آنگاه که جمله و الله اعلم را بر زبان جاری می‌سازد باید بر اساس یاد خدا باشد و به معنی و محتوای آن، توجه و التفات کافی مبذول دارد.

بسیار بجا و شایسته است که معلم، هر درسی را نیز با بسم الله الرحمن الرحيم افتتاح کند تا در آغاز و پایان کار خویش به یاد خدا باشد.

و لذا اگر صرفاً ذکر و یاد خدا را نمودار پایان کار خویش قرار دهد (ولی آغاز کارش را با آمیزه یاد خداوند صفاء ندهد) ذکر و یاد او خالصانه پایان نخواهد گرفت و بالاخره کار او پاک و پاکیزه از شوائب و بگونه‌ای خالصانه برای خدا به شمار نخواهد رفت.

۲۶ - باید درسها با نصایح اخلاقی پایان گیرد

معلم باید در خاتمه درس خود، نکات ظریف اخلاقی و حکمت‌ها و اندرزها و مطالبی را که قلب و اندرون انسان را تصفیه و پالایش می‌کند به شاگردان القاء نماید تا شاگردان خالصانه و همراه با خشوع و انعطاف درونی، و تواضع و خلوص نیت و صفای باطن، از جلسه درس پیراکنند؛ زیرا بحث صرف و مذاکره علمی خشک، و عاری از مسائل عاطفی و اخلاقی، نیروئی را در دل‌ها به هم می‌رساند که گاهی از قساوت و سخت دلی سر بر می‌آورد. (لذا او باید با القاء مطالب سودمند در هر لحظه و زمانی محرک دانشجو باشد تا به علم و دانش با آمیزه اخلاص، روی آورده و او را به منظور استکمال معنویتش تحت مراقبت گیرد و میدانیم هیچ انگیزه‌ای بهتر و شایسته تر از نصایح اخلاقی معلم آن هم به هنگام فراغ از درس نیست.

لزوم القاء نکات اخلاقی و تذکر پند و اندرز به شاگردان، در صورتی شایسته است که دروس دیگری - که باید بلافاصله پس از آن، تدریس گردد - در پیش نباشد، دروسی که ممکن است تدریس آنها در درجه اول اهمیت نسبت به القاء نصایح اخلاقی باشد. در چنین وضعی باید - بر حسب اوضاع و احوال و اقتضاء شرایط - مساله القاء نصایح اخلاقی را پس از انجام گرفتن دروس ضروری دیگر؛ برگزار نماید.

۲۷ - ختم جلسه درس با دعاء

باید معلم، مجلس درس را - همان گونه که با دعاء آغاز کرد - با دعاء نیز پایان دهد؛ بلکه دعاء به هنگام پایان گرفتن درس، شایسته تر، و به منظور اجابت و وصول به هدف، نزدیک تر است؛ چون شاگردان (به خاطر اینکه در یک فضای علمی به سر می‌بردند، و از چنین جوی استنشاق کردند) زیر پوشش رحمت الهی قرار گرفته و برای دریافت پاداش الهی، آمادگی و ویژگی یافته‌اند.

باید دعای معلم و شاگرد، شامل حال پیشوایان دینی و علماء در گذشته بوده، و همه جامعه‌های اسلامی و تمامی مسلمین را در بر گیرد. معلم و شاگرد باید دارای خلوص نیت بوده و تمام رفتار خود را به خاطر خدا و در جهتی قرار دهند که به خدا منتهی گردد تا اعمال و رفتار آنان، شایسته جلب مراتب رضای پروردگار باشد.

در حدیث آمده است که پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مجلس خویش را با دعاء به پایان می‌برد.

و در این باره حدیثی «مسلسل» وجود دارد که مشهور است.

و نشان می‌دهد که آن حضرت، جلسه خود را با دعاء، ختم می‌فرمود. متن حدیث این است:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آنگاه که از گفتگوی با یاران خود فراغت می‌یافت و می‌خواست از جای برخیزد، می‌فرمود:

اللهم اغفر لنا ما اخطانا و ما تعمدنا و ما اسررنا و ما انت اعلم به منا. انت المقدم و انت المؤخر، لا اله الا انت خدایا از ما در گذر نسبت به گناهای که اشتباها مرتکب شدیم و یا عمدا و از روی قصد دچار آنها گشتیم، و از خلافهایی که در نهان انجام دادیم، و بالاخره از هر گناهی - که تو نسبت به آنها از ما عالم تر و آگاه تر می‌باشی - در گذر. خدایا تو پیش می‌اندازی و توئی که تأخیر ایجاد می‌کنی، جز تو هیچ معبودی شایسته پرستش و در خور بندگی نیست.

۲۸ - درنگ نمودن در جلسه درس پس از پایان گرفتن آن

باید معلم پس از برخاستن حاضران، اندکی در جایگاه خود درنگ نماید؛ زیرا در این کار، برای معلم و شاگردان و حاضران، فوائد و نتایج سودمند و آداب و آئین‌هایی به ثمر می‌رسد که همه آنها به معلم و شاگرد عائد می‌گردد:

۱ - اگر در خاطر یکی از شاگردان، تتمه و بقایائی از پرسشی، ناگفته مانده باشد بتواند آن را در این فرصت کوتاه و در پایان درس، با استاد در میان گذارد؛ لذا بهتر است استاد، دیرتر از جای خود برخیزد.

۲ - ممکن است برای یکی از شاگردان، حاجت و نیاز و مطلبی مانده باشد که از بازگو کردن آن - پیش از فراغ استاد از درس - خودداری کرده باشد، باید معلم درنگ نماید تا نیاز و مطلب خود را برای او باز کند.

۳ - در چنین صورتی معلم به وسیله درنگ در جلسه درس - به هنگام خروج از محل درس - برای شاگردان، ایجاد مزاحمت نکرده و موجبات ناراحتی و تکلف را برای آنها فراهم نمی‌آورد.

و نیز اگر معلم پیش از شاگرد از محل درس خارج شود، بانگ و سر و صدای کفش مشایعین و شاگردان - که پشت سر استاد حرکت می‌کنند - ممکن است حالتی دگرگونه در او به وجود آورد که خود آفتی عظیم و خطرناک (از لحاظ ایجاد عجب و غرور) به شمار می‌رود.

۴ - اگر معلم دارای مرکب و وسیله نقلیه باشد، در جمع شاگردان بر آن سوار نمی‌شود.

و امثال آن (از فوائد دیگری که قهرا با درنگ نمودن معلم در جایگاه خویش، عائد او و شاگردانش می‌گردد).

۲۹ - تعیین مهتر و رئیس برای شاگردان

لازم است معلم، فردی هوشمند و زیرک را (به عنوان مهتر و سرپرست)، از میان شاگردان تعیین کند که حاضران و واردان را سر جای مناسب با شئون و مقام آنان نشاند و به طرز نشستن آنها سر و سامانی بدهد، خوابیده را بیدار، غافل را هشیار سازد، و به آنان امر و نهی کرده و کارهای شایسته و ناشایست را به آنان گوشزد نموده، و آنها را به شنیدن درس و گوش فرا دادن به آن و تمرکز فکر نسبت به سخنان استاد و سکوت و آرامش وادارد.

باید معلم، یک رئیس و سرپرست (و خلیفه) دیگری را نیز برای شاگردان تعیین نماید تا او مسائل مبهم و پیچیده درس را برای شاگردانی که استاد را کاملاً درک نکرده‌اند بیان کند.

و همان درس را برای شاگردانی که خواهان تکرار آن می‌باشند اعاده نماید.

و بالاخره او باید مرجع و پناهگاه برای عده‌ای باشد که آنان در پرسش از خود استاد، احساس شرم و حیاء می‌نمودند و هم اکنون باید بدو مراجعه کنند.

تعیین مبصر و خلیفه برای جلسه درس، موجب صرفه جوئی و صیانت فرصت و وقت گرانبهای معلم، و وسیله‌ای برای حفظ و نگاهبانی مصالح و منافع شاگرد می‌باشد.

۳۰ - دعاء به هنگام برخاستن از جلسه درس

آنگاه که معلم از جای خود بر می‌خیزد، این دعاء را بخواند:

سبحانک اللهم و بحمدک. اشهد ان لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، (۳۰۲) سبحان ربک رب العزّة عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین

خدایا ترا تقدیس و ستایش می‌کنم، گواهی می‌دهم که جز تو، معبودی دگر نیست. از تو آمرزش می‌جویم و به تو باز می‌گردم. پروردگاری را تقدیس می‌کنم که خداوندگار و صاحب عزت و سرفرازی است، و تو از آنچه درباره ات می‌گویند و وصف می‌کنند، منزهی. درود بر فرستادگانش. ستایش مطلق و حمد واقعی از آن خدائی است که پروردگار جهانیان است. گویند:

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به هنگام برخاستن از مجلس خویش، چنین دعائی را می‌خواند.

در بعضی از روایات آمده است که سه آیه سبحان ربک رب العزّة عما یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمد لله رب العالمین - که در طی همین دعاء آمده است - کفاره مجلس درس و جلسه مذاکره و گفتگو می‌باشد.

و همان گونه که هنگام برخاستن از جلسه درس، تلاوت این سه آیه برای عالم و دانشمند، مستحب است برای هر کسی هم که از مکانی بر می‌خیزد، خواندن آن‌ها مستحب و مطلوب است؛ ولی درباره عالم و معلم در مجلس درس، خواندن این سه آیه، مستحب مؤکد می‌باشد.

بخش ۱ آداب و وظائف شاگرد نسبت به خود

۱ - تصفیه و پالایش دل از آلودگی‌ها

باید دانشجو قصد و نیت خود را تصحیح نموده و قلبش را از هر گونه آلودگی و نیت پلید و فرومایه، تصفیه و تطهیر کند تا برای پذیرش علم و حفظ و استمرار آن، شایستگی و آمادگی یابد.

در مباحث گذشته از عوامل تصفیه و تطهیر باطن و پالایش دل، سخن گفتیم. لکن در اینجا نیز همان مطلب را اعاده و تکرار می‌کنیم تا دانشجو را هشدار می‌باشد، و دقیقاً متوجه شود که تصحیح نیت و تصفیه باطن، از اسباب و زمینه‌های کسب علم و تحصیل دانش می‌باشد.

و سخن ما در این مبحث مربوط به بررسی علل و اسباب فوائد و مصالح اخروی این موضوع می‌باشد.

یکی از فضلاء می‌گوید:

پاکسازی دل برای تحصیل علم و دانش، همانند پاکسازی زمین برای کشت و زرع می‌باشد. بنابراین، بذر علم و دانش در دل انسان - بدون تطهیر و پاکسازی آن - رشد نمی‌کند و خیر و برکت آن رو به فرونی نمی‌گذارد. چنانکه کشت و زرع در زمین بائر - که از خس و خاشاک و سنگ، پاکسازی نشده است - رشد و نمو مطلوب خود را باز نمی‌یابد و برکاتی از آن عائد انسان نمی‌گردد.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«در جسد آدمی پاره گوشتی است که اگر سالم و صالح باشد تمام اندام انسان، سالم خواهد بود.

و اگر همان پاره گوشت رو به تباهی و بیماری گذارد، تمام بدن به بیماری و تباهی گرفتار می‌شود. بدانید آن پاره گوشت، عبارت از قلب و دل آدمی است.» (۳۰۳)

سهل بن عبدالله می‌گوید:

«اگر قلب به پلیدی هائی آلوده باشد که خداوند متعال آن‌ها را ناخوش می‌دارد، وارد شدن نور و روشنائی بر چنین قلبی، حرام و ممنوع خواهد بود» (۳۰۴)

علی بن حشرم گفت:

از سوء حافظه خویش نزد وکیع (بن جراح (۳۰۵)، گله و درددل می‌کردم. وکیع به من گفت:

برای تقویت حافظه خود از سبک کردن بار گناه و معصیت خویش مدد گیر، (یعنی اگر می‌خواهی نیروی حافظه تو پرتوان گردد گناه خود را تقلیل ده).

یکی از شعراء، همین گفتار را در دو بیت زیر به رشته نظم درآورده است:

شکوت الی وکیع سوء حفظی فارشدنی الی ترک المعاصی

و قال اعلم بان العلم فضل و فضل الله لا یؤتاه عاصی

نزد وکیع از سوء حافظه خویش، گله و شکایت بردم. او مرا به ترک گناهان (به منظور تقویت حافظه) ارشاد و راهنمایی کرد. و گفت:

باید بدانی که علم، رشحه‌ای از تفضل و برکات پروردگار است.

و فضل الهی در اختیار گناهکار قرار نمی‌گیرد.

۲ - فرصت‌های زندگانی را باید غنیمت شمرد

شاگرد و دانشجو باید فرصت‌های خوب زندگانی را غنیمت شمرده و در دوران آسودگی خیال و آسایش خاطر و نشاط و شادابی و جوانی و قدرت بدنی و بیداری و هشیاری ذهن و سلامت حواس و عدم تراکم اشتغالات و فقدان عارضه‌های مختلف زندگانی، به تحصیل علم پرداخته و فرصت‌های خوب این دوره‌ها را از دست ندهد. بخصوص باید - پیش از آن که حائز مقام و منصبی والا گردد و قبل از آنکه به علم و فضل مشهور و نامبردار شود - در اغتنام فرصت‌های دوران جوانی و برنائی و نیرومندی، برای تحصیل علم و اندوختن دانش، ساعی و کوشا باشد؛ زیرا به محض آنکه انسان دارای مقام و منزلتی در جامعه شد و به علم و دانش نامور گردید، نه تنها این امر میان این شخص و درک کمالات معنوی و علمی او، بزرگترین مانع و فاصله را ایجاد می‌کند؛ بلکه چنین وضعی، عامل پرتوان و انگیزه‌ای نیرومند و کامل خواهد بود که نقصان و رکود علمی و اختلال را در چنین فردی به بار می‌آورد.

یکی از بزرگان می‌گوید:

پیش از آنکه در میان جامعه و از دیدگاه توده مردم، از ریاست و سروری و بزرگواری و جاه و مقام برخوردار شوید به کسب علم و تحصیل دانش و فراگرفتن بینش دینی قیام کنید؛ زیرا اگر در چنین فرصتی به اندوختن ذخائر علمی برنخیزید، و در این اثناء در میان جامعه سربلند و فرازمند شوید از کسب علم بیزار می‌گردید، و یا به خاطر مقام و موقعیت خود، از تحصیل علم، احساس شرم و حیاء خواهید کرد و در نتیجه علم و دانش را از دست می‌نهد.

دانشمند دیگری می‌گوید:

پیش از آن که صاحب ریاست و مدیریت شوید، برای دانش اندوزی و کسب بصیرت دینی بکوشید؛ زیرا به محض آن که به ریاست و مقام سرپرستی رسیدید تمام طرق و راه‌های علم آموزی در برابر شما مسدود گشته و راهی فراسوی کسب بینش دینی

برای خویش نمی‌یابید.

در حدیث آمده است:

مثل و قضیه کسی که در دوران خردسالی به دانش آموختن می‌پردازد (ثبات و پایداری محفوظاتش) همانند نقش نشانیدن بر سنگ می‌باشد (که این نقش، پایدار می‌ماند).

و آن که در بزرگسالی به علم آموزی و تحصیل دانش قیام می‌کند همانند کسی است که بر روی آب، مطالبی را نقش و نگار می‌نماید. (بدیهی است که این نقش و نگار حتی برای یک لحظه نیز پایدار نخواهد ماند).

از ابن عباس روایت کرده‌اند که می‌گفت:

علم و دانش، منحصرأ نصیب افرادی خواهد گشت که جوان و شاداب بوده (و در چنین دوره‌ای پویای علم و دانش باشند). خداوند متعال به همین نکته در قرآن کریم، هشدار داده و فرموده است:

و آتیناه الحکم صبیاً (۳۰۶)

ما یحیی (علیه السلام) را در کودکی (و دوران نشاط و شادابی)، از حکمت و بینش و استوارمندی و داوری درست، بهره‌مند ساختیم.

البته ضرورت تحصیل علم در خردسالی و آثار مطلوب آن - که عبارت از ثبات و پایداری معلومات می‌باشد - از آن جهت است که غالباً معلومات و محفوظات انسان در چنین دوره‌ای، در ذهن انسان، راسخ و پایدار می‌ماند. ولی نباید از این مساله چنین نتیجه گرفت که باید بزرگسالان را از آموختن علم، منصرف ساخت؛ (چون مسلماً این نتیجه‌گیری، تصویری باطل و بی‌اساس است)؛ زیرا فضل الهی و مرحمت پروردگار، بسیار گسترده، و کرم او سخت فزاینده، وجود و بخشش او همواره در حال فیضان و بارش، و ابواب رحمت و مهر و موهبت‌های او فراسوی همه بندگانش - در هر سن و سالی - گشوده و باز است. اگر کسی دارای قابلیت و آمادگی باشد می‌تواند مشمول احسان و مرحمت کامل الهی قرار گرفته و هدف مطلوب او فراهم آید. (سن و کمیت عمر انسان، برای ایجاد قابلیت، دخالت کلی ندارد).

پروردگار متعال می‌فرماید:

و اتقوا الله و یعلمکم الله (۳۰۷)

خدای را پرهیزکار باشید که او علم را در اختیار شما قرار می‌دهد و آن را به شما می‌آموزد.

و درباره موسی (علیه السلام) فرموده است:

و لما بلغ اشدّه و استوی، آتیناه حکماء و علما (۳۰۸)

آنگاه که قدرت و نیروی او به کمال رسید و قوایش اعتدال یافت (و پا به سن گذاشت) علم و حکمت را به او اعطاء نمودیم.

و نیز خداوند متعال در قرآن کریم از زبان موسی (علیه السلام) چنین حکایت می‌کند:

ففررت منکم لما خفتکم فوهب لی ربی حکماً (۳۰۹)

(در بزرگسالی) - آنگاه که از شما بیمناک بودم - از پیش شما گریختم، و پروردگار من پس از آن، حکمت و دانش را به من موهبت فرمود.

(این آیات و سایر آیات دیگر به ما می‌فهماند که صغر و خردسالی - با وجود این که برای ثبات و پایداری معلومات، بسیار مؤثر می‌باشد - علت تامه موفقیت در تحصیل علم نیست. آری انسان می‌تواند در بزرگسالی تحصیلات خود را آغاز کند و در سایه کوشش و مجاهدت‌های بی دریغ، به مقامات والای علمی نائل گردد).

گروهی از دانشمندان سلف، تحصیلات خود را همزمان با بزرگسالی آغاز کردند و سرگرم دانش آموختن گردیدند و در کسب

بینش دینی، مجاهدت کردند تا سرانجام به صورت اساطین و شخصیت‌های برجسته دینی و علمی درآمدند. از میان همین دانشمندان، فضلائى برخاستند که در فقه و سایر علوم دیگر، آثاری گرانبها و مؤلفاتی ارزشمند تالیف کرده و از خود به جای گذاشتند.

هر فرد عاقل و خردمندی باید دوران عمر خویش را غنیمت شمرده و از ضایع ساختن دوران پر نشاط جوانی پیش‌گیری کرده و در صدد حفظ و نگاهبانی و بهره‌برداری از این دوره آکنده و سرشار از شادابی و تحرک برآید؛ زیرا باقیمانده عمر انسان (بقدری گرانبها است) که نمی‌توان آن را ارزیابی کرد و بهائی برای آن تعیین نمود.

شاعری می‌گوید:

بقیة العمر عندی ما لها ثمن

و ما مضی غیر محمود من الزمن

یستدرک المرء فیها ما افات و یح

یی ما ا مات و یمحو السوء بالحسن

از دیدگاه من، نمی‌توان برای بازمانده عمر انسان، قیمت و بهائی تعیین کرد. آن مقدار که گذشت، زمان خوش و پسندیده‌ای نبود. انسان در باز پس مانده عمر خویش می‌تواند آنچه را که از دست داده جبران و تدارک کند، و وقت‌کشی‌های خود را دوباره احیاء نماید، و بدی را در سایه خوبی و کارهای نیک، محو و نابود نموده و زشتی‌ها را به زیبایی‌ها مبدل سازد.

۳ - گسیختن علایق و عوائق مادی از خویشتن

شاگرد پویای علم و دانش باید - بقدر امکان و توانائی خود - ریشه هرگونه موانعی که او را از کسب علم و دانش منحرف و به خود مشغول می‌سازد قطع کند، و پیوند و علاقه‌ها و دلبستگی‌های مادی را - که میان او و حس دانشجوئی و کمال‌طلبی و کوشش‌ها و نیروی تلاشش در تحصیل علم، سدی ایجاد می‌کند - از هم بگسلد.

او باید از نظر آذوقه و خوراک به حداقل - و لو آنکه ناچیز و اندک باشد - و از نظر لباس و جامه به مقدار پوشش بدن - و لو آنکه ژنده و مندرس باشد - قناعت و اکتفاء کند.

اگر انسان در برابر تنگناهای زندگی و تنگدستی‌ها، صبر و خویشتن‌داری را در پیش گیرد، در او ظرفیت و آمادگی کافی برای پذیرش و دریافت علم بوجود می‌آید و به گسترش علمی دست می‌یابد، و دلش از پریشانیه‌ها و اضطراباتی - که آمال و آرزوهای دور و دراز، آن را به بار آورده است - رهائی پیدا می‌کند. در چنین دلی رهیده از تشویش و اضطرابهای مادی و دنیوی است که آبشخورهای حکمت و کمال روحی انسان به جوشش و فیضان می‌افتد.

یکی از پیشینیان می‌گوید:

هر کسی که علم و دانش حقیقی را در سایه فرازمندی نفس و رفاه و آسایش زندگی، جویا گردد سرانجام ناکام می‌شود؛ ولی آنکه علم را در عین خواری و فروهشتگی نفس و تنگدستی و خدمت به علماء و مجالست با آنان پویا گردید توانست شاهد موفقیت و کامیابی را در آغوش گیرد (و پیروزمندانه در عرصه علم، چهره گشاید).

و همو می‌گوید:

فقط افراد تهی دست هستند که دارای شایستگی (بیشتری) - برای تحصیل علم می‌باشند. به این دانشمند گفتند:

حتی به مقدار کفاف و ضرورت هم، مالدار باشد چنین موفقیتی نصیب او نمی‌گردد؟ گفت:

آری (۳۱۰) (او حتی این مقدار را هم نباید داشته باشد تا آنکه ناگزیر، علم و دانش را بر هر چیز ترجیح دهد).

یکی از بزرگان گفته است:

هیچ کسی مطابق دلخواه خویش نتوانست به مقامات و مدارجی از این علم (یعنی علوم دینی و الهی) دست یابد مگر آنگاه که فقر و تهیدستی به او آسیبی رسانده، یعنی دچار فقر گردد و (در نتیجه)، علم را ناگزیر بر هر چیزی ترجیح دهد. دانشمند دیگری (۳۱۱) گفته است:

هیچکس نمی‌تواند به این علم و دانش نائل گردد مگر آنکه دکه تجارت و مرکز و کانون توجه انتفاعی خود را تعطیل نموده و باغ و بوستانش را به ویرانی کشاند، و از دوستانش فاصله گرفته، و (حتی) اگر یکی از نزدیکترین خاندان او از دنیا برود در کناره جنازه او حضور نیابد. (البته منظور این است که طالب علم باید از هر گونه علائق و پیوند مادی ببرد تا به وصال مطلوب و معشوق علمی خویش نائل گردد).

اگرچه انسان، در تمام بیانات مذکور، احساس گرافه گوئی می‌کند؛ ولی هدف این گونه بیانات و گفتارها این است که باید دانشجو در طی تحصیلات خویش، دارای قلبی آرام و فکر و اندیشه‌ای متمرکز باشد. (مسئله افرادی که دل‌های آنان در گرو آمال گوناگون، دستخوش پریشانی است و فکر آنان به خاطر تراکم مشاغل انتفاعی و مادی، فاقد تمرکز در مسائل علمی است نمی‌توانند به هدف مطلوب خود یعنی بینش دینی و علم و دانش نائل شوند).

استادی به یکی از دانشجویان خود گفته بود:

لباس و جامه خود را با رنگ تیره‌ای، رنگ آمیزی کن تا اندیشه کثیف شدن و شستشوی آن، فکر ترا به خود سرگرم نسازد (۳۱۲) به همین جهت گفته‌اند:

اگر خواستار آن هستی که علم و دانش، بخشی از سرمایه‌های خویش را در اختیار تو قرار دهد، ناگزیری که همه وجود و مصالح و منافع خود را در اختیار علم و دانش قرار دهی (تا از دریای آن، جرعه‌ای بنوشی. آری برای نوشیدن از این آب حیات، ناگزیری که تمام همت خویش را در فراگرفتن علم، محدود سازی تا عطش تو، اندکی فرو نشیند).

۴ - پرهیز از تأهل و تشکیل خانواده

باید دانشجو - تا آن زمان که نیاز علمی و تحصیلی خویش را برآورده نساخته باشد - از تأهل و تشکیل خانواده خودداری ورزد؛ زیرا تأهل و ازدواج، بیشترین عامل سرگرمی‌های غیر علمی و بزرگ‌ترین مانع تحصیلی است؛ بلکه می‌توان آن را علت تامه همه موانع تحصیلی تلقی نموده و تمام موانع را در آن خلاصه کرد.

یکی از بزرگان گفته است:

علم و دانش را در قربانگاه ازدواج و تأهل سر بریدند.

ابراهیم بن ادهم می‌گوید:

اگر کسی به تمتع از زنان عادت کند و به ملاعبه با آنان خوی گیرد نمی‌تواند در تحصیل علم و دانش، کامیاب و رستگار گردد. یعنی اشتغال و سرگرمی او به زنان، وی را از کمال باز می‌دارد.

این مساله (یعنی اصطکاک ازدواج و تأهل با تحصیلات و کمالات علمی) مساله‌ای است وجدانی که در عین حال به تجربه رسیده، و نتیجه بسیار روشن است و نیازی به استشهاد و استدلال ندارد.

اساساً چرا ما باید در این مورد استدلال کنیم و شاهد بیاوریم که دانش آموختن با تأهل، سر سازش ندارد؛ در حالی که می‌دانیم - بر فرض آنکه ازدواج یک فرد محصل و دانشجو صحیح به نظر رسد - نتایجی بر آن مترتب می‌گردد که فکر و اندیشه تحصیل علم را دچار تشویش و اضطراب می‌سازد؛ چون چنین محصلی پس از ازدواج، گرفتار هم‌اولاد و سرگرم‌تأمین اسباب معیشت آن‌ها

است. (و لذا فرصت‌های زیادی از عمرش در این طریق قربانی می‌شود).

یکی از مثل‌های سایر و رایج، این است:

«اگر تو به خریداری یک دانه پیاز هم مکلف گردی، به فهم و درک هیچ مسأله‌ای توفیق نمی‌یابی.» (۳۱۳)

دانشجو نباید تحت تاثیر روایاتی قرار گیرد که مردم را به تأهل و ازدواج تشویق می‌کند؛ زیرا این گونه تشویق و ترغیب، در جائی است که امر واجب و مهم تری - که دارای اهمیت فزون تری از ازدواج است - در برابر آن وجود نداشته و با آن معارض نباشد.

ما می‌دانیم که به ویژه در زمان ما: (عصر مؤلف)، هیچ کاری سزاوارتر و پرازتر از تحصیل علم وجود ندارد.

و هیچ امر واجبی، مضیق تر و فوری تر از تحصیل دانش در زمان ما به چشم نمی‌خورد که از لحاظ فوریت به پای تحصیل علم برسد؛ زیرا تحصیل علم - اگرچه گاهی نسبت به بعضی، واجب عینی، و گاهی نسبت به عده‌ای، واجب کفائی است - ولی در زمان بطور مطلق از واجبات عینی به شمار می‌آید؛ چون اگر هیچ کسی به واجب کفائی قیام نکند و مردم به اندازه کافی، وظیفه خویش را در اداء آن به انجام نرسانند، آن واجب کفائی، به واجب عینی مبدل می‌گردد؛ از آن جهت که همگان، مورد خطاب قرار گرفته و موظف به انجام آن می‌باشند.

و اگر ترک چنین واجبی را روا دارند، گناهکار محسوب می‌گردند. چنان که این مطلب در علم اصول فقه به ثبوت رسیده است که اگر در یک جامعه‌ای به واجب کفائی عمل نشود همه افراد آن جامعه گناهکارند.

(ولی ما نباید عصر مؤلف کتاب را با عصر خود مقایسه کنیم و با همان شدت لحن و سخت گیری، دانشجو را از تأهل و ازدواج بیزار سازیم؛ زیرا در عصر ما محیط نابسامانی از لحاظ اختلاط بی بند و بار زن و مرد و دختر و پسر در جوامع بشری به چشم می‌خورد که تمایلات عصبی جنسی را - حتی در افراد خویشان دار و تقوی پیشه - تحریک می‌نماید.

برای اینکه دانشجو در این رهگذر آلوده ساز و عفت سوز، گرفتار گناه نگردد و انحرافی در او پدید نیاید تن در دادن به ازدواج، کار مطلوبی به شمار می‌آید تا بتواند در طی تحصیل، از دین و تقوی خود - به وسیله اشباع مشروع تمایلات خدادادی - صیانت و پاسداری کند.

اگر دانشجو بتواند پاکدامنی خویش را حفظ کند، و در برابر عوامل انحراف آفرین، خویشان را بپاید، مسلماً ترک تأهل و عدم تشکیل خانواده، کاری بجا و شایسته است، تا بتواند در سایه فراغ بال و آسودگی خیال و رهیده از هم و غم زن و فرزند، به مساعی علمی خود ادامه دهد).

۵ - بر حذر بودن از معاشرت نادرست

باید دانشجو از معاشرت با افرادی که او را از مسیر تحصیل و هدفش منحرف، و به خود سرگرم می‌سازند خودداری نماید؛ زیرا ترک معاشرت با چنین افراد، از مهم ترین وظائفی است که باید دانشجو با اهتمام کافی آن را رعایت کند. به ویژه با افراد نامتجانس و نامناسب، و بالاخص با افرادی که کم خرد و تن آسان و بازیگوش می‌باشند و عمر خویش را به بطالت صرف می‌نمایند؛ چون طبع و سرشت آدمی، حالات معاشران خویش را می‌رباید و چونان می‌گردد.

مهم ترین آفت‌ها و آثار سوء معاشرت‌های نادرست و مجالست با نااهل، هدر رفتن عمر انسان - آن هم بدون هیچ فائده و بهره - و از دست دادن هدف و از میان رفتن دین و آئین شخص می‌باشد.

مسأله مهمی که باید دانشجو در معاشرت خود در نظر گیرد این است که فقط با افرادی معاشرت کند که خود به آن‌ها بهره‌ای رساند و یا او از آن‌ها بهره‌مند گردد.

و اگر احساس کرد که به یار و رفیقی نیاز دارد، رفیق و همدمی را برای خود انتخاب کند که صالح و شایسته و دیندار و پرهیزکار و

باهوش باشد، رفیقی که اگر فراموش شود به یادش آورد.

و اگر از وی یادی کند در صدد یاریش برآید.

و اگر نیازمند بود با او برادری و هم سازی کند. اگر دل تنگ گشت او را صبر و دلداری دهد. آری دانشجو از خلق و خوی چنین یار و همدمی، خوی و عادت و نیروی شایسته‌ای برای خویش فراهم می‌آورد که می‌تواند آن را در جهت نیک بختی خود به کار گیرد.

اگر نتوانست چنان دوست و رفیق مناسبی را برای خود بجوید و بیابد، باید تنهائی و غربت‌وار زندگی کردن را بر دوست و همدم نامناسب ترجیح دهد تا از آثار سوء یار و همدم ناباب و نامناسب مصون بماند.

۶ - مداومت بر تحرک و کوشش علمی

باید دانش آموختن دانشجو با حرص و ولع و اشتیاق شدید، توأم باشد و در تمام فرصت‌های ایام تعطیل - اعم از شب و روز، و لحظه‌های مسافرت و اقامت در وطن (و بالاخره در هر حال و زمان) - خویشتن را برای اندوختن ثروت‌های معنوی، تحت مراقبت گرفته و همواره جویای علم باشد. او نباید راضی شود که کمترین لحظه‌ای از فرصت هایش - جز به مقدار ضرورت - در جهت غیر علمی اختصاص دهد، از قبیل: خور و خواب و استراحت، استراحتی که از رهگذر آن رفع کسالت نموده و قوای خویش را تجدید کند. او ناگزیر است با اشخاصی که به ملاقات او می‌آیند انس گرفته و گفتگو کند، و یا برای تامین و تهیه آذوقه و ضروریات و نیازهای دیگر، صرف وقت نماید.

و یا ممکن است که دچار درد و بیماری و گرفتاری‌های دیگر گردد که قهراً مقداری از وقت و فرصت او در جهت غیر علمی قرار می‌گیرد و بناچار نمی‌تواند در طی این اوقات به وظائف تحصیلی و علمی خود پردازد؛ آری او باید وقت خود را ضایع نسازد؛ زیرا برای بازمانده عمر و فرصت‌های انسان، نمی‌توان بهائی تعیین نمود و آن را با هیچ قیمتی ارزیابی کرد. اگر وضع و کیفیت دو روز هر کسی، برابر هم باشد (و فردای او بهتر از امروز نباشد) چنین کسی، مغبون و زیانکار است؛ چون کالای گرانبهای عمر خویش را در برابر قیمت ناچیزی از دست داده است.

آیا برآستی می‌توان کسی را عاقل و خردمند شناخت که برای او امکان وصول به مقام و درجه‌ای - که انبیاء و پیامبران، وارث آنند - فراهم آمده است؛ ولی او به راحتی چنین فرصت گرانبهائی را از دست می‌دهد؟ پیدا است که چنین فردی را باید نابخرد شمرد. به خاطر همین هدف است که گفته‌اند:

علم را نمی‌توان در سایه آسایش و تن آسانی به دست آورد (۳۱۴) و گویند:

بهشت و نیکبختی جاوید با مکاره و ناخوشی‌ها احاطه شده است. (۳۱۵) و نیز گفته‌اند:

هر کسی ناگزیر است برای چشیدن شهد و شیرینی عسل، نیش زنبور را تحمل کند. شاعری در این باره می‌گوید:

لا تحسب المجد تمرانت آكله

لن تبلغ المجد حتی تلعق الصبرا (۳۱۶)

مپندار که مجد و عظمت، همچون خرما و رطبی شیرین است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی. تو هرگز به مجد و عظمت نمی‌رسی مگر آنگاه که تلخی صبر را بچشی و ناگواری آن را تحمل نمایی.

۷ - علو همت و کوشش در پویائی از مقام والای علمی

باید دانشجو در تحصیلات خود، دارای همتی والا باشد.

و با وجود اینکه می‌تواند اندوخته‌های انبوه علمی را در خویشتن ذخیره سازد به سرمایه کم و اندوخته‌های ناچیز علمی قانع نشود. او نباید کوشش خود را به آینده موکول سازد و آن را به عهده تأخیر اندازد، و بگوید:

می‌توانم در فرصت‌های دیگر به اندوختن ذخائر علمی دست یابم و بدان سرگرم گردم. تحصیل هر گونه مطالب سودمند را - هر چند که اندک و ناچیز باشد - به عهده تعویق نیندازد؛ بلکه حتی اگر هم بداند پس از لحظه‌ای آن فائده را از دست نمی‌دهد و بدان دست می‌یابد باید فوراً در صدد دست یازی به آن برآید؛ زیرا در لابلای تأخیر در هر کاری، ممکن است آفات و حوادثی زیانبار پیش آمد کند.

علاوه بر این می‌تواند لحظات آتیه و فرصت هائی را که در پیش دارد اختصاصاً صرف تحصیل مطالب سودمند دیگر نماید. حتی اگر برای دانشجو در درس خواندن، مانعی پدید آید باید با جد و جهد، سرگرم مطالعه و بررسی و حفظ کردن دروس خود برآید، و چیزی را با چیز دیگر خلط نکند. (یعنی به خاطر وجود مانع برای درس خواندن، از مطالعه و حفظ کردن مطالب، دست برندارد و برای رهاکردن مطالعه و بررسی مطالب، بهانه جوئی ننماید). اگر بخواهد فراگرفتن مطالب سودمند علمی را به آینده و زمانی موکول سازد که در آن زمان، فارغ البال باشد، باید بداند که خداوند متعال، چنین زمانی را هنوز خلق نکرده است. (یعنی ممکن است چنین زمان و فرصت فارغ و مناسبی نصیب او نگردد)؛ بلکه او باید بداند که ناگزیر در هر زمان و فرصتی، امکان به وجود آمدن موانع و عوامل تحصیل علم، در پیش است.

علی‌هذا باید تو، هر گونه عوائق و موانعی را - پیش از آنکه ترا کاملاً از هم بدرد و سدی در مقابل تحصیلات تو، به وجود آورد - برطرف ساخته و از قدرت وحدت و شدت این موانع بکاهی و آن‌ها را از هم بدری. چنانکه در حدیث آمده است: «وقت و فرصت آدمی، شمشیر برنده‌ای است که اگر تو پیشدستی کنی و آن را قطعه قطعه سازی، و به نفع خود از آن بهره‌مند گردی به هدف و مطلوب خویش دست می‌یابی.

و گرنه این شمشیر زمان، ترا قطعه قطعه می‌کند و وجودت را در هم می‌نوردد» (و عمرت را در دستگاه گوارش مرور و گذر، و مجرای عبور خویش، هضم می‌کند).

یکی از اولیاء و شخصیت‌های برجسته، به همین نکته اشاره کرده، و به منظور تشویق مردم در وصول به مقامات عارفان، ابیات زیر را سروده است:

۱ - و کن صارما کالوقت فالوقت فی عسی

و ایاک علی فهی اخطر علت

۲ - و سرزما و انهض کثیراً فحظک ال

باطله ما آخرت عزما لصحت

۳ - و اقدم و قدم ما قعدت له مع ال

خوالف و اخرج عن قیود التلفت

۴ - و جذ بسیف العزم سوف فان تجد

تجد نفسا فالنفس ان جدت جدت

۱ - مانند وقت و فرصت، همچون شمشیر برنده باش که سرزنش و ملامت و خشم و غضب، نتیجه قهری «عسی» (۳۱۷) گفتن است، (یعنی اینکه به آینده امیدوار باشی و کار امروز را به فردا حواله کنی). از عل و لعل (۳۱۸) گفتن و به آتیه دل بستن بر حذر باش؛ زیرا امید به آینده بستن بزرگترین و خطرناک‌ترین علت و عامل و بیماری و فلج شدن روح فعالیت و کوشش انسان است.

- ۲ - در پهنه جهان و عرصه عالم، روزگاری به سیر و سیاحت پرداز و برای در هم کوبیدن آرزوها قیام کن تا آنچه از عمرت - که به خاطر تعویق در تصمیم و اراده به بطلالت سپری شد - با صحت عمل، جبران گردد و اعمالت سر و سامان یابد.
- ۳ - اقدام کن و گام هایت را استوار دار و کارهائی که عقب افتادگان و متخلفان در انجام آن مسامحه و سهل انگاری کردند در فراسوی خویش قرار ده و آن‌ها را جلو انداز، و از قید و بندهای انعطاف فکری و دل مشغولی بیرون آی.
- ۴ - با شمشیر عزم و اراده، بوته‌های هرز «سوف» (۳۱۹) و امید بستن به آینده را از محیط فکری خود قطع کن که اگر بکوشی و یا اگر به باشی، گشایشی خواهی یافت. پس نفس تو - اگر تو کوشا باشی - کوشا خواهد شد، و دل و جانت به نحو مطلوبی سامان خواهد یافت.

۸ - رعایت مدارج علوم و دانشها از لحاظ اهمیت

باید دانشجو در تنظیم و ترتیب علم آموزی و تحصیلات، نخست به آن علمی روی آورد که از اولویت بیشتری نسبت به حال و شرائط او برخوردار است. او باید تحصیل خود را از آن علمی آغاز کند که مهمتر و پرازش تر می‌باشد.

و در ادامه تحصیلات خود، درجات اهمیت علوم و دانشها را به همین ترتیب در مد نظر قرار دهد.

بنابراین دانشجو نباید - پیش از اشتغال به علوم مقدماتی و زمینه سازها - وارد فراگیری علمی گردد که این علوم، نتایج و بازده آن علوم مقدماتی است. او نباید قبل از آگاهی لازم و متقن نسبت به آراء و نظریات مورد اتفاق دانشمندان در مسائل عقلی و نقلی مربوط به اعتقادات، وارد تحقیق در اختلافات دانشمندان در آن مسائل گردد. (یعنی دانشجو - قبل از آنکه از لحاظ علمی پختگی پیدا کند - نباید وارد بحث در مناقشات دانشمندان در مسائل اعتقادی شود)؛ زیرا ورود در آراء مختلف دانشمندان و غوررسی آنها (پیش از کسب مهارت و کارآئی علمی و استحکام اعتقادیات)، ذهن دانشجو را سرگشته و حیران ساخته و عقل و اندیشه او را دچار دهشت و بیم و اضطراب می‌گرداند.

اگر دانشجو تحصیل خود را در یک فن آغاز کرد نباید به فن دیگر روی آورد، مگر آنگاه که در آن فن، کتاب و یا کتبهائی را به قدر امکان و با دقت و امعان نظر خوانده و بررسی کرده، و معلومات استواری در آن بهم رسانده باشد. به همین ترتیب، او باید در تمام علوم و فنون، این نکته را در نظر گیرد.

دانشجو باید از جابجا شدن در درس از کتابی به کتاب دیگر و یا از فن و علمی به فن و علم دیگر - بدون دلیل موجه و هدف عقلانی - سخت پرهیزد؛ زیرا این کار، نمایانگر دلتنگی و دل‌سردی و نشان دهنده عدم موفقیت دانشجو در تحصیل علم می‌باشد.

چنانچه اهلیت و آمادگی دانشجو برای تحصیل علم، محرز گشت و معرفت و شناخت در او استحکام و رسوخ یافت حقا نباید او هیچ فنی و فنون مطلوب و پسندیده و هیچ نوعی از انواع علوم مفید را رها سازد؛ بلکه باید در آن فنون به مطالعه و بررسی عمیق سرگرم گردد، به گونه‌ای که بر مقاصد و هدفهای نهائی آن فنون کاملاً دست یابد. اگر عمر و زندگانی با او مساعد بود و توفیق الهی شامل حال او گردید و او را برانگیخت و تحرکی در او ایجاد کرد، در صدد تبحر و کسب تخصص در آن برآید.

و گرنه به ترتیب «الاهم فالاهم» به فن مهمتر و پرازش تر روی آورد؛ زیرا علوم و دانشها (ی دینی) به هم نزدیک هستند، و غالباً میان برخی از آنها نسبت به برخی دیگر، پیوند و خویشاوندی وجود دارد.

ولی باید دانست که عمر آدمی برای تحصیل و غوررسی همه علوم و دانشها ظرفیت کافی ندارد. بنابراین حزم و دوراندیشی ایجاب می‌کند که انسان از هر علمی، گزیده و بهترینش را برگیرد، و تمام قوای خود را صرف فراگرفتن علمی، نماید که از لحاظ شرافت و اهمیت و ارزش در راس همه علوم قرار دارد.

و این علم عبارت از دانش و معرفتی است که بتواند به حال آخرت و معنویت انسان سودمند باشد، علمی که کمال نفس و تزکیه

باطن را در سایه اخلاق و اعمال نیکو بارور می‌سازد. (و بالاخره آن علم و معرفتی که انسان ساز است، برترین علوم و دانشها به شمار می‌آید).

و بطور خلاصه: این علم، از راه شناخت قرآن کریم، و معرفت سنت، و علم مکارم اخلاق، و امثال آنها به دست می‌آید که بازگشت همه علوم به آنها است. (و این معارف می‌تواند آدمی را به حیثیات و شئون والای بشریش رهنمون گردد). البته انسان نسبت به خود از هر کسی دیگر، بیناتر است. این خداست که باید از او در توفیق و کامیابی مدد جست.

بخش ۲ آداب و آئین زندگانی شاگرد با استاد

مقدمه

الف - بزرگداشت مقام استاد:

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«یکی از حقوق عالم و دانشمند بر تو، این است که زیاده از حد، از او پرسش نکنی و دست به دامن او نگردی. اگر بر مجلس عالم و دانشمند وارد شدی و ملاحظه کردی که گروهی از مردم نزد او به سر می‌برند بر همه آنها سلام کن، و سلام و درود ویژه خود را به آن عالم و دانشمند تقدیم نما.

و برای نشستن، جایگاهی را رو به روی او در برابرش انتخاب کن و پشت سر او منشین. با گوشه چشم و چشمک زدن و یا با دست خود و در محضر عالم، و در حضور او اشاره مکن.

و در مقام ستیز و مخالفت با سخن او، پی هم مگو که فلانی چنین گفت، فلانی چنان گفت. از طول مصاحبت و همنشینی با عالم و دانشمند، ملول و دلتنگ مشو.

مثل و داستان دانشمند، مثل خرمابن است. باید در انتظار آن به سربری تا چه هنگامی رطبی از شجره سخنان او بر تو فرو افتد (و شاهد آن، کام ترا شیرین سازد). عالم و دانشمند از نظر اجر و پاداش از روزه دار و سحرخیز و شب زنده دار، و جنگجوی در راه خدا، دارای بهره فرونتری است» (۳۲۰).

در حدیث مربوط به «حقوق» - که نسبت به طولانی و مفصل است، و از امام سجاده، زین العابدین (علیه السلام) روایت شده - چنین آمده است:

«حق راهبر و مدبر و کارساز زندگانی روحی تو - که از مجرای علم، وجودت را تحت مراقبت خویش می‌گیرد - این است که از او تجلیل نموده، و مجلس و محفل او را گرامی داری، و به سخنان او کاملاً گوش فرا دهی.

و با چهره‌ای گشاده بدو روی آوری، صدايت را - هنگام گفتگو با دیگران در محضر وی، و یا به هنگام گفتگوی با او - بلند نسازی. اگر کسی از او سؤال کرد در پاسخ دادن به آن پیشدستی نکنی، یعنی بگذار خود او پاسخ آن پرسش را شخصا القاء نماید. و با احدی در محضر او گفتگو نکن، و از هیچ کس نزد او غیبت نما یعنی:

اگر کسی نزد تو از او به بدی یاد کرد باید در مقام دفاع و حمایت از او برآئی، و از او عیب پوشی کنی، و محاسن و خوبیهای او را به دیگران اظهار نمائی. با دشمنانش هم‌نشین نگردی، و با دوستانش دشمنی نکنی.

اگر به اداء این حقوق نسبت به عالم و دانشمند و استاد خویش، موفق گردی، فرشتگان آسمانی در جهت خیر و منافع تو گواهی خواهند داد که تو آهنگ چنین استاد و دانشمندی را داشته، و علم و دانش را برای خدا و هدفی الهی از پیشگاه او فراگرفته‌ای، [نه برای مردم] (۳۲۱)

(یعنی قصد تو برخوردار از اخلاص بوده است).

ب - نکات جالب تربیتی در داستان موسی و خضر (علیهما السلام):

خداوند متعال داستانی از موسی (علیه السلام) در قرآن کریم بازگو فرموده که او به خضر (علیه السلام) گفت:

هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً (۳۲۲)

آیا مرا رخصت می‌دهی که در پی تو آیم تا رهنمودها و عوامل هدایت و واقعیت‌هایی را که آموختی ای، به من تعلیم دهی؟

یا آنکه موسی (علیه السلام) پس از آنکه پاسخ مثبتی از جانب خضر (علیه السلام) دریافت نکرد به او گفت:

ستجدني ان شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا (۳۲۳)

مرا به خواست خداوند، خویشتن دار خواهی یافت و نیز سر از فرمان تو نیچم.

در این دو گفتار کوتاه حضرت موسی (علیه السلام) گزیده‌ای از آداب و آئین‌های شکوهمند به چشم می‌خورد که میان یک شاگرد و معلم او اتفاق افتاده بود.

و با وجود اینکه می‌دانیم که موسی (علیه السلام) پیامبری عظیم الشان، و دارای جلالت قدر و منزلت، و یکی از رسولان «اولوا العزم» پروردگار بوده است، عظمت شخصیت این چینی او مانع از آن نبوده است که آداب و آئین‌های در خور یک شاگرد نسبت به استاد را در نظر گیرد، و آن را به کار بندد. اگرچه شاگرد مورد نظر، یعنی موسی (علیه السلام) به جهاتی دیگر - غیر از مقام شاگردی - از معلم و استاد خویش، کامل‌تر و لایق‌تر بوده است.

اگر بخواهیم تمام آداب و نکات ظریف (تعلیم و تربیت) و مطالب دقیقی که در لابلای گفتگوی موسی و خضر (علیهما السلام) به چشم می‌خورد، (و خداوند متعال، این داستان را به صورت فشرده‌ای در قرآن کریم بازگو فرموده است)، استقصاء و غوررسی کنیم از حد و مرز موضوع کتاب خود پافراتر می‌نهم. ولی ما نکاتی را بررسی می‌کنیم که به جمله اول ارتباط دارد و آن عبارتست از آیه: هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً. این آیه، دوازده خصیصه و نکته سودمند تربیتی را به ما ارائه می‌کند:

۱ - موسی (علیه السلام) خویشتن را تابع و پیرو استاد خود معرفی کرده است. این مساله ایجاب می‌کند که مقام و منزلت موسای شاگرد، از مقام استادش خضر (علیه السلام)، فروتر باشد؛ چون قاعده مقام و مرتبت تابع، نسبت به متبوع خود، فروتر و پائین‌تر است.

۲ - موسی (علیه السلام) با واژه «هل = آیا»، از خضر (علیه السلام) اجازه و رخصت می‌طلبد. یعنی آیا اجازه می‌دهی که در پی تو آیم. چنین مطلبی نمایانگر مبالغه عظیمی در تواضع می‌باشد که باید شاگرد نسبت به استاد خویش معمول دارد.

۳ - موسی (علیه السلام) خود را در برابر معارف و آگاهی‌های خضر، جاهل و ناآگاه معرفی کرده است، و در حقیقت با عبارت: «على ان

تعلمن» = «برای اینکه به من تعلیم دهی»، به ناآگاهی خویش و مقام والا و ارجمند استادش، اقرار و اعتراف نموده است. ۴ - موسی (علیه السلام) (با چنین تعبیر) به عظمت نعمتی که از راه تعلیم عائد او گشته، اقرار کرده است؛ زیرا او از خضر درخواست نمود که همانگونه با او رفتار کند که خداوند متعال با خود او رفتار کرده است، و در حقیقت در طی تعبیر «مما علمت رشداً» به خضر گفت: شایسته است که احسان تو، به من، به گونه احسان خداوند نسبت به خودت باشد. (یعنی خداوند متعال از طریق تعلیم، بر تو منت نهاد و به تو احسان فرمود؛ تو نیز همان منت و احسان را درباره من معمول دار و به من تعلیم ده). به همین جهت است که گفته‌اند: «من بنده کسی هستم که علم و دانش را از او اخذ نمودم. اگر کسی مساله‌ای را به شخصی بیاموزد زمام اختیار او را به کف گرفته و مالک او می‌گردد.» (۳۲۴)

۵ - معنی متابعت و پیروی کردن از شخص دیگر، این است که تابع، همانند اعمال و رفتار متبوع، رفتار خویش را تنظیم نماید. البته

از آن جهت که چون متبوع او چنین کرد؛ زیرا هیچ ملاک دیگری نمی‌تواند جز انجام دستور متبوع، معیار تبعیت باشد. این نکته به ما می‌فهماند که شاگرد و دانشجو باید در نخستین گام خود در راه تحصیل، این خصیصه و وظیفه را به کار دارد که همواره در برابر گفتار و رفتار استاد، تسلیم بوده و با او نستیزد.

۶- لزوم عمل به قوانین و راه و رسم متابعت - که در این آیه به چشم می‌خورد - به هیچ قید و شرطی مقید نیست؛ بلکه لزوم عمل به آداب و آئین‌های متابعت، به صورت مطلق یعنی به گونه‌ای که به هیچ قید و بندی مقید نشده است، نشان دهنده لزوم به کار داشتن متتهای تواضع شاگرد نسبت به معلم و استاد می‌باشد.

۷- در آیه مذکور (در مورد وظیفه شاگرد نسبت به معلم)، این جهات به ترتیب گوشزد شده است:

پیروی، تعلیم، خدمت، و تعلم و دانش جوئی (یعنی در این آیه، نظم و ترتیبی راجع به نکاتی چند به چشم می‌خورد که بسیار جالب می‌باشد؛ به این معنی که باید شاگرد در گام نخست، تابع و پیرو معلم بوده، و سپس معلم، او را تعلیم داده، و در سومین مرحله، خویشتن را در خدمت به استاد قرار دهد تا سرانجام در نهائی ترین مرحله، از علم و دانش او برخوردار گردد و به علم آموزی نزد وی پردازد).

۸- معنی و منظور جمله «هل اتبعك على ان تعلمن» این است که من بر اساس این متابعت - جز آموختن علم - هدف دیگری ندارم. گویا موسی (علیه السلام) به خضر (علیه السلام) چنین گفته باشد:

من از رهگذر متابعت از تو، خواستار مال و جاه و مقام نیستم. (و همین موضوع به ما هشدار می‌دهد که دانشجو نباید در همراهی و همدمی با استاد - جز علم و دانش - پویای هدفهای دیگری باشد).

۹- جمله «مما علمت» اشاره به بخشی از معلومات خضر است که آن را خداوند متعال به وی آموخته بود، و در حقیقت موسی (علیه السلام) می‌خواهد به خضر بگوید:

من جویای برابری و هم‌وردی با تو در علم نیستم، و نمی‌خواهم همه آنچه را که از خدا آموخته‌ای فراگیرم؛ بلکه می‌خواهم به بخشی از معلومات تو دست یابم؛ زیرا تو برای همیشه از من، فرونمایه تر و گرانقدرتر می‌باشی. (یعنی همیشه مقام و منزلت استاد نسبت به شاگردش - هر چند آن شاگرد عظیم‌القدر باشد - به مراتب، برتر و والاتر است).

۱۰- و نیز همین جمله «مما علمت»، نمایانگر اعتراف موسی است به این که خداوند متعال، علم را در اختیار خضر (و همه افراد بشر) قرار داده است، و از آن چنین استفاده می‌شود که باید علم و دانش و معلم و استاد را ارج نهاده و قدرت منزلت او را والا برشمرد (و معلم بودن یکی از سمت‌های الهی است؛ چون بشر علم را از خدا فرا گرفته است).

۱۱- کلمه «رشد» حاکی از آنست که موسی از خضر، درخواست ارشاد و راهنمایی کرده است به گونه‌ای که اگر موسی از برکات ارشاد خضر بهره‌مند نمی‌گردید، سرگشته و گمراه می‌شد. همین نکته به ما می‌فهماند که موسای شاگرد به مساله شدت نیاز خود به علم آموختن و تذلل و فروهشتن مقام خویش و شکسته نفسی جالب توجه در برابر خضر، و نیز احتیاج آشکار و علنی خویش به علم و آگاهی استاد، اعتراف نموده است.

۱۲- در حدیث آمده است که خضر (علیه السلام)، نخست می‌دانست موسی (علیه السلام) پیامبری از بنی اسرائیل می‌باشد، و او صاحب کتاب «توراء»، و کسی است که خداوند، - بی واسطه - با او هم سخن شد. (و لذا از او به عنوان «کلیم الله» یاد می‌کنند) و او را به وسیله معجزات و کرامات، ویژگی داد. مع هذا موسی (علیه السلام) با وجود چنین مناصب و مدارج رفیع، با تواضع شگرفی - که عظیم‌ترین مدارج فروتنی را نمایانگر است - در برابر استادش، موضع‌گیری کرده است.

از نکته مذکور، نتیجه می‌گیریم که خضر در مقام استادی از لحاظ لیاقت و شایستگی، مقام و منزلتش از موسای شاگرد، رفیع‌تر می‌باشد؛ زیرا اگر کسی دارای احاطه علمی فروتری باشد، قهراً آگاهی او به محتوی و هدفهای علوم و دانش‌ها - که عبارت از

همان سعادت و نیکبختی و سرور و شادمانی و لذت و کامیابی است - بیشتر و فزونتر خواهد بود. لذا حس کنجکاوی و کنکاش او در وصول به چنین سعادت و لذت، تقویت شده، و قهرا تجلیل و بزرگداشت او اهل علم، از کمال بیشتری برخوردار خواهد بود.

ج - چند نکته تربیتی دیگر در سخنان خضر:

با وجود اینکه خضر از چنان معرفت و آگاهی و مزیت نسبت به موسی و نبوت او بهره‌مند بود، و نیز موسی با چنان ادب و تواضع شگرفی در برابر خضر، موضع گرفت، معهذا خضر با جوابی عالی و گفتاری نسیب خوشونت آمیز - که حاکی از شکوهمندی خضر و گسترش شعاع قدرت او، و بیانگر عدم رعایت نزاکت نسبت به موسی بود - به تواضع و فروتنی وی پاسخ می‌گوید، و بلکه موسی را به ناتوانی و ناشکیبائی توصیف می‌نماید و می‌گوید:

انک لن تستطیع معی صبرا (۳۲۵)

موسی! تو هرگز توانائی خویشتن داری با مرا نداری.

این گفتار کوتاه خضر (علیه السلام) نیز حامل نکات سودمند فراوانی است؛ از آن جهت که ضرورت اظهار ادب به معلم، و عزیز شمردن و ارج نهادن علم و بزرگداشت مقام دانش را به وجهی نمایان می‌سازد که انسان را وادار به تأسی و سرمشق گرفتن از سخنان خضر می‌نماید. اگرچه این موضوع ارتباط وثیقی با موضوع بحث ما ندارد؛ ولی ما پاره‌ای از این نکات را به مناسبت بحث، یاد می‌کنیم، نکاتی که با کلیات و اساس کتاب ما بی ارتباط نیست و با آن ییگانگی ندارد.

این نکات به ترتیب عبارتند از:

الف - خضر، موسی را به ناشکیبائی در امر علم آموختن توصیف می‌کند. لازمه چنین توصیفی آن است که مقام موسای غیر صابر و منزلت او در برابر افرادی صابر و خویشتن دار - همچون خضر - پائین تر می‌باشد، افراد شکیبائی که خداوند متعال به آن‌ها وعده کرامت داده و آن‌ها را به درود و رحمت و هدایت بشارت داده‌اس (۳۲۶)

ب - خضر با چنین تعبیری که استطاعت و توانائی موسی را بر صبر و خویشتن داری در برابر خود نفی کرده است، ایجاب می‌کند که موسی به سعی و کوشش در صبر و خویشتن داری - همزمان با صبر خضر - چشم طمع و امید ندوزد، و در صدد تحصیل اسباب چنین صبر و خویشتن داری - که غالباً برای بشر، مقدور و ممکن نیست - برنیاید. آنچه که مناسب با شأن استاد است این است که شاگرد به صبر و شکیبائی توصیه و سفارش کند، نه آنکه عجز و ناتوانی او بر صبر را به وی اعلام نماید.

ج - در این آیه - با حرف «لن = هرگز»، قدرت و توانائی بر صبر و خویشتن داری، از موسی سلب شده است.

و طبق نظر اجتماعی از محققان و مفسران - از جمله: زمخشری - این حرف، یعنی «لن»، نفی ابد را اعلام می‌کند (که موسی هرگز و برای هیچ زمانی توان صبر و خویشتن داری در کنار خضر را دارا نبوده است). چنین تعبیری موجب یأس و نومیدی و محرومیت موسی از صبر و خویشتن داری در برابر اعمال خضر می‌شد؛ چون این تعبیر و گزارش و پیش بینی، به وسیله معلم و مقتدای راستین موسی، یعنی خضر، گزارش و ابراز شده بود.

د - این گونه تعبیر: «انک لن تستطیع» ... که با حرف «ان» آغاز و تأکید شده است - آن هم در طی جمله اسمیه، و نیز نفی استطاعت به وسیله حرف «لن»، نمایانگر اعلام منتهای عجز و ناتوانی و تضعیف طرف یعنی موسی در صبر و خویشتن داری است.

ه - در همین تعبیر به این موضوع اشاره شده است که ای موسی! اگر پیش خود و با مطالعه خویشتن، چنین می‌پنداری که فردی صابر و خویشتن دار می‌باشی باید بدانی - که به گاه بودن تو در کنار من - از حال خود، چنانکه باید و شاید، اطلاع نداری؛ زیرا تاکنون با من، مصاحب و همراه نشده‌ای (تا شعاع قدرت خویش را در صبر، بیازمائی و ظرفیت خود را بازیابی). صبری که من از تو نفی می‌کنم، و به تو اعلام می‌نمایم که واجد آن نیستی، صبر با من است. (و الا در صابر بودن تو - آنگاه که با من همراه نباشی - تردیدی ندارم). من به این حقیقت یعنی به عدم توانائی تو بر صبر با من، اطلاع بیشتری دارم؛ چون نسبت به مقدر خواسته‌های

علمی و نیز جهل و بی اطلاعی تو درباره آنها، کاملاً واقفم.

و - در این تعبیر، هشدار وجود دارد که انسان را متوجه عظمت و شکوه علم و دانش می‌سازد و نشان می‌دهد که باید انسان در برابر عظمت علم، سر تعظیم فرود آورد. علاوه بر این، چنین تعبیری به ما می‌فهماند که علمی آنچنانی، به صبر و پایداری شگرفی نیازمند است که در عهده امکانات توانائی بشرهای عادی نیست؛ زیرا تردیدی نداریم که موسای کلیم الله پیامبر (علیه السلام) از لحاظ مقام و منزلت، برترین مردم، و از نظر شخصیت، بزرگترین فرد، و از لحاظ صبر و خویشتن داری، نیرومندترین اشخاص بوده، و از لحاظ کمالات، بر همه مردم ترجیح داشت؛ (ولی معهذا تحمل علم و آگاهی‌های خضر برای موسی، مقدور نبود).

ز - هشدار دیگری که در تعبیر مذکور وجود دارد این است که نباید علم را صرفاً در اختیار کسی قرار داد که از صبری نیرومند و رأیی صحیح و متوازن و جان و روانی مستقیم و معتدل برخوردار است؛ چون علم عبارت از نوری است الهی که شایسته نیست آن را در هر جایی و در اختیار هر کسی - بدون قید و شرط و هر طور که پیش آمد - قرار داد. بلکه ناگزیر باید قبل از تعلیم علم، محل و مورد و فرد را مورد توجه و بررسی و آزمایش قرار داده و قابلیت او را از هر جهت احراز نمود.

ح - هشدار دیگری که در این تعبیر، نظر ما را به خود جلب می‌کند این است که علم باطن و درون - از لحاظ پایه و درجه - نیرومندتر از علم ظاهر می‌باشد.

و چنان علمی - بیش از علم ظاهر - به قوت و استحکام باطن و استواری صبر و خویشتن داری نیاز دارد. به همین جهت موسی - به مقدار استعداد خویش - دارای احاطه‌ای در علم ظاهر بود.

و البته در تحمل این علم، بسیار قدرتمند بوده است. اما علیرغم چنان احاطه علمی و نیروئی که موسی از لحاظ علم ظاهر، واجد آن بوده است، مورد تهدید خضر قرار گرفت؛ به این معنی که او را بیمناک ساخت که برای تحمل علم باطن، قادر بر صبر و خویشتن داری نیست. لذا او را به خاطر قلت صبر، از تحمل چنان عملی بر حذر ساخت.

منظور خضر از مبالغه در اعلام و اظهار عجز و ناتوانی موسی این بود که ای موسی! تحمل علم باطن و سخت کوشی تو در فراگیری آن، بسی دشوار و ناهموار است. خضر چنین هشدار را در قالب بیان و تعبیری آمیخته با تاکید، به موسی اعلام کرد.

البته نباید چنین تصور نمود که مقصود خضر، آن بوده است که تحمل علم باطن - به طور کلی و به هیچ وجه - برای احدی امکان پذیر نیست؛ (بلکه هدف او، اعلام به دشواری و سختی و گرانبار بودن تحمل علم باطن بوده است) و گرنه موسی پس از اعلام مذکور، به خضر نمی‌گفت:

ستجدنی ان شاء الله صابرا

به خواست خداوند، خواهی دید که من، فردی صابر و خویشتن دار و با ظرفیت هستم.

در آیات دیگری که داستان موسی و خضر (علیهما السلام) در آن‌ها به چشم می‌خورد نکات جالبی درباره آداب و وظائف مربوط به تعلیم و تعلم وجود دارد که از لحاظ محتوی، متناسب و همانند نکاتی است که در مورد آیات یاد شده، متذکر شدیم. اگر کسی نکات مربوط به این آیات را بررسی کند به نکات دیگری دست می‌یابد که در سایر آیات مربوط به داستان موسی و خضر (علیهما السلام)، وجود دارد که انسان می‌تواند با استمداد از رهنمودهای آنها به سایر اهداف خویش دست یابد.

بازگشت به موضوع وظائف شاگرد نسبت به استاد

پس از تمهید این مقدمه، به مساله آداب و وظائف ویژه شاگرد نسبت به معلم و استاد بازگشت نموده و بر حسب آنچه که دانشمندان - با الهام از متون و نصوص دینی - در این زمینه اظهار نموده‌اند، بحث خود را ادامه می‌دهیم. این آداب و وظائف شامل چهل امر است:

۱ - ضرورت کاوش و جستجو از استاد و معلم لایق و شایس

مهمترین و پرارزش ترین آداب و وظائف معلم و شاگرد درباره استاد، این است که باید او - پیش از هر چیز - درباره کسی که سرمایه علمی خویش را از ناحیه او به دست می‌آورد، و حسن خلق و آداب و آئین‌های رفتار خود را تحت رهبری او فراهم می‌کند، مطالعه و بررسی نماید، (یعنی درباره استادش تحقیق کند که از لحاظ علمی و اخلاقی در چه پایه‌ای قرار دارد)؛ زیرا اگر ما در نظر گیریم که استاد می‌خواهد شاگرد خود را تربیت کند، و آلائشها و خویهای پست، و ریشه‌های رذائل اخلاقی را از دل و جان او بزدايد و بر کند، و خلقهای نیکو و فضائل اخلاقی را جایگزین آنها سازد، این کار و کوشش استاد درباره شاگردش، همانند کار و کوشش زارع و کشاورزی است که می‌خواهد خس و خار را از زمین کشاورزی، ریشه کن ساخته و گیاههای هرز و زیانبخش را از محیط کشاورزی خود از بیخ و بن بر کند تا کشته و زراعت او به خوبی از زمین سر بر آورده و به نحو مطلوبی بروید و رشد و نمو و برکت و فزونی آن، کامل گردد (و در سایه این کوشش، به محصولی مرغوب و مطلوب دست یابد).

هر استادی نمی‌تواند واجد چنین اوصاف و خصوصیات باشد. استادانی که واجد شرائط مذکور باشند شدیداً در اقلیت قرار دارند؛ زیرا استاد واقعی حقا جانشین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نائب رسول خدا است. هر فرد عالم و دانشمندی، در خور احراز مقام نیابت از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیست.

بنابراین، شاگرد و دانشجو باید استادی را انتخاب کند که از لحاظ اهلیت و شایستگی در حد کمال بوده و دینداری او محرز، و مراتب شناخت و معرفت او مسلم و به پاکدامنی معروف بوده، و صیانت نفس او در برابر خواهش‌های دل، مشهور باشد و مروت و جوانمردی و مردانگی و احترام او به افکار عمومی، و انصراف او محرز باشد.

و نیز از نظر فن تعلیم به عنوان فردی با کفایت تلقی گردد، و از لحاظ تفهیم مطالب علمی، از بیانی رسا و ذهنی پویا و شرائط مطلوبی برخوردار باشد.

در بحثهای گذشته پاره‌ای از اوصاف و خصوصیات یک استاد لایق و شایسته را یاد کردیم. ولی باید با تاکید خاصی در اینجا یادآور شویم که:

نباید شاگرد، شیفته و فریفته فزونی معلومات و آگاهیهای علمی استاد گردد، آن هم استادی که از نظر تقوی و دیانت و جهات اخلاقی، گرفتار نقص و کمبودهای آشکاری می‌باشد؛ چون زیانبار بودن چنین استادی به اخلاق و دین و آئین شاگرد، به مراتب سخت تر و شدیدتر از تیرگی‌های جهل و نادانی است، همان جهل و نادانی که دانشجو می‌کوشد هاله تیره آن را از محیط افکار و اندیشه خویش بسترده. قطعاً زیان استادانی این چنین، از زیان جهل و نادانی شدیدتر است.

یکی از علماء پیشین گفته است:

این علم و دانش الهی، عبارت از همان دین و آئین آسمانی است. دقیق بنگرید که دین و آئین خود را از چه استادان و معلمانی فرا می‌گیری (۳۲۷)

راه مناسب و روش مانوس در شناختن استاد شایسته، این است که دانشجو باید با اساتید معاصر، زیاد به بحث و گفتگو نشسته و مجالست و همنشینی با آنان را ادامه دهد، و هر چه بیشتر آنان را بیازماید و تحقیق کند که آیا اساتید فن، استاد مورد نظر او را از لحاظ تعلیم و تدریس تایید می‌کنند، و آیا سمت تعلیم و اخلاق او را می‌ستایند، و کیفیت بحث و تحقیق او را می‌پسندند. (و بالاخره باید دانشجو، جهات مذکور را برای انتخاب استاد در نظر گرفته و سپس تحصیلات خود را نزد او آغاز کند).

شاگرد و دانشجو باید از آنگونه اساتیدی بپرهیزد که معلومات خود را از لابلاي کتابها - بدون آن که آن را نزد اساتید فن بخوانند - فراهم آورده اند؛ چون این احتمال قویاً وجود دارد که چنین استادانی در فهم متون علمی از تحریف و تصحیف و اشتباه و لغزش،

مصون نباشند؛ و در نتیجه، شاگردان را نیز بلغزانند.

یکی از دانشمندان سلف گفته است:

اگر کسی شخصا بینش دینی خود را از بطون متون علمی - و استاد نادیده - فراهم آورد، در حقیقت، سعی و اهتمام خویش را در تضییع و تباه سازی احکام دینی، مصروف داشته‌اس. (۳۲۸)

دانشمند دیگری می‌گوید:

«از «صفحیون» (۳۲۹) یا «صحفیون» بر حذر باشید، یعنی از کسانی که شخصا - و بدون آنکه در محضر استاد بنشینند و از درس او مستفیض گردند - مطالب را از لابلای کتب علمی و نشتارها، استخراج و استنباط می‌کنند؛ از این گونه اساتید دوری گزینید، زیرا تباهکاریها و لغزاندگی آنان از اصلاحات و درستکاری‌های آنها فزونتر است.

نباید دانشجو، خود را مقید سازد که نزد استادان معروف و نامور به تحصیل پردازد، و اساتید منزوی و گمنام را از نظر دور دارد؛ زیرا پای بند بودن به استاد مشهور و معروف و عدم توجه به اساتید گمنام، بازده روح کبر و گردن فرازی شاگرد در برابر علم و دانش می‌باشد. بلکه باید گفت گرایش به چنین روحیه‌ای، عین حماقت و نابخردی است؛ چون علم و حکمت، گم گشته هر مؤمن و انسان پای بند به ایمان است، او علم و حکمت را هر جا بیابد بدان دست می‌یازد و آن را بر می‌گیرد، و وجود آن را - در هر موردی که بتوان بر آن دست یافت - غنیمت می‌شمارد» (۳۳۰) و طوق منت و احسان هر کسی که او را در جهت علم و حکمت، سوق می‌دهد به گردن می‌نهد.

چه بسا ممکن است یک استاد حامل و گمنام از چنان لیاقت و شایستگی علمی و اخلاقی برخوردار باشد که باید برای خیر و برکت علم، به وی چشم امید دوخت؛ چون اگر استادی در عین خمول و گمنامی، لایق و شایسته باشد، سود و بهره او گسترده تر، و تحصیل علم از ناحیه او دارای کمال فزونتری است.

اگر در احوال پیشینیان و پسینیان، سیر و سیاحتی کنیم و زندگی نامه آنان را از نظر بگذرانیم به این نتیجه می‌رسیم که سودمندترین عوائد علمی صرفاً از سوی اساتیدی عائد می‌گشته است که از لحاظ تقوی و نصیحت و دلسوزی نسبت به شاگردان، حظ و نصیب فراوانی را دارا بوده‌اند.

همچنین اگر آثار علمی و مصنفات آنان را مورد مطالعه قرار دهیم می‌بینیم که بهره‌گیری از اثر علمی یک دانشمند پرهیزکارتر، فزونتر بوده، و موفقیت و کامیابی دانشجویانی که سرگرم تحصیل از روی متن چنین آثاری بوده‌اند، بیشتر و جالب تر می‌باشد. این قضیه در مورد دانشمندان فاقد تقوی و عاری از مزایای انسانی، و نیز در مورد آثار علمی آنان، نتیجه معکوسی را عاید دانشجویان می‌گرداند. (یعنی دانشجویانی که نزد استادان عاری از تقوی درس می‌خوانند و یا در تحصیل و درس خود، از آثار علمی آنان استفاده می‌کنند، خیر و برکتی در کوشش آنها به چشم نمی‌خورد؛ بلکه در تحصیلات خود با ناکامی و عدم موفقیت مواجه می‌گردند).

۲ - باید استاد را به عنوان پدر واقعی و روحانی تلقی کرد

دانشجو باید بر این اساس بیندیشد که استاد و معلم او، پدر واقعی و روحانی وی، (و خود او به منزله فرزند روحانی او است). پدر (و فرزند) روحانی از پدر (و فرزند) جسمانی، با ارزش تر و ارجمندترند.

بنابراین باید دانشجو در اداء حق ابوت و وفاء به حقوق تربیت استاد - علاوه بر رعایت ادب در حق او بدان گونه‌ای که قبلاً یاد کردیم - به شدت، ساعی و کوشا باشد. و بیش از دیگران به او احترام گذارد.

از اسکندر پرسیدند:

برای چه به معلم و استاد خود بیش از پدرت ارج می‌نهی؟ در پاسخ گفت:

معلم، منشاء و سبب زندگانی جاوید و پایدار من است. ولی پدر من، مجرای وجود زودگذر و ناپایدار من می‌باشد. علاوه بر این پدرها معمولاً - همزمان با اعمال غریزه جنسی با مادر - از تولید نسل و ایجاد فرزند و کمال او، غافل اند و در این جهت، فاقد قصد و اراده می‌باشند؛ بلکه قصد و اراده آنها متوجه لذت گیری و کامیابی از این غریزه است که از این رهگذر - ناخودآگاه - فرزندی به ثمر می‌رسد. بر فرض هم اگر پدر - در حین زناشوئی - اراده تولید نسل و یا کمال آن را داشته باشد، ارزش اراده مقرون با عمل، از اراده عاری از عمل، بیشتر است. (یعنی اگر هدف پدر - قبل از شروع به عمل زناشوئی - مساله تولید نسل و یا کمال او باشد، همزمان با عمل زناشوئی، از چنین اراده‌ای غافل می‌باشد).

اما یگانه هدف و اراده معلم در تربیت شاگرد و فرزند روحانی، تکمیل وجود او است. آری او می‌کوشد تا شاگرد را به کمال لایق خود نائل گرداند.

اصل وجود و هستی هر موجودی نمی‌تواند به آن، ارزشی اعطاء کند مگر آنگاه که وجود را با عدم و نیستی بسنجیم. و الا خود وجود «فی نفسه» نمی‌تواند شرافت و ارزش موجود را ارائه دهد؛ زیرا این گونه وجود و هستی بسیط و ساده، برای پست ترین موجودات مانند کرمها و حشرات گندبو و ... نیز فراهم آمده است. شرافت و ارزش هر وجود به کمال آن مربوط است. علت کمال وجود شاگرد، شخص معلم و استاد او می‌باشد (نه پدر او که باید او را صرفاً مجرای وجود ساده و بسیط وی دانست).
گویند:

سید رضی «قدس الله روحه»، شخصیتی بزرگوار و بلند همت و دارای مناعت طبع بوده، و از هیچ کسی، منت و احسانی (آزم آفرین) را نمی‌پذیرفت. وی داستان‌های شگفت‌آوری با خلیفه عباسی (و دولتمردان وقت) دارد که همگی آنها نمودار شخصیت والا- و منزلت برجسته انسانی این مرد بزرگوار است. از آن جمله به خاطر نوزادی که خداوند به سید موهبت فرمود، صله و هدیه (که فخر الملک وزیر) برای او فرستاد (پذیرفت (۳۳۱)). امثال این گونه داستان‌ها را به مقدار فراوان درباره سید رضی یاد کرده‌اند. از آن جمله می‌گویند:

یکی از اساتید وی، روزی به او گفت:

به من چنین گزارش شده است که خانه تو کوچک و تنگ و محدود است، و گنجایش کافی ندارد، و در خور شأن و مقام تو نیست؟ من خانه‌ای وسیع و بزرگ دارم که در خور شئون تو می‌باشد، و آن را به تو اهداء می‌کنم، و تو زندگانی خود را بدانجا منتقل کن. سید رضی از قبول هدیه استاد، سر باز زد. ولی استاد اصرار ورزید و سخن خود را تکرار کرد. سید رضی گفت: استاد عزیز! من تاکنون هرگز احسان و منت پدرم را با دیده قبول نپذیرفتم، با وجود داشتن چنین حالت روحی، چگونه می‌توانم احسان دیگران را قبول کنم؟ استاد به او گفت:

حق من نسبت به تو از حق پدرت بر تو، عظیم تر و مهم تر است؛ زیرا من پدر روحانی تو هستم؛ ولی پدر تو، پدر تن و جسد و جسم تو است. سید رضی در برابر چنین استدلال قوی، تسلیم بودن خود را اظهار کرده و هدیه استاد را پذیرفت. بر اساس همین نکته اساسی است که یکی از فضلاء برجسته می‌گوید:

من علم العلم کان خیر اب ذاک ابو الروح لا ابوالنطف

آنکه علم و دانش را به دیگران می‌آموزد، بهترین پدر انسان به شمار می‌آید؛ چون او پدر روحانی و مجرای کمال جان و روان انسان است، او پدر نطفه نیست (که ساختمان جسمانی و هستی تن و بدن و اندام ناپایدار آدمی را پردازد). بلکه او، روح و روان

انسانی را ولادتی نو و تازه و جاوید می‌بخشد).

۳ - استاد را باید به عنوان پزشک معالج جان و روان برشمرد

شاگرد و دانشجو باید با این اعتقاد به خویشتن بنگرد که او فردی مبتلا به بیماری نفسانی است؛ زیرا مرض و بیماری عبارت از انحراف جسم از مجرای طبیعی است. شخصیت آدمی فطره بر اساس سلامت روان، و علم و بینش، سرشته و استوار شده است. علت انحراف روح و روان انسان از مجرای طبیعی و عامل گرایش او از مسیر علم و دانش و دین، عبارت از غلبه و تسلط و عدم تعادل اخلاط (۳۳۲) و مزاج قوای بدنی است.

باید دانشجو معتقد باشد که استاد، پزشک درمان بخش بیماری او است؛ زیرا او سعی می‌کند روح و روان شاگرد را به مجرای طبیعی آن بازگرداند. به همین جهت به هیچوجه، شایسته نیست که از فرمان و اشاره او سرپیچی کند. مثلاً اگر به دانشجو گفت: فلان کتاب را بخوان، و درس و مطالعه خود را به همین مقدار، محدود ساز و بدان قناعت کن. اگر دانشجو از این فرمان استاد، سر باز زند، به منزله بیماری است که با پزشک معالج خود در طرز درمان خویش به جدال و مخالفت بر می‌خیزد و او را تخطئه می‌کند. (بدیهی است که چنین بیماری هرگز درمان نخواهد شد).

در حکم و امثال آمده است:

مراجعة المريض طيبة، یوجب تعذیه

رفت و بازگشت و درگیری و مخالفت بیمار با پزشک خود، موجب شکنجه و آزار و زیان به خود او می‌گردد.

چنانکه بر هر بیماری لازم است که از تناول ماء کولات آزاردهنده و زیان بخش، و غذاهائی که اثر دارو را خنثی و تباه می‌سازد - چه در حضور پزشک و چه در غیاب او - خودداری کند، همچنین بر شاگرد و دانشجو لازم است که خویشتن را از پلیدی‌های روحی و معنوی - که هدف نهائی و منتهای همت معلم، پرهیز دادن و نهی شاگردش از آنها است - خویشتن را حفظ و صیانت کند. این پلیدیها و آلائش‌های روحی عبارتند از: کینه، حسد، خشم، آزمندی، حرص، کبر، غرور و امثال آنها از صفاتی که از رذائل اخلاقی به شمار می‌آیند. دانشجو باید ماده این بیماری را از بیخ و بن برکند تا از راهنمائی‌های معلم و پزشک روحی خویش سودمند گردد.

۴ - ارج نهادن به استاد و تجلیل از مقام علم و دانش

شاگرد و دانشجو باید با دیده تکریم و احترام به استاد خویش بنگرد، و از عیوب او چشم پوشی کند. (یعنی با دل و زبانش از او خرده گیری نکند)؛ زیرا اگر شاگرد با چنین دیدگاهی احترام آمیز به استاد خود بنگرد می‌تواند به بهره گیری از استاد و نفوذ و ثبات بیان و گفتار او در ذهنش کمک نماید.

یکی از علماء سلف - آنگاه که روانه جلسه درس و محضر استاد می‌شد - مقداری صدقه به فقیر می‌داد و می‌گفت:

خدایا عیب معلم و استاد را از نظرم مخفی نگاهدار و برکات علم و دانش او را از من برنگی (۳۳۳)

دانشمند دیگری می‌گوید:

به خاطر هیبت و ابهت استاد و احترام به او برگ‌های کتاب را با آهستگی و ظرافت خاصی، تورق می‌کردم تا صدای فروافتادن و خش خش آنها را به گوش استاد نرسد، و او را نیازار (۳۳۴)

دیگری (۳۳۵) می‌گوید:

سوگند به خداوند - به خاطر هیبت استاد - (شافعی) - جرات و جسارت آن را نداشتم که در برابر نگاه دیدگان او آب بیاشامم. حمدان اصفهانی گوید:

در حضور «شریک» (۳۳۶) و مجلس درس او بودم، ناگاه یکی از فرزندان خلیفه عباسی، یعنی فرزند «مهدی» وادار شد و به دیوار تکیه داد، و سؤال و پرسشی را درباره یکی از احادیث با شریک در میان گذاشت. ولی شریک به او توجهی نکرد و چهره اش را به سوی ما برگرداند. فرزند سؤال خود را دوباره تکرار کرد، ولی باز هم شریک بدینسان بی اعتنائی کرد. فرزند خلیفه خطاب به شریک گفت:

آیا نسبت به فرزندان خلفاء، تحقیر و توهین را روا می‌داری؟ شریک گفت:

نه، ولی علم و دانش در پیشگاه خداوند، شکوهمندتر و برتر از آنست که من (به دلخواه دیگران)، آن را ضایع و تباه سازم. فرزند خلیفه جلو آمد و زانو بر زمین نهاد و در برابر شریک نشست. شریک به او گفت که باید بدینسان جوای علم گردید، (و دانش را با تواضع و فروتنی خوشایندی از استاد درخواست نمائی).

۵ - تواضع و فروتنی در برابر استاد

باید دانشجو - فزون تر از آن مقداری که مامور به تواضع و فروتنی نسبت به علماء و دانشمندان، و دیگر اصناف مردم است - در برابر استاد خود، متواضع و فروتن باشد. او باید در برابر مقام علم و دانش نیز اظهار خاکساری کند تا در سایه این فروتنی و خاکساری، به علم و معرفت دست یابد. باید او بداند که اظهار ذلت و خاکساری در برابر استاد، نوعی عزت و سرفرازی است. خضوع شاگرد در برابر استاد، افتخاری است برای او، و تواضعش موجب رفعت و بلندپایگی او می‌گردد. حفظ حریم استاد و بزرگداشت مقام او، پاداش آفرین است. اگر شاگرد در خدمت به استاد، دامن به کمر زند، به شرف و بزرگواری خویش مدد می‌کند. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دانش را بیاموزید، و به خاطر آن، آرامش و متانت و وقار را فرا گیرید، و در برابر کسی که دانش را از او می‌آموزید فروتنی و خاکساری کنید» (۳۳۷) و نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی به شخصی مساله‌ای را بیاموزد، زمام اختیار و مالکیت او را به دست می‌آورد.

عرض کردند حتی آیا او می‌تواند همانند برده، او را به فروش رساند، و یا از رهگذر او خریداری به عمل آورد؟ فرمود:

نه؛ لکن می‌تواند به او امر و نهی کند» (۳۳۸)

یکی از دانشمندان، در لزوم تذلل و اظهار خاکساری شاگرد در برابر معلم و استاد، بیت زیر را انشاء کرده است:

اهین لهم نفسی لکی یکرمونها و لن تکرم النفس الی لاتهنیها (۳۳۹)

من شخصیت و منزلت خویش را در برابر دانشمندان و استادان، فروهشته و خوار می‌سازم تا مورد احترام آنها قرار گرفته و از وجود آنها بهره‌مند گردم.

و هرگز نمی‌تواند نفسی که آن را در برابر علماء، خاکسار و فروهشته نسازی - مورد احترام و تکریم قرار گرفته و کامیاب گردد.

۶ - لزوم ترجیح رأی و نظریه استاد بر رأی و نظریه خود

دانشجو نباید رأی و نظریه استاد را مردود ساخته و با او با چهره و رفتار و گفتاری آمرانه مواجه گردد. او نباید بر خلاف نظریه

استاد، اشاره کند. باید چنین بیندیشد که استاد او حق و صواب را بهتر از او می‌شناسد. بلکه او باید در تمام امور زندگی، مطیع و منقاد استاد بوده و زمام تمام شئون حیاتی خود را کاملاً در اختیار او قرار دهد، و در برابر اندرز و نصیحت او مطیع بوده و در هر حال، جویای رضا و خوشنودی او باشد. اگرچه رأی و نظر او با رأی و نظر استاد، در این زمینه‌ها تفاوت داشته و روش استاد، دلخواه او نباشد.

با رأی و نظر استاد به مسابقه نپردازد، و پیش از رأی او نظریه‌ای را انتخاب نکند، و با او در تمام شئون زندگی خویش مشورت نموده و به دستور او گردن نهد. قلباً و لساناً از نظریه و تدبیر استاد پا فراتر نگذارد. یکی از فضلاء می‌گوید:

«اشتباه و لغزش نمائی عمل و گفتار یک مرشد و راهبر، نافع تر و سودمندتر از گفتار و عمل حق یک مسترشد و ره جو است که حق و صواب را با نظر شخصی خویش می‌شناسد، و آن را ارزیابی می‌کند، و با عالم و معلم به مشورت نمی‌پردازد» (۳۴۰)

در داستان موسی و خضر (علیهما السلام) نکته بیدارگری در این زمینه دیده می‌شود، (به این معنی که موسی (علیه السلام) رفتار خضر (علیه السلام) را اشتباه آمیز می‌پنداشت؛ در حالی که رفتار به ظاهر لغزنده و اشتباه آمیز خضر (علیه السلام)، هماهنگ با واقعیت غیرقابل گریز، و صد در صد مطابق با حق بوده است؛ چون موسی (علیه السلام) فکر می‌کرد که خضر (علیه السلام) اشتباه می‌کند، و تصور می‌نمود که رأی و نظر خود او بر حق است).

دانشمندی فاضل، از یکی از اساتید خود نقل کرده است که برای استاد خویش، خواب و رؤیائی را بازگو می‌کردم، و به او گفتم برای چه؟! پس از نقل این رؤیا، استاد حدود یک ماه از من فاصله گرفت و با من سخن نمی‌گفت، و اظهار داشت: که اگر تو قلباً مطالبه دلیل و انتقاد و عیبجویی از مرا روا نمی‌دانستی و سخن و گفتار مرا در باطن خویش، شایسته انکار و مؤاخذه تلقی نمی‌کردی، چنین سخنی در عالم رؤیا بر زبانت جریان نمی‌یافت و از من انتقاد نمی‌نمودی.

واقعیت امر نیز همین نکته را تایید می‌کند؛ زیرا غالباً حالاتی که در عالم خواب برای انسان اتفاق می‌افتد نمودار همان حالتی است که در عالم بیداری بر دلش چیره گشته است، و آنچه که انسان در عالم رؤیا مشاهده می‌کند به ندرت با آنچه که در عالم بیداری بر قلب آدمی می‌گذرد متفاوت می‌باشد.

۷ - باید از استاد به احترام یاد کرد

باید خطاب و جواب دانشجو به استاد، و گفتار او درباره وی - چه در حضور و چه در غیاب او - توأم با تجلیل و تکریم باشد. او را با تاء خطاب مثلاً: «قلت = تو گفتی» و یا کاف خطاب مثلاً: «انک = تو»، مخاطب قرار ندهد، و از راه دور، او را صدا نزند؛ بلکه باید بگوید:

«یا سیدی = آقا و سرور من» و «استاد» و امثال آن (که حاکی از تبجیل و تجلیل استاد است).

واژه هائی که به وسیله آن‌ها، استاد را مورد خطاب قرار می‌دهد باید به صورت ساختمان و صیغه جمع باشد. مثلاً به او بگوید: در این باره چه می‌گوئید؟ رأی و نظریه شما در این باره چیست؟ شما گفتید، خدا هم از شما راضی باشد؛ خدا از شما بهره‌مند. خدا شما را بیامرزاد.

آنگاه که شاگرد نام استاد را در غیاب او به زبان می‌آورد باید همراه با عناوینی باشد که نمایانگر تکریم و حفظ حرمت او است، مثلاً بگوید:

آقای ... یا بگوید:

استاد ... یا استاد ما ... یا شیخ الاسلام چنین گفت.

و بالاخره با امثال این گونه تعابیر احترام آمیز، از استاد خود در غیاب او یاد کند.

۸ - حق شناسی از استاد و سرمشق گفتن از او

باید دانشجو حرمت استاد را از دیدگاه خویش مهم تلقی نموده، و او را راهبر و مقتدای خود بداند و راه و رسم و رهنمودهای او را در غیاب او و پس از مرگش پاسداری و رعایت کرده و از آن پیروی کند. آری، شاگرد نباید از دعای به استاد در طول حیات و زندگانی خود غافل بماند.

و اگر کسی در غیاب او، از وی به بدی یاد کرد در صدد رد آن برآمده، از او دفاع نماید، و باید در مقام دفاع از او - بیش از آن مقداری که وظیفه شرعی او در مورد دیگران ایجاب می‌کند - به خاطر غیبت از استادش اظهار خشم و تنفر نماید. اگر امکان اظهار خشم و تنفر برای او وجود نداشت، باید از آن مجلس برخیزد و با ترک گفتن آن، (مراتب تنفر از غیبت از استاد خویش را اعلام نماید و) آن مجلس را رها کند.

دانشجو باید - به حکم وظیفه شاگردی - فرزندان و خویشاوندان و نزدیکان و دوستان و علاقه مندان استادش را چه در حال حیات و چه پس از مرگ او، تحت رعایت و مراقبت خویش قرار دهد، و خود را متعهد سازد که پس از مرگش (او را فراموش نکند)، و بر سر گور و مزار او آید، و برای او از خداوند متعال طلب مغفرت نماید.

و بطور کلی از اعمال محبت نسبت به او دریغ نرزد (و به خاطر مزید حسنات استاد و رفع بلیات دنیوی و اخروی از او)، به تهیدستان صدقه دهد، و از راه و رسم زندگی استاد از نظر راستی و درستی - در تعیین جهت و مسیر زندگانی خویش - پیروی کند، و در کیفیت دینداری و علم و دانش، رسم و عادت او را پیشه خود سازد، و حرکات و سکنات او را در اعمال عبادی و رفتار عادی، سرمشق خویش قرار دهد، و خویش را به آداب و آئین‌های استاد بیاراید.

به همین جهت نخستین و مهمترین وظیفه شاگرد - همانطور که قبلاً یادآور شدیم - این است که در جستجوی معلم و استاد شایسته‌ای برآید که اقتداء و پیروی از او صحیح و سزاوار باشد.

اگر شاگرد بتواند بهتر از استاد و فزونی‌تر از او، صفات و خصوصیات مطلوب و موجود در استاد را در خویش به وجود آورد، مسلماً باید چنان کند. و گرنه باید به تأسی از او اکتفاء کند؛ چون از رهگذر آن، آثار مصاحبت و همنشینی او با استاد، در او به ثمر رسیده و بروز خواهد کرد.

۹ - سپاسگزاری از ارشاد و هشدارهای استاد

باید شاگرد از استاد - به خاطر اینکه او را به اموری موفق ساخته است که دارای فضیلت است - تشکر نماید، باید از او سپاسگزاری کند که - به خاطر مشاهده کمبودها و نقائص، و کارهایی که نقص و عیب به شمار می‌روند و عارض شدن روح کسالت و تن آسانی و مشاهده قصور و نارسائی‌های موجود در او و امثال آن‌ها - وی را مورد توبیخ قرار داده است.

و رویهمرفته، چون هشدار و ممانعت استاد و توبیخ او متضمن ارشاد و راهنمایی‌هایی است، و صلاح و نیکبختی او را در پی دارد، باید از چنین هشدارها و توبیخ‌های معلم و استاد خود، ممنون و متشکر باشد. آری، باید از او اظهار تشکر نماید (و چنین بیندیشد که جور استاد از مهر پدر، بهتر و سودمندتر است، و در برابر این جور و خرده گیرها و توبیخ‌های توفیق آفرین، مراتب تشکر و امتنان خود را تقدیم دارد).

دانشجو باید ارشادات استاد را - اگرچه با آمیزه توبیخ و خرده گیری و انتقاد و گزندگی همراه می‌باشد - از جمله نعمت‌ها و

احسان او برشمارد؛ چراکه استاد بدو توجه و التفاتی داشته، و به هیچ وجه مصالح و منافع او را از نظر خویش دور نمی‌سازد. اگر دانشجو، راهنمایی‌های استاد را - و لو آنکه توبیخ آمیز هم باشد - با تشکر و امتنان پاسخ دهد، تمایل و علاقه او را به خود جلب نموده و توجه و اهتمام او را نسبت به مصالح خویش بر می‌انگیزد.

اگر استاد، شاگرد را به نکات دقیق ادب و نزاکت، و به مسائل ظریف اخلاقی آگاه سازد، و یا او را به نقائص و کمبودهای اخلاقی که از او سر می‌زند، هشدار دهد، اگرچه خود قبلاً بدانها آگاه بوده است، نباید در برابر این ارشادها و هشدارها چنین بگوید که من از این دقائق و نقائص آگاه بوده‌ام، و غفلت من موجب فراموشی این دقائق و بروز کمبودهای اخلاقی شده است. بلکه باید از تذکر و ارشاد و هشدار استاد، و اینکه او را مشمول توجهات و التفات‌های خویش قرار داده است، سپاسگزاری کند. اظهار تشکر شاگرد در برابر هشدار و ارشاد استاد، موجب می‌گردد که استاد - در صورت نیاز - نصیحت و اندرز خود را دوباره و دوباره و سه باره تکرار کند، (یعنی اگر شاگرد، نصایح استاد را با جان و دل قبول کرد، و تنبیه و هشدار او را با آغوش باز پذیرفت، و مراتب تشکر و امتنان خویش را اظهار کرد، می‌تواند از نصایح دوباره و سه باره او برخوردار گردد. و گرنه استاد برای نصیحت او احساس رغبتی نمی‌کند.

و در نتیجه به امور زندگانی علمی و اخلاقی چنین شاگرد ناسپاسی، بی‌اعتناء و بی‌تفاوت خواهد گشت). چنانچه اگر شاگرد در نقائص و کمبودهای علمی و اخلاقی خویش، معذور باشد، اگر از دیدگاه استاد، اعلام و اظهار این عذر، بجا و به مورد به نظر رسد، برای اعلام این عذر، هیچگونه اشکال و ایرادی وجود ندارد. و اگر ببیند که این هشدار و اعلام عذر شاگرد، مقرون به صلاح نیست، از آن صرفنظر نماید. البته این بی‌تفاوتی و صرفنظر کردن در صورتی درست است که عدم اعلام عذر، مستلزم مفسده و نتیجه سوئی نباشد. و الا باید با قاطعیت، عذر شاگرد مذکور را به شاگردان دیگر اعلام کند.

۱۰ - تحمل جور و تندرویهای استاد

باید شاگرد در برابر جور و جفای استاد و تندرویهای اخلاقی او، خویشتن داری و شکیبائی خود را حفظ کند. این حالت روانی و اخلاقی استاد نباید مانع ملازمت و همبستگی شاگرد با او گردد و شاگرد، حسن نیت خود را نسبت به استاد از دست دهد، و نباید در او این عقیده به وجود آید که استاد او فاقد کمالات علمی و اخلاقی است.

باید شاگرد و دانشجو، اعمال و رفتار به ظاهر ناپسند استاد را با بهترین و دلپسندترین و درست‌ترین وضع، توجیه و تأویل کرده و آن را به عنوان رفتاری مقرون به صواب تلقی نماید. فقط افراد کم‌توفیق قادر نیستند گفتار و رفتار استاد را درست و به نحو احسن، توجیه و تأویل نمایند. افراد موفق، همواره کار بزرگان علم و دین را - به خاطر آگاهی‌های عمیقشان - توجیه می‌کنند و به عمق اعمال و صحت رفتارشان آگاهند.

اگر شاگرد - از لحاظ اخلاقی - خشم و تندروی از استاد مشاهده نمود باید خود، عذرخواهی را آغاز کند، و از او پوزش بطلبد، و نسبت به آنچه موجب چنین پیش‌آمدی گشت، توبه و استغفار نماید، و تقصیر را به خود نسبت دهد، و خویشتن را در این زمینه سزاوار ملامت و سرزنش بداند؛ زیرا اگر شاگرد با چنین گذشتی، تندرویهای اخلاقی استاد را پاسخ گوید می‌تواند بیش از پیش، مهر و مودت استاد را دوباره خویش پایدار نگاهداشته و قلب او را بهتر تسخیر نماید. نتیجه چنین عکس‌العمل خوش آیند شاگرد، این است که منافع فزونتری را - در امر دین و دنیا و آخرت - به سوی خویشتن جلب می‌نماید.

یکی از بزرگان سلف گفته است:

اگر کسی برای دانش آموختن، خواری و تلخی صبر و شکیبائی را تحمل نکند بقیه عمر خویش را در وادی کوری و تاریکی و

نادانی به سر خواهد برد، ولی اگر تلخی چنین صبری را تحمل نماید فرجام کار او به عزت و سرفرازی دنیا و آخرت منجر می‌گردد (۳۴۱)

در یکی از روایات مشهور - که از ابن عباس نقل شده - چنین آمده است که گفت: «من در حال دانش آموختن و در مسیر دانشجویی، ذلت و خاکساری در برابر استاد را پیشه خود ساختم تا سرانجام به عنوان یک شخصیت مطلوب جامعه، سرفرازی یافتم، و در نتیجه، طالبان علم به من روی آور شدند» (۳۴۲). یکی از بزرگان می‌گوید:

داستان شاگرد و دانشجویی که بر معلم و استاد خود خشم می‌گیرد، داستان کسی است که بر استوانه‌های مسجد خشمگین می‌گردد (۳۴۳)

شخصی به سفیان بن عیینه گفت:

گروهی از مردم سرزمین‌های مختلف به محضر تو روی می‌آورند و تو بر آنها خشم می‌گیری. و با این رفتار خود باعث می‌گرددی که آنان از تو دوری جسته و رهایت سازند. سفیان به این شخص گفت: بنابراین باید آنان نیز مانند تو احمق و نادان باشند که منافع خویش را به خاطر تندرویهای اخلاقی من، ترک می‌گوین (۳۴۴) شاعر نیز می‌گوید:

اصبر لدائک ان جفوت طیبه و اصبر لجهلک ان جفوت معلما

در صورتی که نسبت به پزشک خود جفا کنی و از او ببری، و دستورات او را به کار نبندی، باید نسبت به درد و بیماری خویش، صابر باشی و ناگزیر، مریض و بیمار بمانی. اگر با معلم و استاد خود جفاپیشه باشی و از او قطع رابطه کنی و اوامر او را گردن نهدی، باید بر جهل و نادانی خود صبر کنی و تلخی جهل و نادانی را تحمل نمایی. درباره علماء سلف و صبر و روابط خوش آیند آنان با استادانشان، داستان‌های شگفت انگیز و بهت آوری در تاریخ علم به چشم می‌خورد که اگر بر آن شویم تا آنها را در این کتاب بازگو سازیم، موجب اطناب و اطاله سخن می‌گردد، و کار به درازا می‌کشد.

۱۱ - باید در انتظار استاد و شرفیابی از محضر او به سر برد

باید شاگرد بکوشد - پیش از حضور استاد - در جلسه درس حاضر گردد، و خود را به چنین پیشتازی‌ها و مبادرت‌ها از لحاظ حضور در جلسه درس، تمرین و عادت دهد، و خویشتن را وادار سازد که همواره پیش از استاد در جلسه درس حضور بهم رسانند. اگر دانشجو سعی کند که در کنار خانه استاد به انتظار بنشیند تا او از خانه خویش بیرون آید و همراه او در جلسه درس حضور بهم رساند - در صورتی که چنین کاری با سهولت، امکان پذیر باشد - کاری بجا و شایسته تر است. شاگرد باید بکوشد که حضور او در جلسه درس به تأخیر نیفتد تا در نتیجه ناگزیر شود که پس از حضور استاد، در جلسه حاضر گردد و استاد را در انتظار خود رها کند؛ زیرا اگر - بدون ضرورت قطعی و عذر موجه - استاد را در انتظار آمدن خود قرار دهد و در حضور بهم رساندن، سهل انگاری کند، مسلماً خویشتن را در معرض خشم و نکوهش قرار می‌دهد. از خدا می‌خواهیم که ما را از گزند چنین خشم و نکوهشی حفظ فرماید.

یاقوت در کتاب «معجم الادباء» از هارون بن موسی قیسی قرطبی چنین یاد کرده است که گفت:

با ابی علی قالی، مخالطت و رفت و آمد داشتیم، و از محضر او مستفیض می‌شدیم. در فصل بهاری بود که روزی در میان راه گرفتار ابر و بارندگی هوا شدیم. وقتی به مجلس ابی علی قالی رسیدیم تمام جامه‌های من خیس شده بود. در پیرامون مجلس درس ابی علی، همه بزرگان و افراد برجسته محلی حضور داشتند. ابی علی مرا به نزدیک خود خواند و گفت:

ای ابی نصر: کمی درنگ کن و آرام گیر، و از این پیش آمد نگران مباش و افسوس مخور؛ چون این خیسی و رطوبت از میان می‌رود، و با تبدیل این جامه به جامه دیگر، اثری از رطوبت آن باقی نخواهد ماند.

ابی علی قالی پس از آن گفت:

ما با «ابن مجاهد» رفت و آمد و مجالست داشتیم، یکی از شبها آهنگ محضر او نمودم و عازم خانه او گشتم تا به خدمت او برسم. وقتی به درب و دروازه خروجی - که به خانه او منتهی می‌شد - رسیدم و می‌خواستم از آن بیرون آیم تا به خانه ابن مجاهد بروم، دیدم درب منزل کاملاً بسته و غیرقابل گشودن است و نتوانستم آن را از هم بگشایم. گفتم «سبحان الله» چرا این گونه بامدادانم را آغاز کردم. آیا با وجود چنین پیش آمدی به آرزوی خود که عبارت از تقرب به او است نائل می‌گردم؟ ناگهان چشمم به دخمه و راه باریک و مخفی افتاد که در کنار درب خروجی نظرم را به خود جلب کرده بود. خود را بی محابا میان این دخمه افکندم. وقتی به میانه راه رسیدم دیدم چنان بر من تنگ شده است که دیگر یارای رفت و بازگشت از آن را ندارم. ناچار خود را به شدت در این دخمه و راه باریک می‌فشردم و بدان یورش بردم تا راه گریزی از آن پیدا کنم. سرانجام خود را از آن بیرون کشیدم. اما لباس هایم پاره پاره شد و بدنم چنان مجروح گشت که گوشت‌های بدنم از هم درید و استخوان هایم بیرون زد. بالاخره خداخواهی و در سایه تفضل الهی از این دخمه رهائی یافتم و موفق شدم با چنین اوضاع و احوالی وارد مجلس و محضر استاد گردم. ابن مجاهد با مشاهده این وضع به من گفت:

کجائی و به چه می‌اندیشی؟ من جریان واقعه را برای او بازگو کردم، و او در برابر چنین پیش آمدی، حماسه زیر را بر من خواند:

دبیت بالمجد و الساعون قد بلغوا جهد النفوس و القوا دونه الازرا

و کابدوا المجد حتی قل اکثرهم و فاز بالمجد من وافی و من صبرا

لاتحسب المجد تمرا انت آکله لن تبلغ المجد حتی تعلق الصبرا

برای رسیدن به مجد و عظمت، با تحرک و جنبشی آرام به راه افتاده و آهنگ شکوه و بزرگواری نمودی. در حالی که افراد کوشا در سایه کوشش و دامن به کمر زدن، توانستند به مجد و عظمت دست یابند.

در راه رسیدن به مجد و بزرگواری، سختی‌ها و رنج‌هایی را متحمل شدند تا آنجا که کثرت و فزونی طالبان مجد و عظمت رو به نقصان و کاهش نهاد. آری فقط کسانی توانستند شاهد مجد و عظمت را در آغوش بگیرند که وفاداری و صبر و پایداری را نصب العین خویش قرار داده بودند. مپندار که مجد و بزرگواری و شکوه شخصیت علمی، همچون خرما و رطبی است که بتوانی به آسانی آن را تناول کنی، آری تو هرگز این مجد و عظمت را در نمی‌یابی مگر آنگاه که طعم صبر و تلخی پایداری را بچشی.

۱۲ - رعایت ادب و نزاکت برای ورود به مجلس خصوصی استاد

دانشجو نباید بدون اجازه وارد مجلس خصوصی و غیر عمومی استاد گردد - اعم از آنکه استاد تنها به سر برد، و یا آنکه دیگران نیز در حضور او باشند - . اگر برای ورود به مجلس استاد، کسب اجازه کند و استاد هم متوجه کسب اجازه او باشد؛ ولی در عین حال اجازه ندهد، باید برگردد و برای کسب اجازه مجدد، درخواست خود را تکرار نکند.

و اگر در اینکه استاد متوجه کسب اجازه او شده، احساس شک و تردید نماید می‌تواند اجازه و درخواست ورود خود را تا سه بار تکرار کند، ولی از سه بار تجاوز ننماید.

اگر برای کسب اجازه، ناگزیر از کوباندن در و یا حلقه آن باشد، بیش از سه بار این کار را تکرار نکند.

و باید از آهسته کوباندن، شروع کند. یعنی نخست با ناخن، سپس با سر انگشتان، و در مرحله سوم، حلقه در را اندک اندک و آهسته بکوبد. اگر محل جلوس استاد با درب منزل، فاصله زیادی داشت ابتداء کوباندن شدید درب - تا آن مقدار که صدای آن به

گوش استاد برسد - بلامانع است.

اگر استاد اجازه داد که وارد جلسه گردد، و او نیز در جمع شاگردان دیگر قرار داشت و خواستند دسته جمعی وارد شوند، شاگردان فاضل تر و سپس شاگردان مسن تر را در ورود و سلام و تحیت بر استاد، مقدم دارند، و سپس به ترتیب، افراد فاضل تر - مقدم بر دیگران - سلام خود را تقدیم نمایند.

۱۳ - آراستن و پیراستن برون، و آمادگی درون به هنگام ورود بر استاد

شاگرد باید با وضع و هیئت کامل و طرزی مطلوب، وارد بر استاد گردد. و در حالی که دلش از هر گونه خلجان‌های مشغول کننده، خالی است و با چهره‌ای شاداب و قلبی سرشار از نشاط و درونی باز و گشاده، و با شرح صدر، و ذهنی صاف و پاکیزه، با استاد روبرو شود، و در محضر او قرار گیرد. او نباید در حال کسالت و چرت زدن و خشم و گرسنگی و تشنگی و امثال این گونه عوارض پریشان کننده خاطر، وارد بر محضر استاد شود.

هنگام ورود بر استاد، لازم است نظیف و پاکیزه بوده و نیاز خود را از لحاظ مسواک کردن دندان و پیراستن ناخن و موهای زائد، و برطرف ساختن بوهای نامطبوع و زننده، برآورده ساخته و بهترین و زیباترین جامه و تن پوش گردد این مسائل را دقیقاً رعایت کند؛ زیرا مجلس علم به عنوان مرکز و کانونی برای یاد خدا و گردهم آئی افراد برای عبادت و بندگی او به شمار می‌آید. آراستن و پیراستن ظاهر، و تصفیه باطن و درون از هر گونه شوائب مشغول کننده و پریشانگر، از آداب و آئین هائی است که باید لزوماً به هنگام عبادت و ذکر پروردگار، رعایت شود. (مجلس علم نیز از دیدگاه اسلام به عنوان مکان و محل عبادت محسوب می‌گردد).

۱۴ - آمادگی روحی و ذهنی شاگرد برای درس

آنگاه که دانشجو به خواندن درس در حضور استاد سرگرم می‌گردد نباید در حال دل مشغولی و ملال خاطر و ضعف و چرت زدگی و گرسنگی و تشنگی و شتابزدگی و نگرانی و ناآرامی و احساس درد و اضطراب و امثال آن - از حالتی که با وجود آن حالات، تحقیق و کاوش‌های علمی بر او دشوار می‌باشد - درس خود را آغاز کند. (باید دانشجو در چنین حالتی از خواندن درس خودداری نماید؛ چون ممکن است این حالات، باعث تنفر و گریز او از درس و تحقیق شود). البته اگر استاد از شاگرد بخواهد که خواندن درس را آغاز کند باید به درخواست استاد - با وجود چنان حالات، پاسخ مثبت دهد و به خواندن درس مشغول گردد. (در قدیم معمول بود که شاگرد، درس را بر استاد می‌خواند، و استاد به طرز خواندن و توضیح و گزارش او گوش فرا می‌داد). شهید ثانی می‌گوید:

(اگر دانشجو گرفتار حالات مشغول کننده و اضطراب آمیز باشد و استاد به او دستور دهد که درس را بخواند باید علی‌رغم وجود این حالات، امر او را اطاعت کند).

۱۵ - عدم ایجاد مزاحمت برای اشتغالات استاد

اگر شاگردی تصمیم گرفت که در جلسه خصوصی استاد شرکت کند و به شرکت در آن، موفق گردد، در صورتی که ببیند کسی با استاد مشغول گفتگو است و حاضران جلسه، همزمان با ورود او سکوت کنند، با اینکه ببیند استاد به تنهایی مشغول اقامه نماز و یا تلاوت قرآن است و یا سرگرم ذکر پروردگار متعال و یا مطالعه و تحقیق و نوشتن می‌باشد، و سپس از این کارها فارغ گشت و با او

صحبتی نکرد و یا با او صحبتی کرد؛ ولی از بسط سخن با او خودداری نمود، صرفاً بر او سلام کند و به سرعت از نزد او خارج گردد؛ مگر آنگاه که خود استاد، او را وادار به توقف و درنگ نماید. اگر مقداری توقف کرد نباید آن را طولانی سازد، جز در موردی که خود استاد به او دستور توقف طولانی دهد.

شاگرد از آن جهت باید این آداب و وظائف را درباره استاد به کار برد تا در شمار کسانی قرار نگیرد که درباره آن‌ها گفته‌اند: اگر کسی شخصی را - که مشغول ذکر خداوند است - از یاد خداوند منصرف و منعطف سازد، همان لحظه گرفتار خشم پروردگار می‌گردد.

۱۶ - نباید شاگرد مانع استراحت استاد گردد

اگر شاگرد، وارد جایگاه تدریس گردد و مشاهده کند که هنوز استاد در آنجا حضور بهم نرسانده است، باید به انتظار استاد بنشیند (و به خاطر تأخیر استاد، محل درس را ترک نکوید)؛ زیرا هر درسی که از دست می‌رود قابل جبران نخواهد بود، و عوض ندارد، یعنی هیچ کاری نمی‌تواند درس از دست رفته را جبران نماید.

شاگرد نباید شب هنگام و بی موقع، وارد بر استاد گردد و در منزل او را بکوبد تا او را از خانه بیرون بکشد. اگر فهمید که استاد در خواب و استراحت به سر می‌برد باید درنگ کند تا بیدار شود و یا از راهی که آمده است برگردد و دوباره مراجعه کند. البته اگر شاگرد صبر کند بهتر است. او نباید استاد را از خواب بیدار سازد، و یا به او دستور دهد و یا از وی بخواهد که بیدار شود.

پیشینیان بدینسان با استادان خود عمل می‌کردند، چنانکه از ابن عباس روایت شده است که با استاد خویش (یعنی زید بن ثابت) همین روش را به کار می‌برد. (۳۴۵)

۱۷ - وقت تدریس را نباید بر استاد تحمیل نمود

شاگرد نباید در اوقاتی که قرائت درس، بر استاد دشوار است و یا معمولاً در آن اوقات، تدریس و اقراء نمی‌کند از او درخواست قرائت درس خویش نماید و از پیش خود، وقت خاصی را برای او تعیین کند تا در آن وقت برای دیگران تدریس ننماید، اگرچه چنین شاگردی از طرف استاد به عنوان رئیس و سرپرست شاگردان انتخاب شده باشد؛ زیرا در صورتی که تعیین وقت درس خصوصی خود را بر استاد تحمیل نماید از این رهگذر، حس برتری جوئی و خودخواهی خویش را بر استاد و شاگردان دیگر - و حتی نسبت به علم - اظهار نموده، و حماقت و نادانی خود را با این عمل جسارت آمیز وانمود می‌سازد. علاوه بر این امکان دارد که استاد - به خاطر شرم و حیاء در برابر چنین شاگرد جسور و خودخواه - تحت تأثیر قرار گرفته و کاری را از دست بدهد، کاری که ممکن است احیاناً نسبت به درس گفتن در چنین وقتی، مهم تر و پرارزش تر باشد. بنابراین چنین شاگردی را نمی‌توان شاگرد موفقی به شمار آورد.

اگر خود استاد ابتداء وقت معین و زمان خاصی را پیشنهاد کند، و علت آن نیز عبارت از موانعی است که به خاطر آن شاگرد نمی‌تواند، در جمع شاگردان دیگر حضور یابد، و یا از نظر خود استاد، مصالح شخصی چنین شاگردی ایجاب می‌کند که مشترکاً در جمع دیگران حضور نیابد، در چنین شرائطی - اگر خود استاد رأساً وقت معین یا ساعت ویژه‌ای را برای تدریس به او اختصاص دهد - هیچ مانعی وجود ندارد.

۱۸ - تنظیم کیفیت جلوس شاگرد در محضر استاد

باید شاگرد در محضر استاد، به گونه‌ای جلوس نماید که کیفیت نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او باشد:

آرام و باوقار و خاضعانه و سربزیر و متواضع و خاشع بنشیند. بهتر است به حالت افتراش جلوس کند یعنی کف دستها را تا سر انگشت بر روی زمین بگستراند و یا هر دو بازوی خود را بر زمین نهد و یا به اصطلاح «مُتَوَرِّکاً» جلوس نماید (به این معنی: طوری دو زانو بنشیند که پشت پای چپ، روی کف پای راست قرار بگیرد. این طرز نشستن در نماز نیز مستحب می‌باشد). بعضی گفته‌اند: بهتر است با هیئت «اقعاء» جلوس کند. منظور از «اقعاء» این است که دو پای خویش را بر زمین نهاده به طوری که بدن او روی کف پاهای او قرار گیرد. او باید مواظب پوشاندن پاهای خود بوده و مراقب فروهشته ساختن جامه و لباس خویش باشد. (بدیهی است که این طرز نشستن‌ها، حاکی از ادب و نزاکت شاگرد می‌باشد).

و در عصر مؤلف این گونه جلوس - که قاعده بر روی زمین انجام می‌گرفت - از نظر ارائه ادب و نزاکت، بسیار مطلوب و پسندیده بوده است. اما در عصر حاضر - که معمولاً شاگردان مدارس و دانشگاه‌ها بر روی نیمکت یا صندلی می‌نشینند - باید طرز نشستن آنان نمایانگر ادب و نزاکت آنها باشد و حالت جسارت آمیزی را به خود نگیرد. البته هنوز رسم و عادت معمول در زمان مؤلف، میان طلاب علوم دینی، متداول می‌باشد و باید آنان در مقام تجلیل از محضر علم و عالم، کیفیت مزبور را در طرز جلوس خود رعایت کنند).

۱۹ - تعیین جهت جلوس. شاگرد، کجا و چگونه در جلسه درس قرار گیرد؟

وظیفه‌ای که هم اکنون درباره آن گفتگو می‌کنیم از نوع وظیفه اخلاقی فوق الذکر می‌باشد که شاگرد نباید در محضر استاد به دیوار و یا پستی و یا دارابزین یعنی تخت و یا نیم تخت (۳۴۶) و امثال آنها تکیه کند، و یا دستش را روی پستی و یا دارابزین قرار دهد. پشت و پهلوی خود را به طرف استاد خود نگیرد.

دست خویش را به عنوان تکیه گاه، پشت سر خود قرار ندهد، و یا دست را در جنب و پهلوی خویش، وسیله اتکاء خویش نسازد. او نباید دست یا پا و هر عضوی از بدن و یا لباس خود را بر اندام و یا لباس و یا نازبالش و متکا و فرش و بساط استاد قرار دهد. بزرگی گفته است:

یکی از نشانه‌های تعظیم و تکریم استاد این است که شاگرد در کنار و یا روی سجاده نماز و مخده و ناز بالش استاد ننشیند، (و بیش از حد، خود را به او نزدیک نسازد و در کنار او قرار نگیرد)، اگر چه خود استاد نیز به او تعارف و امر نماید. مگر آنگاه که شاگرد، با قاطعیت و یقین، چنین دریابد که مخالفت تعارف و امر استاد، بر او دشوار و گران است. در چنین صورتی - به منظور اطاعت از دستور استاد - نشستن در کنار او و یا بر روی مخده و سجاده اش، هیچ اشکالی ندارد. ولی باید پس از نشستن، دوباره به همان جایی برگردد که در خور او بوده و موازین آداب، آن را اقتضاء می‌نماید.

و بالاخره باید در جایگاهی جلوس کند که حریم استاد، محفوظ مانده و احترام و اظهار ادب به او رعایت گردد. بعضی از دانشمندان در این باره نظریات مختلفی ابراز کرده و به بحث و گفتگو پرداخته‌اند که آیا کدامیک از دو امر بر دیگری ترجیح دارد:

اطاعت از امر استاد و یا رعایت ادب و نزاکت؟ (به این معنی که اگر استاد، شاگردان خود را از قیود نزاکت آمیز آزاد سازد و به آنها دستور دهد که آزادانه و در هر کجا و حتی روی بساط او بنشینند، آیا اطاعت از اوامر او لازم است و یا آنکه شاگرد، راساً موظف است خود را مقید به آئین‌های جلوس در محضر استاد بدانند؟) گروه‌های مختلف صحابه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) - بر حسب روایاتی که از آنها نقل شده است - یکی از این دو امر را بر دیگری ترجیح می‌دادند؛ و نیز بزرگانی که پس از صحابه می‌زیستند در این مورد، دچار اختلاف نظر بوده‌اند. ولی بهتر این است که قائل به تفصیل شویم (به این معنی: باید موارد را

در نظر گرفت: اگر بر حسب اقتضاء احوال و اوضاع، رعایت آئین جلوس، لازمتر بود، اطاعت از دستور استاد، تحت الشعاع قانون نزاکت و ادب واقع می‌شود.

و اگر فرمانبرداری از دستور استاد - با توجه به مقام و موقعیت - مقرون به ادب و نزاکت بود، لازم نیست آئین جلوس رعایت گردد.

و بالاخره این مساله بر حسب موقعیت‌ها و اوضاع و شرائط زمانی و مکانی، حالات متفاوتی پیدا می‌کند).

۲۰ - شاگرد باید مراقب حرکات و رفتار و حالات خود در محضر استاد باشد

یکی از مهمترین وظائف دانشجو این است که با اشتیاق و علاقه به سخنان استاد، گوش فرا دهد و نگاهش را در او متمرکز سازد، و با تمام وجودش بدو روی آورده، و با دقت در گفته‌های استاد بیندیشد و آن را در ذهن و حافظه خویش نگاه دارد تا او را ناگزیر به اعاده سخن نسازد.

و بی جهت و بدون ضرورت، نگاه خود را از استاد بر نگرفته و به این سو و آن سو ننگرد، و به چپ و راست و بالا و پائین و پس و پیش - بدون ضرورت و نیاز - نگاه نکند. به ویژه در آن لحظاتی که با استاد گفتگو می‌نماید و یا استاد با او صحبت می‌کند، این نگاههای پریشان از او سر نزنند. او باید نگاهش را در چهره استاد متمرکز سازد و به هیچ چیز و به هیچ کس - جز به استاد خود - نگاه نکند.

اگر ناگهان در مجلس درس، فریاد و ناله‌ای به گوشش رسید، مضطرب نگردد و بدان التفات و اعتناء نکند. بخصوص هنگام گفتگوی با استاد، نباید تحت تاثیر هیچ انگیزه‌ای قرار گیرد.

در حضور معلم و استاد، آستین خود را نجنباند و آن را بالا نزند، یعنی دستش را برهنه نسازد و با دست خود به چهره و اندام استاد اشاره نکند. بدن و جامه او را لمس ننماید. با دست و پا و یا سایر اندام خود حرکات بیهوده‌ای را از خویش بروز ندهد. انگشتش را در بینی به بازی نگیرد. دهانش را باز نگذارد. در حضور استاد دندان‌ها را خلال و پاکیزه نکند. کف دست خود را بر زمین نزند. و با سر انگشتان، بر روی زمین خطکشی ننماید. انگشتان دو دست خود را در هم فرو نبرد. با دکمه‌های لباس و جامه خود بازی نکند و انگشت خود را نشکند و آن را به صدا در نیاورد؛ بلکه باید با حفظ آرامش بدن و اندام خود، وقار خویش را در نزد استاد نگاه دارد. بی جهت سرفه زیاد به راه نیندازد، آب دهان و بینی و خلط سینه را - حتی الامکان بیرون نیفکند. مایعاتی که از سینه او بیرون می‌آید از دهان خود به بیرون پرت نکند، بلکه آن را با حوله و دستمال و امثال آن بگیرد. آروغ نزند. خمیازه نکشد. و زیاد دهن دره نکند.

و پس از سعی در رد و خودداری از آن - اگر ناگزیر از آن گشت - باید روی دهانش را با دست بپوشاند، سعی کند صدای عطسه او زیاد بلند نشود و هنگام عطسه کردن، با دستمال و یا دست، دهان خود را بپوشاند و آن را در برابر صورت خود بگیرد. رعایت همه این آداب و امثال آن‌ها نتیجه و بازده رأی و نظر راست و درست و فکر مستقیم، و نمایانگر ذوق سالم و پاکیزه می‌باشد.

۲۱ - تنظیم صدا و مواظبت از رفتار و گفتار در پیشگاه استاد

آداب و وظیفه‌ای که هم اکنون بازگو می‌شود، از نوع همان آئین و وظیفه اخیر الذکر می‌باشد که باید شاگرد - بدون نیاز و ضرورت - صدای خویش را خارج از اندازه بلند نسازد. او نباید در محضر استاد با دیگران، نجوی نماید، و به اصطلاح: در گوش

و پنهانی صحبت نکند، و به هیچ یک از حاضران فشار نیاورد، زیاده از حد و بدون نیاز و ضرورت، سخن نگوید و پرحرفی نکند. سخنی بر زبان جاری نسازد که دیگران از آن به خنده افتند و یا در آن، حرف زشت و رکیک و ناسزائی وجود داشته و یا متضمن سوء برخورد و یا سوء ادب و نزاکت باشد، بلکه اساسا نباید در محضر استاد - بدون اینکه از او پرسشی کنند و یا از استاد، کسب اجازه کند - راء سا لب به سخن بگشاید. بی جهت و یا با جهت در برابر استاد نخندد؛ یعنی چه اینکه موجبات خنده در میان باشد و یا نباشد حق ندارد در محضر استاد بخندد.

و اگر خنده و ضحک، بر او چیره گشت، ادب و وظیفه شاگردی ایجاب می کند که خنده او در حضور استاد بدون قهقهه و بی سر و صدا باشد، و به اصطلاح: لبخند بزند و تبسم نماید.

شاگرد باید از غیبت و بد گوئی پشت سر دیگران در محضر استاد، سخت بر حذر باشد، و راجع به هیچ کسی سخن چینی نکند، و میان استاد و هیچ فرد دیگری فتنه ایجاد ننماید. به این معنی که نباید مطالبی راجع به دیگران در نزد استاد به میان آورد که استاد را نسبت به آنها بدبین سازد. مثلا بگوید:

فلانی از نقص و عیب استاد، خرده گیری کرد، و یا کسی از او بد گوئی نمود و یا در صدد رد گفته های او برآمد.

و یا طوری سخن گوید که استاد را وادارد تا توجه بیشتری نسبت به او مبذول دارد، و به اصطلاح: خود شیرینی نماید. فی المثل بگوید:

فلانی بسیار مایل بود که من پیش او درس بخوانم، و یا می خواستم نزد فلانی درس بخوانم؛ ولی به خاطر شما و علاقه ای که به شما داشتم از این کار خودداری کردم!

خلاصه اینکه نباید با امثال این گونه سخنها سعی نماید جائی در دل استاد باز کند و یا میان او و دیگران تفرقه افکند. آری او نباید این گونه سخنها را با استاد در میان گذارد؛ زیرا شاگرد با چنان گفتارهای غیر معصومانه - نه تنها مرتکب امر مکروه و ناپسند و یا احيانا مرتکب حرام و یا گناه کبیره می شود، بلکه به خاطر حماقت و ریاکاری، مستحق توبیخ و اهانت بوده و سزاوار آن است که از پیشگاه خدا و نیز استادش، طرد و تبعید گردد.

و ما در بحثهای گذشته - به مناسبت موضوع - در این باره حدیثی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل کردیم که ناظر به همین حقیقت بوده است.

۲۲ - رعایت لطف بیان هنگام گفتگوی با استاد

دانشجو باید در خطاب به استاد - حتی الامکان - دارای حسن تعبیر و لطافت بیان باشد، و به او نگوید:

چرا، نه، قبول نداریم، چه کسی چنین گفته و نقل و روایت کرده است، این سخنی که شما می گوئید در کجا است، و یا مأخذ آن را در کجا می توان یافت؟ او نباید بگوید:

آنچه به خاطر دارم و یا دیگران نقل کرده اند با گفتار شما مغایرت دارد؟

دانشجو نباید با امثال این گونه تعابیر و بیانات خود، استادش را مورد خطاب قرار داده (و با چنین لحنهای زننده ای، خاطر او را بیازارد).

اگر دانشجو می خواهد واقعا و معصومانه اصل و منبع گفتار استاد را بیابد و به اساس و مأخذ سخنان استاد واقف گردد، و یا علاقه مند است بداند که چه کسانی با استاد، هم عقیده و هم سخن هستند و محتوای بیان او را نقل کرده اند، می تواند منظور خود را با آمیزه لطف و نرمش و با بیانی خوش آیند و دلنشین ابراز نماید تا به هدف خود برسد، و ضمنا احترام به استاد را نیز رعایت کند. اگر هدف دانشجو در این چون و چراها، استفاده و بهره گیری از استاد باشد بهتر است در جلسه دیگری غیر از جلسه درس (و یا در

جلسه خصوصی) چنین سؤالاتی را مطرح کند.

(علاوه بر این اگر خود را ناگزیر ببیند که در همان جلسه، پرسش‌های کنجکاوانه خویش را مطرح کند و چون و چرا نماید)، شایسته است به جای «چرا»

«قبول ندارم»، لحن خود را تلطیف نموده و بگوید:

اگر به ما چنین بگویند؟ و یا اگر این سخن را قبول نکنیم؟ و یا اگر از ما سؤال کنند (که به چه دلیل چنین می‌گوئی)، و یا اگر به ما به طور کلی، ایراد بگیرند و اشکال کنند، در پاسخ آنها چه بگوئیم؟

دانشجو می‌تواند امثال این گونه تعبیرات خوش آیند و استفهام آمیز را به جای تعبیرات زننده و گزنده - در خطاب به استاد - مورد استفاده قرار دهد تا به عنوان فردی علاقه‌مند به فهم و درک حقیقت و پویای پاسخ صحیح، تلقی گردد.

و بالاخره سؤال خویش را با حسن ادب و لطف بیان با استادش در میان گذارد.

اگر استاد نسبت به رأی و نظریه و یا استدلال بر مطلبی اصرار می‌ورزد؛ ولی آن را کاملاً توضیح نمی‌دهد تا او مطلب را درست درک کند، و یا سهواً سخنی ناصواب و نادرست را اظهار نماید نباید شاگرد، چهره و نگاه خود را از او برگردانده و دگرگون و دژم سازد، و یا با اشاره، به دیگران بفهماند که شخصاً رأی و نظریه و سخن استاد را مردود می‌داند؛ بلکه باید با نگاهی رضایت آمیز و خوش آیند مطلب را از او دریافت کند و در برابر او چهره گشاید. اگرچه استاد، به علت غفلت و یا نسیان و فراموشی و اشتباه و یا به خاطر نارسائی ذهنی در حال درس در طی سخنان خود، رأی نادرستی را اظهار کند (در عین حال نباید اشتباه استاد به صورت دستاویز و اشارات توهین آمیز شاگردی برای شاگردان دیگر درآید)؛ زیرا در جمع جامعه بشری، تنها انبیاء و اوصیاء و ائمه (علیهم السلام) هستند که از اشتباه و لغزش مصونیت دارند، (و بشرهای عادی - و لو اینکه واجد مراتب والای علمی هم باشند - گاهیگاهی دچار اشتباه و لغزش می‌شوند).

شاگرد نباید بی‌محابا و به طور ناگهانی، حملات خود را به صورت رد و اشکال، متوجه استاد خویش سازد و او را غافلگیر نماید؛ زیرا این گونه رفتارهای زننده غالباً، صرفاً از مردمی سر می‌زند که فاقد ادب و نزاکت صحیح می‌باشند.

مثلاً اگر استاد به شاگرد بگوید:

آیا تو چنین گفتی؟ و او در پاسخ بگوید نه من چنین چیزی نگفتم. یا استاد بگوید:

آیا چنین چیزی، هدف پرسش تو بوده است؟ یا چنین مطلبی به خاطر تو گذشت؟ و شاگرد بگوید:

نه، منظور من چنین چیزی نبوده، و یا چنین مطلبی از خاطر من نگذشت.

و امثال این گونه تعابیر زننده که در خور برخورد شاگرد با استاد نیست، نباید آنها را در پاسخ به استاد به کار برد. بلکه با لبانی متبسم و چهره‌ای دلنشین، مقصود و هدف پاسخ خویش را همراه با لطف در بیان و تعبیر، به استاد اعلام نماید.

همچنین اگر استاد در مقام استفهام از شاگرد برآید - استفهامی که هدف آن، اقرار گرفتن از مخاطب و استحکام مطلب است - مثلاً اگر استاد از او پرسد:

آیا تو چنین نگفتی؟ و یا منظور تو چنین چیزی نیست؟ نباید در برابر استفهام و پرسش‌های استاد، با جواب‌های منفی و امثال آن، گفته‌های او را رد کند و بگوید نه؛ بلکه باید سکوت اختیار نماید و یا مقصود خود را - با بیانی لطیف که در طی آن، استاد هم منظور او را درک کند - اداء نماید.

و اگر شاگرد احساس نمود که باید ناگزیر منظور و گفتار خود را برای استاد توضیح دهد باید در پاسخ به استفهام و سؤال استاد بگوید:

الآن چنین عرض می‌کنم.

و یا هم اکنون از نظریه خویش باز می گردم.

و بالاخره سخنش را برای استاد اعاده نموده و نظریه تازه خود را عرضه نماید.

نباید شاگرد در مقابل استفهام استاد، گستاخانه بگوید:

قبلا هم همان چیزی را گفتم که تو گفته بودی، یا همان هدفی را در نظر گرفته بودم که تو در نظر گرفته بودی؛ چون شایسته نیست که شاگرد با این طرز، به استفهام استاد پاسخ دهد؛ زیرا چنین تعبیر و بیان، متضمن رد بر استاد می باشد، (و به اصطلاح یک نوع توهین ضمنی تلقی می شود).

۲۳ - جبران و تدارک کمبودهای سخن استاد با اشارات لطیف

آئین و وظیفه‌ای که ذیلاً از آن یاد می شود از نوع همان وظیفه قبلی است، به این شرح که اگر استاد، تعلیل و استدلالی را یاد کرد که دارای متمم و دنباله‌ای است؛ ولی استاد از پی استدلال به شرح این متمم و دنباله پرداخت. و یا اگر بحث و گفتگویی را به میان کشید که اشکال و ایرادی در آن به چشم می خورد؛ لکن استاد این اشکال را مورد بحث قرار نداد.

و یا اشکال قابل جوابی را یاد نمود؛ ولی استاد پاسخ آن را ایراد نکرد، در چنین صورتی شاگرد حق ندارد (در صدد تدارک کمبودهای سخن استاد برآمده و) این مسائل فراموش شده را به رخ استاد کشیده، و به تدارک آنها پیشدستی کرده، و به ذکر متممات سخن استاد به طور جسارت آمیز مبادرت ورزد؛ و چون استاد نسبت به آنها اهمال ورزید، گستاخانه آنها را تدارک نماید؛ بلکه لازم است در جبران این نقائص که در سخنان استاد، مشهود است با لطیف ترین اشارات و تعبیراتی خوش آیند، مبادرت ورزد و بگوید:

به پاسخ این اشکال اشاره فرمودید؟ و از امثال این گونه تعابیر استفاده نماید (تا بدینوسیله - در عین حفظ حرمت استاد - پاسخ‌های لازم را از او دریافت کند). اگر استاد در برابر چنین درخواستی پاسخ لازم را بیان کرد باید گفت که شاگرد به مطلوب و هدف خویش دست یافته است.

و اگر استاد به علل مختلفی - که ممکن است احیاناً به مصالح جمعی شاگردان و یا شخص او مربوط باشد - از ذکر پاسخ و تدارک کمبودهای سخن خویش خودداری ورزید، اولی این است که شاگرد، سکوت اختیار کند (و سعی نکند در صدد جبران کمبودهای سخن استاد و یا پاسخ از اشکال برآید)، مگر آنگاه که استاد به او اجازه دهد، یا با قطع و یقین احساس کند که استاد ترجیح می دهد که او یعنی شاگرد، کمبودهای سخن استاد را تدارک کرده و پاسخ اشکالات را ایراد نماید. (و بالاخره آنچه را که لازم است - با کسب اجازه از استاد و یا احساس رضایت او - به میان کشیده و مطالب ضروری را مطرح سازد).

۲۴ - رعایت ادب و نزاکت در خطاب به استاد

این وظیفه - که هم اکنون بازگو می کنیم - نیز از نوع همان وظیفه قبلی است. به این معنی که باید شاگرد، مواظب طرز سخن گفتن خود باشد، و از به کار بردن تعبیراتی که معمولاً توده مردم در گفتگوهای روزمره خود با یکدیگر، از آن استفاده می نمایند و در خور خطاب به استاد نیست، خودداری کند؛ مثل اینکه بگوید:

«چت (۳۴۷)! فهمیدی! شنیدی! می دانی! مرد حسابی! و امثال این گونه تعابیر (که تحقیرآمیز می باشد و دون شأن استاد و مقام و منزلت او است).

همچنین، شاگرد حق ندارد، در مقام حکایت و نقل قضیه‌ای درباره دیگران - نزد استاد خود - به گونه‌ای سخن گوید که در خور خطاب به استاد نباشد. (و آنگاه که در محضر استاد به سر می‌برد، باید تعبیرات خود را تلطیف نماید؛ چون نقل تعبیر و گفته‌های خارج از نزاکت دیگران، و حکایت و بازگو کردن آن‌ها، این توهم را در حاضران به وجود می‌آورد که شاید با خود استاد، در گیر شده و این تعبیر را درباره او به کار می‌برد)؛ با اینکه می‌دانیم که شاگرد در صدد حکایت است نه شکایت؛ ولی معذک باید از به کار بردن چنین تعبیری خودداری کند.»

فی المثل ممکن است شاگرد - به عنوان حکایت و نقل از دیگران - در محضر استاد بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

«تو بی شرمی، تو آدم بی خیری هستی، خیری نزد تو نمی‌توان یافت، تو آدم کم فهمی هستی و امثال این نقل‌ها و سخن‌ها (که شاگرد با اینکه در مقام حکایت و نقل از دیگران و درباره دیگران چنین سخن هائی را بر زبان می‌راند، طرح آن‌ها در محضر استاد این توهم را به وجود می‌آورد که گویا در خطاب به استاد، این تعبیر جسارت آمیز را القاء می‌کند. لذا شاگرد باید از استعمال چنین تعبیری خودداری نماید)؛ بلکه اگر می‌خواهد سخن دیگران را حکایت کند، باید طبق معمول، با تعبیری کنایی، نقل و حکایت را بازگو سازد. مثلاً بگوید:

فلانی به فلانی گفت:

آن آدم، کم خیر است. نزد آن کس، خیر را نمی‌توان یافت.

نظر چنین کنایه‌ای در پاره‌ای از اخبار نیز جلب نظر می‌کند، که کلمه «الابعد، یا، البعید» (۳۴۸) در آن‌ها به کار رفته است و منظور از آن، کنایه از خویشتن و یا مخاطب می‌باشد.

و یا باید شاگرد در مقام حکایت گفتار دیگران، در چنین مواردی به جای ضمیر خطاب یا امثال آن، از ضمیر غایب استفاده کند. مثلاً بگوید:

فلانی به فلانی گفت که آدم بدی است و انسان کم خیر و کم حیائی است.»

۲۵ - نادیده گرفتن سبق لسان و لغزش زبان استاد

اگر استاد، دچار سبق لسان گشت و زبانش به تحریف کلمه‌ای، شتاب گرفت و به علت جابجا شدن حروف کلمه، واژه و تعبیری از زبان او خارج شد که دارای توجیه و مفهوم مستهجن و زننده‌ای بود، نباید عکس العمل شاگرد، در برابر این گونه لغزش زبانی استاد، خنده و استهزاء باشد. او نباید این واژه مضحک استاد را به عنوان دستاویز تمسخر، تکرار نماید تا به وسیله آن علیه استاد شتاب گیرد و بدو یورش ببرد و به دیگران در مورد سبق لسان استاد چشمک بزند. او باید اساساً کوچکترین اشاره‌ای به آن ننماید؛ بلکه ذهنش را بدان مشغول و سرگرم نسازد، و آن را به قلبش خطور ندهد و حتی باید گوش و هوش خود را از شنیدن و اندیشیدن در آن، منصرف سازد، و آن را برای هیچ کسی بازگو ننماید. (و بالاخره باید سبق لسان و اشتباه لفظی استاد را ناشنیده گرفته و به کلی فراموشش کند. نباید شاگرد، متوقع باشد که استاد او هرگز دچار لغزندگی زبان نگردد)؛ زیرا زبان انسان، زیاد لغزشکار است.

و هیچ بشر عادی از اشتباه و لغزش، مصونیت ندارد و از آن، معصوم نیست، به ویژه در اموری که عذر انسان در آن پذیرفته است نباید انتظار داشت که مردم در مورد آن‌ها از هر گونه خطا و اشتباه، مصون باشند.

اگر شاگرد، لغزش زبانی استاد را دستاویز خنده و تمسخر و بهانه‌ای برای تحقیر و استهزاء او قرار دهد، خویشتن را در معرض نومیدی از رحمت خدا و گرفتاری‌ها و ابتلائات و زیان قرار می‌دهد، چنین شاگردی، سزاوار منع و تهدید و تاءدیب و توبیخ و طرد

و ملامت می‌باشد.

علاوه بر همه این مفاسد، بر عواقب سوء رفتار چنین شاگردی، خشم خدا و فرشتگان و انبیاء و مقربان ویژه درگاه الهی را باید اضافه نمود، (به این معنی که او با رفتار دور از نزاکت خویش، چنین وجودات مقدسی را نیز خشمگین می‌سازد).

۲۶ - پیشدستی نکردن شاگرد به پاسخ پرسش‌ها در محضر استاد

نباید شاگرد در شرح و توضیح مسأله‌ای و یا برای پاسخ به سؤال خو (۳۴۹) و یا دیگران بر استاد پیشدستی کند. به ویژه اگر سؤال از سوی دیگران مطرح شود، و استاد نیز در پاسخ به آن، درنگ نماید باید شاگرد از پیشتازی در جواب در محضر استاد، خودداری کند (تا از این طریق، حرمت استاد را حفظ نماید).

شاگرد نباید در پاسخ به سؤالات، با استاد به مسابقه پرداخته و با او در پاسخ به آن‌ها هم‌آوردی کند، و همدوش با او بدین کار دست یازد، و خود را با او هم‌طراز سازد.

و نیز نباید چنان اظهار نماید که پاسخ‌ها را می‌داند، و یا قبل از استاد پاسخ درست آن‌ها را باز یافته بود.

البته در صورتی که شاگرد بداند که استاد وی علاقه دارد که او پاسخ سؤال را در محضر او ایراد کند، و یا آنکه استاد ابتداء پاسخ به سؤال را به او پیشنهاد نماید، و یا خود استاد از او بخواهد که جواب سؤال را در جلسه درس بیان کند، در چنین شرائطی مبادرت و پیشدستی شاگرد در پاسخ به سؤالات، مانعی ندارد.

۲۷ - لزوم تمرکز حواس و استماع دقیق به سخنان استاد

شاگرد نباید در ادامه هر نوع سخن و گفتگوی استاد، وقفه‌ای ایجاد کند و پیوستگی کلام او را (با حرف زدن خود) از هم بگسلد. او نباید در بیان این مطلب، بر استاد سبقت گیرد و در خط مشی گفتار او، خویشان را در مسیر گفتار او درآورده و با وی هم‌آوردی کند؛ بلکه باید درنگ نماید که استاد، سخن خود را به پایان رساند، و سپس سخن خود را به میان آورد.

آنگاه که استاد با او گفتگو می‌کند و یا با جمع حاضران جلسه درس، سرگرم بحث و مذاکره است، نباید او با شاگردان دیگر صحبت کند؛ بلکه موظف است سراپا گوش گردد و درس استاد را کاملاً-استماع نموده و تمام حواس و قوای خود را به منظور درک و فهم بیان او متمرکز سازد.

۲۸ - ارج نهادن به توضیحات استاد

اگر استاد، حکم مسأله‌ای، یا مطلب سودمند و جالب، و یا حکایتی را بازگو نماید و یا شعری را بسراید، و شاگرد نیز به این حکم و نکات و داستان و شعر، آشنائی قبلی داشته باشد (نباید خود را از این گونه مطالب، بی نیاز جلوه داده و از استاد، روی برگرداند؛ بلکه) باید به عنوان یک فرد ناآگاه و خالی‌الذهن و در مقام استفاده با دقت تمام به گفتار استاد گوش فرا دهد، و چنین وانمود سازد که با عطش شدید و علاقه وافری، خواهان چنان مطالبی می‌باشد و از شنیدن آن‌ها شادمان است. باید علاقه و دلبستگی خاطر شاگرد به بیان استاد به گونه‌ای وانمود گردد که گویا در طول زندگانی خویش هرگز چنین حکم و داستان و اشعاری به گوشش نرسیده است.

یکی از بزرگان سلف گفته است (۳۵۰):

«گاه چنین اتفاق می‌افتد که از کسی سخن و حدیثی می‌شنیدم که خود من، آگاهی بیشتر و فرونتری از او درباره آن سخن داشتم؛

ولی چهره و قیافه‌ام در برابر او چنان بود که گویا به هیچ وجه از آن سخن و حدیث آگاهی ندارم (و چنین وانمود می‌کردم که هم اکنون برای اولین بار آن را می‌شنوم).
و همو گفته است:

«اگر یک جوان نوپای در علم و حدیث، حدیثی را با من در میان می‌گذاشت، و آن را بر من می‌خواند، من سراپا گوش می‌شدم و سخنان او را چنان استماع می‌کردم که گویا اساساً آن حدیث را نشنیده بودم؛ در حالی که من - پیش از آنکه این جوان از مادر، زاده شود - این حدیث را شنیده و دریافته بود» (۳۵۱).

باری، اگر استاد - به هنگام آغاز کردن سخن خود - درباره فوائد و نکات مذکور - به شاگرد بگوید:
آیا چنین مطالبی را می‌دانی و در ذهن خود، چنین ذخائری را انداخته‌ای؟ نباید او در پاسخ به چنین سؤالی بگوید:
«آری»؛ زیرا او با چنین پاسخ مثبتی، خود را نسبت به گفتار استاد، بی‌نیاز نشان می‌دهد.
و نیز نباید بگوید:

«نه»، مرتکب دروغ می‌شود؛ بلکه لازم است (بدون گفتن «آری - یا - نه» در جواب او بگوید:
دلم می‌خواهد از استاد استفاده کنم. یا بگوید:

مایلم از زبان استاد بشنوم. یا بگوید:

نسبت به این مطلب، سابقه ذهنی دارم ولی به علت مرور زمان، جزئیات و دقایق آن را به خاطر ندارم.
و یا اینکه بگوید:

اگر من این مطلب و سخن را دوباره از زبان استاد بشنوم به صحت و درستی آن بیش از پیش، اطمینان حاصل می‌کنم. او باید از امثال این گونه سخن‌ها در پاسخ به استاد استفاده کند.

لکن اگر شاگرد، متوجه گردد که هدف استاد از طرح چنین پرسش این است که می‌خواهد ببیند آیا شاگرد او چنین مطلبی را در خاطرش حفظ کرده تا بدینوسیله از مراتب سعی و کوشش علمی او شادمان و راضی گردد؛ و یا در صدد امتحان و آزمایش او است؛ و لذا به شاگرد پیشنهاد می‌کند تا گفتار و بیان او را تکمیل نماید و از این رهگذر به میزان حفظ و ضبط مطلب آگاه شود و مقدار کوشش و مساعی تحصیلی او روشن گردد. در چنین اوضاع و احوال، باید شاگرد در تأمین هدف و غرض استاد و کسب مراتب رضامندی او به اظهار معلومات خویش، تن دردهد، و به پرسش‌های علمی استاد - به خاطر جلب نظر و رضایت او نسبت به خویشتن - پاسخ مثبت دهد.

۲۹ - عدم تکرار سؤال‌های فرساینده و تلف کننده فرصت

سزاوار نیست شاگرد، راجع به مطالبی که آنها را می‌داند، سؤال و پرسش خود را درباره آنها تکرار نموده و نکاتی را که قبلاً آنها را باز یافته بود راجع به آنها از استاد، توضیح مکرر را درخواست کند؛ زیرا تکرار سؤال و اعاده درخواست توضیح، باعث اتلاف وقت و یا احیاناً، موجب دل سردی و افسردگی خاطر استاد می‌شود.

یکی از بزرگان سلف گوی (۳۵۲):

اعادة الحديث اشد من نقل الصخر

دوباره گوئی سخن و حدیث، از جابجا کردن تخته سنگهای سنگین، گران تر و طاقت فرساتر است.

نباید شاگرد در استماع سخنان استاد و توجه و التفات به بیان او سهل انگاری و کوتاهی کند، و یا ذهن خود را - به هنگام گفتار استاد - به فکر و اندیشه و یا گفتاری دیگر، سرگرم سازد، و مآلاً ناگزیر گردد که از استاد درخواست کند تا دوباره، گفتار درسی

را اعاده نماید. (طرح چنین درخواست نابجائی - که از قصور و یا تقصیر و سهل انگاری شاگرد از لحاظ استماع به سخنان استاد، ناشی می‌شود) نوعی اسائه ادب به ساحت مقدس استاد است؛ (چون او به سخنان استاد اهتمام نورزیده، و به بیان او گوش فرا نداده و بدینوسیله، محضر درس استاد را سبک برشمرده است. علاوه بر اینکه شاگرد - با چنین سهل انگاری - مرتکب خروج از ضوابط نزاکت شده، و موجبات تضییع اوقات دیگران را نیز فراهم می‌آورد، دیگران و افرادی که از آغاز درس، حواس خود را در نیوشیدن سخنان و بیانات استاد، متمرکز ساخته و کاملاً آن را درک کرده‌اند، و به خاطر سهل انگاری شاگرد پیریشان کار، ناگزیر به استماع دوباره بیانات استاد می‌گردند).

بنابراین باید شاگرد کاملاً به سخن استاد گوش فرا دهد، و از آغاز گفتار استاد، ذهن خود را برای شنیدن و نیوشیدن بیان او، آماده و مجهز سازد.

برخی از استادان در برابر درخواست این گونه شاگردان مسامحه کار، تسلیم نمی‌شدند، و به برآورده ساختن درخواست آنان در تکرار درس، وقعی نمی‌نهادند؛ بلکه بر آنها بانگ می‌زدند و بر سر آنها فریاد می‌کشیدند، و از اظهار درخواست آنها جلوگیری می‌کردند، تا بدینوسیله، آنها را کیفر داده (و در نتیجه، ناگزیر گردند در جلسات دیگر از بذل جهد برای استماع سخنان استاد، دریغ نورزند).

ولی باید این نکته را یادآور شویم که اگر شاگرد - به علت دور بودنش از استاد در جلسه درس - نتوانست کاملاً سخن او را درک کند، و یا علیرغم اقبال و کوششی که در استماع بیانات استاد، مبذول داشته - به علت نارسائی و قصور استعداد - از درک و فهم مطلب محروم مانده است، می‌تواند از استاد درخواست کند که آن مطلب و یا توضیح و تفهیم آن را اعاده نماید. البته باید این درخواست را پس از آنکه عذر خویش را به عرض استاد رساند و از او پوزش خواهی نمود، در طی تقاضا و سؤال لطیفی بر استاد عرضه کند.

۳۰ - سؤال به موقع شاگرد

نباید شاگرد، بیجا و نابهنگام خود، راجع به موضوعی از استاد سؤال کند. (یعنی سعی نماید که به موقع و در جای خودش، پرسش را مطرح سازد). اگر شاگرد، پرسشی را بی موقع مطرح کند برای شنیدن پاسخ آن، هیچ حقی ندارد. ولی اگر بداند که استاد از این سؤال بی موقع او ناراحت نمی‌شود، طرح آن سؤال، بلامانع است. لکن بهتر این است که از چنین پرسشهای بی موقع - و لو آنکه استاد هم راضی باشد - خودداری کند.

شاگرد نباید در پرسش خود به گونه‌ای اصرار ورزد که استاد را آزرده خاطر و دلسرد و منزجر سازد. آری او نباید سؤالات خود را در میان راه برای استاد مطرح نماید؛ (بلکه باید آنقدر صبر کند) تا استاد به مقصد برسد، (و سپس سؤالات خود را در مقصد و محلی که در آنجا جلوس می‌کنند؛ در میان گذارد).

گویند یکی از استادان برجسته به شاگردان و دانشجویان، توصیه می‌کرد که در برخی از اوقات - راجع به مسائل دین - از من سؤال نکنید:

۱ - آنگاه که راه می‌روم.

۲ - زمانی که با مردم، سرگرم گفتگو هستم.

۳ - وقتی که سرپا ایستادم.

۴ - موقعی که برای استراحت، به چیزی تکیه کرده‌ام؛

زیرا انسان در چنین مواقعی از تمرکز حواس و اندیشه، محروم است و نمی‌تواند فکر خود را در جهت اداء مطلب، متمرکز سازد.

فقط در آن موقعی از من پرسش کنید که بهترین زمان تجمع حواس و تمرکز اندیشه‌ها به شمار می‌آید (و آن هم عبارت از زمانی است که با آمادگی کامل، جلوس کنم، و از تمام وجود و قوایم در جواب به سؤالات شما استفاده نمایم).

۳۱ - دلنشین بودن سؤال شاگرد

آنگاه که استاد بر سر حال و نشاط است و در حال فراغ خاطر و آمادگی لازم به سر می‌برد باید شاگرد وقت را غنیمت شمرده و سؤال خود را در میان گذارد و در کیفیت سؤال خود، لطف بیان و دلنشین بودن آن را از نظر دور ندارد، و با دقت و طرز خوشایندی از استاد، درخواست پاسخ نماید تا پاسخ درست را از او دریافت دارد. (و یا استاد پاسخ درستی برای او بیان کند). رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«رعایت اعتدال و توازن در هزینه زندگی و مصرف سرمایه مالی در طریق تامین حوائج روزمره، نیمی از ضروریات زندگی را ضمانت می‌کند. اظهار محبت نسبت به مردم، نیمی از عقل و اندیشه و خرد انسان را تشکیل می‌دهد. پرس و جوئی که با لطف و اندیشه توأم است، نیمی از علم و دانش انسان را سامان می‌بخشد» (۳۵۳).

۳۲ - نباید از سؤال و پرسش - و خاطر شرم و حیاء دریغ ورزید

شاگرد نباید - در مورد مسائل و مشکلات پیچیده علمی - از پرسش نمودن، احساس شرم و حیاء کند؛ بلکه باید با کمال جرات و شهامت از استاد خود در مورد آن مسائل، توضیح کامل را درخواست کند؛ چون ظرافت و تنکی چهره به هنگام پرسش، سرانجامش نقصان و ضعف و کم توانی علمی است.

و کسی که به اصطلاح با چهره نازک نارنجی و شرم آلود سؤال خود را مطرح می‌کند، نقص و کمبودهای علمی او به هنگام گردهم آئی مردم با او، پدیدار می‌شود.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«دانش دینی و بینش الهی، همچون خانه (و خزینه و گنجوری است) که بر در آن قفل نهاندند؛ کلید این قفل عبارت از سؤال و پرسش است» (۳۵۴) (که چنین کلیدی، همه ابواب را فرا سوی انسان در برابر ذخائر علمی می‌گشاید).

۳۳ - شهامت شاگرد در اعتراف به عدم درک مطلب علمی

اگر استاد - درباره یک مطلبی که هدف آن برای شاگرد کاملاً واضح و روشن نیست - سؤال کند، مثلاً به او بگوید:

آیا مطلب را فهمیدی؟ نباید در پاسخ او بگوید:

آری فهمیدم؛ زیرا با چنین پاسخی، مرتکب دروغ شده، و نیز از درک و فهم سخن صحیح استاد، محروم می‌ماند؛ (چون اگر بگوید نفهمیدم استاد برای او توضیح می‌دهد، و بدین طریق کمبود و نارسائی درک و فهم خویش را جبران می‌نماید). شاگرد نباید از اظهار عدم اطلاع و اعتراف به عدم درک مطلب، احساس شرم و حیاء کند؛ زیرا اگر او با شهامت به قصور و عدم درک خود اعتراف نماید و خواهان توضیح مطلب و اثبات آن گردد از رهگذر آن، مصالح آنی و آتی خویش را تامین می‌کند.

اما مصالح آنی: چون او بدینوسیله در صدد پاسداری و صیانت مطلب علمی برآمده، و خود را از دروغ و نفاق و دورویی حفظ می‌کند؛ از آن جهت که درباره مسأله‌ای که کاملاً آن را درک نکرده است اظهار بی‌اطلاعی می‌نماید. نتیجه و بازده چنین اعتراف شهامت آمیز، این است که استاد را به اهتمام خویش در فهم، و گرایش و تمایل علمی خود، معتقد می‌گردانند، و بالاخره می‌فهمد

که چنین شاگردی از درایت و کمال عقل و تقوی و خویشتن داری، برخوردار می‌باشد.

اما مصالح آتی: چون در سایه این اعتراف، موفق به جبران کمبود فهم و درک علمی خود گردیده، و حق و صواب در قلبش جایگزین و پایدار شده، و به چنین شیوه و روش رضایت آمیز و خوی خوشایندی، معتاد و مانوس می‌شود، (و در مسیر زندگانی خود همواره گامهای استواری در جهت حق و صواب بر می‌دارد).

خلیل بن احمد عروضی می‌گوید:

موقف و جایگاه جهل و نادانی، میان حیاء و خودبینی و استنکاف و استکبار است، (افراد خجول و کم خودبین و مستکبر، همواره در جهل و نادانی متوقفند و نمی‌توانند از چنین قرارگاه ابهام آمیزی برخیزند، و گامهای خود را برای سیر به سوی هدف علمی به حرکت درآورند (۳۵۵)

۳۴ - ایجاد آمادگی برای سرعت انتقال در فهم سخن استاد

باید ذهن شاگرد در جهت خواسته‌های استاد و در محضر او، آنچنان دارای آمادگی باشد که اگر به وی دستوری دهد، و یا راجع به مطلبی از او پرسش کند، و یا به چیزی اشاره نماید (در اطاعت از امر استاد و پاسخ به پرسشها و انجام خواسته‌های او آنچنان مهیا و حاضر الذهن باشد) که استاد را به تکرار مطلب و اعاده سخن وادار نسازد؛ بلکه باید به سرعت، نظر استاد را دریافته، و حق مطلب را بدون لحظه‌ای تأخیر و تأمل، اداء کند، و استاد را به دوباره گوئی نکشانند.

۳۵ - رعایت نزاکت و ادب در اخذ و عطاء

اگر استاد، چیزی به شاگرد اعطاء کند باید با دست راست خود، آن را دریافت نماید.

و اگر می‌خواهد چیزی به استاد تقدیم نماید باید با دست راست خود آن را به استاد تقدیم کند.

و اگر برگ و نبشتاری در اختیار استاد قرار می‌دهد که باید فی المثل آن را بخواند؛ یا قصه و داستانی طی آن آمده باشد، باید آن را باز کرده و سپس آن را به استاد تقدیم کند.

و هنگام تقدیم آن به استاد، نباید پیچیده و تاشده باشد. اگر شاگرد با قاطعیت و یا به احتمال قوی احساس کند که استاد ترجیح می‌دهد که نامه و نبشتار به صورت تاشده و پیچیده به او تقدیم گردد تقدیم آن به همین صورت اشکالی ندارد.

اگر شاگرد، نوشته‌ای را - (که هنوز مرکب آن خشک نشده است) - از استاد دریافت کند باید آن را هرچه زودتر همانطور که باز است و استاد، آن را خاکستر مال (۳۵۶) نکرده است، و آن را به اصطلاح تا ننموده، از دست او بگیرد، و سپس آن را تا کند. و اگر مرکب آن خشک نشده، آن را خاکستر مالی نماید.

اگر می‌خواهد نبشتار و کتابی را در دسترس استاد قرار دهد باید آن را به صورتی آماده برای باز کردن و خواندن، به استاد تقدیم کند تا او را به برگرداندن و وارونه ساختن آن نیازی پیدا نکند، (یعنی به صورت سر و ته به استاد تقدیم نکند).

اگر هدف شاگرد در تعلیم نوشته و کتاب به استاد، چنان باشد که استاد، جای معینی از آن را باز کند و بدان بنگرد، باید در حین تقدیم آن به استاد، کتاب را - به صورت باز و آماده - در اختیار او قرار دهد، و جای مطالعه و نگاه کردن استاد را نیز مشخص سازد.

شاگرد نباید هیچ چیز - اعم از کتاب یا برگ کاغذ و امثال آن را - به طرف استاد پرت کند و نزد او بیندازد. اگر میان او و استادش فاصله‌ای باشد، دستش را به طرف استاد دراز نکند؛ (بلکه خود را به استاد نزدیک ساخته و اخذ و اعطاء خود را توأم با ادب و

نزاکت انجام دهد).

و همچنین در صورت فاصله داشتن با استاد، او را وادار نسازد که دستش را برای اخذ یا اعطاء چیزی، دراز کند؛ بلکه او باید از جای خود برخیزد و به طرف استاد برود، و خود را بر روی زمین نکشد و روی زمین، پس و پیش نرود، (و ضمن حفظ حریم استاد، خویشتن را به او نزدیک سازد).

اگر شاگرد - برای گرفتن و یا دادن چیزی به استاد - از جای خویش بر می‌خیزد، و یا نزدیک او و در برابرش جلوس می‌کند، نباید خود را زیاده از حد به او نزدیک سازد. او نباید دست یا پا و یا عضوی از اندام و یا لباس خود را بر روی لباس و یا بساط و مسند استاد و امثال آن قرار دهد. چنانکه پیش از این در این مقوله، مطالبی را یاد کردیم.

۳۶ - رعایت نکته‌های باریکتر از مو، در ارج نهادن به مقام استاد

آنگاه که شاگرد می‌خواهد قلمی را به استاد تقدیم نماید که با آن چیزی بنویسد، باید قبل از تقدیم به استاد، قلم را آماده ساخته و اوصاف و شرائط آن را کاملاً واریسی نموده و دو سوی نوک آن را - در صورتی که بهم پیوسته باشد - از هم بشکافد (۳۵۷) در صورتی که شاگرد، بخواهد دواتی را در حضور استاد قرار دهد باید آن را از غلاف بیرون کشیده و به صورت مهیا و آماده برای نوشتن، در دسترس او گذارد. اگر چاقو و قلمتراشی در اختیار استاد قرار می‌دهد، لبه و تیغه و یا دسته آن را در حالی که تیغه را به دست گرفته به طرف استاد نگیرد؛ بلکه به صورت عرضی و در جهت پهنا، چاقو را به طرف استاد بگیرد، و لبه تیز چاقو را به طرف خود قرار دهد، و طرف دسته چاقو - یعنی آن قسمت نزدیک به تیغه - را به دست گرفته و دسته آن را در سمت راست گیرنده آن (یعنی استاد) نگاه دارد. (این ملاحظات دقیق و نکات باریکتر از مو، نمایانگر لزوم ارج نهادن به مقام استاد در تعالیم اسلامی است که حتی دورافتاده‌ترین و فراموش شده‌ترین مسائل اخلاقی مربوط به رابطه شاگرد و استاد، با باریک بینی‌ها و موشکافی‌های جالب توجهی؛ مورد عنایت و اهتمام می‌باشد).

۳۷ - حفظ حریم استاد بهنگام جلوس و اقامه نماز

آنگاه که شاگرد می‌خواهد سجاده نماز را در اختیار استاد قرار دهد تا روی آن نماز بخواند، باید آن را باز کند. ولی بهتر این است که آن را برای استاد، روی زمین بگستراند؛ البته در موقعی که استاد، قصد خواندن نماز را داشته باشد. یکی از دانشمندان گفته است:

«اگر بر روی سجاده نقش و نگار و تصویر محراب باشد تصویر را باید - در صورت امکان - در جهت قبله قرار دهد.

و اگر باید سجاده به صورت تاشده، مفروش گردد لازم است دو طرف آن را در طرف چپ نماز گزار (یعنی استاد) قرار دهد.» نباید شاگرد در حضور استاد بر روی سجاده نشسته و یا بر روی آن نماز گزارد. البته این دستور در صورتی لازم الاجراء است که پاک و مکان طاهری برای نماز گزاردن او وجود داشته باشد. (در چنین وضعی شایسته نیست که شاگرد روی سجاده خاص به خودش اقامه نماز کند. ولی در غیر این صورت، هیچ مانع اخلاقی برای نماز گزاردن شاگرد بر روی سجاده شخصی خودش وجود ندارد).

اگر مردم زمان بر حسب رسم معمول و متداول - برای نماز گزاردن - سجاده را به همراه خود بر می‌دارند، و از آن برای اقامه نماز استفاده می‌کنند شاگرد هم می‌تواند مانند استاد، سجاده‌ای را همراه خود بردارد و روی آن نماز بخواند، و طبق رسم معمول عمل کند. اما اگر مساله همراه گرفتن سجاده و استفاده از آن برای نماز، به عنوان شعار مترفعان و همرنگی با رفتار بزرگ منشان تلقی

گردد، به کار گرفتن چنین بساط مترفعانه و بزرگ منشانه، در خور دانشجو و طالب علم نمی‌باشد؛ چنانکه این وضع در پاره‌ای از بلاد مرسوم است که مترفعانه و بزرگ منشانه، سجاده مخصوصی را همراه خود گرفته و از آن برای نماز استفاده کنند.

۳۸ - کوشش‌های بی دریغ شاگرد نسبت به استاد

اگر استاد از جای خویش برخیزد، باید شاگرد در جمع کردن و گرفتن بساط و سجاده استاد، بر دیگران پیشدستی کند. در صورتی این اقدام و مبادرت، لازم است که سجاده استاد، قابل حمل بوده و معمولاً آن را جمع آوری می‌کنند. باید شاگرد (به خاطر احترام به استاد) در صورت نیاز او دست یا بازوی استاد را قبل از دیگران بگیرد. اگر استاد اخلاقاً احساس زحمت و دشواری روحی نماید می‌تواند شاگرد قبل از اقدام دیگران، کفش او را پیش پای وی قرار دهد. باید هدف و آماج این همه تذلل و رفتار فروتنانه شاگرد، به گونه‌ای انجام گیرد که هدف شاگرد در مسیر خدمت به استاد و رفع حوائج او، جویائی تقرب به خدا باشد. یکی از بزرگان گفته است:

«هیچ فرد شریف و بزرگوار، دریغ و استنکاف و مضایقه را در چهار مورد، روا نمی‌داند، هر چند این فرد، امیر و فرمانروا و دارای شخصیتی برجسته باشد:

- ۱ - برخاستن از مکان و مجلس به منظور احترام به پدر.
- ۲ - خدمت نمودن به استاد و دانشمندی که انسان از محضر او مستفیض می‌گردد، و از او علم می‌آموزد.
- ۳ - سؤال و پرسش درباره مطلبی که از آن‌ها آگاهی ندارد.
- ۴ - خدمت به میهمان و پرستاری از او.» (۳۵۸)

۳۹ - بی بند و بار نبودن شاگرد از لحاظ جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام قیام استاد، از جای خویش برخیزد. و تا آنگاه که استاد در حال قیام و ایستاده به سر می‌برد در جای خویش ننشیند. او نباید هنگامی که استاد ایستاده و یا نشسته است، بر روی زمین دراز بکشد. و به پهلو بخوابد.

و اصولاً شاگرد نباید در هر وضع و کیفیتی در محضر استاد دراز بکشد و بخوابد. مگر آنگاه که وقت خوابیدن در رسد و استاد به او اجازه خوابیدن بدهد. ولی بهتر این است که قبل از خوابیدن استاد، به خوابیدن روی نیارد. اگر استاد به وی امر کند که بخوابد باید پیش از خوابیدن استاد، از دستور او اطاعت نماید و خوابیدن را برای خود، روا بیند.

۴۰ - باید حرکت و راه رفتن در معیت استاد، نمایانگر احترام و محبت به او باشد

هنگامی که شاگرد در معیت استاد گام بر می‌دارد - اگر این همراهی و همگامی در شبانگاه انجام گیرد - باید در جلو و پیشاپیش استاد راه برود.

و اگر در روز روشن باشد باید در پشت سر استاد حرکت کند. (البته موارد استثنائی برای این ضابطه اخلاقی وجود دارد): یکی از این موارد، عبارت از این است که استاد و یا شاگرد با رعایت این ضابطه، دچار زحمت گردند و یا خود استاد، دستور دهد

که شاگرد در پشت سر یا پیش روی او حرکت کند. در این گونه موارد - به خاطر امتثال و اطاعت از امر استاد و رهائی از رنج‌های بیهوده - تخلف از این ضابطه هیچ گونه اشکالی ندارد.

لازم است شاگرد در مسیر و راه‌های ناشناخته - که ممکن است در طی این مسیر احیاناً با گل و لای و گودال و فرو رفتن در لجنزار مواجه شوند - در پیش روی استاد حرکت کند.

و همچنین در مسیرهای خطرناک نیز باید شاگرد در جلوی استاد راه برود.

شاگرد باید سعی کند که در حین راه رفتن، دامن جامه و لباس استاد را با آب و رطوبت و گل و لای زمین آلوده و تر نسازد. و اگر استاد برای حفظ و پاک نگاه داشتن لباس خود از ترشحات زمین، دچار زحمت می‌گردد، باید شاگرد با دست خود از جلو و یا عقب، دامن لباس استاد را بگیرد تا آلوده و تر نشود.

اگر شاگرد - بر حسب وظیفه اخلاقی - پیشاپیش استاد حرکت کند باید نگاه خود را از او برگیرد، و لحظه به لحظه نگاه خویش را به استاد، معطوف ساخته و برگردد، و به او نگاه کند (تا از امنیت و سلامت او همواره آگاه و باخبر باشد).

هرگاه شاگرد - به تنهایی - در معیت استاد باشد، و یا استاد در حین راه رفتن با او گفتگو نماید و هر دو زیر سایه قرار داشته باشند، باید شاگرد - همچون ماءموم نسبت به امام - در جانب راست استاد قرار گیرد، و طرف چپ او را آزاد و خالی گذارد تا استاد در انداختن آب دهان و یا اخلاط سینه، در زحمت و تنگنا قرار نگیرد.

عده‌ای می‌گویند:

باید شاگرد - در چنین حالاتی - در جانب چپ استاد راه برود، و اندکی از او جلو افتد تا بتواند به استاد بنگرد.

و آنگاه که شخصی به استاد نزدیک می‌شود و یا یکی از بزرگان، آهنگ خدمت او را داشته باشد - در صورتی که استاد متوجه این مطلب نشود - باید شاگرد، او را به این موضوع، واقف و آگاه سازد.

شاگرد نباید جز در موارد ضروری و یا دستور و اجازه استاد، در جنب استاد و همدیف با او حرکت کند و شانه به شانه استاد بساید. اگر پیاده و یا سوار بر مرکب، حرکت می‌کنند با شانه و یا رکاب خود، نباید استاد را بیازارد، و از برخورد با جامه و لباس استاد بر حذر باشد.

شاگرد باید در حین حرکت، در فصل تابستان، استاد را در جهت سایه قرار داده و در فصل زمستان، مسیر حرکت استاد را در جهت تابش آفتاب تعیین کند.

و در محله‌ها و آبراهه‌هایی که سنگچین شده و امثال آنها، کنار دیوار را برای تعیین مسیر حرکت استاد، آزاد گذارد. او باید طوری مسیر استاد را آزاد گذارد که تابش خورشید - به هنگام نگاه و التفات او به شاگرد - چهره وی را نیازارد.

شاگرد نباید میان استاد و کسی که با او در حال گفتگو است، حرکت کند. او باید در جلو و یا پشت سر آنها حرکت نماید، و خود را زیاده از حد به آنها نزدیک نسازد، و به سخنان آنها گوش فرا ندهد، (و به اصطلاح: استراق سمع نکند)، و به آنها ننگرد.

و اگر به او اجازه ورود در بحث و گفتگوی خود دادند باید در کنار آنها قرار گرفته و میان آنان، فاصله و جدائی نیفکند.

اگر دو شاگرد، همراه استاد حرکت کند و استاد، آنان را در دو طرف خویش قرار دهد، شایسته است که شاگرد مسن تر و بزرگتر در جانب راست استاد قرار گیرد.

و چنانچه استاد، هر دو را در طرفین خود قرار ندهد، باید شاگرد مسن تر و بزرگتر در جلو، و شاگرد کم سالت و کوچکتر در پشت سر او حرکت کنند.

اگر شاگرد در میان راه با استاد، برخورد کند باید با آغاز کردن و سلام و تحیت، به او ادای احترام نموده، و در صورتی که استاد، دور باشد آهنگ رفتن به سوی او نموده و خود را به وی نزدیک سازد، و او را از دور با صدای بلند بخواند، و یا از پشت سر و یا از

راه دور به او سلام نکند؛ بلکه خود را نزدیک ساخته و سلام و تحیت خویش را با صدای معمولی و متعارف، تقدیم استاد نماید. بعد از چنین برخورد خوش آیند و جالب، و یا در هر شرائطی اگر استاد و شاگرد، آهنگ حرکت نمایند نباید شاگرد، آغاز کردن به حرکت در مسیری را به استاد پیشنهاد کند؛ بلکه باید با نظرخواهی از استاد، و بر طبق صوابدید او آهنگ حرکت و سیر در مسیری را آغاز نمایند.

و در صورتی که استاد از او نظرخواهی کند باید ادب را از نظر دور ندارد، یعنی آغاز حرکت در مسیر را به نظر استاد واگذار سازد. مگر آنگاه که استاد از شاگرد در مساله پیمودن راه، نظرخواهی و مشورت کند، در چنین صورتی اظهار نظر شاگرد، اشکال اخلاقی ندارد. اگر رأی استاد در پیمودن طریق و مسیر خاصی، از دیدگاه شاگرد درست به نظر نرسد، باید نظر خود را با لطف و حفظ نزاکت و ادب، به استاد اظهار کند. مثلاً بگوید:

«ظاهراً مصلحت در این است که از این مسیر حرکت کنیم.» او نباید در مقام رد نظر و رأی استاد بگوید:

«من، چنین نظر می‌دهم، و یا حق و صواب، چنین می‌باشد.»

(در پایان این بخش) باید یادآور گردیم: این آداب و آئینهای اخلاقی - که باید شاگرد درباره استاد و معلم خویش آنها را رعایت کند - پاره‌ای از آنها و یا مهمترین قسمت آن، مبتنی بر متون و نصوص دینی - اعم از قرآن و حدیث - می‌باشد. سایر آداب و آئینهای علم آموزی و ضوابط مربوط به روابط اخلاقی استاد و شاگرد نیز از یکی از طرق استنباط، استخراج شده است، همان طریقی که احکام دینی، بر آن مبتنی می‌باشد. یکی از آن احکام عبارت از مراعات و پاسداری و رعایت عادات و خویهای سنجیده و استوار و حساب شده مربوط به کیفیت روابط استاد و شاگرد است. خداوند متعال است که موجبات توفیق آدمی را فراهم می‌آورد.

بخش ۳ آداب و وظائف شاگرد در دانش آموختن و قرائت درس و تکیه گاههای او در رابطه با استاد و رفقاء و همدرسا

اشاره

وظائف و تکالیف مربوط به این بخش ضمن (سی) امر مورد بحث و مطالعه قرار می‌گیرد:

۱ - ضرورت حفظ کردن قرآن کریم - یا - نخستین و اساسی ترین ماده درسی شاگردان

مهمترین وظیفه شاگرد - که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد - این است که قبل از هر گونه اقدامات تحصیلی - با دقت و اهتمام ویژه‌ای به حفظ، و به خاطر سپردن دقیق و درست قرآن کریم و کتاب خداوند عزیز، فعالیت درسی و تحصیلی خود را آغاز کند؛ زیرا قرآن کریم، اساس و بنیاد همه علوم و دانشها می‌باشد، و معارف آن پرارزش ترین معارف انسانی است.

دانشمندان سلف، علم فقه و حدیث را منحصر به کسانی تعلیم می‌دادند که حافظ آیات قرآنی بوده‌اند. اگر شاگرد، دست اندر کار حفظ قرآن گردد، باید سعی کند خویشتن را سرگرم کارهایی دیگر نسازد که منجر به نسیان و فراموشی پاره‌ای از قرآن شود، و یا احياناً زمینه هائی در ذهن او فراهم آید که قریباً بخشی از قرآن از حافظه و خاطر او زدوده شود؛ بلکه باید همواره استمرار و همبستگی خود را با خواندن و مرور قرآن، حفظ کند. به اینصورت که هر روز یا هر چند روز و یا در هر روز جمعه یک جزء از قرآن را همواره و برای همیشه تلاوت کند.

شاگرد باید پس از حفظ کردن قرآن، تفسیر و سایر علوم مربوط به قرآن را دقیقاً و درست فراگیرد.

و سپس درباره هر علم و فن، کلیات و فشرده‌ای از آنها را حفظ کند، به گونه‌ای که صدر و ذیل آن فنون را بشناسد، و در فراگرفتن

کلیات فنون و صناعات‌های علمی، فنون مهمتر را به ترتیب بر فنون دیگر ترجیح دهد.

و ما - ان شاء الله - تحت عنوان «خاتمه»، راجع به ترتیب علوم و فنون، مطالبی را به تفصیل بازگو خواهیم کرد تا مراتب اهمیت علوم و درجه آنها از لحاظ ترتیب و تقدیم و تأخیر، مشخص گردد.

باید شاگرد پس از طی این مراحل، به عرضه کردن معلومات خود بر استاد و درخواست شرح و گزارش این معلومات و محفوظات از اساتید، سرگرم گردد. او باید در هر فنی به استنادانی مراجعه و تکیه کند که از لحاظ تحقیقات و تحصیلات مربوط به آن فن، بر دیگران برتری و فزونی داشته باشند.

چنانکه برای شاگرد، میسر باشد که شرح و گزارش دروس را در تمام روزهای هفته از استاد فراگیرد باید همین کار را انجام و ادامه دهد.

و در غیر اینصورت موظف است به اندازه امکانات و حداقل ممکن، اکتفاء نماید.

و ما در این زمینه در سلسله بحثهای گذشته، مطالبی را یاد کردیم.

۲ - باید مطالعات و اشتغالات علمی شاگرد، در خور فهم و استعداد او باشد

شاگرد و دانشجو باید در مطالعه و بررسی‌های علمی خود، به همان مقداری اکتفاء کند که قدرت درک و فهم و استعداد او، توانائی برداشت آن‌ها را دارا بوده، و ضمناً ذهن و هوش او بدانها تمایل داشته باشد. او نباید طبع و قوای ذهنی خود را در این رهگذر، متنفر و خسته و فرسوده سازد، و نیز نباید به مطالبی که فکر و قوای دماغی او را پریشان می‌کند، و ذهن او را دچار سرگشتگی و حیرت می‌نماید - مانند کتابهای متعدد و آثار متنوع و متفرق - سرگرم شود. که این کار، وقت او را ضایع نموده و ذهنش را پریشان می‌کند.

در قرائت کتب و یا فراگرفتن کلیات فنون، کار و کوشش خود را ناتمام نگذارد تا به قاطعیت و یقین و استحکام فهم، نسبت به آن کتب و یا آن فنون نائل شود.

و این امر بدان جهت است که از اشتباه و لغزش مصون مانده و دچار جابجا شدن در مورد کتب و فنون علمی نگردد؛ چون لغزش و اشتباه و از این شاخه به آن شاخه پریدن، موجب تضییع عمر و ناکامی شاگرد می‌شود.

اشتغال به قرائت کتبی که اختلافات عقلی و امثال آن در آن مطرح است - قبل از آنکه شاگرد، فهم و درک خود را درباره آن مسائل، تکمیل کند و رأی و نظریه او بر اساس حق و درستی، استوار شود؛ و ذهن و مایه‌های علمی او برای فهم پاسخهای پیچیده، آمادگی کامل کسب کند - این اشتغال، از جمله همان کارهایی است که ناکامی و عدم موفقیت را برای او به ارمغان می‌آورد.

البته این موضوع نسبت به اشخاص مختلف، متفاوت است:

(گروهی از افراد، چنین توانائی را دارا هستند، و عده‌ای فاقد آن می‌باشند).

و هر کسی خویشتن را بهتر از دیگران می‌شناسد، (و می‌تواند راه و روش ویژه و مناسبی را در اشتغالات علمی خودش انتخاب کند).

۳ - تصحیح درس و معلومات قبل از اندوختن آن در حافظه

شاگرد قبل از آنکه درس خود را حفظ و از بر کند، باید به تصحیح دقیق آن در نزد استاد خویش و یا هر فرد دیگری - که استاد، او را برای اینکار تعیین می‌کند و می‌تواند او را یاری دهد - اهتمام ورزد.

و سپس به حفظ و از بر کردن دقیق، سرگرم شود و محفوظات خود را به خوبی و درستی تکرار نماید. او باید اوقات معینی را برای مواظبت و نگاهبانی از محفوظات خویش اختصاص دهد، و خویشتن را در چنین اوقاتی، متعهد سازد که اندوخته‌های حافظه خویش را بررسی کند تا ثبات و پایداری این محفوظات کاملاً ضمانت گردد. و بالاخره باید این مساله را - به خاطر حفظ استمرار و پیوستگی محفوظات علمی - دقیقاً رعایت کند، به گونه‌ای که همواره در ذهن او با وضع مطلوبی، محفوظ بماند.

شاگرد نباید به هیچ وجه - (کتابی را) از پیش خود و بدون تصحیح و جبران اشتباهات آن در نزد استاد و یا دیگران - مستقلاً حفظ کند؛ زیرا این کار (بدون پشتوانه تصحیح آن در نزد استاد)، به تصحیف و تحریف کتاب و یا مطالب علمی آن منجر می‌شود. پیش از این، هشدار دادیم که علم و دانش را نمی‌توان (مستقلاً و استاد نادیده) در کتب و نوشته‌ها جستجو کرده و آن را به دست آورد؛ (زیرا اخذ معلومات و فراهم آوردن معارف و دانش‌ها از کتاب - منهای استاد - نه تنها معلومات صحیح در اختیار شاگرد قرار نمی‌دهد؛ بلکه) از زیانبارترین تبهکاری‌های علمی به شمار می‌آید. بخصوص در علم فقه (که اگر شاگرد، در این علم و یا اساساً سایر علوم دینی، راءسا و بدون استاد، دست اندر کار بررسی و مطالعه آنها گردد. قهراً معلومات لغزنده و لغزنده و اشتباه آمیزی را در انبار ذهن خویش، تثبیت و ذخیره می‌کند، و او نیز به نوبه خود، همین معلومات غلط را در اذهان دیگران جایگزین و خوش نشین می‌سازد. آیا هیچ مفسده‌ای به پایه مفسده معلومات ناقص و اشتباه آمیز در اذهان مردم می‌رسد؟)

۴ - باید جبران لغزش‌های استاد توأم با حفظ حرمت او صورت گیرد

شاگرد باید همزمان با قرائت درس، قلم و دوات و چاقو و قلم تراش را - به منظور تصحیح و ضبط تصحیحات لغوی و یا تصحیح اعراب - همراه خود داشته باشد. اگر استاد، طرز تلفظ شاگرد را درباره لغت و واژه‌ای تخطئه کند و خود شاگرد - به قطع و یقین و یا به احتمال قوی - تخطئه استاد را ناروا و نادرست تلقی نماید، باید تلفظ صحیح آن لغت را با ذکر عبارت قبلی، برای استاد تکرار کند تا استاد متوجه ضبط صحیح آن لغت گردد.

و یا آنکه تلفظ صحیح آن لغت را به صورت استفهام و پرسش عرضه نماید، (و بدین طریق، استاد را به جبران اشتباهش رهنمون گردد)؛ چون ممکن است استاد سهواً و یا به خاطر لغزندگی زبان و شتابزدگی در بیان - به علت غفلت - دچار چنین اشتباهی شده باشد. (باید شاگرد برای تصحیح این اشتباه، از لطف بیان و گفتار محبت آمیز خویش، استمداد جوید، و ضمن احترام به استاد، او را متوجه لغزش خود سازد). نباید شاگرد برای جبران این گونه اشتباهات لفظی استاد، (آمرانه و جسارت مآبانه) بگوید: «خیر چنین نیست؛ بلکه باید این گونه تلفظ نمود.»

باری، اگر استاد، ضمن یادآوری شاگرد، متوجه حق و صواب گشت، قهراً نظر و هدف مطلوب او تحقق یافته، و نیاز به کوشش دیگری ندارد. ولی اگر علیرغم تذکر و یادآوری شاگرد، به تلفظ صحیح آن لغت، التفتاتی نکرد باید شاگرد، جبران این موضوع را به جلسه دیگری موکول سازد. البته باید از به کار گرفتن لطف بیان و حفظ نزاکت - برای تذکر اشتباه استاد - دریغ نورزد و یا اینکه اگر می‌داند که خود استاد و شاگردان از غفلت و خلاف حق بودن سخن وی اطلاع دارند، به اصلاح غفلت و لغزش استاد به صورتی که خود می‌داند نپردازد، و بدان مبادرت نورزد؛ (بلکه با استاد در این مورد مشورت کند).

و بدینسان اگر ثابت شود استاد در پاسخ مساله‌ای دچار لغزش شده است، و جبران اشتباه استاد و اثبات حق، یک امر فوت شدنی است و تدارک آن، مشکل نبود، باید شاگرد، همان راه و روشی را در اصلاح و جبران پاسخ اشتباه آمیز استاد در پیش گیرد که اخلاقاً موظف بود در رفع اشتباه لفظی او به همان صورت عمل کند؛ ولی اگر موقعیت به گونه‌ای حساس و جبران ناپذیر باشد که موکول ساختن جبران اشتباه به جلسات دیگر، مشکل و دشوار باشد، مثلاً استاد می‌خواهد پاسخ سؤال را بر روی برگه و نامه استفتاء

بنویسد و شخص سائل نیز، فردی بیگانه و یا از نقطه و مکانی دوردست آمده، و یا آنکه خانه و سرای او دور باشد، و می‌خواهد به سرعت از مجلس استاد به شهر و دیار خود بازگردد، یا آدمی بدزبان و هتاک باشد؛ در چنین شرائطی لازم است شاگرد، فی المجلس نخست با اشاره، و سپس با صراحت، استاد را نسبت به اشتباهش هشدار دهد (تا در صدد تدارک آن برآید)؛ زیرا اگر شاگرد - در چنین موقعیت حساس - از اشتباه و لغزش استاد چشم پوشی کند و آن را تذکر ندهد، به خود او خیانت کرده است. لذا باید در صورت امکان با چاره جوئیهای لطیف، و گرنه، با صراحت، از چنین لغزشی پیشگیری کرده و استاد را به حقیقت ارشاد نماید.

اگر استاد برای تصحیح کتاب و درس شاگرد، در نقطه‌ای از کتاب، متوقف شد، باید شاگرد در برابر آن نقطه و آن موضع از کتاب، چنین بنویسد:

«بلغ العرض» یا «بلغ التصحیح» یعنی عرض و مقابله و تصحیح کتاب و درس، بدینجا رسیده است.

۵ - استمرار در سعی و کوشش و بررسی محفوظات

پس از آنکه شاگرد در حفظ کردن و تصحیح و مطالعه و امعان نظر، درسها را از لحاظ اهمیت، درجه بندی کرد، و اهمیت آنها را به ترتیب، مورد رسیدگی قرار داد، و وظیفه خویش را درباره آنها به انجام رسانید باید معلومات و محفوظات خود را مورد مذاکره قرار داده و تفکر و تعمق در آنها را استمرار دهد، و فوائد و نکاتی را که از این محفوظات استنباط می‌شود و به دست می‌آید مورد اهتمام و توجه قرار داده، و درباره آنها با برخی از حاضران جلسه درس استاد، به گفتگو و مباحثه بپردازد. درباره این موضوع - ضمن بحثهای آینده - بیان مفصلتری را در پیش داریم.

۶ - برنامه ریزی ساعات شبانه روزی برای اشتغالات علمی

شاگرد باید اوقات و فرصتهای شبانه روزی خود را طبق برنامه تحصیلی خود، تقسیم بندی و طرح ریزی نماید؛ زیرا این کار یعنی داشتن برنامه روزانه و تقسیم اوقات، موجب برکت و ازدیاد عمر علمی و فرصتهای تحصیلی دانشجو می‌گردد. شاگرد باید بازمانده عمر خویش را غنیمت بشمارد؛ زیرا بازمانده عمر انسان آنچنان گرانهاست که نمی‌توان آن را ارزیابی نموده، و قیمت و بهائی برای آن تعیین کرد.

بهترین اوقات و فرصتها برای حفظ کردن، سحرها و ساعات پس از نیمه شب.

و عالی ترین فرصت برای بحث و گفتگوهای علمی، ساعات بامدادان.

و مطلوب ترین موقع برای کتابت و نگارش، اوقات نیمروز.

و سودمندترین لحظه‌ها برای بررسی و مطالعه و مذاکره، شبانگاهان و بازمانده ساعات روز می‌باشد.

از گفته‌ها و بیاناتی که تجربه نیز آن را تایید می‌کند این است که حفظ کردن مطالب در شبانگاهان از حفظ کردن در ساعات روز، نافع تر می‌باشد؛ چنانکه حفظ مطالب در حالت گرسنگی و عدم امتلاء معده، سودمندتر از هنگام سیری است (۳۵۹)

اگر شاگردی بخواهد در حفظ و غوررسی معلومات خود، کاملاً موفق و کامیاب گردد باید جا و مکانی خالی از اغیار و به اصطلاح: محل دنجی را انتخاب کند که از عوامل سرگرم کننده و مشغول ساز از قیل سر و صدا و سبزه و گیاه و رودهای جاری و راه‌ها و شوارع پر تراکم - که رفت و آمد و حرکات در آنجا زیاد است - بدور باشد؛ زیرا این عوامل، مانع آسایش دل و آرامش و فراغ خاطر می‌باشد، و موجبات تفرق و پریشانی قلب و اندیشه آدمی را فراهم می‌سازد.

۷ - انتخاب روز و ساعت ویژه برای آغاز به درس

شاگرد باید درس خود را در ساعات نخستین بامدادان قرار دهد؛ چون در حدیث آمده است:

بورک لامتی فی بکورها (۳۶۰)

ساعات نخستین بامدادان، به عنوان لحظات مبارک و پربرکتی برای امت و پیروان من قرار داده شده است.

و نیز در حدیث دیگر می‌بینیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید:

«در لحظات صبحگاهی، جویای دانش باشید؛ زیرا من از پروردگار خویش درخواست نمودم که صبحگاهان را لحظات خیر و

برکت و فزونی و سعادت برای امتم قرار دهد.» (۳۶۱)

شاگرد باید روز پنجشنبه را روز آغاز درس خود قرار دهد.

و در برخی از روایات آمده است:

«روز شنبه و یا پنجشنبه، درس خود را آغاز کند.

و بر حسب روایات دیگر، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

علم و دانش را در روز دوشنبه جویا شوید، (و درس خود را در چنین روزی آغاز کنید)؛ زیرا خداوند متعال در چنین روزی، راه را

برای افراد پویای علم و دانشجویان، هموار می‌سازد.» (۳۶۲)

و نیز روایت شده است که روز چهارشنبه برای شروع به درس، روز مناسبی است؛ زیرا «هر کاری که در روز چهارشنبه آغاز شد به

فرجام و پایان خود، رسید.»

البته یکی از علماء - روز یکشنبه را - به عنوان روز مناسبی - برای شروع به درس انتخاب کرده است؛ ولی من به مأخذ و سندی

برای این انتخاب، در کتب حدیث، واقف نشده‌ام.

(با توجه به اینکه روایات در مورد شروع به درس در هر یک از روزهای هفته، مختلف به نظر می‌رسد، چنین به نظر می‌رسد که جز

روز جمعه، هر یک از روزهای هفته برای این کار مناسب است، برای هر یک از این روزها - از لحاظ شروع به درس - مأخذ

روائی وجود دارد؛ ولی روز یکشنبه از دیدگاه مؤلف، از نظر مدرک روائی، مورد تردید می‌باشد).

۸ - شدت اهتمام در مطالعه و بررسی مسائل مربوط به درس حدیث

شاگرد باید حدیث را در آغاز ساعات روز از استاد، سماع نموده و در چنین لحظاتی به شنیدن حدیث، مبادرت ورزد. در مساله

سماع حدیث و اشتغال به علوم مربوط به آن، و نیز بررسی و مطالعه در اسناد، رجال، معانی، احکام، فوائد و نکات، لغت، تواریخ،

صحیح، حسن، ضعیف، مسند، مرسل و سایر انواع حدیث، هیچگونه مسامحه و سهل انگاری را روا نداند. (باید این گونه مسائل را

که با درس حدیث، پیوند و ارتباط مستقیم دارد به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار دهد)؛ زیرا مطالعه و غوررسی این مسائل در

درس حدیث، یکی از دو بال و دو بازوی کسی است که عالم و آگاه نسبت به شریعت بوده و مفسر و مبین احکام دینی است. بازو

و بال دیگر عالم دینی، قرائت و خواندن حدیث است. (و یک فرد عالم دینی به مدد این دو بال و بازوی نیروبخش، می‌تواند در

فضای دل انگیز و روح افزای آئین و احکام الهی به پرواز درآمده و تمام زوایای این جو آسمانی و الهی را درنوردد).

شاگرد نباید به صرف سماع و شنیدن حدیث، اکتفاء و قناعت کند؛ بلکه باید به درایت و (درک معانی و مفاهیم حدیث) اهتمام

فراوانتری را مبذول دارد. زیرا هدف و مقصود از نشر و تبلیغ حدیث، درایت (و باز یافتن مفاهیم و محتوای حدیث و عمل کردن به

آن) می‌باشد.

۹ - دقت و بررسی مطالعات و محفوظات و منابع آن‌ها

در مورد روایت و نقل کتبی که نزد استاد، قرائت کرده، و یا شخصا آن‌ها را مورد مطالعه قرار داده، و به ویژه راجع به محفوظات خود - که از لابلای این گونه کتب فراهم آورده است - اهتمام و عنایت کافی مبذول دارد (و از بذل دقت و امعان نظر در نقل از این کتب، و نیز نقل محفوظات خود، دریغ ننماید)؛ زیرا اسانی (۳۶۳) (یعنی اسناد به رجال و مراجعی که شاگرد در نقل و روایت خود بدانها متکی است) و روایات و حکایات خود را به آن‌ها استناد می‌نماید به عنوان «انساب» و شناسنامه و مشخصات بنیادی آن کتب تلقی می‌شود.

شاگرد و دانشجو باید در تلقی واژه‌هائی که استاد به کار می‌برد و یا شعری که می‌خواند و یا خود می‌سراید، و یا تعبیرهای دلچسبی که استاد در ساختن و پرداختن آنها اعمال ذوق و سلیقه می‌کند (و یا کتابی که تالیف می‌نماید) حرص و شوق و علاقه شدید خود را به کار گیرد، (و حالت اشتیاق و دلبستگی خویش را در تلقی صحیح این مطالب و دریافت آن در خود بیدار سازد). باید او سعی کند که امور و مسائل مهم و پرارزش را نقل و روایت کرده و در صدد شناسائی کسی برآید که استاد او، معلومات خویش را از وی اخذ کرده است و نیز درباره اسناد مراجع بیانات استاد و امثال آن‌ها کسب اطلاع و آگاهی نماید.

۱۰ - صیانت و پاسداری از دانش و سرمایه‌های علمی از طریق کتابت و نگارش آن

اگر شاگرد به بررسی و کاوش در محفوظات خود - که از کتب مختصر و نوشته‌های فشرده فراهم آورده است - موفق گردد و به ضبط اشکالات موجود و نکات پرارزش و سودمند آن‌ها دست یابد، باید از مرحله اختصار و فشرده‌گی، به بحث و تحقیق درباره کتب و مطالب مبسوط و گسترده تر و بزرگ تر از کتاب‌های قبلی، یعنی کتب مفصل، منتقل گردد. این انتقال باید با بررسی‌های دقیق و اهتمام و کوشش‌های مستمر و مستحکمی، همراه باشد و باید نکات باارزش و مسائل دقیق و شاخه و برگ‌های جالب و کیفیت حل مشکلات و مسائل پیچیده علمی و جهات امتیازات مسائل متشابه مربوط و تمام علوم و فنونی را که دست اندر کار مذاکره آن‌ها است، و در ضمن مطالعه کتب و یا از طریق استفاده و استماع از استاد، بدانها دست یافته است آن‌ها را از طریق تعلیق و نگارش ضبط نماید.

شاگرد نباید هیچ نکته سودمندی را که شخصا به آن برخورده است و یا از دیگران شنیده - و لو آنکه درباره هر علم و فنی باشد - ناچیز و حقیر تلقی کند؛ بلکه باید هر چه زودتر به نگارش و حفظ آن مبادرت ورزد. از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«قیدوا العلم»: علم و دانش را به قید و بند در آرید.

عرض کردند:

راه و رسم آن چیست؟

فرمود:

کتابت و نگارش آن (۳۶۴) (می‌تواند راه فرار و گریز آن را مسدود سازد و ناگزیر، پایدار و پا بر جای ماند).

و نیز روایت کرده‌اند که یکی از انصار با نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مجالست و شد آمد می‌کرد و سخنانی از آن حضرت می‌شنید که برای او خوش آیند و شگفت انگیز بود و احساس می‌کرد که علاقه و دلبستگی شدیدی به این سخنان دارد؛ ولی نمی‌توانست بیانات آن حضرت را در خاطرش نگاه دارد. به همین جهت مراتب نگرانی و شکوه خود را - راجع به نسیان و فراموشی - با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان گذاشت. حضرت به او فرمود:

از دست خود مدد گیر.

و به دست او اشاره فرمود که سخنانش را. بنویس (۳۶۵)

لذا گفته‌اند:

کسی که معلومات و مایه‌های علمی خود را بر روی نوشت افزار و کاغذ نیاورد و آن را ثبت و ضبط نکند، نمی‌تواند این مایه‌ها را در شمار علم و دانش خویش محسوب نماید؛ (چون این گونه مایه‌های ضبط نشده، فرار و گریزان است. و تا آنگاه که نوشته نشود این سرمایه‌ها مورد دستبرد نسیان و تطاول فراموشی واقع می‌شود، و حامل علم، از آن تهیدست می‌گردد). ما در ضمن بحث از آداب کتابت و نگارش - به خواست خداوند متعال - اخبار و احادیث دیگری را در این باره یاد خواهیم کرد.

۱۱ - اغتمام فرصت دوران نشاط و جوانی و لزوم والائی همت

شاگرد باید در جد و جهد و کوشش و پویائی از علم، بیش از حد معمول اهتمام ورزیده، و بی اندازه دامن همت به کمر زند. و در بهره‌مند شدن از میراث انبیاء (علیهم السلام) به مقدار کم و ناچیز، قناعت و بسنده نکند. وقت فراغ و آسایش خاطر و حالت نشاط و شادابی و آغاز دوره جوانی و برنائی را - قبل از آنکه عوامل و عوارض تباه گر و ریاست و جاه و مقام بدان هجوم آورد - غنیمت بشمارد؛ زیرا بطالت گرائی و گرفتاری انسان به هر نوعی از ریاست و سرپرستی، کشنده ترین و سخت ترین دردها و مشکل ترین و بدخیم ترین بیماریها برای پیشرفت تحصیلی است.

شاگرد باید از تیررس این حالت، سخت بر حذر باشد. اگر کسی خویشتن را از هر لحاظ، کامل تلقی کند و خود را از اساتید، بی نیاز بیند؛ - اگر درست بیندیشد - این حالت غرورآمیز، عین نقص بینش علمی و حقیقت جهل و نادانی، و نمایانگر حماقت و کم خردی، و نمودار قلت سرمایه علمی و معرفت او است. (انسان نباید خود را در هیچ مرحله‌ای از مراحل علمی، متوقف سازد، و در خویشتن، احساس کمال و بی نیازی کند؛ زیرا مجهولات و نکات نیافته و ناشناخته علمی، آنقدر فراوان و گسترده است که عمر نوح، و بلکه عمر هستی جهان، برای باز یافتن و کشف آنها نارسا و قاصر است، تا چه رسد به عمر کوتاه دوران تحصیل که فقط انسان می‌تواند در این دوره، قطره‌ای از دریای ژرفنا و گسترده نقاط مجهول علمی را در اختیار شاگرد قرار داده و یا خود از آن بهره‌مند گردد.

۱۲ - حفظ همبستگی و ادامه استمرار شرکت در جلسات درس

باید شاگرد، ملازمت و همبستگی خویش را با جلسه درس، و بلکه در صورت امکان با هر نوع جلسات استاد، حفظ کند؛ زیرا در سایه این همبستگی، خیر و برکت مراتب تحصیل علم و ادب، رو به فزونی گذاشته و شاگرد بیش از پیش به نکات سودمند و متنوعی دست می‌یابد که شاید ممکن نباشد این نکات را از لابلای کتب و دفاتر علمی بازیافت. (دسترسی به این نکات سودمند به وقت و فرصت فراوانی نیاز دارد تا بتوان به برخی از آنها در کتب و نوشته‌ها آگاهی پیدا کند. ولی استاد در طی جلسات علمی، بیشترین نکات ارزشمند را بی دریغ و بدون زحمت؛ در اختیار شاگرد قرار می‌دهد)؛ چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در حدیثی که قبلاً از آن یاد کردیم به همین نکته اشاره کرده و فرموده است:

«نباید از طولانی شدن همنشینی و مجالست با عالم و دانشمند، خاطرت ملول و آزرده شود؛ زیرا عالم و دانشمند همچون خرما بنی است که باید در پای آن به انتظار بنشیني و چشم براه آن باشي تا رطب منافع و نکات گوارائی از آن برای تو. فروافت» (۳۶۶) (و شهد آن، کامت را شیرین سازد).

شاگرد نباید همت خود را فقط به شنیدن درس اختصاصی خویش، محدود سازد؛ زیرا اکتفاء کردن به درس شخصی و اختصاصی، نشانه کوتاهی همت او است؛ بلکه باید برای اشتغال به دروس دیگر همت گمارد؛ چون درس‌های متنوع و متعدد استاد، گنجینه‌های گوناگون و گوهرهای رنگارنگ و متنوعی است که باید شاگرد - در صورتی که دارای هوش و استعداد و ظرفیت و تحمل کافی باشد - از هر دری که فراسوی او در برابر این گنجینه و گوهرها گشوده می‌شود، توشه‌ای برگیرد.

و به اصطلاح: «دم را غنیمت شمارد.» لذا باید با شاگردان و دوستان دیگر، در آن دروس مشارکت نموده و چنین فرض کند: هر درسی که استاد بدان سرگرم می‌گردد از آن اوست (و در عداد و شمار درس اختصاصی او به حساب می‌آید). اگر دانشجو احساس نماید که توانائی لازم برای ضبط و دریافت همه دروس را ندارد، باید سعی کند به دروسی - که از لحاظ ارزش و اهمیت در درجه نخست قرار دارد - خویشتن را به ترتیب اهمیت آنها سرگرم سازد. آری باید شاگرد این آداب را در دروس «مفرقه» (۳۶۷) و غیررسمی رعایت کند.

اما در مورد درس «تقاسیم» (۳۶۸) یعنی دروس برنامه‌ای و رسمی باید گفت: شاگردی که قدرت و توانائی ضبط و دریافت مطالب چنین دروسی را دارا نباشد، ورود او در آن دروس، شایسته نیست.

۱۳ - رعایت آداب ورود به جلسه درس

آنگاه که شاگرد وارد جلسه استاد می‌گردد. باید با صدائی رسا - که به گوش همه حاضران جلسه می‌رسد - بر آنها سلام و تحیت گوید.

و سلام و درود گرم تر و صمیمانه تری را اختصاصاً به استاد، تقدیم دارد. برخی از دانشمندان معتقدند:

جلسات درس و حلقات علمی - که حاضران می‌خواهند سرگرم بحث و مذاکره در آن گردند - از جمله موارد و مواضعی است که نباید هنگام ورود به آن، بر حاضران سلام کرد.

و گروهی از علماء، این نظریه را تایید و پسند کرده‌اند. این نظریه، نظریه‌ای در خور حق و صواب و به جا می‌باشد؛ زیرا عکس العمل سلام کردن تازه وارد، این است که حاضران به درود و تحیت او پاسخ گویند، و این پاسخ دادن - احياناً آنان را از مسیر بحث، منحرف ساخته و حضور قلب و تمرکز فکر آنها را از میان می‌برد، چنانکه غالباً چنین حالتی به حاضران دست می‌دهد، به ویژه اگر در اثناء تقریر و توضیح یک مساله علمی، یک فرد تازه واردی را با سلام کردن خود، رشته سخن استاد و شاگردان را از هم گسیخته سازد، زیان چنین عملی از زیان موارد و مواضعی که نباید در آن موارد به سلام مبادرت نمود، فزونتر می‌باشد.

با توجه به این نکته، اگر شاگردی بخواهد در این گونه مواقع حساس، وارد جلسه درس گردد باید - در صورت امکان - محلی را در داخل جلسه درس انتخاب کند که از دیدگاه استاد، مخفی باشد به طوریکه استاد - تا آنگاه که از تدریس فارغ می‌شود - متوجه حضور او نگردد. ورود شاگردان با چنین کیفیتی به جلسه درس، علاوه بر آنکه با ضوابط ادب و نزاکت توأم است، موجب می‌گردد حق آن ایفاء شود و نیز حق بحث و تحقیق - از لحاظ مصونیت آن از عوامل مشغول کننده و پریشان ساز - اداء گردد. و در نتیجه جمع میان این دو حق امکان پذیر خواهد گشت.

۱۴ - رعایت موازین جلوس در جوار معلم

آیا در چه شرائطی می‌توان در جوار استاد و در کنار او قرار گرفت؟

شاگرد پس از تقدیم سلام؛ نباید هنگام ورود به جلسه درس از روی سر و گردن حاضران گام بردارد تا خود را به استاد، نزدیک سازد و در جوار او قرار گیرد. لذا اگر مقام علمی و مراتب سنی او در حدی نباشد که بتواند در جوار و کنار استاد بنشیند، (حق ندارد به خاطر تقرب به استاد، از سر و کول دیگران عبور نماید)؛ بلکه باید به همان جایی که رسید جلوس کند، چنانکه در این باره حدیثی به ما رسیده. اس (۳۶۹)

اگر استاد و یا حاضران مجلس درس، صریحا او را به طرف صدر مجلس و نشستن در کنار استاد دعوت کنند، و یا آنکه مقام و منزلت او ایجاب کند که در جوار استاد جلوس نماید، و یا اینکه بداند که استاد و یا حاضران، سخت علاقه مندند و ترجیح می دهند که او در کنار استاد قرار گیرد، و یا نشستن او در جوار استاد، مقرون به مصلحت شاگردان دیگر باشد؛ به این صورت که مثلا استاد می خواهد با او به گونه ای مذاکره نماید که مذاکره وی برای حاضران، سودمند افتد، و یا اینکه چنان شاگردی مسن تر از دیگران، و یا دارای صلاحیت و فضیلت فزونتری است، (در چنین مواردی، این شاگرد می تواند از میان جمعیت، راهی را به سوی استاد بگشاید) و هیچگونه مانع اخلاقی برای چنین رفتاری وجود ندارد. (و اساسا در این گونه موارد، شاگردان دیگر موظفند اخلاقا راه گشای چنین شاگردی به سوی استاد باشند تا در جوار و کنار او قرار گیرد).

۱۵ - رعایت حق اولویت دیگران نسبت به محل جلوس

اگر مقام و منزلت و موقعیت شاگرد، ایجاب کند که در کنار استاد باشد باید سعی کند خویشتن را به استاد نزدیک ساخته و در جوار او قرار گیرد، تا بدون زحمت و مشقت، سخنان استاد را کاملا درک و استماع نماید. ولی نباید آنقدر خود را به استاد نزدیک سازد که عمل او به عنوان سوء ادب و خروج از حدود نزاکت تلقی گردد.

و چنانکه قبلا نیز یادآور شدیم: لباس و یا عضوی از اندام خود را بر روی لباس و مسند و مخده و سجاده و بساط و فرش مخصوص استاد قرار ندهد.

باید متذکر شویم که اگر شاگردی قبل از دیگران، محلی را برای نشستن در مجلس درس انتخاب کرد، او از دیگران نسبت به آن محل، احق و اولی است، و روا نیست که فرد دیگری او را از جای خود برکند و ناآرامش ساخته و محل او را اشغال نماید؛ اگرچه بر حسب موازین آداب جلوس، چنین فردی دارای لیاقت و شایستگی فزونتری بوده و جلوس او در آن محل سزاوارتر باشد. یکی از دانشمندان میگوید:

در چنین شرائطی از این پس، حق شاگرد نسبت به آن محل و مکان، پایدار می ماند، و همانند پیشه‌ور و دستفروشی که در بازار و گوشه ای از خیابان؛ با محل و مکانی، انس یافت به خاطر جدا شدن و دوری موقت او از آن مکان، حق اختصاص وی از میان نمی رود. اگر شاگردی در مجلس درس استاد، جا و مکانی ویژه برای خود انتخاب کرد و بدان مانوس گشت - اگر یکی دو روز نتوانست در درس شرکت کند و سپس موفق به حضور و شرکت در جلسه درس گردد - حق او نسبت به آن مکان، محفوظ خواهد ماند.

و همین حکم درباره نماز گزار نیز جاری است که متضمن فائده ای در نماز می باشد و این فائده عبارت از ذکر، و امثال آن است.

۱۶ - رعایت ادب و نزاکت نسبت به حاضران جلسه درس

باید رفتار شاگرد نسبت به رفقاء و حاضران جلسه درس؛ توام با ادب و نزاکت باشد؛ زیرا در حقیقت، اظهار ادب نسبت به آنها به منزله ادب نگهداشتن با استاد و احترام و ارج نهادن به جلسه درس او است. بنابراین شاگرد، اخلاقا موظف است بزرگسالان و

همگنان و رفقاء و دوستانش را در مجلس درس استاد، ارج نهد و حق آنان را از لحاظ احترام، اداء نماید.

۱۷ - نباید محل جلوس دیگران را اشغال کرد

شاگرد نباید مزاحم هیچیک از شرکت کنندگان جلسه درس گردد، و نیز نباید متوقع باشد و ترجیح دهد که کسی از جای خود برخیزد و آن را به او پیشکش کند.

و اگر کسی هم حاضر به این امر شد، موظف است تسلیم تعارف او نشود، و به جای او در آن مکان بنشیند؛ چون پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) انسان را از چنین عملی، نهی کرده و فرموده است:

ن باید کسی را از جای خودش بلند کرد تا خود در آنجا بنشیند.

و نیز اضافه فرمود:

«ولی بهتر است به جای اینکار، مجلس را برای واردین، گشاده و گسترده سازید» (۳۷۰) تا (فرد تازه وارد برای جلوس خود جا و مکانی بیابد).

آری، اگر نشستن شاگردی در جای شاگردی دیگر، مقرون به مصلحت و فائده‌ای برای حاضران جلسه درس باشد، و از شواهد و قرائن نیز چنین برآید که این شاگرد، سخت علاقمند است که در جای او جلوس کند، در چنین صورتی اشغال جای شاگرد دیگر، اخلاقاً بلامانع است، (یعنی می‌تواند جای فرد دیگری را با رضای خاطر او اشغال کند).

۱۸ - شاگرد باید در رده حلقه درس قرار گیرد

شاگرد نباید - بدون نیاز و ضرورت - در میان حلقه درس و یا جلوی شاگرد دیگری جلوس کند؛ چون از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که آن حضرت، کسی را که در میان حلقه و مجلس درس بنشیند، مطرود از مهر و لطف الهی معرفی فرموده. اس (۳۷۱)

البته اگر - به خاطر تنگی و محدودیت محیط جلسه درس و یا به علت ازدحام و انبوه بودن جمعیت و یا برای شنیدن درس - ناگزیر به جلوس در میان حلقه مجلس درس گردد، نشستن او بدینگونه بلامانع است

۱۹ - نباید هنگام جلوس، میان دو فرد مانوس، جدائی انداخت

شاگرد نباید - به منظور انتخاب جا و مکان نشستن - میان دو برادر، و یا میان پدر و پسر، و نیز میان دو فرد نزدیک و خویشاوند، و یا میان دو یار محب و دوستدار یکدیگر - جز با رضای خاطر و تمایل آنها - جلوس کند؛ چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از نشستن میان دو فرد مانوس با یکدیگر - باستثنای مواردی که طرفین اجازه دهند - نهی فرموده. اس (۳۷۲)

۲۰ - رعایت آسایش حاضران

حاضران و شرکت کنندگان در جلسه درس، اخلاقاً موظفند به محض ورود شخص تازه وارد، بدو تهنیت گفته، و برای نشستن او، مجلس را آماده ساخته و برای او جایی باز کنند و به خاطر او، مجلس را گشاده و محیای جلوس وی سازند و در خور شأن و مقامش - آنگونه که به امثال و اقران او احترام می‌گذارند - شخصیت او را ارج نهند.

اگر برای جلوس او، جلسه آماده و گشاده گردد تا جایی برای نشستن او فراهم شود، و نیز احساس کند که خود حاضران در مضیقه

قرار گرفته‌اند، خویشان را به اصطلاح: جمع و جور کند و خود را نگستراند و بر روی زمین، پهن نسازد. او نباید با بر و پهلوی پشت خود به کسی تکیه کند.

و نیز نباید با پس و پیش رفتن، خود را جابجا کرده، و خود از میان جمعیت بیرون افتد. (و بالاخره مزاحم دیگران نگردد و باید رنج خود را در برابر راحتی دیگران، با آغوش باز پذیرا باشد).

۲۱ - عدم مداخله در درس دیگران

شاگرد نباید در درس اختصاصی دیگران، سخنی به میان آورد، سخنی که با آن درس ارتباط ندارد، و یا موجب می‌گردد که رشته بحث و گفتگوی شاگردان و استاد را از هم گسیخته سازد. اگر گروهی، درس خود را آغاز کردند نباید سخنی را که مربوط به درس گذشته و یا دروس دیگر است مطرح سازد، سخنی که می‌تواند آن را در فرصتهای دیگر به میان آورد. که بعداً قابل جبران و تدارک می‌باشد. البته اگر استاد و شاگردان آن درس، به او اجازه چنین کاری را بدهند، بازگو کردن مطالبی که با آن درس بیگانگی دارد، بلامانع خواهد بود.

۲۲ - عدم مداخله و مشارکت در سخن دیگران

هیچ شاگردی اخلاقاً حق ندارد، ضمن گفتگوی شاگرد دیگر، یعنی شاگردی که با استاد، سرگرم گفتگو است با او همصدا و همزبان گردد، و در سخنان آن دو شرکت نماید. بخصوص او حق ندارد ضمن بحث و مذاکره استاد نیز در ایراد مطلب با او هم‌آواز شود.

یکی از حکماء می‌گوید:

«ادب و نزاکت، ایجاب می‌کند که انسان در سخنان و گفتار استاد و یا هر کسی دیگر، مشارکت و دخالت (نابجا) نکند؛ اگرچه دارای اطلاع و آگاهی فزونی نسبت به آن سخنان باشد.» (۳۷۳)

شاعری (۳۷۴) نیز در این باره گوید:

و لا تشارك فی الحديث اهله

و ان عرفت فرعه و اصله

در گفتار اهل سخن و مذاکره، دخالت نکن، اگرچه اصل و فرع و ریشه و شاخه سخن آنان را قبلاً شناسائی کرده باشی.

لکن اگر خود گوینده (یعنی استاد و یا شاگرد) به این دخالت، رضایت دهند، هیچ مانعی برای این کار، وجود ندارد.

۲۳ - ادب نگاهداشتن با استاد و شاگردان

اگر یکی از شاگردان به شاگرد دیگری اسائه ادب نمود - بجز استاد - هیچ فرد دیگری حق نهی و تنبیه او را ندارد، مگر آنگاه که استاد، آن فرد را موظف سازد تا از اسائه ادب چنان شاگردی جلوگیری کند، و یا آنکه در سر و نهان - از طریق اندرز و نصیحت - مانع اسائه ادب آنها نسبت به یکدیگر گردد.

اما اگر یکی از شاگردان و حاضران جلسه، با خود استاد برخلاف ادب و نزاکت رفتار کند، همه شاگردان موظفند - در حد توانائی خویش - او را توبیخ نموده و طردش سازند و از رفتار او جلوگیری کنند، و در صدد حمایت و یاری از استاد برآیند و لو آنکه خود استاد از جسارت چنین شاگردی چشم پوشی و گذشت خویش را اظهار نماید، مع ذلک باید شاگردان به منظور اداء حق استاد، مانع

جسارت شاگرد نسبت به او کردند.

۲۴ - رعایت نوبت در درس

آنگاه که شاگرد می‌خواهد درس خود را بر استاد بخواند، باید نوبت خویش را از لحاظ تقدیم و تأخیر، مراعات کند. او نمی‌تواند بدون اجازه و رضایت دیگران، نوبت اختصاصی آنها را اشغال نموده و قرائت درس خود را جلو اندازد. روایت کرده‌اند که «یکی از انصار برای طرح پرسشی، حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید؛ در این اثناء مردی از قبیله ثقیف وارد شد، (و در حین گفتگوی مرد انصاری با آن حضرت، سخنی به میان آورد) حضرت به او فرمود: یا اخاثقیف = ای برادر، این مرد انصاری، پیش از تو، مساله‌ای را با من در میان گذاشت. کمی درنگ کن و در جای خویش بنشین تا قبل از رسیدگی به خواسته تو، به برآوردن حاجت و نیاز این مرد انصاری، آغاز کنیم.» (۳۷۵) گفته‌اند:

شاگرد نباید نوبت خود را در اختیار دیگران قرار دهد؛ زیرا این گونه ایثار و گذشت از قرب، و صرف نظر کردن از تقدم نوبت - (که) از رهگذر آن، فرصت انسان از دست می‌رود - نه تنها به عنوان کمال اخلاقی تلقی نمی‌گردد؛ بلکه به خاطر دوری و ناسازگاری با دانش آموختن، نقص و کاهش همت انسان را در امر تحصیل نشان می‌دهد.

اگر استاد، چنین احساس کند که چنانچه شاگردی نوبت دیگران را در اختیار گیرد، مقرون به مصلحت است و خود استاد نیز اجازه چنین کاری را صادر کند، باید شاگرد - در مقام امتثال و اطاعت از امر استاد - درس خویش را در خارج از نوبت بخواند، البته با این اندیشه که نظر و صوابدید استاد، توأم به مآل اندیشی و کمال بوده و هدف صحیحی را در این کار منظور کرده است.

بعضی از دانشمندان معتقدند که اگر شاگرد، نوبت درس خود را در اختیار شاگرد غریب و ناآشنائی قرار دهد، این کار او، در خور استحباب و مقرون به رضای الهی است؛ چون همه مردم تا حد دوردستی به احترام و ارج نهادن افراد غریب و حفظ حرمت و رعایت حال آنها موظف هستند. در این باره، روایتی نیز از ابن عباس نقل شده است که همین مطلب را تایید می‌کند (۳۷۶).

و بدینسان اگر برای شاگردی - که درس او در نوبت بعدی قرار دارد - حاجتی ضروری پیش آید و شاگردی که نوبت او مقدم است از این پیش آمد، آگاه گردد (مستحب است که نوبت خود را در اختیار چنین شاگردی قرار دهد تا درس خود را در نوبت اول بخواند و بتواند به حوائج ضروری خویش رسیدگی نماید).

ملاک نوبت گرفتن عبارت از حضور در جلسه می‌باشد، اگر چه پس از حضور، برای کارهای ضروری از قبیل قضاء حاجت و یا تجدید وضوء از جلسه خارج شود. البته نوبت او در صورتی محفوظ می‌ماند که بازگشت و عودت او به جلسه درس، خارج از حد متعارف، طولانی نگردد. (و الا نوبت و حق اولویت او از میان می‌رود).

اگر دو شاگرد برای دو درس متفاوت، در یک زمان در جلسه حضور یابند استاد باید نوبت را برای شروع به درس هر یک از آنها مشخص سازد. بدیهی است که توسل به قرعه و استفاده از آن در صورتی صحیح است که تعلیم علمی که تدریس می‌گردد به حد وجوب و لزوم و ضرورت رسیده باشد. ولی اگر تعلیم علم مورد نظر دارای وجوب و ضرورت نباشد، استاد در تعیین نوبت مخیر است. البته در چنین شرائطی نیز مستحب است که نخست، رعایت ترتیب نوبت نموده، و در صورت تساوی آنها از لحاظ حضورشان در جلسه درس به قرعه متوسل شود.

اگر استاد همه شاگردان را - در صورت تساوی و برابر بودن آنها از لحاظ درک و فهم - در یک درس، گردهم آورد، چنین کاری نیز جائز و روا می‌باشد.

مُعید و مدرس مدرسه (که اولی از میان جمع شاگردان، انتخاب می‌شود، و استاد را در اعاده و توضیح درس یاری می‌دهد) اگر به

اقرار درس - آن هم در وقت معینی برای شاگردان مدرسه - موظف گردند، نمی‌توانند نوبت دیگران را بر نوبت شاگردان مدرسه - بدون اجازه و رضایت آنان - جلو اندازند، اگرچه شاگردان خارج از مدرسه، قبل از شاگردان مدرسه، در جلسه درس حضور بهم رسانده باشند. البته در صورتی که تدریس و تعلیم شاگردان خارج از مدرسه به حد وجوب نرسیده باشد، و یا آنکه تعلیم به همه آنها اعم از اهل مدرسه و جز آنها به سر حد وجوب برسد.

ولی اگر تدریس به شاگردان خارج از مدرسه، به سر حد وجوب برسد، و معید و مدرس مدرسه، در تدریس به اهل مدرسه، احساس تکلیف ضروری و واجب نکنند، آیا چنین موردی از همان موارد استثنائی است (که بتوان نوبت تدریس به آنان را بر اهل مدرسه، مقدم داشت) و یا باید به حکم وجوب و تکلیف الزامی، به آنان تدریس کرد و انجام وظیفه اختصاصی آن روز - یعنی تدریس به اهل مدرسه را - رها نموده تا در روز دیگری انجام گیرد؟ و یا آنکه باید نوبت اهل مدرسه را بر نوبت شاگردان خارج از مدرسه، جلو انداخت؟

هر یک از وجوه فوق، قابل عمل می‌باشد. ولی بهتر آن است که در آن روز - اختصاصاً - به شاگردان خارج از مدرسه، تدریس کند، و روز دیگری را برای تدریس به شاگردان مدرسه، اختصاص دهد

۲۵ - رعایت موازین جلوس در محضر استاد

شاگرد باید به هنگام درس - به همان کیفیتی که قبلاً بطور مفصل یادآوری کردیم - در برابر استاد، جلوس کند و به همانگونه که در بخش‌های گذشته متذکر شدیم، باید طرز نشستن او نمایانگر نزاکت و ادب او در محضر استاد باشد. وقتی به جلسه درس می‌رود، کتاب درسی خود را همراه خود گیرد و شخصاً آن را با خود بردارد، (یعنی در این کار از هیچ کسی کمک نگیرد)، و کتاب را در حال خواندن و قرائت - به صورت باز و گشاده - بر روی زمین قرار ندهد، بلکه آن را به دست گرفته و از روی آن، درس را قرائت کند.

۲۶ - کسب اجازه از محضر استاد و خواندن دعاء به هنگام قرائت درس

شاگرد نباید - قبل از کسب اجازه از استاد - به قرائت درس آغاز کند. این نکته را گروهی از دانشمندان یادآور شده‌اند (۳۷۷) (که باید شاگرد برای قرائت درس، از استاد کسب اجازه نماید).

و آنگاه که استاد، اجازه قرائت را به او داد باید «استعاذه» کند، (یعنی از شر شیطان به خدا پناه برد و بگوید:

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم - یا - اعوذ بالله السميع العليم من الشیطان الرجیم - یا - استعید بالله السميع العليم من الشیطان الرجیم).

سپس نام خداوند متعال را بر زبان جاری سازد (و بگوید:

بسم الله الرحمن الرحيم).

پس از آن، خدای را سپاس گفته و بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) درود فرستد (مثلاً به عنوان نمونه بگوید:

الحمد لله رب العالمین، و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین).

بعد از آن، دعای خود را به استاد و والدین و همه استادان خویش و دانشمندان و خویشان و سایر مسلمین، نثار کند.

و چنانچه دعای ویژه‌ای نیز نثار مؤلف کتاب درسی خود نماید، کار خوب و پسندیده‌ای است.

شاگرد باید بدینسان - به هنگام آغاز نمودن به هر درس و یا تکرار و مطالعه و مقابله آن در حضور استاد یا در غیاب او - عمل

کند.

و آنگاه که درس را بر استاد قرائت می‌کند، اختصاصاً استاد را دعاء کند، و چنانکه گفتیم برای مصنف کتاب نیز از خداوند متعال، طلب رحمت و مغفرت نماید.

وقتی که دانشجو و شاگرد، دعای خود را نثار استاد می‌نماید باید چنین گوید:

«رضی الله عنکم: خدا از شما راضی باشد» یا «رضی الله عن شیخنا: خدا از استاد ما راضی باشد» و یا بگوید:

«رضی الله عن امامنا: خداوند از امام و راهبر ما راضی باشد» و امثال این گونه دعاها که باید هدف آنها، عبارت از خود استاد باشد. آنگاه که دانشجو از خواندن درس، فراغت یافت، باید برای مرتبه دوم نیز استاد خود را دعاء کند، و استاد نیز به نوبه خود - در هر وقتی که مشمول دعای دانشجوی خود قرار گرفت - درباره او دعاء نماید.

اگر دانشجو در افتتاح درس خود، از خواندن و یاد کردن مضامین غفلت کند، و یا به علت بی‌اطلاعی و یا نسیان، آن را ترک نماید، باید استاد به او هشدار داده و مضامین فوق و دعای مذکور را به وی تعلیم دهد و آن را به یاد او آورد؛ زیرا افتتاح درس با مضامین مذکور، از مهمترین آداب و آئین‌های دانش آموختن می‌باشد. اخبار و احادیث نیز، همه مردم را موظف می‌دارد که در آغاز نمودن به کارهای مهم، نام خدای را به زبان آورده و سپاس او را به جای. آرن (۳۷۸) درس خواندن نیز از مهمترین و پرارزش ترین کارهای انسان به شمار می‌آید.

۲۷ - اهتمام به مذاکره و تکرار و اعاده سخنان استاد

شاگرد باید با کسانی که همدرس او هستند و وی را در درس، همراهی می‌کنند و در مجلس درس، مراقب نکات سودمند و قواعد و ضوابط و امثال آنها می‌باشند (و آنها را به خاطر می‌سپارند) بحث و مذاکره نماید، و سخنان و بیانات استاد را میان خود، اعاده و تکرار کنند؛ زیرا بحث و مذاکره درس، متضمن فوائد مهمی است که از هر جهت بر فوائد و عوائد حفظ کردن آن، ترجیح دارد؛ (به دلیل اینکه ممکن است حفظ کردن درس - احیاناً - همراه با لغزش و اشتباه صورت گیرد؛ در حالی که مذاکره آن، بهترین راه برای حفظ کردن و نیز جبران اشتباه و لغزش می‌باشد).

شاگردان باید بلافاصله پس از برخاستن از جلسه درس و پیش از تفرق اذهان و تشتت افکار، و از یاد رفتن و پراکندگی پاره‌ای از مسموعات از ذهنشان، به مذاکره و مباحثه درس مبادرت ورزند و سپس در فرصتهای مناسب نیز همین مذاکره را با دیگران تکرار کنند.

بنابراین هیچ امری از لحاظ اهمیت به پایه مذاکره و مباحثه نمی‌رسد، و آن کسی که طالب علم است برای مذاکره، احساس حرج و دشواری نمی‌نماید.

و یا اگر احساس دشواری و ناهمواری می‌نماید، نباید از اداء وظیفه نسبت به آن شانه خالی کند.

اگر دانشجو برای مذاکره و مباحثه درس، یار و رفیقی برای خود نیافت باید خود با خویشتن مذاکره کند، و مفاهیم و تعبیری که از استاد شنیده است بر ذهن و خاطر خویش عرضه و تکرار نماید تا به حفظ و پایداری آن مدد کرده و آن را بر صحیفه خاطر خود بنگارد؛ زیرا تکرار معنی و مفهوم علمی بر صحیفه دل و پهنه خاطر، همانند تکرار لفظ بر زبان می‌باشد.

کمتر اتفاق می‌افتد کسی صرفاً بر تفکر و تعقل بیانات استاد در جلسه درس، اکتفاء کند و آن را به دست فراموشی سپرده و از جای خود برخیزد و جلسه درس را ترک گوید، و به هیچ وجه آن درس را با خود و یا دیگری تکرار و اعاده ننماید، ولی در عین حال نسبت به آن درس، موفق و کامیاب گردد، (و اندوخته‌های ذهنی او پایداری خود را حفظ نماید).

۲۸ - حفظ حرمت استاد به گاه مباحثه و اعاده درس

دانشجویان باید در خارج محیط جلسه درس، به مباحثه و مذاکره آن مبادرت ورزند؛ ولی می‌توانند پس از انصراف و فراغت استاد از درس، در خود محیط جلسه درس، اقدام به مذاکره و مباحثه می‌کنند) - مذاکره خود را به گونه‌ای برگزار نمایند که سر و صدای آنها به گوش استاد نرسد، زیرا اگر به کیفیتی مباحثه کنند که سر و صدای آنها به گوش استاد برسد؛ این عمل به عنوان سوء ادب و جسارت به استاد تلقی خواهد شد. به خصوص اگر چنین شاگردانی، دارای «معید» باشند و همین معید، با صدائی رسا - که آن را به گوش استاد می‌رساند - درس آنها را اعاده کند، و با قبول مسئولیت اعاده درس و سینه راست کردن و صدرنشینی خود، آن هم در محضر استاد، با وی هم‌اوردی نماید، این رفتار به عنوان زشت ترین صفات و بیگانه ترین، عمل نسبت به موازین اخلاق و آداب به شمار می‌آید.

البته مورد استثنائی نیز وجود دارد، و آن هم عبارت از وقتی است که استاد به خاطر مصلحت اندیشی، به شاگرد عادی و یا به شاگردی - که دارای سمت «معید» است - اجازه دهد تا در محضر او به مباحثه و یا اعاده درس، دست یازد، (مثلاً استاد می‌خواهد شاگرد را از نظر بیان و کارائی او در امر تعلیم یا به منظورهای دیگر، بیازماید تا شایستگی او را برای مقام معلمی و تدریس، و یا سایر اهداف دیگر احراز نماید، و یا مراتب علمی او را امتحان کند؛ در چنین شرائطی، شاگرد می‌تواند در حضور استاد، داد سخن داده و به مذاکره و مباحثه و اعاده درس او مبادرت ورزد).

۲۹ - رعایت موازین اخلاقی در نحوه مذاکرات علمی

همه دانشجویان اخلاقاً موظفند همان آداب و احتراماتی که قبلاً از آن‌ها نسبت به استاد، سخن رفت و یا آدابی قریب به آن را نسبت به شاگردان مسن تر از خویشان و یا با «معید» خود در مباحثات و مذاکرات علمی مراعات کرده و رفتاری آمیخته با ادب و نزاکت را با آنها در پیش گیرند. دانشجویان نباید با این گونه افراد - آنگاه که درباره گفتارشان، شاگ و مردد می‌گردند - به ستیز برخیزند؛ بلکه باید با آمیزه رفق و مدارا، درباره گفتار آنها بررسی کرده و سرانجام - تا آنجا که امکانات اجازه می‌دهد - به بیان و توضیح حقیقت، دست یابند.

اگر دانشجویان پس از بررسی مطلب نتوانستند حق مطلب را با قاطعیت دریابند و شبهه و تردیدی در آنها به هم رسد باید به منظور وصول به هدف، به خود استاد مراجعه نمایند.

و در مراجعه به او نیز، لطف بیان و حسن ادب را فراموش نکنند، و در صدد معرفی موافقان و مخالفان مطلب مورد بحث برنیایند؛ بلکه سعی کنند در ظل این مراجعه صرفاً به درخواست بیان حقیقت و روشن شدن حق - به هر صورت و کیفیت ممکن - قناعت نمایند.

۳۰ - وظائف علمی و اخلاقی دانشجویان برجسته

شاگردی که به نوعی از دانش و کمالات علمی و اخلاقی، در میان همگنان، برخوردار می‌باشد باید دوستان و رفقای خود را ارشاد نموده و آنان را به گردهم آئی و مذاکرات علمی و فراهم آوردن ذخائر فرهنگی، ترغیب و تشویق نموده و بذل زحمت و کوشش را بر خود در راه علم، هموار ساخته، نکات سودمند و قواعد کلی و مطالب جالب را - از طریق مذاکره و گفتگویی که از محبت و دلسوزی مایه می‌گیرد - به آنان تذکر دهد.

چنین شاگرد سرشناس (و برخوردار از کمال نسبی در علم)، باید بداند که در ظل این ارشاد و راهنمایی، به خیر و برکت و فزونی

سرمایه دانش خویش - در سایه تفضل پروردگار - مدد نموده و خداوند متعال، نورانی‌تی در دلش پدید می‌آورد تا مطالب علمی در خاطرش استوار و پایدار بماند. علاوه بر این مزایا، این گونه شاگرد خوشنام و سرشناس و فاضل، به خاطر ارشاد دیگران، اجر و پاداش بزرگ و فراوانی را نصیب خویش ساخته و حسن نظر و التفات و مهر پروردگار را به خود جلب می‌کند.

اگر شاگردی که واجد نوعی از کمالات علمی است از این گونه ارشادات نسبت به همگنان خود دریغ ورزد از نظر بازده کار، در نقطه مقابل شاگرد سرشناس و دلسوز قرار می‌گیرد، یعنی معلومات او پایداری خود را از دست می‌دهد، و اگر هم پایدار بماند، ثمربخش نخواهد بود و خیر و برکت و فزاینده‌گی سرمایه‌های علمی، در اندوخته‌های ذهنی او به وجود نمی‌آید؛ این نکته برای گروه بسیاری از پیشینیان و پسینیان به تجربه رسیده است.

شاگردی که از نظر کمالات علمی، شهرتی کسب کرده و از دانش فزونتری برخوردار است، نباید نسبت به دیگران، رشک و حسد برده و آنان را تحقیر کند. او نباید بر اقران و همگنان خود مباهات ورزیده، و به خاطر درک و فهم جالب خویش، و پیشتازی علمی نسبت به دیگران، دچار عجب و غرور و خودپسندی گردد؛ چون او نیز رده همانان قرار داشته است؛ ولی خداوند بر وی منت نهاده و او را در میان همالان و دوستانش، ممتاز و برجسته ساخته است.

بنابراین باید او سپاسگزار چنین نعمت و منت الهی بوده، و در سایه استمرار سپاس خویش، برکات و فزاینده‌گی مایه‌های علمی را از خداوند متعال درخواست کند.

اگر چنین دانشجوی ممتاز و برجسته و فاضل (به جای تحقیر دیگران و مباهات بر اقران و عجب و غرور و خودپسندی)، سپاس نعمت و منت الهی را پیشه خود سازد و در سایه آن، شایستگی او در مسیر تکامل، قرار گیرد و فضیلت و شرافت اخلاقی او زبازد دیگران گردد، به مراتب و مراحل علمی والاتری ارتقاء خواهد یافت.

خداوند متعال، ولی توفیق و ضامن کامیابی انسان در مسیر فضیلت و عهده دار تکامل او در ارتقاء به والاترین مقام انسانیت و معنویت و مدارج عالی علمی است.

باب ۲ آداب فتوی و مفتی و مستفتی

اشاره

مقدمه:

در این باب از مطالبی یاد می‌کنیم که دارای ارزش و اهمیت زیادی است؛ زیرا موضوع فتوی، باب وسیع و گسترده‌ای است (که مطالب فراوانی در زمینه آن وجود دارد).

و لذا قبل از ورود در بحث مذکور، مقدمه زیر را می‌آوریم (تا اهمیت مسئله فتوی روشن گردد):

باید دانست مسئله «افتاء» یعنی صادر کردن حکم و فتوی، از مسائل بسیار مهم و پرمخاطره و در عین حال دارای پاداش بزرگ و فضیلت فراوان، و موقعیت شکوهمند و گرانقدری است؛ زیرا مفتی و مجتهدی که حکم و فتوی صادر می‌کند، وارث انبیاء و پیغمبران است، و می‌خواهد به اداء یک تکلیفی که واجب کفائی است قیام نماید؛ ولی در معرض خطاء و لغزش، و مواجه با خطر می‌باشد؛ لذا گفته‌اند:

المفتی موقع نائب من الله تعالى

کسی که فتوی و حکم برای مردم صادر می‌کند توشیح گری است که دارای مقام نیابت الهی می‌باشد.

لذا باید بنگرد که چه می‌گوید، و باید در گفتار خود عمیقاً دقت نماید. درباره فتوی و آداب آن و لزوم درنگ اندیشمندانه و

احتیاط و پرهیز کردن در آن، آیات و اخبار و آثاری وارد شده است که بخش‌های جالب و گزیده‌هائی از آن‌ها را در زیر یاد می‌کنیم:

الف - آیات قرآنی راجع به صادر کردن حکم و فتوی

خداوند متعال در قرآن کریم. (آیات متعددی) را درباره فتوی یاد کرده است که موضوع فتوی یا مسائل مربوط به آن در آن‌ها به چشم می‌خورد:

یستفتونک، قل الله یفتیکم (۳۷۹)

ای پیامبر، مردم از تو استفتاء می‌کنند، بگو که خدا به شما فتوی می‌دهد، و احکام را بیان می‌کند.

و یستنبؤنک احق هو، قل ای و ربی انه لحق (۳۸۰)

از تو خبرگیری و سؤال می‌کنند، یعنی از تو استفتاء می‌نمایند که آیا چنین موضوع، یعنی عذاب و قیامت، به حق است؟ بگو آری، سوگند به پروردگارم که آن موضوع قطعاً به حق می‌باشد.

یوسف ایها الصدیق افتنا فی سبع بقرات سمان (... ۳۸۱)

یوسف! ای انسان صدیق و راستین، فتوی ده، و برای ما درباره هفت گاو فربهی ... حکم صادر کن.

خداوند متعال به منظور تهدید افراد (فاقد شرائط فتوی)، در جهت صدور حکم و فتوی می‌فرماید:

و لا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب، هذا حلال و هذا حرام لتفتروا علی الله الکذب (۳۸۲)

برای آنچه زبانتان بدان گویا است، دروغ را به وسیله آن جاری نسازید که این چیز حلال و آن چیز حرام است، تا مبادا بر خداوند متعال دروغ ببندید.

و یا می‌فرماید:

و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون

و بر حذر باشید از اینکه درباره خداوند متعال، چیزی را که نمی‌دانید بگوئید.

یا می‌فرماید:

قل اراءیتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل الله افترتوا (۳۸۳)

از پیامبر، بگو گزارش کنید آن مقدار از رزق و روزی را که خداوند متعال برای شما فرو آورد، و شما برخی از آن‌ها را حرام و بعضی را حلال قرار دادید. آیا خداوند به شما چنین رخصت و اجازه‌ای داده است، و یا بر او دروغ می‌بندید؟

ملاحظه کنید که خداوند متعال با چه کیفیتی، مستند و مأخذ حکم و فتوی را به دو نوع تقسیم فرموده: (نوعی از آن به گونه‌ای است که انسان در صدور فتوی و اظهار رأی و نظر درباره آن‌ها - از طرف خداوند - ماذون و مجاز می‌باشد.

و نوعی دیگر که در اظهار نظر درباره آن‌ها مجاز نیست). بنابراین اگر اذن الهی درباره رأی و نظری تحقق نیابد (و تو شخصا) راجع به آن‌ها اظهار نظر کنی و فتوی دهی، بر خداوند متعال دروغ و افتراء می‌بندی.

بنگر به گفتار الهی که به عنوان حکایت از رسول و فرستاده اش - که در پیشگاه وی، گرامی‌ترین خلق او است - چگونه سخن می‌گوید، آری می‌فرماید:

و لو تقول علینا بعض الاقاویل لآخذنا منه بالیمین ثم لقطعنا منه الوتین (۳۸۴)

اگر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پاره‌ای از سخنان را نابجا به ما نسبت می‌داد، به دست خویش و نیروی خود از او بر می‌گرفتیم، و سپس رگ گردن و قلب او را از هم می‌دریدیم.

با توجه به اینکه خداوند متعال، عزیزترین خلق خود را این گونه ارباب و تهدید می‌فرماید، انذار و تهدید او نسبت به دیگران چگونه خواهد بود آن گاه که آنان در حضور خداوند و در برابر او سخنی را به دروغ و به نام او بر زبان می‌آورند؟

ب - احادیث مربوط به فتوی

سخنان پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم):

«خداوند متعال، علم و دانش را بدینگونه از مردم دریغ نمی‌کند که آن را از دست مردم بگیرد؛ بلکه علم و دانش را - از طریق برگرفتن علماء و دانشمندان از میانشان - از دست آنها می‌گیرد، (و آنان را بدینطریق از نیروهای انسانی حامل علم و دانش، تهیدست و محروم می‌سازد) تا آنگاه که در میان آنها دانشمندانی را باقی نگذارد و سرانجام، ناگزیر گردند افراد نادان و فاقد علم را به عنوان رؤسا و سرپرستان خویش انتخاب نمایند، و آنان نیز بدون بصیرت و آگاهی‌های لازم فتوی دهند، و خود گمراه شوند و دیگران را نیز به گمراهی سوق دهند» (۳۸۵).

«اگر کسی فتوائی را اخذ کند که فتوی دهنده بدون آگاهی لازم، آن را صادر کند گناه مستفتی در عهده کسی است که به او فتوی داده است.» (۳۸۶)

«آن کسی که در میان شما از لحاظ فتوی و صادر کردن حکم، دارای جرات و جسارت فزون تری است، (باید گفت): همو نسبت به آتش جهنم، دارای جسارت بیشتری می‌باشد.» (۳۸۷)

«پرشکنجه ترین و معذب ترین مردم در روز قیامت، عبارت از کسانی هستند که ذیلاً از آنها یاد می‌شود:

۱ - کسی که پیامبری را به قتل رسانده باشد.

۲ - کسی که پیامبری، او را به قتل رساند.

۳ - کسی که بدون علم و آگاهی فتوی دهد و مردم را گمراه سازد.

۴ - کسی که دست اندر کار مجسمه سازی و پیکره تراشی جانداران گردد» (۳۸۸)

سخنان ائمه (علیهم السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) فرمود:

«دو فرد، مبعوض ترین خلق نزد خداوند متعال هستند:

۱ - فردی که خداوند متعال، او را به خود وا گذاشته، و مآلاً از راه راست منحرف گشته و شیفته و مغرور رأی و گفتار بدعت آمیز شده، و دم از نماز و روزه می‌زند. چنین فردی، عامل و انگیزه‌ای برای فتنه و شیفتگی و فریب مردمی است که شیفته او شدند، آری او راه هدایت و رشد پیشینیان را گم کرده است، او عامل و موجب گمراهی پیروانش - چه در زمان حیات و چه پس از مرگ خود - می‌باشد، و بار گران اشتباهات و لغزشهای دیگران را به دوش می‌کشد.

۲ - کسی که جهل و نادانی خویش را همچون قماش و کالائی در میان مردم ناآگاه و فاقد علم، رواج می‌دهد، و اسیر و گرفتار تیرگیها و تاریکیهای فتنه و شیفتگی به دنیا است.

و او را انسان نماها، عالم و دانشمند می‌نامند؛ در حالی که چنین فردی هیچ روز کاملی را صرف علم و دانش نکرده است.

آنگاه که بامدادان از بستر خواب بر می‌خیزد، خواسته‌ها و تمایلات او در مورد چیزهایی فزاینده است که اندک آن از فزونی آن بهتر می‌باشد، (یعنی دنبال دنیا و یا معارف و معلومات کم ارزش است). آنگاه که از آب گندیده و لجنزار دنیا سیراب گشت، و مطالب بی فائده‌ای را اندوخت، و در میان مردم بر کرسی قضاء و داوری نشست تا به اصطلاح به حل و فصل مشکلات پردازد و در صدد جبران لغزشهای دیگران برآید، اگر همو با مطالب پیچیده و مهمی مواجه گردد، اراجیفی را با استمداد از رأی و نظر شخصی،

می‌پردازد و سپس بر اساس آن، حکم و فرمان قطعی صادر می‌کند.

پس بنابراین، چنین فردی در امر شبهه بافی و لغزش پردازی و یاوه سرایی، همچون عنکبوتی است که تار و پودی (سست بنیاد در پیرامون خویش) می‌تند و نمی‌داند که آیا طریق صواب و راه حق را می‌پیماید و یا دچار اشتباه می‌باشد.

او نباید چنین تصور کند که نسبت به آنچه درباره آنها حس پذیرش ندارد از علم و آگاهی برخوردار است. لذا چنین شخصی - جز معتقدات خویش - روش و شیوه‌ای را به رسمیت نمی‌شناسد.

اگر او را با چیزی قیاس کند و آنها را (با معیارهای سلیقه شخصی) با هم بسنجد، (و نتیجه باطلی را از رهگذر آن به دست آورد)، در عین حال از اظهار رأی و نظر شخصی خود، هراسی ندارد و آن را تکذیب نمی‌کند.

و چنانچه مطلبی از نظر او مبهم و تاریک باشد - به خاطر جهل و ناآگاهی نسبت به آن - در اخفاء و کتمان آن می‌کوشد تا به وی نگویند:

نمی‌داند؛ و با وجود این، اظهار نظر کرده و حکم و فتوی صادر می‌نماید.

او را باید کلید تمام تیرگیها و نادانیها دانست (که ابواب جهل و بی‌اطلاعی را در برابر دیدگان جامعه می‌گشاید)، و سخت مرتکب اشتباه می‌گردد و در واری بی‌خبریه کورکورانه گام بر می‌دارد، و از آنچه که بدان آگاهی ندارد پوزشخواهی نمی‌کند تا از دست و زبان مردم سالم بماند و بی‌نقص و عیب تلقی گردد.

او نمی‌تواند در علم و دانش، قاطعیتی کسب کند تا بتواند بهره و نصیبی برای خویش فراهم آورد. روایات و منقولات را در هم می‌ریزد، و آنها از هم متلاشی می‌سازد؛ آنچنانکه باد و طوفان، گیاهان خشکیده و خس و خاشاک را از هم می‌پراکند.

میراث‌های به ناحق از دست رفته از او گریان، و خونهای به ناحق ریخته از او نالان می‌باشند. بر طبق حکم و فتوای او ناموس حرام، حلال تلقی می‌شود.

برای پاسخ به پرسش هائی که به دست او می‌رسد احساس خلاء و تهیدستی می‌نماید.

و بالاخره فاقد شایستگی ریاستی است که خود مدعی آن می‌باشد و به ناحق مدعی علم به حق است. (۳۸۹)

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که از آن حضرت پرسیدم حق خداوند متعال بر بندگانش چیست؟ فرمود:

«آنچه را که می‌دانند بگویند و بر زبان آورند.

و راجع به چیزی که نمی‌دانند توقف و درنگ نموده و سخنی درباره آن به میان نیاورند.» (۳۹۰)

از ابی عبیده حذاء است که گفت از امام باقر (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی کافی و در عین محرومیت از هدایت به حق، به صدور فتوی برای مردم دست یازد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب، او را لعنت کرده و بار سنگین کسانی که به فتوای او عمل کردند بدو می‌پیوندد» (۳۹۱) (و این بار گران گناه آنها در روز قیامت بر دوش او سنگینی خواهد کرد).

مفضل می‌گوید:

ابی عبدالله امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«ترا از دو خصلت و دو خوی و دو شیوه کردار نهی می‌کنم، دو شیوه‌ای که مردم به علت دچار شدن به آن دو، گرفتار هلاک و نابودی گشتند:

۱ - با شیوه‌ای باطل و نادرست دینداری کنی

۲ - ندانسته و نسنجیده به مردم فتوی دهی.» (اگر چنین نکنند، حق خداوند متعال را قطعاً اداء کرده‌اند) (۳۹۲)

از ابن شبرمه (۳۹۳) «فقیه عامی» است که می‌گوید:

هر وقت حدیثی را - که از جعفر بن محمد (علیه السلام) شنیده بودم به یاد می‌آورم، می‌خواهد قلبم از هم بشکافد آن حضرت فرمود:

«پدرم از جدم و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است. (ابی شبرمه به دنبال این جمله چنین می‌گوید): سوگند به خداوند متعال که پدرش بر جدش و جدش بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دروغ نبسته است که آن حضرت فرمود:

هر کس به قیاسات (و معیارهای شخصی و ملاکهای خود، شناسائی کرده) عمل کند، خود را دچار نابودی ساخته و دیگران را به نابودی می‌کشانند، و آنکه ندانسته، با اینکه احکام ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه را شناسائی نکرده است به صدور فتوی دست یازد موجبات هلاک و نابودی خود و دیگران را فراهم می‌آورد» (۳۹۴)

ج - گفتار بزرگان دین درباره حساس بودن مسئله صدور فتوی

یکی از تابعین می‌گفت:

«من محضر صد و بیست نفر از انصار را درک کردم که همگی آنها از اصحاب و یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده‌اند، اگر یکی از آنان از دیگری درباره مسأله‌ای پرسش می‌کرد، این یکی به آن دیگری و آن دیگری به شخصی دیگر، پاسخ به این پرسش را ارجاع می‌داد تا آنگاه که اداء پاسخ به همان فرد اول بازمی‌گشت.» و همو اضافه می‌کند:

«من در همین مسجد، محضر صد و بیست نفر از اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) را درک نمودم، هیچیک از آنها حدیثی را بازگو نمی‌کرد مگر آنکه علاقه‌مند بود برادر دینی او به جای او سخن گوید. و هیچ کسی نیز راجع به فتوائی مورد پرسش قرار نمی‌گرفت مگر آنکه می‌خواست برادر ایمانی او آن فتوی را بیان کند.» براء می‌گوید:

«من سیصد نفر از یاران پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را که در جنگ بدر شرکت کرده بودند دیدم، همه آنها به گونه‌ای به سر میردند که مایل بودند یار و رفیقشان بجای آنها فتوی صادر کند.» ابن عباس می‌گفت:

«اگر کسی در هر مسأله‌ای (بدون مطالعه) اظهار نظر کند، و به مردم فتوی دهد، دیوانه‌ای بیش نیست.» یکی از پیشینیان می‌گفت:

«عالم و دانشمند دینی، فضائی خالی، میان خدا و خلق او را جبران نموده و واسطه میان آنها است، لذا باید او بنگرد با چه کیفیتی در میان آنها وارد می‌شود و این خلاء را جبران می‌کند.» یکی از بزرگان به یکی از اصحاب فتوی می‌گفت:

«چنان می‌بینم که به مردم فتوی می‌دهی. آنگاه که شخصی نزد تو می‌آید و درباره مسأله‌ای از تو سؤال می‌کند اهتمام و کوشش تو نباید در این جهت محدود و مصروف گردد که او را صرفاً از آن حالتی که دچار آنست رهایی بخشی و باری به هر جهت به او پاسخ گوئی؛ بلکه باید سعی و همت تو در آن جهت صرف گردد که خویشان را نیز - از آنچه راجع به آن از تو سؤال شده است - نجات داده (و پاسخ نادرست را در اختیار او قرار ندهی).»

عطاء بن سائب تابعی گفته است:

«من گروهی از بزرگان دین را چنین یافته بودم که اگر از آنها راجع به موضوعی سؤال می‌کردند اندامشان به لرزه می‌افتاد.»

در طی حدیثی «مرفوع» از ثوبان نقل شده که (پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود):

«در آینده از میان جمع امت و پیروان من، گروههایی به وجود خواهند آمد که فقهای آنها به مسائل پیچیده و مشکلی دست

می‌یازند (یعنی آنها را ناآگاهانه میان خود مطرح می‌سازند و بدانها پاسخ می‌گویند. بدانید که) آنان بدترین امت من می‌باشند.»

از (عبدالله) بن مسعود است که می‌گفت:

«ممکن است کسی بگوید:

خداوند چنین دستور داده است؛ ولی خدا به او می‌گوید:

«دروغ می‌گوئی.»

از یحیی بن سعی (۳۹۵) نقل شده است که می‌گفت:

«سعید بن مسیب هرگز فتوائی صادر نمی‌کرد مگر آنکه می‌گفت:

بار خدایا مرا از لغزش، سالم نگهدار و مرا حفظ کن.

و دیگران را نیز (از گزند لغزش و نادرستی رأی و نظرم) حفظ فرما.»

از مالک بن انس درباره چهل و هشت مساله سؤال شد، در پاسخ به آنها گفته بود:

جواب و پاسخ سی و دو مساله را نمی‌دانم.

و در روایت دیگری آمده است که از او راجع به پنجاه مساله سؤال شد؛ ولی درباره هیچیک از آنها پاسخ نگفت، و چنین اظهار

کرد:

هر که می‌خواهد درباره مساله‌ای، پاسخی ایراد کند شایسته است پیش از ایراد جواب، خویشان را بر بهشت و دوزخ عرضه کرده و

کیفیت رهائی خود را از دوزخ در نظر گیرد، و سپس به آن مساله پاسخ گوید.»

روزی از همان مالک بن انس درباره مساله‌ای سؤال کردند؛ ولی او در پاسخ گفت نمی‌دانم. به وی گفتند:

مساله سبک و ساده و آسانی است (چرا به آن پاسخ نمی‌دهی؟) انس خشمگین شد و گفت:

در محدوده و حوزه علم و دانش دینی، هیچ مساله ساده و آسانی وجود ندارد؛ مگر گفتار خداوند به گوش تو نرسیده است که

فرمود:

انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً (۳۹۶)

ما گفتار گران و سنگینی را بر تو القاء خواهیم کرد.

بنابراین، علم و دانش دینی اصولاً سنگین، و تمام قسمت آن مشکل و دشوار می‌باشد.

وقتی از قاسم بن محمد بن ابی بکر - که یکی از فقهاء مدینه، و دانش و فقاها او مورد اتفاق همه مسلمین بوده است - درباره

مطلبی سؤال کردند، وی گفت:

جواب صحیح این مساله را نمی‌دانم.

سائل گفت:

من بدین منظور به سوی تو شتافتم که چون غیر از تو شخص دیگری را به شایستگی نمی‌شناختم قاسم گفت:

به طول لحدیه و بلندی محاسن من و کثرت مردم در پیرامون من ننگر. سوگند به خداوند متعال، من پاسخ درست پرسش تو را

نمی‌دانم. در این اثناء یکی از بزرگان و افراد سالمند - که در کنار او نشسته بود - به او گفت:

برادرزاده! جواب مساله را برای او بیان کن و او را از خویشان مران، سوگند به خداوند در هر مجلسی که ترا در جمع دیگران

مشاهده کردم، کسی را که فاضلتر و دانشورتر و باادراک تر از تو باشد تاکنون ندیده ام. قاسم گفت:

به خدا قسم اگر زبانم را از بیخ و بن برکنند برای من محبوب تر از آن است که درباره چیزی سخن بگویم که بدان علم و آگاهی ندارم.

درباره حسن بن محمد بن شرف شاه استرآبادی، چنین آورده‌اند که روزی زنی بر او وارد شد و راجع به مسائل مشکل و پیچیده مربوط به حیض و عادت زنانه، سؤالاتی مطرح ساخت؛ ولی او نتوانست پاسخ آنها را بیان کند. آن زن به حسن گفت: پته‌های عمامه و شمله دستار تو، به میان و کمربت رسیده است لیکن از ایراد پاسخ به سؤال یک زن، عاجز هستی؟! حسن به او گفت:

ای خاله، اگر من پاسخ هرگونه مسائلی را - که از من می‌پرسند - می‌دانستم شمله دستارم من به شاخ گاو می‌رسید (و قعر زمین را نیز درمی‌نوردیده و به ژرفنای آن راه می‌یافت).

اقوال و سخن بزرگان دین درباره اهمیت و حساسیت مساله فتوی و سهمگین بودن اظهار رأی و نظر درباره احکام دینی، بی اندازه زیاد و فراوان است، و ما به همین مقدار در این موضوع اکتفاء کرده، و درباره انواعی که باب مربوط به «فتوی» بدانها تقسیم می‌گردد، بحث خود را آغاز کرده و ادامه می‌دهیم.

نوع اول: شرائط و اموری که باید هر مفتی واجد آنها باشد

باید دانست که لازم است مفتی، مسلمان و مکلف و فقیه و عادل باشد. شرائط فقاهاht آنگاه در مفتی فراهم می‌آید که او برای شناخت احکام - از طریق استنباط آنها از ادله تفصیلی آنها یعنی کتاب و سنت و اجماع و ادله عقل و ادله دیگری که در جای خود مورد بحث و تحقیق قرار گرفته‌اند - به پا خیزد و درست و استوار قیام نماید.

شناخت احکام شرعی - با چنین شرائط - در صورتی بهم می‌رسد و کامل می‌گردد که مسائل و مطالب زیربنائی آن از قبیل: اثبات صانع و صفات او شناخته شود، شناختی که حصول ایمان انسان بر آن متوقف است. (باید پیش از دست اندر کار شدن استنباط احکام شرعی)، مسائل مربوط به نبوت، امامت، معاد - که از مسائل کلامی است - شناسائی شود؛ چنانکه مفتی باید قبلاً علوم زیربنائی شناخت ادله، از قبیل: صرف، نحو، لغت - در محدوده علم عربیت - و شرائط حد و برهان در علم منطق، و نیز اصول فقه و حقایق مربوط به احکام شرعی از رهگذر آیات قرآنی، و احادیث مربوط به احکام شرعی، و علوم حدیث - چه از لحاظ متن و چه از لحاظ سند - را تحصیل کند، و لو آنکه این تحصیل از راه وجود اصل صحیحی انجام گیرد، اصلی که مفتی بتواند به هنگام نیاز، بدان مراجعه نماید.

مفتی باید موارد اختلاف و اتفاق علماء و فقهاء را در مسائل شرعی بشناسد، یعنی باید بداند مساله‌ای که درباره آن فتوی می‌دهد رأی و نظر او در آن مساله، مخالف اجماع علماء نیست؛ بلکه باید بداند که رأی او با رأی و نظر عده‌ای از فقهاء پیشین موافقت دارد، و یا رأی او به ظن قوی درباره مساله ایست که فقهاء پیشین درباره آن سخنی به میان نیاورده اند؛ و آن مساله از مستحدثات بوده که در عصر او و یا عصری نزدیک به زمان او پدید آمده است.

و نیز باید مفتی دارای ملکه نفسانی و قوه و نیروئی قدسی و ملکوتی باشد که بتواند فروع و جزئیات احکام را از اصول و کلیات آن بدست آورده و هر قضیه‌ای را به ادله مناسب آن ارجاع دهد.

مطالب فوق، مجموعه شرائط و اموری است که درباره «مفتی مطلق» و مستقل در فتوی، معتبر و لازم می‌باشد (تا بتواند در مورد تمام احکام فرعی و ابواب مختلف فقهی اظهار نظر نموده و مستقلاً فتوی صادر کند). ما این شرائط را بطور فشرده مطرح ساختیم، شرائطی که در علم «اصول فقه» به گونه‌ای مفصلتر، شرح و گزارش شده است.

اگر شرائط و اوصاف مذکور در فردی فراهم آید بر او واجب است که در مورد هر مساله فقهی و احکام فرعی مورد نیاز خود، و یا هر مسئله‌ای که از او سؤال می‌شود تمام وسع و طاقت و کوشش خود را به کار گیرد تا به توضیح و بررسی آن مساله از طریق ادله تفصیلی آن بپردازد. بر او جائز نیست - چه در صدور فتوی برای دیگران و یا برای خویشان - از مفتی و مجتهد دیگر تقلید کند، البته این حکم در صورتی است که دارای فرصت کافی برای انجام عمل مربوط به مساله باشد تا بتواند در ظرف آن فرصت، حکم آن مساله را استنباط نماید، به گونه‌ای که اشتغال به استنباط حکم مساله با انجام تکلیف شرعی او اصطکاک پیدا نکند. اما در صورت ضیق مجال و فرصت، تقلید از مجتهد حی و زنده در آن مساله جایز می‌باشد؛ ولی درباره تقلید از مجتهد میت، دو نظریه وجود دارد:

(عده‌ای جایز دانسته و عده‌ای دیگر تقلید از مجتهد میت را مطلقاً جائز نمی‌دانند)؛ بلکه آن را بطور کلی منع کرده‌اند.

نوع دوم: احکام و آداب مفتی

۱ - تحصیل زمینه‌های افتاء و اجتهاد، واجب کفائی است

فتوی دادن یکی از واجبات کفائی است، و همچنین تحصیل و فراگرفتن مقدمات و زمینه‌های وصول به مقام افتاء و اجتهاد از واجبات کفائی به شمار می‌آید.

اگر شخصی - که مفتی و مجتهد است - درباره حکم مساله‌ای، مورد پرسش قرار گیرد و فرد دیگری جز او برای ایراد پاسخ به آن مسئله وجود نداشته باشد، بر او لازم است که شخصا پاسخ آن را بگوید.

و اگر غیر از او فرد دیگری - که بتواند پاسخ مساله را بیان کند - وجود داشته و در دسترس باشد، پاسخ دادن به آن مسئله به عنوان واجب کفائی بر هر دو لازم است.

و در صورتی که جز یک فرد - برای پاسخ به مسئله - در دسترس نباشد و رفتن به حضور فرد دیگر، مستلزم مشقت و دشواری نباشد، در اینکه آیا لازم و واجب است که مجتهد حاضر شخصا جواب مسئله را ایراد کند، دو وجه ذکر کرده‌اند:

(عده‌ای می‌گویند:

ایراد پاسخ بر مجتهد حاضر، واجب است.

و عده‌ای را عقیده بر آن است که پاسخ به سؤال، بر هر دو مجتهد واجب می‌باشد).

اگر در محیط زندگی مردم، شخصی که بتواند فتوی دهد موجود و در دسترس نباشد بر هر فرد مکلفی - که در آن محیط زندگی می‌کند - واجب است حتی الامکان به عنوان واجب کفائی، شرایط و زمینه‌های وصول به مقام اجتهاد و صدور فتوی را تحصیل کند.

و اگر همه افراد این محیط در اقدام به تحصیل مقدمات اجتهاد، اخلال و کوتاهی کنند تمام آنها از نظر ارتکاب فسق و گناه سهیم بوده و با هم برابرند. حتی اگر عده‌ای از مردم، سرگرم تحصیل مقدمات وصول به مرتبه اجتهاد گردند این تکلیف از عهده دیگران ساقط نمی‌شود؛ بلکه آنگاه این تکلیف از عهده آنها خارج می‌شود که فردی در آن محیط به مقام افتاء و اجتهاد نائل شود (و بتواند پاسخگوی همه مسائل مردم باشد)؛ چون این احتمال وجود دارد که افراد - به علت فوت و یا موانع دیگر - نتوانند به درجه اجتهاد برسند.

برای اینکه مردم مطمئن گردند که تکلیف تحصیل مقدمات اجتهاد از عهده آنها ساقط شده است، صرف گمان به وصول فردی به درجه اجتهاد، کافی نیست، اگرچه ما قائل شویم که در قیام به واجب کفائی می‌توان به ظن و گمان اکتفاء نمود.

۲ - اعتدال مزاجی و روانی مفتی در حین فتوی دادن

نباید مفتی به هنگامی که گرفتار تغییر و دگرگونی حالات اخلاقی است و نیز در حال دل مشغولی و وجود موانع دقت و تأمل کامل، فتوی صادر کند. این حالات عبارتند از: خشم، گرسنگی، تشنگی، اندوه، شادی مفرط، چرت و خواب آلودگی، ملال خاطر، بیماری اضطراب انگیز، گرمای فوق العاده و بی تاب کننده، سرمای رنج آور، محصور بودن از لحاظ پیشاب و پساب و امثال آنها (که موجب تفرق حواس و تشتت خاطر و عدم تمرکز فکر انسان می گردند).

البته ضرورت اعتدال حالت روحی و مزاجی مفتی در حین فتوی، در صورتی است که ضرورت صدور فتوی از لحاظ وقت و فرصت «واجب مضیق» یعنی واجب کوتاه مدت نباشد.

اگر مفتی و مجتهد با وجود دگرگونی حالت روحی و مزاجی با اطمینان به اینکه وجود این حالت، مانع از وصول به حق و صواب نمی گردد و تمرکز فکر او را از میان نمی برد، فتوی دهد - با اینکه فتوی دادن همزمان با دگرگونی حالات مزاجی و روانی کراهت دارد - صدور فتوی جائز خواهد بود. علت کراهت فتوی دادن در چنین حالات، این است که ممکن است مفتی احیاناً به علت نامساعد و نامعتدل بودن روح و مزاجش دچار لغزش و اشتباه گردد.

۳- وظیفه مفتی و مستفتی به هنگام تغییر رأی مفتی

اگر مجتهد پس از آنکه فتوایی را صادر کرد، رأی و نظر او را تغییر کند، و مقلد به وسیله یکی از استفتاء کنندگان و یا افراد دیگر از این تغییر نظر آگاه گردند باید طبق رأی دوم و نظریه جدید مفتی عمل کند. اگر مقلد و مستفتی بر طبق نظریه اول عمل نکرده باشد نمی تواند (پس از اطلاع از نظریه جدید او)، عمل خود را مطابق نظر و رأی اول بر گزار نماید.

و اگر قبل از اطلاع از تغییر رأی مفتی، قبلاً طبق نظریه اول عمل کرده باشد، این عمل او نقض نمی شود و اشکالی ندارد. اگر مقلد و مستفتی از رجوع و تغییر رأی مجتهد و مفتی همینگونه ناآگاه بماند به منزله آنست که گویا مفتی از رأی و نظریه سابق خود را در رابطه با او برنگشته است.

باید مجتهد - قبل از عمل مقلد و مستفتی و پس از آن - تغییر رأی خود را اعلام نماید تا مقلد او عمل بعدی خود را مطابق نظریه جدید وی بر گزار کند و از نظریه و فتوای اول - از لحاظ عمل - بازگشت نماید.

۴- آیا در مورد حوادث مشابه و متعاقب، لازم است در فتوی تجدید نظر شود؟

اگر مفتی و مجتهد در مورد واقعه‌ای فتوی دهد و سپس واقعه‌ای همانند آن اتفاق افتد، (برای صدور فتوی درباره واقعه جدید) - در صورتی که متوجه و متذکر فتوای نخستین و ادله آن باشد - باید در مورد واقعه جدید و مشابه واقعه اول، همان فتوی را بدون نیاز به تأمل و نظر صادر کند. ولی اگر فتوای نخستین به خاطرش آید؛ لکن دلیل آن را به یاد نیاورد و یا علتی برای رجوع از فتوای نخستین پدید نیاید، در اینکه آیا می تواند طبق فتوای اول، رأی دهد و یا لازم است تجدید نظر نموده و به اجتهاد پردازد، دو نظریه وجود دارد.

مسئله تجدید تفحص و جستجو برای پیدا کردن آب بجای تیمم، و یا کوشش مجدد برای یافتن سمت قبله، و نیز حکمی که قاضی بر اساس اجتهاد صادر می کند و سپس واقعه و مسئله‌ای همانند آن اتفاق می افتد، با مسئله مورد بحث ما از نظر حکم فرقی ندارد، (یعنی دو قول و نظریه در این زمینه‌ها وجود دارد که بر طبق یکی از آنها می تواند به همان نظریه اول عمل کند، و بر طبق نظریه دیگر باید با اجتهاد مجدد، یعنی تجدید نظر در فتوای خویش عمل نماید).

۵- باید مفتی به طرز تعبیر مراجعان آشنا باشد

نباید مفتی در مورد مسائلی که مربوط به الفاظ و تعبیرهای سوگندها و اقرارها و وصیت‌ها و امثال آنها است فتوی صادر کند مگر آنگاه که خود از مردم همان شهر و ممکت بوده و به طرز سوگند و وصیت و اقرار و منظور آنان در استعمال تعبیر آشنا باشد تا بتواند هدف آنها را طی تعبیر آنان همانگونه که آنها اراده کرده‌اند درک کند؛ لذا باید به این نکته اساسی توجه شود؛ زیرا این

موضوع بسیار مهم و باارزش می‌باشد.

نوع سوم: در آداب فتوی و صادر کردن حکم

۱ - اختیار مفتی در ایراد پاسخ کتبی و شفاهی به استفتائات

مفتی و مجتهد باید پاسخ مسئله را طوری بیان کند که هر گونه اشکال و ابهام را از میان بردارد، و سپس می‌تواند به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

اگر زبان مفتی برای مستفتی قابل فهم نبود، (یعنی اگر مفتی و مستفتی دارای دو زبان متفاوتی باشند)، ترجمه دو فرد عادل در این مورد کافی است. بعضی از علماء معتقدند ترجمه یک شخص عادل کفایت می‌کند؛ زیرا فتوی دادن به منزله خبر است (و در مورد خبر، گفتار یک فرد عادل دارای حجیت می‌باشد).

مفتی می‌تواند (بجای پاسخ شفاهی) جواب مسئله را بنویسد، اگرچه جواب کتبی می‌تواند متضمن خطری از لحاظ دستبرد و تحریف باشد.

و لذا برخی از پیشینیان، از پاسخ کتبی به استفتائاتی که در نامه‌ها نوشته می‌شد سخت گریزان بوده‌اند؛ چون در این گونه استفتائات از لحاظ پاسخ، احتمالات مختلف از لحاظ پاسخ راه داشت، به اینصورت که در سخن سائل و مستفتی هر قسمتی از آن دارای مزایا و خصوصیات ویژه‌ای از نظر پاسخ بوده است، چه بسیار اتفاق افتاده که ما با استفتائاتی کتبی مواجه شدیم که مقصود و تعبیر گوینده و نویسنده آنها با آنچه که در استفتاء وجود داشت، متفاوت بود، تازه پس از چندی به گفتار او توجه کرده و چیز دیگری را درک می‌کردیم؛ در حالی که قبلاً در پاسخ آنها را نوشته بودیم، لذا آن نامه را پاره کرده و آن را از بین می‌بردیم.

۲ - بیان مفتی باید صحیح و قابل فهم مردم باشد

باید طرز بیان و تعبیر مفتی، واضح و روشن و در عین حال درست و صحیح باشد که هم توده مردم آن را بتوانند درک کنند و هم خواص و اهل سخن و علماء، عبارات او را رکیک و سبک تلقی ننمایند. بنابراین باید مفتی از اضطراب و رکاکت تعبیر و ترکیبات غریب و نامانوس و یا عبارت پردازیهای ضعیف و سست و لغات مشکل و پیچیده و امثال آنها در پاسخ به استفتائات احتراز جوید.

۳ - پاسخ اجمالی و یا تفصیلی به سؤالات استفتاء کنندگان

اگر مسئله مورد سؤال دارای شعب مختلف بود و به تفصیل و شرح و بیان نیاز داشت، مفتی نمی‌تواند به پاسخ مطلق و کلی و اجمالی آن اکتفاء کند؛ زیرا چنین پاسخی خطاء است، یعنی نمی‌تواند خالی از لغزش و اشتباه باشد. مفتی می‌تواند از مستفتی - در صورتی که در حضور او باشد - بخواهد که پرسش او را به تفصیل بیان کند، و یا اگر سؤال به صورت کتبی بود از او بخواهد که با شرح و تفصیل بیشتری سؤال خود را دوباره در نامه دیگری بنویسد.

و مفتی پس از آگاهی از موارد مفصل آن، به ایراد پاسخ پردازد. اگر سؤال و جواب بدین کیفیت انجام گیرد بهتر است، و ضمناً مصون از اشتباه نیز خواهد بود.

البته مفتی می‌تواند جواب یکی از فروع و شاخه‌های سؤال را بگوید و یا بنویسد.

و این کار در صورتی صحیح است که مفتی بداند همان فرع برای سؤال کننده روی داده و پاسخ همین شاخه از پرسش را مطالبه می‌کند، و سپس باید یادآور گردد که اگر منظور از سؤال شما چنین باشد؛ پاسخ آن همین است.

و یا بگوید در صورتی که هدف سؤال شما چنین باشد، پاسخ آن همانگونه است که ذکر شد؛ و امثال آن.

و نیز مفتی می‌تواند به تمام شاخه‌ها و بخشهای مختلف سؤال، پاسخ گوید و تمام بخشهای متعدد مسئله را یاد کند و سپس پاسخ آنها را بیان نماید. لکن این نوع پاسخگوئی از دیدگاه برخی از دانشمندان، ناخوش آیند بوده و می‌گفتند این طرز پاسخگوئی

همانند فراگرفتن فجور و انحراف است، از آن جهت که مردم از حکم سودمند و یا زیانبار مسئله آگاه می‌شوند (و گویا مفتی با این گونه پاسخگوئی، شاخه‌های مفید و مضر را به مردم تعلیم می‌دهد).

۴ - رعایت ترتیب در پاسخ به سؤالات متعدد

اگر در نامه استفتاء، چند مسئله مطرح شده باشد بهتر است پاسخ آن‌ها به ترتیب پرسشها باشد.

و اگر سائل و استفتاء کننده را متوجه پاسخهای مربوط سازد رعایت ترتیب پاسخ بر حسب ترتیب سؤال، لازم نیست.

و در چنین صورتی که پاسخ به آنها پس و پیش می‌گردد (به عنوان «لف و نشر مشود» (۳۹۷) تلقی می‌شود که این ترتیب در برخی از آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد از قبیل آیه):

یوم تبيض وجوه و تسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم...

روزی که چهره هائی، سفید و چهره هائی سیاه می‌گردد. اما کسانی که روسیاه شدند...

۵ - سؤال و استفتاء نباید به خط مفتی باشد

عده‌ای از دانشمندان گفته‌اند:

ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند که سؤال و پرسش به خط مفتی نباشد؛ ولی اگر املاء و یا تصحیح سؤال به وسیله مفتی انجام گیرد اشکالی ندارد.

۶ - هماهنگی پاسخ با پرسش سائل

مفتی نمی‌تواند پاسخ و پرسش مربوط به مسئله را به صورتی که شخصا از واقعه استفاده و استنباط کرده است - در صورتی که در خود نامه استفتاء به همان صورت طرح نشده باشد - بنویسد؛ بلکه باید بر اساس همان صورتی که در نامه وجود دارد پاسخ آن را بنگارد (و نظریه خود را در کیفیت طرح سؤال دخالت ندهد). اگر منظور مستفتی برخلاف آنچه در نامه آمده است باشد باید مفتی بنویسد:

اگر مسئله اینطور باشد پاسخ آن چنین و چنان است.

علماء معتقدند که اگر مفتی در نامه استفتاء علاوه بر پاسخ، مطالب وابسته به مسئله و مورد نیاز سائل را اضافه کند کار مطلوب و عمل مستحبی را انجام می‌دهد، و این استحباب به خاطر حدیثی است که می‌گوید:

هو الطهور ماؤه، الحل میتته (۳۹۸):

۷ - رفق و مدارا با استفتاء کننده در تفهیم جواب مسئله

اگر استفتاء کننده (به عللی) دچار نارسائی در بیان مسئله و درک پاسخ آن باشد باید مفتی با او رفق و مدارا نموده و با بردباری، به فهم سؤال او موفق گردد و با همین شیوه پاسخ آن را نیز بدو تفهیم کند؛ زیرا ثواب و پاداش چنین رفق و مدارا - که به منظور تفاهم با فرد ناتوانی انجام می‌گیرد - بسیار عظیم و پرارزش می‌باشد.

۸ - ضرورت دقت مفتی در مطالعه نامه استفتاء

باید مفتی کلمه به کلمه نامه استفتاء را با دقت کافی مطالعه کند، و بخصوص پایان و منتهی الیه نامه را با عنایت فزونتری مورد توجه قرار دهد؛ زیرا جان و روح سؤال و اصل پرسش در پایان آن وجود دارد که گاهی ممکن است تمام نامه به پایان آن مربوط باشد و مفتی احیانا نسبت به پایان آن از لحاظ دقت، غفلت کند.

دانشمندی گفته است:

شایسته است درنگ اندیشمندانه و دقت مفتی درباره یک مسئله ساده و آسان به همان گونه باشد که درباره یک مسئله مشکل و پیچیده اعمال می‌گردد؛ و این موضوع به خاطر آنست که وی به دقت و تأمل عادت نموده و بدان خو گیرد.

۹- اصلاح و جبران لغزشها و کمبودهای موجود در نامه استفتاء

اگر مفتی در نامه استفتاء با لغت و واژه مشتبه و مبهمی مواجه شد، باید از مستفتی راجع به آن و نیز نقطه گذاری‌ها و حرکات و سکانات آن جویا گردد.

و همچنین اگر مفتی در طی نامه به اشتباه و لغزشی در کلمه‌ای مواجه شد، و این اشتباه به گونه‌ای است که در مفهوم کلمه؛ تغییری ایجاد می‌کند باید مفتی به اصلاح آن بپردازد.

و اگر مفتی در نامه استفتاء محل نانوشت‌های را در اثناء خطوط و سطور و یا پایان آن مشاهده نماید با خطی آن محل را پر کند و یا چیزی که لازم است در آن جای خالی بنویسد و آن جای سفید را اشغال نماید؛ زیرا استفتاء کنندگان می‌خواهند گاهی مفتی را بیازارند (و به اصطلاح سوءاستفاده کنند)، به این معنی که آن محل خالی و نانوشته را با عباراتی پر کنند که اصل فتوی و یا سؤال را - بعد از نوشتن فتوی - دگرگون سازند، چنانچه می‌گویند این گونه سوءاستفاده درباره برخی از بزرگان علم، پیش آمده است.

۱۰- مشورت با حاضران درباره محتوای نامه استفتاء

مستحب است مفتی، نامه استفتاء را بر حاضرانی که دارای اهلیت هستند بخواند، و با آنان درباره محتوای آن مشورت کرده و با رفق و مدارا و منصفانه راجع به آن مذاکره و مباحثه نماید، اگرچه حاضران از لحاظ علمی پائین تر از او و یا شاگردان او باشند؛ زیرا اگر وی در پاسخ به نامه‌های استفتاء، چنین شیوه‌ای را در پیش گیرد - علاوه بر اینکه در این مورد از پیشینیان اقتداء و پیروی کرده - این امید وجود دارد که اگر احیاناً نکاتی، از نظر مفتی مخفی بماند به مدد مشورت و مذاکره با حاضران، آن نکات، روشن و پدیدار گردد؛ زیرا هر ذهن و فکری بهره‌ای از فیض الهی را دارا است.

ولی اگر در نامه استفتاء، مطالبی آمده باشد که اظهار آن ناخوش و زشت باشد، و یا مستفتی ترجیح می‌دهد که محتوای نامه او مکتوم بماند، یا اظهار و فاش ساختن مضمون نامه، متضمن مفسده‌ای باشد نباید آن را با حاضران در میان گذاشت.

۱۱- باید پاسخ نامه استفتاء از لحاظ خط و نگارش، واضح باشد

باید مفتی پاسخ نامه را با خط واضح و روشن و با قلمی متوسط - نه آنقدر ریز و مبهم و نه آنچنان درشت و خشک - بنگارد. و باید فاصله سطور را از لحاظ تنگی و گشادگی در حد معتدل و متوسطی تنظیم کند. برخی معتقدند که به عنوان یک امر مستحب، قلم و طرز نگارش به گونه‌ای یکنواخت باشد که کسی نتواند در آن دست برده و آن را دگرگون سازد و نیز موجب اشتباه و اختلاط خط او با خط دیگری نشود.

۱۲- باید در پاسخ نامه استفتاء تجدید نظر نمود

آنگاه که مفتی، پاسخ نامه استفتاء را نگاشت باید در آن تجدید نظر و دقت نماید؛ چون ممکن است احیاناً نقص و اختلالی در پاسخ نامه به نظر رسد، و یا خود مفتی نسبت به پاسخ قسمتی از جوانب سؤال، نقصی مشاهده کند. بجا است که مفتی قبل از نوشتن نام خود در پایان نامه و ممهور کردن آن و قبل از تکمیل پاسخ، این تجدید نظر را در مورد پاسخ به عمل آورد.

۱۳- محل نگارش پاسخ در نامه استفتاء

اگر مفتی با خط خود، پاسخ نامه را آغاز کند باید - بر طبق شیوه معمول قدیم و جدید - پاسخ را در ناحیه راست نامه بنویسد و بالای بسم الله الرحمن الرحیم و امثال آن، هیچ نوشته‌ای را قرار ندهد.

۱۴- دعاء و نیایش بدرگاه خداوند متعال به هنگام افتاء و صادر کردن حکم

آنگاه که مفتی می‌خواهد فتوایی صادر نماید باید استعاذه کند، و از شر شیطان مطرود از رحمت، به خداوند متعال پناه برد و بگوید: اعوذ بالله من الشیطان الرجیم و نام خداوند را با گفتن بسم الله الرحمن الرحیم بر دل و زبان جاری سازد، و او را سپاس گفته، و بر

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان او (علیهم السلام) درود فرستد و دعا کند و بگوید:

رب اشرح لی صدری و یسر لی امری و احلل عقدۀ من لسانی یفقهوا قولی (۳۹۹)

خدایا به من شرح صدر عنایت کن و کارم را آسان و هموار گردان و گره از زبانم بگشای تا سخن من قابل فهم بوده و آن را دریابند و درک نمایند.

برخی از علماء و فقهاء به هنگام فتوی، دعای زیر را می‌خوانند:

لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم، سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا (فهمناها سلیمان و کلا آتینا حکما و علما (۴۰۰) اللهم صلی علی محمد و آله و صحبه و سائر النیین و الصالحین، اللهم وفقنی و اهدنی و سددنی، و اجمع لی بین الصواب و الثواب و اعذنی من الخطاء و الحرمان

جز به وسیله خداوند والای بزرگ هیچ عامل و نیرو و قدرتی مؤثر نیست، خدایا تو از هر عیب و نقصی مبری هستی، و جز آنچه تو به ما آموختی هیچگونه آگاهی کامل برای ما وجود ندارد. (تو فرمودی): که ما به سلیمان چنان حقایقی را فهمانیدیم، و حکمت و دانش را به همه پیامبران ارمغان دادیم. خدایا بر محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان و یارانش، و سایر انبیاء و نیکان درود فرست. خدایا مرا موفق گردان و به راه راست رهنمون ساز، و مرا استوار نگاهدار.

و رأی مرا با پیوندی از حق و درستی و پاداش اخروی فراهم آور، و از خطاء و لغزش و محرومیت از پاداش اخروی، مرا در پناه خود قرار ده.

۱۵ - چه عباراتی را باید بر آغاز و پایان جواب نامه استفتاء افزود؟

مفتی باید در آغاز پاسخ نامه استفتاء، یکی از عبارات زیر را بنویسد:

«الحمد لله»

«الله الموفق»

«حسبنا الله»

«حسبی الله»

«الجواب»

«بالله التوفیق» و امثال این گونه تعبیرات (که نمایانگر سرآغاز پاسخ می‌باشد).

بهتر اینست که پاسخ را با سپاس الهی «الحمد لله» آغاز کند، چون در این باره حدیثی به ما رسیده است که هر کار مهم و اساسی را باید به نام خداوند متعال و سپاس او آغاز. نمود (۴۰۱)

شایسته است مفتی (علاوه بر نگارش «الحمد لله») حمد و سپاس خداوند متعال را بر زبان جاری ساخته و سپس همان را روی نامه نیز بنویسد، و با تعبیر «الله اعلم» و یا «بالله التوفیق»، جواب نامه را پایان برد. سپس بنویسد که پاسخ را فلانی فرزند فلانی گفته و یا نوشته است، (یعنی باید مفتی در پایان پاسخ، نام خود را با تمام مشخصات بیاورد) و قبیله و شهر و یا صفات و خصوصیات و مشخصاتی را که بدان منسوب می‌باشد در جواب استفتاء یادداشت کند.

۱۶ - فتوی را باید با مداد نوشت

بعضی از علماء گفته‌اند، مستحب است مفتی، پاسخ نامه را با مداد (۴۰۲) بنویسد نه با مرکب تا از حک و حذف، مصون باشد، بر خلاف کتب علمی که بهتر است با حبر و مرکب مخصوص نگاهداشته شود؛ زیرا بنا بر این است که کتب عملی، پایدار بماند و مرکب برای پایدار ماندن نوشته‌ها از هر نوع نوشت افزار دیگری مناسب تر است.

۱۷ - پاسخ نامه استفتاء باید در عین اختصار، روشن باشد

مفتی باید پاسخ استفتاء را مختصر و فشرده بنویسد آن هم به گونه‌ای که عوام الناس و توده مردم بتوانند آن را به راحتی و روشنی درک کنند. حتی بعضی از فقهاء در پاسخ استفتاء فقط می‌نوشتند:

«جائز است» یا «جائز نیست»

«واجب است» یا «واجب نیست» و یا می‌نوشتند:

«آری» یا «نه»، یعنی با این گونه تعابیر کوتاه و روشن، پاسخ استفتاء را برگزار می‌کردند.

۱۸ - حزم و احتیاط و عدم سراسیمگی در پاسخ به استفتاء

اگر از مفتی راجع به کسی سؤال کنند که می‌گویند:

«من از محمد بن عبدالله راستگوتر هستم» و یا می‌گوید:

«نماز، یک بازیچه و کار بیهوده ایست» و یا امثال این گونه سخنان را بر زبان آورد، سخنانی که کفرآمیز می‌باشد و موجب بی

اعتبار شدن خون و جان گوینده آن خواهد شد، نباید مفتی (در صدور فتوی، دچار سراسیمگی و شتابزدگی گردد و) بگوید:

خون چنین شخصی حلال است، و یا قتل او واجب می‌باشد؛ بلکه او باید بگوید:

اگر چنین مطلبی از راه اقرار و یا بینه، یعنی گواهی دو شاهد عادل در مورد کسی ثابت و روشن گردد حکمی که درباره او جاری

خواهد شد بدینسان می‌باشد.

و یا اگر راجع به کسی سؤال کنند که سخنی بر زبان آورده، سخنی که کفر او به علت چنین سخنی، محتمل باشد باید مفتی در

پاسخ بگوید:

لازم است از گوینده این سخن سؤال کرد که اگر با چنین هدفی این کلام را بر زبان جاری ساختی، حکم و پاسخ آن چنین و چنان

خواهد بود.

اگر از مفتی درباره قاتل و یا کسی که چشم کسی را از جا در آورده و یا جنایات دیگری بر کسی وارد ساخته سؤال کنند باید

احتیاط را از دست ندهد و شرائط قصاص را توضیح داده و مطالب مربوط به آن را یادآور گردد.

اگر از مفتی و مجتهد راجع به کسی که مستوجب تازیانه خوردن است پرسش نمایند، وسیله و آلت تعزیر و تازیانه زدن را یادآور

گردد و بگوید که با چنین کیفیت و با این شمار باید تازیانه بخورد، و نباید تازیانه بیشتر و یا شدیدتری را بر او وارد ساخت.

۱۹ - یادآوری‌های لازم در مورد سؤالات مربوط به ارث

اگر از مفتی راجع به میراث سؤال شود، معمولاً (طبق عادت) لازم نیست موضوع برده نبودن و یا شرط عدم کفر وارث و امثال آنها

را - که از موانع ارث به شمار می‌روند - برای سائل و مستفتی توضیح دهد و این مطالب را قبلاً شرط نماید؛ بلکه سؤال مطلق یک

فرد مسلمان، مبنی بر آنست که در وارث و یا وارث، موانع ارث وجود ندارد. برخلاف موردی که راجع به ارث برادران و خواهران

و عموها و فرزندان این طبقه از وارث، سؤالاتی مطرح می‌شود که در چنین مواردی باید مفتی بپرسد آیا این برادرها و خواهرها و یا

عموها، ابوینی هستند و یا پدری و یا مادری می‌باشند؟

اگر در ضمن نامه استفتاء مربوط به ارث، از افرادی یاد شود که مستحق ارث نمی‌باشند باید مفتی، سقوط حق آنان از ارث را ضمن

پاسخ تصریح کند و بنویسد:

فلانی و فلانی از ارث بردن محرومند و هیچگونه استحقاقی ندارند.

اگر فردی در تحت شرائطی، مستحق ارث باشد که همان فرد در شرایط دیگر هیچگونه حقی را در ارث دارا نباشد، باید مفتی در

پاسخ استفتاء بگوید:

فلانی در چنین حالت و شرائطی ارث نمی‌برد.

و امثال این گونه سؤالات و تذکراتی که لازم است مفتی آن‌ها را به مستفتی یادآور گردد تا این تصور به وجود نیاید که فلانی در هر حال و شرائطی مستحق ارث می‌باشد.

اگر از او راجع به ارث خواهران و برادران و یا ارث پسران و دختران سؤال کنند، نباید در پاسخ بگوید که ارث در میان آنها طبق آیه للذكر مثل حظ الانثیین تقسیم می‌شود؛ زیرا این گونه یادآوریها برای توده مردم اشکالاتی تولید می‌کند، که نمی‌توانند آن را درک کنند؛ بلکه باید بگوید:

ترکه میت باید بر اساس چنین و چنان تقسیم گردد که طبق آن، پسر دو سهم و دختر یک سهم دارد.
اگر مفتی بگوید:

بر اساس نص قرآن کریم تقسیم گردد:

این پاسخ، بلامانع می‌باشد؛ چون معنی این آیه و نص، روشن است و ابهام کمتری در آن وجود دارد. اگرچه تذکر به صورت اول، واضحتر است، یعنی در اینصورت باید پاسخ مسئله را به تفصیل بیان کند.

مفتی باید قبل از هر چیز یادآور گردد که ترکه میت پس از اخراج اموالی که لازم است قبل از تقسیم ارث، اخراج شود، از قبیل وصیت و دین - در صورتی که وصیت و دینی در میان باشد - تقسیم گردد (و به هر صورت باید نکته‌های مورد نیاز مستفتی را ضمن پاسخ یادآور شود).

۲۰ - باید پاسخ استفتاء، هوشمندانه نگارش شود تا مستفتی نتواند در آن دستکاری نماید

باید مفتی پاسخ استفتاء را در ذیل همان نامه استفتاء بنویسد و بلافاصله بدان متصل سازد، هیچگونه فاصله و خلاء میان سؤال و جواب باقی نگذارد، تا مستفتی نتواند چیزی را که موجب فساد و دگرگونی پاسخ او می‌گردد بر آن بیفزاید.

اگر محل نگارش پاسخ، پیوسته به پرسش باشد جواب را روی همان موضع و محل بنویسد.

و چنانچه موضع و محلی که باید جواب را روی آن بنویسد دارای ظرفیت کافی نباشد نباید پاسخ را روی ورقه دیگری بنویسد؛ بلکه باید آن را در پشت ورقه و یا در حاشیه آن بنگارد. آنگاه که می‌خواهد پاسخ استفتاء را در ظهر و پشت نامه استفتاء، بنویسد باید از بالا شروع کند مگر در صورتی که بخواهد پاسخ را در پائین نامه استفتاء، و به دنبال آن بلافاصله بنگارد، و مابقی پاسخ را به خاطر ضیق و عدم گنجایش محل، در پائین پشت ورقه تکمیل سازد تا پاسخ او متصل به سؤال بوده و پیوستگی خود را حفظ کند.

۲۱ - عدم توسل به حیل شرعیه و لزوم راه گشایی در برابر مشکلات مستفتی

اگر مفتی متوجه شود که پاسخ او برخلاف منظور مستفتی است و ضمناً راضی نیست که پاسخ او به صورت کتبی روی نامه استفتاء نگارش یابد به پاسخ شفاهی اکتفاء کند.

مفتی باید از میل و گرایش به «حیل شرعیه» چه در فتوای خود و چه در فتوای مخالف خویش - بر حذر باشد؛ زیرا توسل به حیل شرعیه از زشت ترین عیوب و شنیع ترین عوارض تباه گر است.

یکی از طرق و نشانه‌های تمایل به حیل شرعیه این است که در جواب استفتاء، مطلبی را که به نفع مستفتی است بنگارد، و از نگارش مطلبی که به زیان او تمام می‌شود خودداری کند.

مفتی نباید در مسائل مربوط به دعوی و بینه‌ها و شهود، به مطالبی روی آورد که موجب خلاصی و رهائی از مشکلات گردیده و راه مفری از آن مشکلات باشد.

و نیز نباید به یکی از دو طرف دعوی، طرقی را اظهار کند و بیاموزد که به وسیله آن، استدلال و حجیت طرف را خنثی کند؛ چون این گونه تعلیم و راهنمایی، موجب ضایع گشتن حق طرف می‌شود.

در صورتی که مفتی احساس کند که راهی به نفع مستفتی وجود دارد و از این رهگذر، ضرر و زیانی به حق کسی وارد نمی‌سازد

باید او را به همان راه ارشاد کند، مثلاً اگر کسی سوگند یاد کند که هزینه همسرش را به مدت یکماه نپردازد (در صورتی که سوگند او از نظر شرایط قسم، قابل انعقاد باشد) لازم است مفتی راه گشای مشکل او بوده و به وی تعلیم دهد که می‌تواند نفقه همسرش را از مهریه او بپردازد، و یا به او قرض دهد، و مایحتاج یک ماهه او را به وی بفروشد و سپس دمه او را از این قرض و یا از قیمت مایحتاج او بری سازد؛ چنانکه نقل شده است که شخصی به یکی از علماء گفت:

من سوگند یاد کردم که در روز ماه رمضان با همسرم زناشوئی کنم و کفاره هم ندهم و ضمناً مرتکب گناهی هم نگردم. آن شخص عالم و دانشمند به او گفت با همسرت در ماه رمضان مسافرت کن (تا از این طریق - ضمن وفای به سوگند خود - مرتکب گناهی نگردی و کفاره روزه نیز بر تو واجب نشود).

۲۲ - موقع شناسی مفتی بهنگام فتوی

اگر مفتی صلاح ببیند که به یک فرد عامی به گونه‌ای فتوی دهد که توأم با شدت و سختگیری باشد و خود مفتی به ظواهر امر و نیز به شدت لحن خود در جواب استفتاء، اعتقادی نداشته باشد؛ ولی از دیدگاه خویش برای تظاهر به شدت لحن و سختگیری خود، توجیه عاقلانه و مشروعی را در نظر گیرد، چنین روشی به منظور منع و تهدید - البته در موارد ضروری - جائز می‌باشد، مشروط بر آنکه مفسده‌ای بر آن مترتب نگردد؛ چنانکه می‌گویند شخصی از ابن عباس راجع به توبه قاتل سؤال کرد، ابن عباس در جواب او گفت:

برای قاتل توبه‌ای وجود ندارد و توبه او پذیرفته نیست. سپس شخص دیگری همین پرسش را با او در میان گذاشت، در جواب او گفت:

من در چهره و چشم شخص اول، تصمیم به قتل را می‌خواندم، لذا با همان جواب، او را از قتل باز داشتم. اما دومی که با حالتی اسف بار و روحیه‌ای حاکی از بینوائی نزد من آمد و دستش به قتل آلوده بود نخواستم او را از رحمت خداوند متعال، نومیدش سازم.

لکن مفتی باید در این گونه پاسخهای مدبرانه خود، توریه نماید، یعنی وقتی که می‌گوید:

توبه قاتل پذیرفته نیست منظورش این باشد که در صورت اصرار به قتل و گناه و تصمیم بر تکرار آن، توبه او مورد قبول واقع نمی‌شود.

۲۳ - رعایت نوبت در پاسخ به استفتائات

اگر نامه‌های متعددی به مفتی برسد، و استفتائات متعددی نزد او انباشته گردد باید در ایراد پاسخ به آنها نوبت را رعایت نموده و نامه هائی را که جلوتر رسیده در پاسخ مقدم دارد؛ چنانکه قاضی به هنگام تعدد و هجوم و تراکم اصحاب دعوی باید همین امر را رعایت کند.

موضوع لزوم رعایت نوبت، در مواردی است که فتوی دادن، در آن موارد، واجب باشد.

اگر ورود نامه‌های استفتاء و یا ورود اشخاص، در یک زمان صورت گیرد، و یا سبقت نامه‌ها و یا اشخاص معلوم نباشد باید به قید قرعه، نوبت پاسخ آنها را مشخص سازد.

برخی از علماء گفته‌اند باید در چنین موردی نوبت زن‌ها و مسافران را بر دیگران مقدم دانست، البته مسافری که وسائل مراجعت و سفر را طوری آماده ساخته که اگر نوبت او به تأخیر افتد، از رفقا و همراهان خود عقب می‌ماند و زیانمند می‌گردد.

رعایت نوبت زن و یا مسافر آماده مراجعت و سفر، در صورتی لازم است که مراجعان به مفتی، آن اندازه زیاد نباشند که اگر نوبت زن یا مسافر را مقدم بدارد دیگران به وضع محسوسی متضرر گردند. لذا در چنین شرائطی لازم است که مفتی، نوبت آنان را بر حسب سابقه ورود آنها رعایت نماید، و یا در صورت تساوی در ورود، با قید قرعه، نوبت پاسخ به آنان را تعیین کند.

و نیز نباید نوبت هیچ کسی را - جز برای پاسخ به یک استفتاء و سؤال - جلو اندازد.

۲۴ - کیفیت جبران و تدارک پاسخهای نادرست مفتیان دیگر در نامه استفتاء

اگر نامه استفتاء به نظر مفتی برسد و مشاهده کند که خط و پاسخ مفتی دیگری - که از اهل فتوی می‌باشد؛ ولی از لحاظ مقام علمی پائین تر از او است - در آن نامه آمده است، و ملاحظه کند که نوشته او موافق رأی و فتوایش می‌باشد باید زیر همان جواب بنویسد:

«صحیح است» و یا «جواب صحیح، همین است» و یا «جواب من نیز بدینسان می‌باشد» و یا «من قائل به همین رأی و فتوی هستم» و امثال این گونه عبارات (که نمایانگر موافقت فتوای او با فتوای مذکور در نامه استفتاء است). البته مفتی در همین مورد می‌تواند با عبارتی فشرده تر و زیباتر، موافقت خود را اعلام نماید.

اما اگر در نامه استفتاء، خط کسی را به عنوان فتوی و پاسخ به مسئله‌ای مشاهده کند که پاسخ دهنده، واجد اهلیت فتوی نیست، نباید در کنار فتوای او فتوای خود را بنگارد؛ زیرا این کار به منزله تثبیت رأی و نظر نادرست و تایید رأی منکر تلقی می‌گردد. او می‌تواند این پاسخ نادرست را از میان ببرد و محو سازد، اگرچه صاحب نامه استفتاء به این کار راضی نباشد و اجازه چنین کاری به او ندهد. ولی مفتی حق ندارد نامه را نزد خود نگاه دارد مگر در صورتی که صاحب نامه، اجازه چنین کاری را به او بدهد.

مفتی می‌تواند در این گونه موارد، مستفتی را نهی کرده و او را از عمل به فتوای چنین مفتی نااهلی بازدارد، و قبح و زشتی عملی را که مرتکب شده و به نااهل مراجعه کرده است به وی تفهیم کند؛ اگرچه بر خود مستفتی لازم است که درباره اهل فتوی و مراجعی که واجد شایستگی صدور فتوی هستند بحث و کاوش و تحقیق نماید.

آنگاه که مفتی در ذیل نامه استفتاء با نام کسی مواجه گردد که او را نمی‌شناسد باید درباره او جویا شود که چگونه شخصی است. اگر نتواند او را شناسائی کند از نگارش فتوای خود در کنار فتوای او خودداری نماید؛ به خاطر اینکه ممکن است نوشتن پاسخ در کنار فتوای این مفتی ناشناخته، احیاناً تایید نظریه و فتوای نادرستی باشد، یعنی فتوایی را که یک فرد فاقد صلاحیت صادر کرده است تایید ضمنی کند. بهتر این است که در چنین موردی از صاحب نامه استفتاء بخواهد تا او اجازه دهد نامه استفتاء را طبق فتوای خود، با نامه‌ای دیگر تعویض و تبدیل کند.

و اگر صاحب نامه چنین اجازه‌ای ندهد باید پاسخ استفتاء را به صورت شفاهی برگزار کند.

اگر مفتی بیم آن داشته باشد که در صورت رد و ضرب و زدودن فتوای کسی که فاقد اهلیت فتوی است فتنه و آشوبی در مستفتی بهم رساند - و لو آنکه فتوای او صحیح باشد - می‌تواند از نوشتن و صدور فتوای خود در کنار فتوای او امتناع ورزد. اما چنانچه در فتوای او اشتباه و لغزشی وجود داشته باشد باید مفتی این موضوع را هشدار داده و به مستفتی متذکر گردد. لذا در این صورت اگر از اظهار فتوی و نظریه خود امتناع نماید و از هشدار دادن به اشتباه فتوای آن مفتی نااهل، دریغ ورزد مرتکب حرام میشود.

و بلکه بر او واجب است - در صورت امکان - آن فتوی را از میان ببرد و محو سازد و یا آن را مطابق فتوای خود، - با نوشتن نامه‌ای دیگر - تعویض و ترمیم نماید، و نامه استفتاء و پاسخ نادرست آن شخص را با اجازه صاحب آن پاره کند.

اگر مفتی نتواند این نقیصه را به صورتهای مذکور جبران کند باید جواب درست را در کنار پاسخ نادرست بنویسد.

و اگر نامه استفتاء با اجازه صاحب آن به مفتی اول اعاده گردد کاری درخور و پسندیده می‌باشد.

چنانچه مفتی در طی نامه استفتاء، جواب کسی را مشاهده کند که دارای اهلیت فتوی است؛ ولی نظریه‌ای برخلاف نظریه او در آن منعکس می‌باشد و ضمناً به اشتباه بودن نظریه و فتوای او یقین و اطمینان نداشته باشد باید به صرف نوشتن پاسخ خویش اکتفاء کرده و متعرض تخطئه و یا اعتراض به فتوای دیگری نشود.

۲۵ - کیفیت پاسخ به استفتائات مبهم و مردد

اگر مفتی اصلاً نتواند از روی نامه استفتاء، سؤال را کاملاً درک کند و از آن سر در آورد، و صاحب نامه نیز در دسترس نباشد، برای حل این مشکل، بعضی از علماء معتقدند که باید به صاحب نامه بنویسد، و درخواست کند توضیح بیشتری درباره سؤال خود بنگارد تا پاسخ آن را برای او بنویسد.

و یا به او بنویسد:

«من محتوای نامه شما را کاملاً نفهمیدم». چنانچه مفتی بخواهد به صاحب نامه متذکر گردد که سؤال او مفهوم نیست و یا به شرح و توضیح بیشتری نیازمند است باید این نکته را در قسمتی از نامه بنگارد که به خود نامه صدمه‌ای وارد نشود و آن را مخدوش نسازد. اگر مفتی از مضمون نامه، صورت و کیفیت خاصی را درک کرد که احتمال دیگری نیز در آن به نظر می‌رسد باید این موضوع را در آغاز پاسخ خود تصریح نماید و بنویسد:

اگر سؤال بدین صورت است، و یا بدین صورت عمل کرده باشد پاسخ آن چنین خواهد بود، و یا در نامه اضافه کند:

«و اگر نه، جواب به صورت دیگر و به فلان کیفیت می‌باشد».

۲۶ - ذکر دلیل فشرده فتوی و تاکید و تشدید در پاسخ، در موارد مناسب

بی‌مناسبت نیست که مفتی ضمن پاسخ به استفتاء، دلیل مختصر و فشرده‌ای از آیه و روایتی را که مستقیماً مربوط به مسئله مورد سؤال می‌باشد ذکر کند. البته باید یادآور شد که برخی از دانشمندان، ذکر حجت و دلیل مسئله را در پاسخ استفتاء منع کرده‌اند تا میان فتوی و تالیف کتاب استدلالی فقهی، امتیازی وجود داشته باشد.

گروهی از دانشمندان دیگر قائل به تفصیل شدند، به این معنی که اگر مفتی برای فرد عامی، فتوی صادر می‌کند نباید دلیل آن را ذکر کند؛ ولی اگر به شخص فقیهی فتوی دهد دلیل آن را متذکر گردد. بلکه گاهی مفتی در مورد برخی از وقایع و مسائل فقهی ناگزیر است سختگیری و مبالغه کند، و پس از پاسخ به سؤال بگوید:

«این فتوی مطابق با اجماع مسلمین است» یا «در این مسئله، از نظر من مخالفتی از جانب هیچیک از علماء دیده نمی‌شود» یا «اگر کسی با این فتوی به مخالفت برخیزد با حکم واجب مسلم، مخالفت کرده و از حق و صواب و یا اجماع روی گردان شده، و یا دچار فسق و گناه می‌گردد» و یا «بر ولی امر لازم است که بدین فتوی ملتزم و پای بند باشد و یا نسبت به آن اهمال نورزد» و امثال این گونه تعابیر مؤکد را بر حسب اقتضاء مصلحت و مطابق موقعیت، ضمن فتوای خود به کار برد.

نوع چهارم: در احکام و آداب و مشخصات مستفتی

۱ - صفات و مشخصات مستفتی

هر فردی که به درجه اجتهاد نرسیده باشد و مانند مجتهد و مفتی، جامع شرائط علوم و دانشهائی - که قبلاً از آن‌ها یاد شده است - نباشد باید او را در مورد هر مسئله‌ای از احکام فقهی - که مورد سؤال قرار می‌گیرد - مقلد و مستفتی دانست. این گونه افراد علاوه بر عنوان مقلد و مستفتی، به آنها «عامی» نیز می‌گویند، اگرچه از افاضل و دانشمندان عصر ما به شمار آیند. یعنی بسا ممکن است همین افراد در علوم دیگر از خود مفتی، عالم تر باشند، علومى که فتوى دادن، بر آنها متوقف نیست؛ زیرا اصطلاح: «عامی و عوام» اصطلاحی است که در نقطه مقابل «خاص و خواص» قرار دارد و لو آنکه این دو اصطلاح به هر مفهوم و معانی دیگری تلقی گردد. ولی در مورد افتاء و استفتاء، واژه «خاص» عبارت از مجتهد، و لغت «عام»، عبارت از کسی است که در مرتبه‌ای پائین تر از درجه اجتهاد قرار گرفته است که او را «مقلد» نیز می‌نامند.

منظور از «تقلید» این است که باید مقلد، رأی و گفتار کسی را که جائز الخطاء است بدون درخواست دلیل، همانگونه بپذیرد که در برابر رأی و نظر او - همراه با دلیل - حالتی پذیرا دارد.

کلمه «تقلید»، باب تفعیل از ماده «قلاده» است. گویا مقلد، آن احکامی که بدانها اعتقاد دارد و به آنها عمل می‌کند به صورت قلاده‌ای به گردن کسی که از او تقلید می‌کند، یعنی به عهده مجتهد و مفتی قرار داده، و او را مسئول فتوی و رهبری خویش می‌داند.

بر هر مقلدی لازم است - به هنگام مواجه شدن با مسئله‌ای - استفتاء نموده و به حکم آن، علم و آگاهی پیدا کند. و اگر در شهر و دیار خود به مفتی و مجتهد دسترسی نداشت بر او لازم است به شهر و دیاری که مفتی در آن اقامت دارد - برای کسب آگاهی از حکم مسئله - بکوشد اگرچه محل اقامت مفتی، بسیار دور باشد. عده زیادی از پیشینیان درباره حکم یک مسئله، شبها و روزهایی را در سفر به سر برده، و یا راجع به یک مسئله‌ای از عراق به حجاز کوچیدند. و ما قبل راجع به کسی که حجاز تا شام را برای شنیدن حدیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از زبان ابو درداء، پیمود، گزارشی را یاد کردیم.

۲ - ضرورت فحص و تحقیق و از مفتی و مجتهد جامع الشرائط

بر مقلد لازم است جز از کسی که او را از لحاظ جامعیت شرائط، شناسائی کرده و یا به ظن و گمان قوی به علم و فقاهاست او بگونه‌ای آگاهی یافته - که شایستگی وی برای صدور فتوی و عدالتش بر او مسلم و محرز گردیده است - از فرد دیگری تقلید نکند.

و اگر نتواند (با چنین شرائطی) به علم و اهلیت او آگاه شود بر وی لازم است برای کسب اطلاع از دو راه، تحقیق و تفحص کند تا یکی از دو امر برای او فراهم گردد:

- ۱ - با برخورد ها و معاشرت‌ها و رفت و آمدهائی که او شخصا از حال مجتهد و مقام علمی او آگاه سازد.
- و یا با شهادت دو فرد عادل و یا به وسیله شیاع و شهرت علمی مفتی، به علم و جامعیت او واقف گردد.
- ۲ - یا از طریق اقرار گروهی از علماء کارشناس - اگرچه عادل نباشند - به جامعیت مفتی از نظر شرائط علمی و فتوی مطلع شود.
- البته باید از رهگذر اقرار علماء، گمان و احتمال قوی برای شخص به ثمر رسد که آن مفتی، عالم می‌باشد.
- اگر عدالت مفتی، مبهم باشد ناگزیر باید از راه معاشرت و رفت و آمدهائی که او را به عدالت وی واقف می‌سازد و یا شیاع و شهرت و یا شهادت دو فرد عادل، به عدالت او آگاهی پیدا کند.

۳ - انتخاب مفتی و مرجع تقلید در صورت تعدد مراجع و مفتیان

اگر دو مجتهد و یا بیشتر در یک دوره و زمان وجود داشته باشند، - مجتهدانی که استفتاء از آنها جائز بوده و دارای اهلیت فتوی هستند - چنانچه همه آنها در فتوی، رأی و نظر مساوی را ابراز دارند باید مستفتی و مقلد بر طبق فتوای آنها عمل کند. ولی اگر دارای رأی و فتوای متفاوتی باشند باید به مجتهد اعلم و اتقی، یعنی آن مجتهد و مفتی که از همه آنها عالم تر و باتقوی تر است مراجعه کند.

و اگر از جهت علم و تقوی، متفاوت باشند باید به مجتهدی که عالم تر است - در صورتی که هر دو از نظر تقوی مساوی باشند - و یا مجتهدی که باتقوی تر است در صورتی که هر دو از نظر علم مساوی باشند رجوع نماید.

اگر امر دائر باشد که از مجتهد اعلم و یا مجتهد تقلید نماید وظیفه مجتهد آنست که از مجتهد اعلم تقلید کند.

و اگر از نظر مقلد، شناسائی اوصاف مذکور، ممکن نباشد و یا همه مجتهدان حاضر و موجود از لحاظ علم و تقوی مساوی به نظر رسند مقلد در انتخاب هر یک از آنها به عنوان مرجع تقلید، مخیر است اگرچه چنین فرضی، بعید به نظر می‌رسد (که دو مجتهد و یا چند مجتهد از نظر علم و تقوی کاملا با هم برابر باشند).

و یا صفات آنها مبهم به نظر رسد).

بعضی از علماء در هر صورتی، قائل به تخییر هستند، (و می‌گویند از هر مجتهد جامع الشرایطی می‌توان تقلید کرد)؛ از آن جهت که همه آنها از نظر اهلیت و شایستگی در فتوی مشترک اند.

و این قول بر طبق رأی و نظر اکثر علماء اهل سنت می‌باشد. ولی در میان علماء امامیه (یعنی فقهاء شیعه) کسی را نمی‌شناسم که این رأی و نظر را تأیید کرده باشد. بلکه نظریه‌ای که فقهاء شیعه بدان تصریح کرده‌اند همان نظریه اول است که باید از مجتهد اعلم و اتقی تقلید نمود.

۴ - آیا تقلید از مجتهد میت جائز است؟

در جواز تقلید از مجتهد میت - چه در صورت وجود مجتهد حی و زنده و چه در صورت عدم آن - میان جمهور علماء و دانشمندان، اختلاف نظر وجود دارد. در این مورد اقوال و آراء زیر جلب نظر می‌نماید:

۱ - صحیحترین نظریه از دیدگاه فقهاء، جواز تقلید از مجتهد میت بطور مطلق (یعنی چه در صورت وجود مجتهد حی و چه در صورت عدم آن) می‌باشد؛ زیرا مذاهب و آراء و نظریات علمی با فوت طرفداران و اصحاب این آراء از میان نمی‌رود. لذا باید پس از فوت آنان به آراء و نظریاتشان در مسائل اجماعی و یا اختلافی اعتماد کرد.

و نیز به دلیل اینکه فوت شاهد - قبل از حکم بر طبق شهادتش - مانع از صدور حکم بر طبق شهادت او نمی‌گردد (تقلید از مجتهد میت نیز بر طبق همین مبنی، جائز خواهد بود و فوت مجتهد نیز مانع از نفوذ رأی او نمی‌باشد). برخلاف موردی که فسق شاهد قبل از صدور حکم، محرز گردد (که در آن صورت حاکم شرع نمی‌تواند بر طبق شهادت او حکم نماید).

۲ - تقلید از مجتهد میت به هیچ وجه و مطلقاً جائز نیست؛ زیرا اهلیت و شایستگی تقلید با فوت مجتهد از میان می‌رود، به همین جهت «اجماع» پس از فوت او قابل انعقاد می‌باشد، و اگر هم در زمان حیاتش مخالفت می‌کرد اجماع منعقد نمی‌شد.

این قول، همان نظریه مشهور میان علماء شیعه و بخصوص مطابق رأی دانشمندان امامی متأخر است، حتی میان علماء شیعه کسی - که صریحاً مخالف این نظریه و نیز رأی او قابل توجه و اعتماد باشد - به چشم نمی‌خورد؛ ولی دلیلی (که درباره عدم جواز تقلید میت اقامه شده است) بر طبق اصول و ضوابط ما، دلیل تام و کاملی نیست؛ زیرا در اجماع، آنچه (به عنوان ملاک حجیت) معتبر است صرفاً ورود معصوم (علیه السلام) در جمع مجمعین، یعنی اجماع کنندگان است، چنانکه این موضوع بر هیچیک از فقهاء شیعه مخفی نیست.

۳ - سومین نظریه درباره تقلید از مجتهد میت این است که در صورت وجود حی، تقلید از میت جائز نمی‌باشد؛ ولی در صورت عدم وجود مجتهد حی، تقلید از میت جائز و روا است.

بررسی این اقوال و جرح و تعدیل و اظهار نظر درباره آنها را باید در کتابی دیگر - جز این کتاب - مطرح ساخته و راجع به آن گفتگو نمود.

۵ - آیا مقلد و مستفتی در مورد هر مسئله جدیدی از لحاظ انتخاب مرجع تقلید آزاد است؟

آنگاه که مجتهد، متعدد باشد و همه آنها از نظر علم و دین و تقوی برابر مساوی باشند، و یا آنکه ما قائل به تخییر مطلق باشیم و بگوئیم که مقلد می‌تواند از هر مجتهد جامع الشرایطی که دلخواه او است در هر مسئله مورد ابتلاء خود تقلید کند، با چنین فرضی اگر مسئله جدیدی پس از انتخاب مرجع تقلید، برای او پیش آید آیا بر او لازم است در این مسئله نیز به همان مجتهد و مرجع تقلید مراجعه کند؟ دو وجه جلب نظر می‌کند، که به نظر من، عدم لزوم رجوع به مجتهد اول، موجه تر می‌باشد.

همین حکم درباره همان مسئله - اگر در وقت دیگری اتفاق افتد - جاری است (یعنی اگر در مورد مسئله‌ای که از یک مجتهد تقلید کرده چنانچه همان مسئله در وقت دیگری پیش آمد کند لازم نیست به همان مجتهد اول مراجعه نموده و از او تقلید کند).

۶ - آیا درباره یک مسئله که در دو موقع اتفاق می‌افتد باید استفتاء را تجدید نمود؟

اگر مقلد درباره مسئله‌ای استفتاء کند و جواب لازم را دریافت نماید و سپس همین مسئله بار دیگر برای او اتفاق افتد آیا لازم است راجع به همین مسئله سؤال و استفتاء خود را از مجتهد تجدید کند؟ دو وجه می‌تواند پاسخگوی این مطلب باشد:

- ۱ - سؤال خود را تجدید کند؛ چون ممکن است رأی مجتهد در همان مسئله، تغییر کرده باشد.
- ۲ - تجدید سؤال لازم نیست. نظریه اخیر نسبت به نظریه اول، اقوی است؛ چون حکم و فتوای مجتهد در آن مسئله قبلاً به ثبوت رسید و اصل و قاعده، مقتضی است که این حکم و فتوی (طبق قانون استصحاب) اعتبارش ادامه داشته و فتوای مجتهد تغییر نکرده باشد. این موضوع فقط درباره مجتهد حی، جاری است؛ ولی درباره تقلید از میت قابل اجراء نمی‌باشد.
- ۷ - راه آگاهی و اطمینان به فتوای مجتهد

مقلد و مستفتی باید خود و یا به وسیله فرستادن کسی - که نقل و خبر او مورد اعتماد می‌باشد - و یا به وسیله نامه، از مجتهد استفتاء کند. او می‌تواند به خط مجتهد در چند صورت اعتماد نماید:

- ۱ - در صورتی که شخص عادل گواهی کند این جواب به خط مجتهد و مرجع تقلید او است.
- ۲ - خود مستفتی به خط مرجع تقلید خود آشنائی داشته و در اینکه پاسخ نامه استفتاء، خط مجتهد تقلید او است تقلیدی نکند.
- ۳ - اگر مقلد به لغت و زبان مجتهد آشنا نباشد باید مترجم عادل، گفته او را برای مقلد ترجمه کند. در اینکه آیا یک مترجم عادل کافی است و یا باید دو مترجم عادل، پاسخ مجتهد را برای وی ترجمه کنند، علماء دو وجه در این باره یاد کرده‌اند که وجه صحیحتر آنست که باید دو فرد عادل، فتوای او را ترجمه نمایند.

- ۸ - رعایت ادب و نزاکت در حین سؤال و استفتاء از مجتهد
- باید مستفتی با آمیزه ادب و نزاکت با مفتی و مجتهد برخورد کند، و با تجلیل و احترام - در خطاب و جواب و هر نوع برخورد دیگر - با او مواجه گردد، و با دست به چهره او اشاره نکند و به او نگوید که در فلان مسئله، حق مطلب را به خاطر نداری یا محفوظات تو در این مسئله تا چه پایه است؟ و آنگاه که مفتی به او پاسخ می‌گوید نباید به رخ او بکشد و بگوید:
- من هم همینطور فکر می‌کردم و یا همین گونه به خاطر رسید، و امثال این گونه عبارات (که از ادب و نزاکت به دور است).
- مقلد نباید پیش روی مجتهد بگوید:

«فلانی نیز چنین و چنان به من فتوی داد، و یا دیگری و دیگران هم، چنین فتوی داده‌اند، و یا برخلاف آن فتوی صادر کرده‌اند.»

او نباید به مجتهد بگوید:

اگر پاسخ شما موافق با جواب مرقوم در این نامه باشد بنویس، و گرنه چیزی ننویس.

مقلد نباید در حالی که مفتی ایستاده است، و یا درست در جای خود با اطمینان خاطر ننشسته، و یا خاطرش به مسائلی مشغول است، و بالاخره در هر حالتی که آن حالت، مانع از تمرکز حواس او است سؤال و استفتاء خود را با وی در میان گذارد. او نباید از مجتهد، مطالبه دلیل کند و به او بگوید:

برای چه و به چه دلیل چنین فتوایی را صادر کردی. اگر مستفتی علاقه‌مند است که خاطرش با شنیدن دلیل جواب مسئله، آرام گیرد، دلیل آن را در جلسه دیگر درخواست کند، و یا می‌تواند در همان مجلس - پس از تسلیم در برابر فتوای عاری از دلیل - دلیل پاسخ استفتاء خود را از مفتی تقاضا کند.

- ۹ - کیفیت فراهم آوردن خطوط جوابیه مجتهدان بر روی نامه استفتاء

اگر مقلد بخواهد پاسخ کتبی دو و یا چند مجتهد را در ذیل یک نامه استفتاء فراهم آورد سزاوارترین راه این است که به ترتیب از مجتهدان عالم تر - بر حسب مراتب علمی آنها - کار خود را آغاز کند، سپس مجتهدان اتقی، یعنی باتقوی تر، و پس از آن با عادل تر و سپس با مسن تر و بدینسان به ترتیب با در نظر گرفتن مرجحات و علل برتری در پیشوائی، کار خود را در جمع آوری خطوط

مجتهدان در نامه خود ادامه دهد.

و اگر بخواهد به طور جداگانه و بر روی برگهای متعددی فتوی‌های آنها را جمع آوری کند می‌تواند به دلخواه خود، از هر یک از آنها کار خود را آغاز نماید.

باید نامه استفتاء، بزرگ و دارای گنجایش کافی باشد تا مفتی بتواند جواب لازم و کامل و روشن را روی آن بنویسد. نه آنکه ناگزیر گردد پاسخ را به گونه‌ای مختصر و فشرده بر گزار کند که به فتوی و پاسخ و فهم مستفتی خلل و زیانی وارد سازد.

۱۰ - اهمیت کیفیت نگارش نامه استفتاء

باید نویسنده نامه استفتاء، سؤال را درست و در جهت هدف مورد سؤال بنویسد.

و علاوه بر آنکه لازم است با خط و تعبیری خوانا و روشن نوشته شود باید طوری تنظیم گردد که از دستبرد و اضافه شدن مصون باشد.

نویسنده نامه استفتاء باید موارد سؤال را مشخص ساخته و مواضع اشتباه را نقطه گذاری کرده و ضبط صحیح آن را بنگارد. بهتر است که نویسنده نامه استفتاء، خود نیز از اهل علم باشد؛ لذا عده‌ای از علماء - جز بر روی نامه استفتائیه‌ای که آن را اهل علم نگارش می‌کردند - فتوای خود را نمی‌نوشتند.

۱۱ - دعاء به مجتهد هنگام نگارش نامه استفتاء

مقلد را سزا است در نامه‌ای که به عنوان استفتاء به مفتی می‌نگارد از دعای به او دریغ نرزد. اگر خواهان فتوای یک مفتی است باید این گونه بنویسد:

چه می‌فرمائی: «رحمک الله = خدای ترا بیامرزد» یا «رضی الله عنک = خدا از تو راضی باد» یا «وفقک الله = خدا ترا موفق بدارد» یا «ایدک الله = خدای ترا تایید فرماید» یا «سددک الله و رضی الله عن والدیک = خداوند ترا استوار و ثابت نگاهدارد و خدا از پدر و مادرت، راضی باشد» و یا امثال این گونه ادعیه را در صدر نامه استفتاء بنویسد. خوش آیند نیست که مستفتی، خویشان را در ضمن دعای به مفتی، وارد سازد.

چنانچه مستفتی بخواهد از عده‌ای مجتهدان، پاسخ استفتاء خویش را دریافت دارد باید سؤال خود را این گونه آغاز کند:

چه می‌فرماید یا رأی شما چیست «رضی الله عنکم = خدای از شما راضی باد» و یا بنویسد:

چيست نظر فقهاء «سدهم الله - یا - ایدهم الله»، و امثال این دعاها را در آغاز نامه استفتاء بیاورد.

اگر مستفتی، صیغه جمع را به منظور احترام در استفتاء از یک مجتهد به کار برد، بهتر است (یعنی بجای چه می‌فرمائی، بگوید چه می‌فرمائید).

مستفتی باید نامه استفتاء را به صورت باز به مفتی تقدیم کند، و به همان صورت تاننده از او دریافت نماید تا او را به باز کردن و یا پیچیدن و تا کردن آن وادار نکند.

۱۲ - در صورت عدم دسترسی به مفتی، تکلیف مستفتی چیست؟

اگر مقلد و مستفتی راجع به مسئله‌ای در شهر و دیار خویش به مفتی دسترسی نداشته باشد، در صورتی که حکم مسئله درباره او به سر حد وجوب رسیده باشد واجب است به سوی شهر و دیار مفتی مسافرت کند؛ همانطور که قبلاً نیز همین مطلب را یادآور شدیم. اگر مستفتی در شهر و دیار خود و نیز در شهرهای دیگر به مجتهد و مفتی دسترسی نداشت - بر این مبنی و فرض که مجتهد میت، قابل تقلید نیست و این امکان هم وجود داشته باشد که در یک دوره و زمانه اساساً وجود مجتهد، نایاب گردد - (و ما از چنین دوره و زمانه‌ای به خدا پناه می‌بریم)، در چنین شرایطی بر مقلد لازم است که حتی الامکان در مسائل مورد ابتلاء خود، عمل به احتیاط کند.

و اگر عمل به احتیاط برای او ممکن نبود، در اینکه آیا این شخص مکلف به عملی در این مسئله هست یا نه، محل تأمل و شایان دقت و بررسی بیشتری می‌باشد.

باب ۳ در مناظره و شرایط و آداب و آفات آن

فصل اول: در شرائط و آداب بحث و مناظره

مقدمه

باید متوجه باشیم که مناظره و تبادل فکر و رأی و نظر در احکام دینی به عنوان بخشی و عضوی از پیکره دین تلقی می‌شود. ولی مناظره و تبادل نظر دارای شرایط و آداب و موقعیت و فرصت مناسب (و مخصوص به خود) می‌باشد. اگر کسی دست اندر کار بحث و مناظره - بر اساس وجه صحیح آن - گردد، و شرایط و آداب آن را رعایت کند قطعاً در قیام به حدود مناظره، موفق و کامیاب بوده و در این کار مهم از پیشینیان پیروی کرده است؛ زیرا آنان در مسائل مختلفی به بحث و مناظره می‌پرداختند و هدف آنها - صرفاً - الهی بوده و می‌خواستند از رهگذر مناظره، جوای حقایق گردند که از دیدگاه خداوند متعال، به حق بوده است. کسی که برای خدا و در راه او مناظره می‌کند دارای علائم و مشخصاتی است که از رهگذر آن، شروط و آداب مناظره روشن می‌گردد

۱ باید مناظره به منظور اثبات حق انجام گیرد نه به خاطر تظاهر و ریا

هدف و مقصود مناظره کننده باید عبارت از رسیدن به حق و جوای شدن ظهور و پدیدار گشتن حق باشد، و لو آنکه به هر کیفیتی این حق ثابت شود. نباید منظور اهل بحث و مناظره چنین باشد که گفتار و نظریه خود را به کرسی نشانده و حق به جانب بودن خویش را اظهار نموده و سرشار بودن مایه‌های علمی و صحت رأی خود را اثبات کنند؛ زیرا این گونه هدف گیری در بحث و مناظره به عنوان جدال و ستیز و ریاکاری تلقی می‌شود که ماقبلاً ضمن بحثهای گذشته از قبح و زشتی‌های این شیوه و نهی اکید از آن، آگاه شدیم. یکی از نشانه‌های وجود قصد و هدف الهی در مناظره، این است که مناظره کننده - جز در مواردی که امید تاثیر در طرف مناظره وجود دارد - وارد مناظره نگردد، و اگر بداند که طرف بحث او، سخن وی را نمی‌پذیرد و زیر بار حق نمی‌رود (و در رأی شخصی خود پافشاری می‌کند)، و اگرچه خطاء و اشتباه او کاملاً روشن گردد، به هیچ وجه دست از سلیقه شخصی خویش برنمی‌دارد، مناظره با او جائز نیست؛ چون آفات و نتایج سوئی - که بعداً درباره آنها بحث خواهیم کرد - بر این گونه مذاکره مترتب خواهد شد، و هیچ هدف مطلوب و صحیحی از رهگذر آن به دست نخواهد آمد.

۲ اولویت و اهمیت والای امر به معروف و نهی از منکر نسبت به مناظره

اشتغال به مناظره در صورتی صحیح است که وظائف و تکالیف دیگری که از آن مهمتر است در میان نباشد؛ چون اگر مناظره درباره امر واجب به صورت مشروع برگزار گردد به عنوان انجام و اداء یکی از واجبات کفائی محسوب می‌شود. اما اگر وظیفه دیگری که دارای وجوب عینی و یا کفائی و مهمتر از خود مناظره است در میان باشد اقدام به مناظره جائز نخواهد بود.

از جمله وظائف و تکالیف واجب - که هم اکنون و در دوره ما کسی بدان قیام نمی‌کند - مسئله امر به معروف و نهی از منکر است (که از لحاظ اهمیت در درجه نخست قرار دارد، و اقدام به آن نسبت به مناظره دارای اولویت می‌باشد).

باری، ممکن است مناظره کننده در مجلس مناظره با یک سلسله از منکرات مواجه گردد؛ - چنانکه این حقیقت بر کسانی که نسبت به حالات واجب و حرام، مجرب هستند مخفی نیست. علاوه بر این ممکن است مناظره کننده راجع به مسئله‌ای بحث و مناظره کند که هیچوقت و ابدا مورد ابتلاء کسی نباشد و یا به ندرت اتفاق می‌افتد، از قبیل برخی از دقائق علمی و فروع و شاخه‌های جزئی احکام دینی (که کمتر در عمل اتفاق می‌افتد).

و نیز احیانا ممکن است از او و دیگر حاضران، حالاتی سرزند که گوینده و مستمع هر دو دچار گناه گردند از قبیل: ایجاد محیط وحشت، ناسزا و زشت گوئی و آزار رسانی و کوتاهی و غفلت نسبت به امر واجب، مانند نصیحت و سفارش مسلمین و ترغیب به محبت و مودت، که مناظره کنندگان موظف به رعایت این گونه وظائف اخلاقی هستند؛ ولی متأسفانه در حین مناظره ناخودآگاه از این وظائف سر باز می‌زنند و گرفتار این آلودگیها می‌گردند و خود متوجه آن نیستند و تصور می‌کنند که با هدفی الهی به مناظره می‌پردازند.

۳ اجتهاد - یا - شرط مناظره در احکام دینی

کسی که در مسائل دینی مناظره می‌کند باید مجتهد باشد، مجتهدی که بتواند بر طبق نظر خود فتوی دهد نه آنکه پیرو رأی و نظر شخص دیگر باشد و بر طبق رأی او اظهار نظر کند.

و آنگاه که حق و حقیقت به زبان طرف مناظره، ظاهر گردد باید از رأی و نظر او پیروی کند و بدان گرایش یابد.

اما کسی که به درجه اجتهاد نرسیده است نمی‌تواند در ضمن مناظره، با مذهب و رأی و نظر کسی که خود از وی تقلید می‌کند به مخالفت برخیزد. آیا اگر مخالفت کند چه فائده‌ای می‌توان از رهگذر مناظره او تصور نمود؟ در حالی که او نمی‌تواند - در صورت بروز و آشکار شدن ضعف و بطلان نظریه اش - از مذهب و رأی خود دست بردارد؟ بر فرض که این فرد فاقد اجتهاد، با شخص مجتهدی به مناظره پردازد و ضعف و سستی دلیل، و بالمآل بی‌پایگی نظریه او روشن شود چه کمک و مددی به مجتهد خواهد کرد؟؛ زیرا او بر این اساس فکر می‌کند که باید مسئله، بر طبق نظریه وی سرانجام گیرد، نظریه‌ای که از دیدگاه او به حق است و در نظر او بر رأی مجتهد ترجیح دارد - اگرچه در واقع و فی نفسه، نظریه او ضعیف باشد - چنانکه همین امر در میان سایر مجتهدین نیز اتفاق افتاده است؛ زیرا آنها نیز قبلا به ادله و شواهدی برای اثبات نظریه خود متمسک می‌شدند؛ سپس برای آنها یا دیگران روشن می‌شد که ادله آنها سخت سخیف و سست بوده، و در نتیجه پس از ظهور ضعف ادله آنها، فتوای آنها نیز تغییر می‌کرد، که این تغییر رأی را در یک کتاب و حتی در محدوده یک برگ کتاب آنها نیز احیانا می‌بینیم.

۴ حق و حقیقت - یا - هدف اساسی مناظره

باید مرزهای بحث و مناظره به وقایع مهم دینی و یا مسئله قریب الوقوع، محدود باشد (و نباید در هر مسئله کم ارزش و یا مسائلی که در آینده بسیار دوردستی اتفاق می‌افتد، وقت و فرصت را تلف کرد)؛ لذا مناظره کننده باید متوجه این نکته اساسی بوده و بدان اهتمام ورزد.

آنچه در مناظره دارای اهمیت است، مسئله ظهور و روشن شدن حق و حقیقت می‌باشد. ضمنا نباید مناظره کننده برای اثبات حق،

سخن و گفتار خویش را بیش از اندازه - طولانی سازد.

مناظره کننده نباید مغرور و فریفته شود و این تصور در او به وجود آید که بحث و مناظره در مسائل نادره یعنی مطالبی که به ندرت اتفاق می‌افتد و شگفت‌انگیز می‌باشد موجب ورزش و رشد ملکه و نیروی استدلال و تحقیق انسان است؛ چنانکه این تصور غالباً برای کسانی پیش می‌آید که خواهان حظ نفس بوده و می‌خواهند از طریق اظهار فضل و ابراز علم، کامروا گردند. لذا در تعریفات، و نقض و ایرادهائی که بر این تعریفات وارد است، و همچنین در مغالطات و امثال آنها مناظره می‌کنند.

اگر حالات روحی این گونه افراد دقیقاً و به درستی در بوته امتحان و آزمایش قرار گیرد می‌بینیم هدف و آماج آنها در مناظره حتی چنین چیزی نیست (یعنی نمی‌خواهند از رهگذر مناظره به ورزش فکر و تقویت ذهنی روی آورند چه رسد به اینکه دارای هدف الهی باشند).

۵ شایسته است جلسه مناظره از تیرسی دید مردم بدور باشد

باید مکان خلوت و دور از چشم مردم - از دیدگاه مناظره کننده - برای امر مناظره، محبوب تر از مناظره در مجالس و محافل باشد؛ زیرا اگر مناظره در محلی به اصطلاح دنج و خلوت انجام گیرد این امر به تمرکز فکر و صفا اندیشه - برای درک حقیقت - کمک بیشتری می‌کند.

مناظره در حضور توده مردم، انگیزه‌های ریاء و تظاهر و حرص در غلبه و اسکات خصم را - و لو به هر دلیل باطلی هم باشد - تحریک می‌نماید.

کسانی که دارای مقاصد و اهداف فاسد هستند شیوه آنها این است که از جواب به سؤال دیگران در جای خلوت، احساس کسالت و سستی می‌نمایند؛ ولی در مجالس و محافل در پاسخ به مسائل، با هم به رقابت بر می‌خیزند، و برای اینکه پاسخ به مسائل را در مجامع به خود منحصر سازند (سخت به تکاپو افتاده) و دست اندر کار حيله و چاره جوئی و نیرنگ می‌گردند

۶ باید مناظره کننده، پویای حق باشد

مناظره کننده باید در پویائی از حق همچون کسی باشد که دنبال گم گشته خویش در تکاپو است.

و آنگاه که گم شده خود، یعنی حق را پیدا کرد باید در حالی که اشک شوق می‌ریزد، خدای را سپاس گوید. او نباید در اینکه حق به دست او و یا به دست شخص دیگری ظاهر می‌شود فرق و امتیازی ببیند. باید او را چنین تصور کند که طرف و شریک مناظره او، یار و یاور او می‌باشد، و نباید او را به عنوان خصم و دشمن خویش تلقی نماید. لذا اگر شریک مناظره وی، او را به اشتباهش واقف سازد و یا حق را برای او ظاهر و روشن نماید باید از او تشکر کند؛ چنانکه اگر کسی راهی را در پویش و جستجوی گم شده خویش طی می‌کند؛ ولی شخص دیگری او را از طریق دیگر به گم شده اش رهنمون می‌گردد، (مسلماً ارشاد او شایسته تشکر و سپاسگزاری است). حق و حقیقت نیز گم شده هر فرد باایمانی است که باید هر مؤمنی بدینسان در صدد پویائی از آن برآید. پس بنابراین اگر حق به وسیله بیان طرف و شریک مناظره او پدیدار گردد باید بدان شادمان گشته و از او سپاسگزاری کند؛ نه آنکه احساس شرمساری نموده، و کوشش خویش را در مبارزه و دفع و طرد او به کار گیرد.

۷ ضرورت به کار داشتن انصاف در مناظره

مناظره کننده نباید یار و یاور (یعنی شریک مناظره) خود را در انتقال از دلیلی به دلیل دیگر، و از سؤالی به سؤال دیگر بازدارد؛ بلکه

باید امکاناتی برای او به وجود آورد تا آنچه در ذهن خویش فراهم آورده به کار گرفته و آن را ایراد نماید، و از خلال مجموع سخنان و بیانات وی آنچه را مورد احتیاج او در رسیدن به حق است استخراج کند. اگر مناظره کننده، حق را ضمن تعبیر و بیانات او به دست آورد، و یا ملاحظه کرد که سخن او مستلزم ثبوت حق است - اگرچه خود او از این استلزام، غافل باشد - باید از او بپذیرد و خدای متعال را سپاس گوید (که حق و صواب به دست شریک مناظره او پدیدار گشته است)؛ زیرا هدف مناظره عبارت از رسیدن به حق است و لو آنکه این حق در طی سخن و بیان نامتناسب و غیر موزون و ناهماهنگ جلب نظر کند، سخن و بیانی که هدف و مطلوب او از لابلای آن به دست می آید.

اینکه مناظره کننده به طرف بگوید:

این نظریه، - با توجه به اینکه تو سخن و رأی نخستین خود را رها کردی - لازمه سخن من نیست و نمی توانی چنین و چنان بگویی، و امثال این گونه سخنها - که باید آنها از اراجیف و یاوه گوئی های مناظرین تلقی کرد - صرفاً عبارت از عناد و لجاج محض و خروج و انحراف از طریق حکمت و استوار اندیشی است.

غالباً ملاحظه می کنید که مناظره ها در محافل به ستیزه جوئی و جدالها و نزاعهای محض، منتهی می شود تا آنجا که شخص معترض، مطالبه دلیل می کند، ولی مدعی در حالی که بدان آگاهی دارد از اقامه دلیل خودداری می نماید.

و بالاخره جلسه مناظره سرانجام به انکار و اصرار و عناد و کینه منقضی می شود. بدیهی است که چنین مناظره ای عین تباهکاری و خیانت به شرع مقدس و موجب ورود فرد در سلک و کادر کسانی است که در قرآن کریم - به خاطر کتمان علم -، مورد نکوهش قرار گرفته اند

۸ مناظره باید با افراد برجسته علمی صورت گیرد

باید با افرادی مناظره کرد که دارای استقلال علمی (و صاحب نظر) می باشند - تا در صورتی که مناظره کننده، طالب حق باشد - بتواند از بیاناتشان سودمند گردد.

اکثر مناظره کنندگان از مناظره با دانشمندان چیره دست و بزرگان علم احتراز می جویند؛ چون می ترسند که مبدا حق از رهگذر بیان آنها پدیدار گردد. لذا علاقه دارند با اشخاصی به مناظره برخیزند که از لحاظ علمی در درجه پائین تری قرار دارند تا بتوانند حس آزمندی و طمع خود را در ترویج باطل، بر افراد ضعیف العلم تحمیل کنند.

علاوه بر این شرائط و آدابی که یاد شد، شرائط و آداب دقیق دیگری نیز برای مناظره کننده وجود دارد؛ لکن شرائط و آدابی که ما از آنها یاد کردیم می تواند ترا به شناخت مناظره ای که با هدف الهی صورت می گیرد، و شناخت کسی که به خاطر خود مناظره و یا به خاطر انگیزه ها و هدفهای ناروای دیگر به مناظره می پردازد، رهنمون گردد.

فصل دوم: آفات و نتایج سوء بحث و مناظره نادرست

مقدمه

در این فصل، آفات مناظره و نتایج سوئی که از رهگذر مناظره نادرست عائد انسان می گردد، و از بلیاتی که از مهلکات اخلاقی به شمار می آید، بحث و گفتگو می شود.

لذا باید متوجه باشیم مناظره ای که به منظور غلبه بر دیگران و اسکات طرف و مباحات، و شوق و تمایل عصبی به اظهار فضل، صورت می گیرد منبع و سرچشمه همه خویها و رفتارهایی است که از نظر خداوند متعال، ناستوده است؛ ولی از دیدگاه ابلیس ستوده

می‌باشد.

رابطه و نسبت این گونه مناظرات با زشتیهای باطنی - از قبیل تکبر و خودبزرگ بینی، عجب و خودستائی، رياء، حسد، رقابت، تزکیه نفس و خودپسندی، جاه طلبی و امثال آنها - همچون نسبت خمر و شراب با زشتیها و زشتکاریهای ظاهری از قبیل: زنا، قتل، و نسبت و تهمت زنا به دیگران است. همانگونه که اگر کسی میان شرب خمر و سایر گناهان و زشتکاریها مخیر باشد، و شرب خمر را - به خاطر ناچیز شمردن جرم آن - بر دیگر گناهان ترجیح دهد؛ در نتیجه، همین گناه، وی را به طرف گناهان و زشتکاریهای دیگر سوق می‌دهد؛ همین گونه نیز اگر بر روحیه کسی حس علاقه به غلبه بر دیگران و اسکات آنها در مناظره، و جاه طلبی و مباهات بر اقران، چیره و مستولی گردد، این گونه تمایلات، او را به اظهار و ارتکاب علنی تمام پلیدیها سوق می‌دهد (که می‌توان آنها را به عنوان آفات و نتایج سوء مناظره‌های نادرست تلقی کرد).

۱ عدم پذیرش حق از رهگذر مناظره توأم با جدال و ستیزه جوئی

یکی از آفات مناظره، مسئله عدم پذیرش حق و ناخوش انگاری آن و حرص و تمایل شدید به مبارزه با حق از طریق جدال و ستیزه کاری است. این حالت ناپسند تا آنجا در روح مناظره کننده ستیزه جو پیشروی می‌کند که نامرغوب ترین حادثه و نامطلوب ترین رویداد زندگانی - از دیدگاه او - این خواهد شد که مبدا حق بر زبان طرف مناظره او پدیدار گردد.

و هر چند که حق بدین صورت چهره می‌نمایاند با توسل به تلبیس و بیان حق به جانب و حربه نیرنگ و چاره اندیشی می‌کوشد به منظور انکار حق - بر حسب مقدورات و توانائیش - مناظره وی ادامه یابد تا سرانجام، حق را پایمال سازد.

از این پس، ممارات و ستیزه جوئی به صورت عادت و طبیعت ثانوی در او درمی‌آید، آن هم به گونه‌ای که هر سخنی به گوشش می‌رسد - برای اظهار فضل و خرده گیری از خصم - حالت اعتراض و اشکال تراشی هر لحظه در دلش برانگیخته می‌شود، اگرچه طرف او بر حق باشد؛ چون می‌خواهد به اصطلاح: خودی را بنمایاند؛ لذا به هیچ وجه در صدد اظهار حق بر نمی‌آید.

و ما پیش از این درباره نکوهش مراء و ستیزه جوئی و آثار سوئی که بر آن مترتب است، آیات و روایاتی را یاد کردیم. خداوند متعال میان کسی که به او دروغ و افتراء می‌بندد و میان کسی که حق را تکذیب می‌کند جدائی نمی‌بیند، بلکه آن دو را از نظر جرم و گناه روحی و اخلاقی، با هم برابر می‌داند آنجا که می‌فرماید:

و من اظلم ممن افتری علی الله کذبا او کذب بالحق لما جا (۴۰۳)

چه کسی ستمگرتر از کسی است که بر خداوند متعال، دروغ و افتراء بسته و یا آنگاه که حق بدو رسیده، آن را دروغ پندارد و آن را تکذیب نماید.

عدم پذیرش حق و تکذیب آن، نوعی از کبر و خود بزرگ بینی به شمار می‌آید؛ زیرا قبلا گفتیم که کبر و استکبار، در واقع عبارت از رد کردن حق به گوینده آن می‌باشد.

و مراء و جدال، مستلزم چنین حالتی است، (یعنی انسان را و او می‌دارد که زیر بار حق نرود و آن را تکذیب نماید).

ابی درداء و ابی امامه و واثله و انس می‌گفتند:

روزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) بر ما وارد شد در حالی که ما راجع به یکی از مسائل دینی سرگرم بحث و مجادله و ستیزه جوئی بودیم، دیدیم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چنان خشمگین شد که شدت خشم او برای ما بی سابقه بود. سپس فرمود:

«ملتھائی پیش از شما به علت جدال و ستیزه جوئی، گرفتار انحطاط و نابودی شدند. از ستیزه جوئی دست بردارید؛ زیرا یک فرد باایمان با کسی به جدال و ستیز بر نمی‌خیزد. ستیزه جوئی نکنید؛ چون ستیزه جو کاملاً - و سخت زیانکار است. جدال را کنار

بگذارید؛ زیرا من در روز قیامت از ستیزه گر شفاعت و وساطت نمی‌کنم. با هم به ستیز نپردازید؛ چون من برای کسی که اگر از جدال - در حالی که حتی حق با او است و راستین می‌باشد - دست بردارد، سه خانه و جایگاه آرام بخشی در بوستانها و اطراف و مرغزار و میان بهشت و قله‌های آن، ضمانت می‌کنم. از مراء و جدال دست بردارید؛ زیرا نخستین کاری که پروردگار من - پس از منع بت پرستی - مرا از آن نهی فرمود عبارت از ستیزه جوئی با مردم است» (۴۰۴)

از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«سه خصلت است که هرگاه کسی خدای عزوجل را با احراز آنها ملاقات کند - می‌تواند از هر دری که دلخواه او است وارد بهشت گردد:

۱ - کسی که دارای اخلاق نیکو و رفتار پسندیده باشد.

۲ - فردی که در سر و علن و آشکارا، و در نهان، بیم خدای را در دل نگاه دارد.

۳ - شخصی که از جدال و ستیزه جوئی خودداری کند، اگرچه بر حق باشد» (۴۰۵).

امام صادق (علیه السلام) از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«از ستیزه جوئی و خصومت با مردم بر حذر باشید؛ زیرا این دو حالت، قلب انسان را نسبت به برادران ایمانی بیمار می‌سازد.

و نفاق و دورویی را در دلها ریشه دار می‌سازد و به رویش و رشد آنها کمک می‌کند» (۴۰۶).

امام صادق (علیه السلام) فرمود که جبرئیل (علیه السلام) به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

«از ستیزه جوئی و درگیری با مردم بر حذر باش» (۴۰۷).

۲ تظاهر و ریاکاری

یکی از آفات و عوامل زیانبار مناظره، ریا و تظاهر و ملاحظه از توده مردم و سعی و تلاش برای جلب قلوب آنان و معطوف ساختن توجه آنها به خویشتن می‌باشد؛ تا بدینوسیله، دیگران رأی و نظریه او را تایید نموده، و او را نسبت به طرف مناظره وی یاری داده، و با او اظهار هماهنگی کنند. چنین کاری عین ریا و تظاهر و بلکه بخشی ناچیز از آن است.

ریاء و صحنه سازی، یک نوع دردی سخت و درمان ناشدنی و مرضی خوفناک و عامل مهلک و کشنده است. خداوند متعال می‌فرماید:

و الذین یمکرون السیئات لهم عذاب شدید و مکر اولئک هو بیور (۴۰۸)

و آنانکه نیرنگهای زشت آرند آنها را است شکنجه‌ای سخت، و نیرنگ آنان تباه و نابود خواهد شد و اثری از خود بجای نخواهد گذاشت.

برخی از مفسرین گفته‌اند:

این افراد عبارت از ریاکاران می‌باشند.

و نیز خداوند متعال می‌فرماید:

فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعباده ربه احد (۴۰۹)

اگر کسی به لقاء رحمت پروردگار خویش امیدوار است باید دست اندر کار اعمال شایسته شود، و در بندگی پروردگارش، هیچ چیزی را انباز او قرار ندهد.

ریاء و تظاهر عبارت از «شرک خفی» است. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

سهمگین ترین امری که از آن نسبت به شما سخت بیمناکم «شرک اصغر» است.

عرض کردند شرک اصغر چیست؟

فرمود:

ریاکاری و تظاهر. خداوند متعال - آنگاه که می‌خواهد بندگان خود را به مجازات اعمال آنها برساند - در روز قیامت به آنها خطاب می‌کند:

به کسانی پناهنده شوید که به خاطر آنها ریاء و تظاهر می‌کردید؛ بنگرید که آیا می‌توانید پاداش اعمال خویش را نزد آنها بیابید)) (۱۰).

و نیز فرمود: ((از سقوط در چاه مذلت و خواری (یا از سقوط در وادی حزن و اندوه)، به خداوند متعال پناه ببرید، عرض کردند یا رسول الله این چاه مذلت چیست؟

فرمود:

«دره و پرتگاهی است در دوزخ که برای ریاکاران ستیزه جو آماده گشته است» (۴۱۱). و همو فرموده است:

«به ریاکار در روز قیامت می‌گویند:

ای فاجر و گناهکار و ای فریبکار متظاهر، عمل و رفتار تو سردرگم، و اجر و پاداش تو تباه گشته است، باید اجر و پاداشت را از کسی مطالبه و دریافت کنی که به خاطر او عمل می‌کرد» (۴۱۲).

جراح مدائنی از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا سؤال کرد، حضرت فرمود:

«مصدق و منظور این آیه عبارت از کسی است که دست اندر کار عملی می‌گردد که پاداش آفرین است؛ ولی هدف او رضای خداوند متعال نیست؛ بلکه او می‌خواهد صرفا مردم، وی را پاکیزه و مبری پندارند، و در میان جامعه به پاکی نامور گردد. این شخص عبارت از همان کسی است که در عبادت و پرستش خداوند متعال، دچار شرک می‌باشد» (۴۱۳).

از همان امام (علیه السلام) روایت شده است که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«فرشته الهی، اعمال بندگان خدا را با خوشحالی و رضایت خاطر به ملائ اعلی بر می‌فرازد.

و آنگاه که حسنات آنان را بدانسو بالا می‌برد خداوند (عز و جل) به ماموران خود می‌گوید:

حسنات این شخص را در «سجین» و دیوان اعمال گنهکاران قرار دهید؛ زیرا او در اعمال خویش، مرا منحصر در مد نظر قرار نداده بود.» (۴۱۴)

(سجین عبارت از محلی است که نامه فجار و کفار را در آنجا می‌نهند).

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) است که فرمود:

«برای ریاکار سه ممیز و نشانه وجود دارد:

۱ - آنگاه که مردم را می‌بیند با نشاط و شادمان می‌گردد

۲ - و به هنگامی که تنها است کسل و بیحال می‌شود

۳ - و دوست می‌دارد که مردم، او را در تمام کارهایش بستایند.» (۴۱۵)

۳ خشم و غضب

سومین عارضه سوء و آفت مناظره نادرست، خشم و غضب است. مناظره کننده غالبا نمی‌تواند خود را از تیررس خشم دور نگاه

دارد، و بیشتر اوقات این دو از هم جدائی پذیر نیستند. به ویژه اگر به سخن او ایراد و اشکال کنند و گفتار او را مردود اعلام کنند، و بیان او مورد اعتراض و انتقاد واقع شود، و استدلال او در حضور مردم، غیرقابل قبول تلقی گردد. در چنین شرائطی، ناگزیر خشمگین می‌شود.

خشم و غضب مناظره کننده، گاهی به حق، و احیاناً نادرست و نا به حق است. خداوند متعال و رسول گرامی او، خشم و غضب را - به هر کیفیتی که اتفاق افتد - نکوهش کرده و نسبت به آن، همه مردم را سخت - و بیش از حد انتظار - به عذاب تهدید فرموده است. خداوند متعال می‌فرماید:

اذا جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فانزل الله سكينته علي. رسول (۴۱۶)

آنگاه که افراد کافر و ناسپاس، حمیت و غیرت را در دل‌های خود برقرار ساختند، آن هم غیرت و تعصب جاهلی؛ لذا خداوند متعال آرامش و اطمینان خاطر را بر فرستاده خود فرو آورد.

به همین جهت خداوند متعال، کفار را به خاطر تظاهر به عصبيت - آن هم عصبيتی که بازده خشم است - نکوهش کرده و مؤمنین را به خاطر آرامشی که پروردگار متعال به آنان مرحمت فرموده مورد ستایش قرار داده است.

از عکرمه (مولی ابن عباس) در تفسیر «سیدا و حصورا» روایت شده است که «سید» عبارت از کسی است که خشم و غضب بر او چیره نگردد.

روایت کرده‌اند که شخصی به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کرد:

مرا به عملی راهنمایی و توصیه فرما، ضمن آنکه آن عمل، مختصر است، مفید و سودمند هم باشد، فرمود:

خشمگین مشو. آن مرد دوباره همان درخواست را تکرار کرد، باز هم فرمود:

خشمگین. مشو (۴۱۷)

از معصوم (علیه السلام) سؤال شد که چه عاملی می‌تواند انسان را از خشم الهی دور سازد؟

فرمود:

خشم روائی مکن (تا گرفتار غضب الهی نگردی).

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است که فرمود:

«اگر کسی از خشم و غضب خودداری کند، خداوند متعال بر روی عیوب و زشتیهای او پرده می‌افکند» (۴۱۸).

ابودرداء می‌گوید:

«به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردم یا رسول الله مرا به عملی ارشاد کن که زیر سایه آن وارد بهشت گردم،

فرمود:

خشم مگیر» (۴۱۹).

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم و غضب، ایمان انسان را تباه می‌سازد آنچنانکه «صبر» یعنی گیاه تلخ و تبرزد، عسل را فاسد می‌کند و، شاهد و شیرینی آن را

از میان بر می‌دارد» (۴۲۰).

و نیز فرمود:

«هیچ کسی دچار غضب نگردد مگر آنکه بر لبه پرتگاه دوزخ قرار گرفت» (۴۲۱).

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

از پدرم شنیدم که می‌گفت:

مردی صحرانشین و بیابانگرد، حضور رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد:

روزگار و زندگانی من در بیابان سپری می‌گردد، به من مطالبی جامع و سودمند تعلیم فرما. حضرت فرمود:

«من به تو دستور می‌دهم که خشمگین نشوی. این مرد صحرانشین درخواست مذکور را سه بار تکرار کرد و همان پاسخ را دریافت نمود. سپس گفت:

از این پس راجع به چیزی پرسش نخواهم کرد؛ چون رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مرا به چیزی جز خیر و خوبی، امر نفرموده است» (۴۲۲).

از همان امام علیه السلام است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خشم روائی، ایمان انسان را تباه می‌کند همانطور که سرکه، عسل را تباه می‌سازد» (۴۲۳).

روزی در حضور امام باقر (علیه السلام) سخن از غضب به میان آمد، فرمود:

«فردی که دچار غضب می‌گردد هرگز روی سعادت به خود نمی‌بیند و قانع و راضی و آرام نمی‌شود مگر آنگاه که وارد آتش دوزخ گردد» (۴۲۴). (یعنی تا مرتکب گناهی نشود خشمش تسکین نمی‌یابد).

همو فرموده است:

«در کتاب توراۃ آمده است:

وقتی موسی (علیه السلام) با خدای عز و جل مناجات می‌کرد خدا به او فرمود:

ای موسی، نسبت به کسی که زمام اختیار او را در دست تو قرار داده‌ام و ترا بر او مسلط ساختم از خشم روائی بر او، خویشتن داری کن تا من از خشم روائی بر تو خودداری کنم» (۴۲۵).

از ابی حمزه ثمالی است که گفت امام باقر (علیه السلام) فرمود:

«این خشم و غضب، پاره‌ای از آتش شیطانی است که در قلب آدمی برافروخته می‌گردد، و آنگاه که یکی از شما دچار خشم می‌شود چشمانش برافروخته شده و رگهای گردن او برآمدگی پیدا می‌کند و از این طریق است که شیطان به قلب آدمی راه می‌یابد و در آن نفوذ می‌کند» (۴۲۶).

اخبار و احادیث در مذمت و نکوهش غضب، فراوان می‌باشد:

در اخبار کهن آمده است:

یکی از انبیاء به کسانی که با او مصاحب بودند گفت:

چه کسی با من پیمان می‌بندد که خشمگین نشود تا بدینوسیله از لحاظ مقام و مرتبت نبوت با من همطراز گردد و پس از من جانشینم باشد؟ یکی از جوانان مجلس گفت:

من چنین تعهدی را قبول می‌کنم. سپس آن پیامبر (علیه السلام) سخن و پیشنهاد خود را تکرار کرد، باز هم همان جوان گفت:

من این مسئولیت انسانی را به عهده می‌گیرم. او عملاً نیز نسبت به تعهد خود وفادار ماند (و هرگز خشمگین نشد). وقتی آن پیامبر (علیه السلام) از دنیا رفت، جوان مذکور به مقام و مرتبت او (پس از رحلتش) نائل آمد، و آن جوان همان «ذوالکفل نبی» (علیه السلام) است که متکفل و متعهد شد خشمگین نگردد و به تعهد خود نیز کاملاً وفا نمود.

۴ حقد و کینه توزی

چهارمین آفت زیانبار مناظره، حقد و کینه توزی است که خود نیز بازده و زاده غضب می‌باشد؛ چون وقتی انسان به خاطر عدم

توانائی بر اعمال غضب و تشفی قلب، خشم خویش را فرو می‌نشانند و آن را به دل می‌گیرند این حالت به درون او بازمی‌گردد و در آن نفوذ کرده و در آنجا پایدار و پنهان و محفوظ می‌ماند، و بالاخره به صورت حقد درآمده و از کینه سر بر می‌آورد. مقصود از حقد این است که قلب انسان همواره با احساس سنگینی و بغض و نفرت دست به گریبان است با اینکه می‌دانیم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«یک فرد مؤمن، کینه به دل خود راه نمی‌دهد و کینه توز نیست.»

بنابراین حقد و کینه توزی، ثمره و میوه تلخ خشم و غضب می‌باشد که ضمناً امور زشت و حالات ناپسندی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که این امور عبارتند از: حسد، ناسزاگوئی در برابر حوادث ناخوشایندی که به طرف وی آسیب می‌رساند، عزلت و کناره جوئی و قهر کردن، بریدن از خویشاوندان و نزدیکان، سخنهای ناروا و نامشروع از قبیل: دروغ، غیبت، افشای اسرار مردم، پرده دری، نقل مطالبی که به استهزاء منجر می‌گردد، آزار رساندن با زبان و کردار.

و تا آنجا که امکانات فرد کینه توز به وی اجازه می‌دهد (در این مسیر، توسنی می‌کند).

همه این امور نابخردانه و نکوهیده، پاره‌ای از نتایج و آثار سوء حقد و کینه ورزی است. حداقل نتیجه سوء کینه توزی تو - در صورتی که بتوانی از این امور زشت هم بر حذر باشی - این است که از وجود این حالت در قلب و درون خود احساس سنگینی می‌کنی، و نمی‌توانی دلت را از بغض نسبت به او بازداری تا آنجا که ناگزیر می‌شوی از اداء وظیفه در مورد کارهای مطلوب و مورد پسند خداوند - از قبیل: خوشروئی و رفق و مدارا و عنایت و اهتمام نسبت به طرف مناظره و قیام و اقدام در احسان به او و همیاری و تعاون با او - امتناع ورزی.

تمام این حالات درونی و جنبشهای روانی، درجه و پایه دین و ایمان تو را به انحطاط و سقوط و نقصان می‌کشاند و میان تو و تفضل عظیم و پاداش بزرگ پروردگار متعال، فاصله و جدائی برقرار می‌سازد، اگرچه، ترا در معرض کیفر و عذاب قرار ندهد. باید متوجه بود که فرد کینه توز - در صورتی که قادر بر مجازات طرف مناظره خود باشد - می‌تواند سه حالت را در پیش گیرد:

۱ - حق طرف خود را به طور کامل و بدون کم و کاست اداء نماید، که این کار، عین «عدل» و عدالت خواهی است.

۲ - نسبت به او از طریق عفو و گذشت احسان کند، که البته چنین گذشتی را می‌توان «تفضل» نامید.

۳ - ناروا عمل کند و بی جهت و بدون آنکه مستحق ظلم باشد به وی ستم نماید که چنین عملی را «جور» می‌نامند. رفتار سوم، شیوه اراذل و اوباش می‌باشد، یعنی افرادی فرومایه، چنین شیوه‌ای را انتخاب می‌کنند.

رفتار دوم، راه و رسم صدیقین و افراد راستین است.

و رفتار اول، اوج پایه و درجه مردمان صالح و شایسته‌ای است، که باید فرد مؤمن - اگر نتواند مقام و فضیلت عفو را تحصیل کند - با چنین خصلتی خو گرفته و شخصیت او با همان خصلت درآمیخته و بدان نامور گردد. عفوئی که خداوند متعال، افراد بشر را بدان امر و دعوت کرده و فرستاده گرامی خود (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) را به خاطر داشتن چنین حالتی، ویژگی بخشیده، و آنان را از سایر مردم ممتاز ساخته است. خدای متعال به پیامبرش فرمود:

خذ العف (۴۲۷)

عفو و گذشت را در پیش گیر.

و یا فرمود:

و ان تعفوا اقرب للتقوی (۴۲۸)

اگر عفو کنید، چنین شیوه‌ای با تقوی و پرهیزگاری، در خور و مناسب تر و دارای پیوند نزدیک تری است.

رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«سوگند به خدائی که جان و حیات من در ید قدرت او است سه چیز است که اگر در مورد آن‌ها قسم یاد کنم بجا و به مورد است:

۱ - هیچ صدقه و انفاقی، مال و خواسته بشر را کم نمی‌سازد و از آن نمی‌کاهد، بنابراین صدقه بدهید و انفاق کنید.

۲ - هر فردی که بر او ستم رفته اگر به منظور کسب رضای خداوند، راه و رسم عفو و اغماض را در پیش گیرد، خداوند متعال بر عزت و سرفرازی او در روز قیامت می‌افزاید.

۳ - هر کسی که دری از سؤال و درخواست مالی خویش را به روی مردم بگشاید، خداوند متعال دری از فقر و تهیدستی را فراسوی او باز می‌کند.» (۴۲۹)

و نیز فرمود:

«تواضع و فروتنی، جز رفعت و والائی مقام چیزی بر انسان نمی‌افزاید؛ پس فروتنی کنید تا خداوند متعال مقام و منزلت شما را رفیع گرداند. عفو و گذشت، پایه‌های عزت و سرفرازی انسان را بالا می‌برد؛ لذا عفو را پیشه خود سازید تا خداوند متعال شما را سرفراز گرداند. صدقه و انفاق مالی، مال و ثروت انسان را فزاینده تر می‌سازد پس صدقه دهید تا مشمول رحمت الهی باشید» (۴۳۰)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

موسی (علیه السلام) به خدا عرض کرد:

«پروردگار من، کدامیک از بندگانت در پیشگاه تو عزیزتر است؟

فرمود:

آن کسی که در عین توانائی بر مجازات، عفو و گذشت نمایی» (۴۳۱).

ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان و او از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که آن حضرت گفت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در ضمن یکی از سخنرانی‌ها فرمود:

«هان ای مردم، می‌خواهید شما را به بهترین پدیده‌های آفرینش و عالیترین خصلت و اخلاق پاداش آفرین دنیا و آخرت آگاه سازم؟ (این خصلتها عبارتند از اینکه):

۱ - نسبت به کسی که بر تو ستم روا داشته است عفو و اغماض را در پیش گیری.

۲ - با کسی که ارتباط خود را از تو گسسته و قطع رحم کرده، صله رحم کنی و با وی در ارتباط باشی.

۳ - به کسی که نسبت به تو بدی کرده است نیکی کنی.

۴ - از عطاء و بخشش نسبت به کسی که ترا از بخشش و عطای خویش محروم ساخته، دریغ نوزد» (۴۳۲).

اخبار و احادیث درباره فضیلت عفو و گذشت، بسی فراوان و چشمگیر است؛ لکن ذکر همه آنها در خور اقتضاء این کتاب نیست.

۵ رشک و حسد

پنجمین آفات و عوارض مضر مناظره عبارت از رشک و حسد است که خود نیز بازده و نتیجه حقد و کینه ورزی است، و حقد و کینه ورزی نیز ثمره خشم غضب می‌باشد، چنانکه قبلا در این باره سخن گفتیم.

غالباً مناظره کننده از حسد نسبت به طرف خود در امان نیست؛ زیرا گاهی بر طرف خود، غالب و گاهی در برابر او مغلوب می‌گردد؛ و گاهی فقط سخن او مورد ستایش قرار گرفته و نیز گاهی فقط سخن طرف او مشمول تمجید و تحسین دیگران واقع می‌شود.

آنگاه که غلبه با او نباشد و یا سخن او مورد ستایش دیگران قرار نگیرد چنین آرزو می‌کند که غلبه و پیروزی از آن او بوده و دیگران نیز از سخن او ستایش کنند و طرف او از این مزایا محروم باشد. این گونه تمنی و آرزو، عین حسد است؛ چون علم و دانش

از بزرگترین و مهمترین نعمت‌های الهی است پس وقتی مناظره کننده آرزو کند که چنین غلبه و پیروزی و لوازم آن از آن او باشد، (و طرف مناظره وی از چنین مزایائی محروم بماند)، در حقیقت نسبت به او حسد ورزیده است. چنین حالتی به هر مناظره کننده‌ای دست می‌دهد و دچار چنین روحیه ناستوده‌ای می‌گردد. البته - بجز کسانی که خداوند متعال آنان را در پناه صیانت خود قرار می‌دهد - اکثر مناظره کنندگان از چنین گرفتاریهای روحی مصون نیستند؛ لذا ابن عباس گفته است:

«علم و دانش را در هر جائی که یافتید فرا گیرید و آن را در اختیار خود قرار دهید، و گفتار و ایراد برخی از فقهاء درباره برخی دیگر را نپذیرید، و برخورد و اختلاف آنها را ملاک و معیار قرار ندهید؛ چون اختلاف ورزیدن آنها و در نتیجه، تفاوت آراء آنان، همانند مخالفت بزه‌های نر و یا آهوان نر در میان آغل و یا در کمینگاه شکارچی است.»

اما آنچه درباره نکوهش حسد و تهدید نسبت به آن به ما رسیده است از حد شمار و آمارگیری بیرون است. راجع به مذمت حسد، همین قدر کافی است که همه رویدادهای آمیخته به گناه و فساد - که در روی زمین اتفاق افتاده است از نخستین زمان آفرینش آدم تا آخرین هنگام برپائی جهان هستی - از همین رشک و حسد ریشه می‌گیرد.

آنگاه که ابلیس نسبت به آدم ابوالبشر (علیه السلام) حسد ورزید، فرجام کار وی بدانجا انجامید که خداوند متعال او را از درگاه رحمت خویش طرد فرمود، و شکنجه آتش دوزخ را برای وی آماده کرد تا جاودانه در آن رنج بیند.

حسد - پس از سقوط و ابتلاء ابلیس به سرنوشت شوم خود - بر بشر مسلط گردید و همچون روح و خون در بدن انسانی راه یافته و در آن نفوذ کرد، و سرانجام بصورت عامل و انگیزه دائمی فساد و تبه کاری درآمد.

آری حسد، نخستین لغزش و گناهی بود که بلافاصله پس از آفرینش آدم روی داد، و همین حالت نابسامان روانی، موجب قتل و شهادت فرزند آدم ابوالبشر (یعنی هابیل) به وسیله برادرش (یعنی قابیل) گردید؛ چنانکه خداوند متعال داستان این دو برادر و مسئله برادرکشی را در نبشتار گرامی خود بازگو نمود، و نیز در قرآن کریم حاسد را با شیطان و ساحر و افسونگر، قرین و همپایه معرفی کرده و فرموده است:

و من شر غاسق اذا وقت، و من شر النفاثات فی العقد، و من شر حاسد اذا حسد (۴۳۳)

و از شر تاریکی آنگاه که فراگیرد و یا فرو رود و از شر زنانی که در گرهمها می‌دمند، و از شر حسود آنگاه که حسادت می‌ورزد، به پروردگار خود پناه می‌برم.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«حسد، حسنات و کارهای نیک (و ایمان) انسان را می‌بلعد و نابود می‌سازد آنچنانکه آتش، هیزم را» (۴۳۴).

و همو فرمود:

«دردها و بیماریهای جامعه‌های پیشین - که عبارت از حسد و کینه ورزی است - به طرف شما آرام آرام و بی سر و صدا به حرکت درآمده و به شما روی آورده است، دردهائی که می‌تراشد و می‌زداید، نمی‌گویم که موی بدن را می‌تراشد و آن را می‌زداید؛ بلکه دین و ایمان شما را می‌تراشد و آن را از صفحه درون و خاطر شما دور می‌کند. سوگند به خدائی که جان محمد در ید قدرت او است هیچیک از شما وارد بهشت نخواهید شد مگر آنگاه که با سلاح دین و ایمان مجهز باشید.

و نمی‌توانید سلاح ایمان را در بر گیرید مگر آنگاه که نسبت به هم محبت ورزیده (و به هم حسادت نکنید)» (۴۳۵).

و نیز فرمود:

«شش فرقه از مردم - بدون محاسبه و بازپرسی، به خاطر شش امر - وارد دوزخ می‌شوند.

عرض کردند این شش فرقه چه کسانی هستند؟

فرمود:

- ۱ - امراء و فرمانروایان به علت جور و ستم.
 - ۲ - عرب‌ها و تازیان به خاطر حمیت و عصیبت جاهلی.
 - ۳ - رؤسا و اشراف و مالداران به علت تکبر و خودبزرگ بینی.
 - ۴ - تجار و سوداگران به خاطر خیانت.
 - ۵ - روستائیان به علت نادانی.
 - ۶ - علماء و دانشمندان به خاطر حسد» (۴۳۶).
- محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود:
- «شخصی که خشم آلود با شتابزدگی وارد هر کاری می‌گردد (و سخنی عاری از اندیشه بر زبان می‌آورد و به شدت خشمگین می‌شود)، در نتیجه دچار کفر می‌گردد.
- و حسد، ایمان انسان را می‌بلعد آنچنانکه آتش، هیزم را در کام خود فرو می‌برد» (۴۳۷).
- امام صادق (علیه السلام) فرمود:
- «آفتهای دین و ایمان بشر عبارتند از: حسد، عجب و خودبینی، و فخر و مباهات بر دیگران» (۴۳۸).
- همان امام (علیه السلام) فرمود:
- خداوند متعال به موسی (علیه السلام) چنین خطاب کرد:
- «ای پسر عمران، نسبت به مردم - به خاطر اینکه لطف و تفضل را به آنها ارزانی داشته‌ام - حسادت مکن و به مزایای آنها چشم ندوز، و در دل خود، آن را پی گیری مکن؛ زیرا انسان حسود نسبت به احسان من به دیگران، خشمگین می‌باشد و می‌خواهد از کم و کیف بهره‌هایی که میان مردم تقسیم کرده‌ام جلوگیری کند؛ اگر او بدینسان باشد من از آن او نیستم و او نیز از آن من نخواهد بود.» (۴۳۹)
- (یعنی نسبت به هم بیگانه ایم).
- و همان امام (علیه السلام) فرمود:
- «یک فرد باایمان، غبطه می‌خورد (یعنی خواهان همانگونه نعمتی است که خداوند متعال به دیگران عطاء فرموده است)؛ ولی او نسبت به دیگران، حسد نمی‌ورزد (یعنی خواهان سلب نعمت از دیگران و جلب آن به خود نیست)؛ لکن منافق حسادت می‌ورزد و غبطه نمی‌خورد» (۴۴۰).

۶ بریدن از افراد و کناره‌جویی از مردم

ششمین آفت مناظره، قهر و فاصله گرفتن از مردم و قطع رابطه با آنها است، و این حالت نیز از لواحق و پی آمدهای حقد و کینه توزی می‌باشد؛ زیرا وقتی میان اهل مناظره، نفرت و انزجار برانگیخته می‌شود و بالا می‌گیرد و خشم و غضب از رهگذر آن، چهره می‌نمایاند، و هر یک از دو طرف مدعی می‌گردد که حق با او است و دیگری اشتباه می‌کند، و چنین می‌پندارد و یا چنین اظهار می‌کند که طرف وی روی امر باطلی اصرار می‌ورزد و با اراده‌ای مستحکم برخلاف رأی او در مخالفت خویش پافشاری می‌نماید (خشم و کینه، نتیجه قهری چنین روشی خواهد بود)، و لازمه کینه و خشم او این است که با او قطع رابطه کرده و از او فاصله گیرد. و این کار از بزرگترین گناهان و از معاصی کبیره است.

داود بن کثیر می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که گفت پدرم روایت کرد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرمود:

«اگر دو فرد مسلمان از هم دوری گزینند (و به اصطلاح از هم قهر کنند) و مدت سه روز با چنین حالتی به سر برند و با هم صلح و سازش و آشتی ننمایند از حوزه اسلام بیرون هستند و نمی‌توان میان آنها هیچگونه ولایت و پیوند دوستی تصور کرد. اگر هر یک از آن دو در اعاده ارتباط، پیشقدم گردند و سر صحبت را با یکدیگر باز کنند، آن کسی که در این کار پیشقدم می‌شود در روز حساب به سوی بهشت، پیشتاز است» (۴۴۱).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

«هیچوقت دو فرد مسلمان از هم قهر و دوری نمی‌کنند مگر آنکه یکی از آنها مستوجب برائت و بیزاری خداوند و مستحق لعنت او می‌باشد؛ و گاهی هر دو، مستحق چنین کیفری هستند. «معتب» (۴۴۲) به آن حضرت عرض کرد:

فدایت شوم این یکی که قهر کرد و در قطع رابطه پیشقدم شد ظالم و متجاوز است و مستحق چنین کیفری می‌باشد. پس بنابراین به چه دلیل آن دیگری که مظلوم است باید کیفر بیند؟

فرمود:

چون او برادرش را به ارتباط و آشتی دعوت نمی‌کند و برای خاطر او خشمش را فرو نمی‌خورد، و از سخن او صرف نظر نمی‌نماید. از پدرم شنیدم که می‌فرمود:

اگر دو فرد با هم درگیر شوند و با هم به نزاع برخیزند و یکی از آنها به دیگری چشم زخمی وارد سازد و بدو آزار روحی رساند و بر او غالب آید باید مظلوم و ستم‌دیده به رفیق ستمگر خود بازگردد و به او بگوید:

برادر! من ستم کارم و مرا عفو کن تا بدینوسیله خلاء و جدائی قهر و قطع رابطه میان او و رفیقش جبران گردد؛ زیرا خداوند متعال، داور عادل و دادگری است که حق مظلوم را از ظالم می‌ستاند» (۴۴۳).

زراره بن اعین از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

«شیطان - تا آنگاه که یکی از مؤمنان از دینش برنگردد - میان آنها دشمنی و جدائی و بیگانگی به وجود می‌آورد و میان آنها افساد می‌کند. وقتی آنها از هم فاصله گرفتند به پشت می‌خوابد و به تمدد و استراحت می‌پردازد و سپس می‌گوید:

من پیروز و کامیاب شدم. آن حضرت فرمود:

بنابراین، خدای، آن کسی را بیامرزاد که میان دو دوست، انس و آشتی به وجود آورد. ای گروه مؤمنان نسبت به هم مانوس باشید و به یکدیگر مهربانی کنید» (۴۴۴).

ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«تا آن وقتی که دو فرد مسلمان از هم دوری می‌جویند شیطان همواره خرسند و شادمان است.

و وقتی به هم رسند و دوستی خود را تجدید کنند زانوهای شیطان سست می‌گردد و می‌لرزد به گونه‌ای که نمی‌تواند در جایی قرار گیرد، و رگ و پیوندش از هم گسیخته شود و فریاد می‌زند:

وای بر او (یعنی بر من) که سقوط و نابودی و بدبختی بدو آسیب رساند (۴۴۵) (یعنی بر من آسیب وارد ساخت).

۷ سخنان ناروا و گفتارهای حرام

هفتمین آفت مناظره، سخنان ناروا از قبیل دروغ و غیبت و امثال آنها است که از لوازم کینه توزی و بلکه از نتایج مناظره می‌باشد؛ زیرا مناظره نادرست، هرگز از نقل سخنی که به منظور نکوهش و توهین به صاحب آن سخن، ایراد می‌شود عاری نیست. بنابراین مناظره کننده سخنان طرف را تحریف و دگرگونه وانمود می‌کند، و در نتیجه مرتکب دروغ و افتراء و دغلکاری می‌گردد. و گاهی نیز آشکارا طرف خویش را جاهل و احمق قلمداد می‌نماید و نادان و نابخرد بر می‌شمارد. پیدا است که ثمره این کار

عبارت از این است که فرد آبرومندی را بی آبرو می‌سازد و حرمت او را از میان می‌برد.

همه رفتار سابق الذکر از گناهان کبیره می‌باشد، و به گونه‌ای در قرآن و حدیث نسبت به آنها تهدید شده است که می‌توان گفت که شعار آن از حد احصاء بیرون است. برای اطلاع از نکوهش غیبت، همین قدر کافی است که خداوند متعال این عمل را به «اکل میت» یعنی خوردن گوشت مردار تشبیه کرده و می‌فرماید:

و لا یغتب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم میتا فکرمتموه (۴۴۶)

نباید هیچیک از شما در غیاب دیگری از او بدگوئی کند، آیا هیچیک از شما دوست می‌دارد که گوشت بدن برادر مرده خود را بخورد؟ بدیهی است که از چنین کاری متنفر و بیزار می‌باشید.

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«تمام شئون و حیثیات یک مسلمان بر مسلمان دیگر حرام، یعنی از حرمت و اعتبار برخوردار است:

خون، مال و آبروی او دارای حرمت می‌باشد» (۴۴۷) و غیبت، مسئله‌ای است که در ارتباط با آبروی مسلمان می‌باشد، (یعنی کسی که از دیگری غیبت می‌کند در حقیقت به حریم آبروی او تجاوز می‌کند).

و نیز فرمود:

«از غیبت کردن بر حذر باشید؛ زیرا غیبت از لحاظ جرم و گناه، سخت تر و بدتر از زنا است؛ چون ممکن است گاهی انسان، گرفتار زنا گردد و توبه کند و خداوند هم توبه او را بپذیرد. اما کسی که غیبت می‌کند - تا آنگاه کسی که از او غیبت شده است، او را مورد عفو و گذشت قرار ندهد - مشمول آمرزش پروردگار واقع نمی‌شود» (۴۴۸).

براء می‌گوید:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای ما سخنرانی می‌کرد که حتی جوجه پرنده‌ها و یا دختران نوجوانی که در لانه‌ها و خانه‌های خود اقامت داشتند صدای آن حضرت را می‌شنیدند و آن را درک می‌کردند. رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن این سخنرانی فرمود:

«ای مردمی که با زبان اظهار ایمان می‌نمائید؛ ولی قلب و درون شما از دین و ایمان تهی است، از غیبت کردن پرهیزید و در صد پى جوئی از عیوب و نقائص برادران مسلمان برنمائید؛ زیرا اگر کسی نسبت به عیوب دیگران، کنجکاو باشد خدا نیز از عیوب وی پى جوئی می‌کند.

و کسیکه خداوند متعال از خرده‌ها و عیوبش پى جوئی کند او را - حتی در میان خانه اش - رسوا و بی آبرو می‌سازد» (۴۴۹).

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«اگر یک فرد باایمان درباره یک فرد مؤمن، آنچه از زشتیها که با چشمان خود در او دیده و یا با گوش خود راجع به وی شنیده، برای دیگران بازگو کند (در صورتی که طرف راضی نباشد) از جمله کسانی است که خداوند در مورد آنها می‌گوید:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین آمنوا لهم عذاب الی. (۴۵۰)

محققا کسانی که مایلند بدیها و زشتیهای افراد باایمان در میان جامعه شایع و افشاء گردد، برای آنان شکنجه‌ای دردناک در پیش است.»

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«غیبت مؤمن - از لحاظ اهمیت جرم و گناه - سخت تر از سی بار زنا کردن است.»

و در حدیثی دیگر آمده است که:

«غیبت، سخت تر از سی و شش بار زنا کردن می‌باشد.»

بحث و گفتار درباره غیبت - اگر بطور کامل مطرح گردد - به طول می‌انجامد، و هدف ما در اینجا اشاره به اصول و ریشه‌های این گونه رذائل اخلاقی است.

مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی راجع به مؤمنی، مطالبی را بازگو کند که بدان وسیله آبروی او را از میان ببرد، و سازمان شخصیت و جوانمردی او را ویران نماید، و حیثیت او را لکه دار سازد، تا آنکه از دیدگاه مردم سقوط کند، خداوند متعال وی را از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خود بیرون می‌راند و در حوزه ولایت و دوستی شیطان وارد می‌سازد، و شیطان نیز از دوستی وی استقبال نمی‌کند و او را نمی‌پذیرد» (۴۵۱).

امام صادق (علیه السلام) در گزارش حدیثی که می‌گوید:

«عیب مؤمن بر مؤمنان دیگر حرام است» فرمود:

«منظور، صرفاً این نیست که عیبی و نقصی از یک فرد مؤمن، نمایان و مکشوف گردد و فقط تو آن را ببینی؛ بلکه مقصود این است که تو آن عیب و نقص را برای دیگران نقل نموده و از این طریق از او انتقاد کن» (۴۵۲).

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت کرده است که فرمودند:

«نزدیکترین مرزی که بنده خدا را به وادی کفر نزدیک می‌سازد این است که او بر اساس دین و ایمان با فرد دیگری طرح برادری و دوستی برقرار سازد؛ ولی در زیر ماسک دوستی، لغزشها و عیوب وی را برشمرده و در روز مبادا او را به وسیله آنها سرزنش کند» (۴۵۳).

ابوبصیر از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ناسزا گفتن به مؤمن، فسق و گناه محسوب می‌شود. جنگ با او به عنوان کفر و خروج از ایمان به شمار می‌آید. خوردن گوشت او (یعنی غیبت کردن از او)، معصیتی است (نابخشودنی).

و حرمت مال او همسان با حرمت خون او می‌باشد» (۴۵۴).

«اگر یک فرد مؤمنی به برادر ایمانی خود «اف» بگوید (و بدینوسیله نسبت به او اظهار دل‌تنگی و تنفر کند)، در حقیقت از حدود و مرزهای دوستی با وی خارج می‌شود.

و اگر به او بگوید «تو دشمن من هستی» قهراً یکی از آن دو کافر و ناسپاس خواهند بود. خداوند متعال از مؤمنی که در باطن خود نسبت به برادران ایمانی خویش دارای نظر سوئی باشد هیچ عملی را نمی‌پذیرد» (۴۵۵).

فضیل (بن یسار) از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

«هر انسانی - اگر در پیش روی مؤمنی به وی طعنه زند و شخصیت او را مخدوش سازد - به بدترین وضع می‌میرد، و او نیز در خور آنست که به خیر و نیکی بازگشت نکند و بهره‌ای از آن نبرد» (۴۵۶).

۸ تکبر و خود بزرگ بینی و برتری جوئی نسبت به دیگران

هشتمین آفات و عواقب سوء مناظره، تکبر و خود بزرگ بینی و ترفع و برتری بینی خود بر دیگران است. بحث و مناظره در جلسات و محافل، همواره با تکبر بر اقران و همگنان و اظهار برتری بیش از اندازه نسبت به آنان، همراه است و از این حالات نابسامان روانی، جدائی پذیر نیست. آری مناظره در محافل و مجالس در شرائطی صورت می‌گیرد که انسان می‌خواهد زیر بار حرف حق دیگران نرود و سعی می‌کند آراء آنان را نپذیرد و لو آنکه حقانیت سخن آنها بر مناظره کننده کاملاً ثابت و روشن گردد؛ چون از آن بیم دارد که مبادا غلبه و پیروزی آنان بر وی ثابت شود.

و حتی اگر عجز و ناتوانی و مغلوبیت او نیز برای دیگران محرز و علنی شود حاضر نیست صریحا به اشتباه خویش اعتراف کند و بگوید:

«من اشتباه کرده‌ام و حق همان است که طرف مقابل او می‌گوید». چنین روحیه‌ای، نمایانگر کبر و خود بزرگ بینی است، همان کبر و خود بزرگ بینی که نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (در مقام بیان نکوهش آن) فرموده است:

«اگر کبر و خود بزرگ بینی - حتی به مقدار ذره‌ای - در قلب کسی وجود داشته باشد، به بهشت راه ندارد.» (۴۵۷)

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) ضمن حدیثی - که در بحثهای گذشته از آن یاد کردیم - کبر و منش‌های نابخردانه را به «بطر الحق و غمص الناس» تعبیر فرمود. منظور از «بطر الحق»، مردود ساختن سخن گوینده آن و عدم اعتراف به حقانیت آن پس از اثبات و محرز بودن حقانیت آن است.

و منظور از «غمص الناس» پست و حقیر شمردن مردم می‌باشد.

چنان مناظره کننده کذائی در صدد است که حق و حقیقت - با وجود اینکه کاملاً برای وی واضح و روشن است - از نظر دیگران مخفی مانده تا بتواند آن را بر گوینده، رد نموده و احیانا وی را تحقیر کند؛ چون می‌پندارد که فقط او محق است و طرف او به حق آشنائی ندارد و به باطل می‌اندیشد.

و نیز تصور می‌کند که طرف او فاقد ملکه و نیروی علمی و قابلیت شناخت قوانینی است که علم و دانش را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده که خداوند متعال فرمود:

«شکوه و عظمت، پوشش مرا تشکیل می‌دهد و کبریاء و بزرگی، رداء مرا می‌نمایاند. اگر کسی در این دو سمت و صفت الهی با من به نزاع و هم‌آوردی برخیزد او را در هم شکسته و نابودش می‌سازد.» (۴۵۸).

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«عظیم ترین و پرمخاطره ترین کبر، عبارت از «غمص الخلق و سفه الحق»، یعنی خوار شمردن مردم و سبک انگاری حق است. راوی می‌گوید:

به آن حضرت عرض کردم «غمص الخلق و سفه الحق» چیست؟

فرمود:

محتوای این تعبیر آنست که تو حق را شناسی و در برابر حق، نادانی کنی و از اهل حق، خرده گیری کرده و بیجهت آنها را مورد انتقاد قرار دهی.

اگر کسی با چنین روحیه‌ای با افراد جامعه رفتار کند در حقیقت با شئون خداوند متعال به نزاع و درگیری برخاسته و با او در عظمت و کبریائی و بزرگیش به هم‌آوردی و همتائی دست یازیده است» (۴۵۹).

حسین بن ابی العلاء گفته است از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«کبر و خودبزرگ بینی در هر طائفه و نژادی از مردمان بد سیرت وجود دارد، در حالی که این صفت و چنین خصیصه‌ای، جامه و تن پوشی است که صرفاً بر قامت وجود الهی، موزون می‌باشد. اگر کسی در این صفت با خداوند متعال درگیر شود، خدای عز و جل - جز پستی و حقارت و فرومایگی - هیچگونه حالتی را در او فزونی نمی‌بخشد» (۴۶۰).

از همان امام (علیه السلام) سؤال کردند:

«کمترین و ناچیزترین درجه الحاد و بیدینی چیست؟

فرمود:

کبر و خودبزرگ بینی، پائین ترین درجات الحاد و بی ایمانی است.» (۴۶۱)

زراره از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) چنین روایت کرده است که فرمودند:

«آنکه ذره‌ای کبر در قلب او وجود دارد، وارد بهشت نخواهد شد.» (۴۶۲)

(محمد بن) عمر بن یزید می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

من غذای خوب و گوارا تناول می کنم، و بوی خوش و عطر را استشمام کرده و از آن لذت می برم، و بر مرکب چابک و راهوار سوار می شوم، و نوکری هم در پی من حرکت می کند. آیا به نظر شما در این گونه بهره گیری‌های مادی و رفتار من، تجبر و بزرگ منشی و کبر وجود دارد که من باید از آنها بر حذر باشم؟ امام صادق (علیه السلام) اندکی درنگ نمود و سر به زیر انداخت و سپس فرمود:

«جبار ملعون و متکبری که از رحمت و مهر الهی مطرود می باشد، عبارت از کسی است که با افراد جامعه با حالت «غمص» در ارتباط است و در برابر حق و حقیقت نادانی و بی خردی کند. عمر بن یزید عرض کرد:

من حق را می شناسم و نسبت به آن ناآگاه و منکر نیستم و در برابر آن نادانی نمی کنم؛ نمی دانم معنی و مفهوم «غمص» چیست؟ فرمود:

«غمص» عبارت از کسی است که مردم را تحقیر نموده و به آنها زور گوید و نسبت به آنها تکبر ورزد. این چنین فردی همان مصداق «جبار» و متکبر و گردنکش می باشد.» (۴۶۳)

ابوحزمه ثمالی از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که گفت:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«خداوند متعال در روز قیامت با سه دسته از مردم هم سخن نمی گردد و به آنان با دید لطف و مرحمت نمی نگرد، و آنها را از آلودگی و زشتی رفتار، مبری و پاکیزه نمی سازد. برای این سه گروه شکنجه‌ای دردناک فراهم می باشد:

(پیر و سالخورده زناکار، و سلطان جبار، و فقیر خودخواه، لذا) پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) «جباران و متکبران» را در شمار این سه گروه یاد کرد.» (۴۶۴)

۹ کنجکاو از عیوب مردم و خرده گیری از آنها

نهمین آفت و عارضه زیان بخش مناظره، پی گیری و تجسس از عیوب و زشتیهای افراد جامعه می باشد. شخص که مناظره می کند در صدد یافتن و جستجوی لغزش زبانی و یا لغزشهای دیگر در بیان طرف خود می باشد تا آن را برای روز مبادا! برای خود علیه طرف ذخیره و آماده ساخته و وسیله‌ای برای تحکیم مبانی سخن و شخصیت خود، و ابزاری برای پاکی کاذب خویش قرار دهد، و یا احیاناً کمبود و نقائص خود را بدان وسیله جبران و دفع نماید.

حتی چنین حالتی برای بی خبران و افرادی که از مجاری علم و دانش، جویای دنیا هستند نفوذ و گسترش پیدا می کند؛ لذا از کم و کیف حالات و عیوب و نقائص طرف مقابل خود، تحقیق و کنجکاو می نمایند تا در پی آن، چنین عیوب و نقائص را در حضور وی به رخ او کشیده و شفاها آنها را در برابر او مطرح سازند.

و احیاناً فردی این چنین می کوشد این عیوب را دلیل و دستاویزی برای کوباندن طرف قرار داده و به اطرافیان می گوید:

دیدید چگونه طرف را شرمسار و بی آبرو ساختم؟! و از این قبیل افکار و رفتار ناستوده‌ای که بی خبران از دین و ایمان، و رهروان طریقه شیطان و ابلیس مآبان، دچار و گرفتار آن می باشند؛ در حالی که خداوند متعال فرمود:

«ولا تجسسوا» (۴۶۵) یعنی در حالات و کیفیات رفتار مردم تجسس نکنید.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«ای مؤمنان، مؤمنانی که زبان شما گویای ایمان است؛ ولی این ایمان در قلب شما نفوذ نکرده است، از عیوب و زشتیهای مردم کاوش نکنید. اگر کسی در صدد کاویدن و پی جوئی از عیوب و خرده‌های دیگران برآید، خداوند متعال نیز خرده‌ها و نواقص او را پی جوئی می‌کند.

و کسی که خدای مهربان در صدد کنجکاوای عیوب وی برآید او را - حتی در درون خانه اش - رسوا می‌کند.» (۴۶۶)
از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«دورترین و بیگانه‌ترین انسان از خداوند متعال، عبارت از کسی است که با فردی دیگر طرح برادری و الفت ببندد، و در صدد آن باشد که لغزشهایش را ذخیره کند تا در روز و فرصت مناسبی به وسیله آنها وی را مورد ملامت و سرزنش قرار دهد» (۴۶۷) (و شخصیت او را در هم بکوبد و آبروی او را از میان بردارد).

از امام صادق (علیه السلام) است که فرمود:

«نزدیکترین راهی که انسان را به مرز کفر می‌رساند این است که فردی با فرد دیگر بر اساس دین، طرح دوستی بریزد، و در صدد پی جوئی و برشمردن لغزشهای او برآید تا بدان وسیله در روز مورد نظر خودش، او را به باد انتقاد و ملامت گیرد.» (۴۶۸)

همان امام (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده است که فرمود:

«اگر کسی زشتیها و خرده‌های مردم را برای دیگران فاش کند و آن را در میان آنها منتشر سازد از نظر سنگینی جرم، همانند کسی است که دست اندر کار همان اعمال زشت گشته است.

و اگر کسی، فرد مؤمنی را (به خاطر زشتی کار و اشتباهش) سرزنش کند، پیش از مرگ خود دچار همان زشتی و اشتباه خواهد شد.» (۴۶۹)

امام صادق (علیه السلام) می‌گوید:

«اگر کسی با برادر ایمانیش با ملامت و سرزنش برخورد کند، خداوند متعال، او را در دنیا و آخرت مورد ملامت و عتاب قرار خواهد داد.» (۴۷۰)

از همان امام (علیه السلام) است که گفت:

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) طی سخنانی فرمود:

«رفتار برادر ایمانی خود را به نیکوترین وجه حمل کن، مگر آنگاه که دلیل قاطعی برخلاف توجیه خدا پسندانه تو برای پدیدار گردد و رفتار او، راه توجیه ترا مسدود سازد.

و تا آنجا که می‌توانی برای گفتار به ظاهر نادرست برادر دینی خود - در جهت خیر و خوبی - توجیه نیکوئی می‌یابی، نسبت به آن گفتار، گمان بد مبر» (۴۷۱).

۱۰ بدخواهی و احساس شادی از اندوه و بدبختی دیگران

دهمین آفت مناظره، این است که مناظره کننده از بیچارگی و بدبختی دیگران احساس شادی می‌کند، و از خوشی و سعادت آنها رنجور و اندوهگین می‌گردد. اگر یک فرد مسلمان نسبت به برادر ایمانی خود، دوستدار و خواهان حالت و کیفیتی نباشد که خود احساس علاقه به آن می‌نماید چنین مسلمانی از لحاظ ایمانی دچار نقص و گرفتار کمبود بوده و از خلق و خوی و راه و رسم اهل دین، سخت بدور است.

این حالت پریشان و پریشانی را غالباً در قوت افرادی راه دارد که گرفتار اشتیاق و علاقه به اسکات و کوباندن همگنان هستند، و

حس اشتیاق به اظهار فضل نسبت به برادران ایمانشان بر قلب آنها چیره شده است.

در طی احادیث متعدد و بی شماری می‌بینیم که هر فرد مسلمان نسبت به فرد هم‌نوع خود، دارای حقوق و وظائفی است که اگر نسبت به هر یک از آنها اهمال و کوتاهی نماید و آن حق را اداء نکند از حدود و مرزهای ولایت و دوستی خداوند متعال و طاعت از او تجاوز کرده و پافراتر می‌نهد، که از جمله آنها همین حق خیرخواهی نسبت به برادران ایمانی است.

«محمد بن یعقوب کلینی از معلی بن خنیس و او از امام صادق (علیه السلام) روایتی را در کتاب خود آورده است که معلی گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

یک فرد مسلمان نسبت به مسلمان دیگر چه حقی دارد؟

فرمود:

هر یک از آنها نسبت به دیگری دارای هفت حق است که واجب و حتمی الاجراء می‌باشد، و این حقوق از نظر ضرورت اجراء، در حدی قرار دارد که اگر نسبت به هر یک از آنها اجحاف کند و در اداء آن سهل انگاری نماید از حوزه ولایت و طاعت خداوند بیرون می‌رود؛ و البته خدای را در این حقوق، نصیبی نیست (یعنی این حقوق را باید به عنوان «حق الناس» تلقی کرد و از آن خدا نیست که بتواند - در صورت اهمال - از آن درگذرد؛ و در صورت پایمال شدنش، فرد متجاوز و سهل انگار را مورد مغفرت و آمرزش قرار دهد. معلی می‌گوید:

(به امام (علیه السلام) عرض کردم:

قربانت گردم، چه چیزهایی این حقوق هفت گانه را تشکیل می‌دهد؟

فرمود:

معلی! من نسبت به تو احساس ترس و دلسوزی می‌نمایم و بیم آن دارم که مبدا این حقوق را تباه سازی و نتوانی از آن صیانت و مراقبت کنی (و با پاسخ من) به این حقوق، آگاهی پیدا کنی؛ ولی در به کار بستن آن سهل انگاری نمائی؟

معلی می‌گوید:

عرض کردم:

«لا قوة الا بالله» (یعنی امیدوارم در ظل مشیت و با استمداد از حول و قوه الهی، توان اداء چنین حقوقی را به دست آورم. امام صادق (علیه السلام) این حقوق را به شرحی که ذیلا یاد می‌شود گزارش فرمود:

۱ - ساده ترین و ناچیزترین حق یک مسلمان بر مسلمان دیگر آنست که تو خواهان همان چیزهایی برای او باشی که خود جویا و دوستدار آن برای خویشتن هستی.

و درباره او از همان چیزهایی احساس گریز و تنفر نمائی که خود از آن متنفر و گریزان هستی.

۲ - از خشمگین شدن و ناخرسندی او بر حذر بوده، و پویا و جویای مراتب رضا و خوشنودی او باشی و از دستور او فرمانبری.

۳ - باید به او با جان و مال و دست و پا (و همه وجودت) مدد رسانی.

۴ - باید چشم بینا و رهنمودپرداز و آئینه او باشی.

۵ - نباید تو سیر باشی و او گرسنه، تو سیراب باشی و او تشنه، تو تن پوش داشته باشی و او برهنه.

۶ - اگر تو دارای خادم و نوکر هستی و او فاقد آن باشد بر تو لازم است که نوکر خود را در جهت خدمت به نزد وی گسیل داری تا جامه او را بشوید و غذای او را فراهم آورد و بسترش را آماده سازد.

۷ - باید سوگند او را باور داشته و بدان ترتیب اثر دهی و دعوت او را بپذیری و هنگام بیماری عیادتش کنی و (پس از مرگش) در کنار جنازه او حضور به هم رسانی، و اگر احساس کنی که او به چیزی نیازمند است در تامین آن مبادرت و پیشدستی کنی. نباید در

تامین حوائج او تعریفی را روا داری تا وی را ناگزیر سازی که درخواست خود را با تو در میان گذارد و دچار شرم سؤال گردد؛ بلکه باید در تامین آن حوائج پیشدستی کنی.

اگر بدین شیوه با وی عمل کنی توانسته‌ای رشته ولایت و دوستی خود را با او پیوند داده و دوستی او را با رشته دوستی خود مربوط سازد» (۴۷۲).

اخبار و روایات درباره حقوق برادران ایمانی و مسلمانان نسبت به یکدیگر، بسیار فراوان (و شایان توجه می‌باشد که باید در این زمینه به کتب حدیث مراجعه شود (۴۷۳).

۱۱ تزکیه نفس و خودستائی

یازدهمین آفت مناظره، عبارت از تزکیه نفس و خودستائی است که با مناظره کننده‌ای - یا با صراحت بیان و یا با ایماء و اشاره و یا با کنایه، - از رهگذر تایید سخن خود و زشت و نادرست وانمود ساختن سخن دیگران - به این خودستائی دست می‌یازد.

و غالباً این حالت درونی، یعنی خودستائی را اظهار کرده و آن را آشکارا به زبان می‌آورد و می‌گوید:

«من از آن افرادی نیستم که امثال این گونه مطالب بر آنها ناآشنا و مبهم است»، در حالی که (همو می‌داند) خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

«فلاترکوا انفسکم = خودستا و خویشتن آرا نباشید».

به یکی از بزرگان گفتند:

آن سخن راست و درستی که اظهار آن، زشت و نادرست می‌باشد چیست؟ در پاسخ گفت:

«چنین سخن راستی که - علیرغم صدق و راستی - زشت می‌باشد این است که انسان، زبان به خودستائی بگشاید.

باید متوجه باشی که خودستائی تو، - علاوه بر آنکه زشت است و خداوند متعال از آن نهی فرمود - از قدر و منزلت تو در نظر دیگران می‌کاهد، و موجب می‌گردد که مشمول خشم خدا واقع شوی. اگر می‌خواهی بدانی که خودستائی بر قدر و منزلت تو نمی‌افزاید، به اقران و همگنان خود بنگر، آنگاه که آنان از طریق اظهار فضل، به خودستائی دست می‌یازند، زشتی آن را در قلب خود احساس می‌نمائی و طرز رفتار آنان بر روح و جانت سنگینی می‌کند.

و تو چطور به خود اجازه می‌دهی - در آن لحظه که از آنان جدا می‌شوی - آنها را نکوهش کنی؟ باید بدانی که آنان نیز به گاه خودستائی تو، بلافاصله و باطناً و با جان و دل، ترا مورد انتقاد و نکوهش قرار می‌دهند و خرده گیری از تو را دست به دست می‌کنند و در غیاب تو و آنگاه که از آنها جدا می‌شوی مکونات قلبی و خاطره تلخ خودستائی ترا با آمیزه‌ای از نکوهش اظهار می‌کنند».

۱۲ نفاق و دورویی

دوازدهمین آفت مناظره، نفاق و دورویی و دوگانگی شخصیت می‌باشد که اهل مناظره ناگزیر به چنین حالتی کشانده می‌شوند؛ زیرا آنان با هم‌آوردن و رقیبان و پیروان خود با وضعی دردناک و خاطری درگیر و آشفته مواجه می‌گردند.

و در حالی که احیاناً به ملاقات آنها اظهار محبت و اشتیاق کرده و در برخورد با آنان، تظاهر به خوشحالی می‌نمایند؛ ولی در همان حال به علت بغض و کینه‌ای که درون آنها را می‌خلد و می‌خراشد رگ گردن و اعضاء و اندام بدن آنها می‌لرزد.

و همه آنها می‌دانند که نسبت به یکدیگر در مورد اظهار محبت و اشتیاق، دروغگو هستند و باطناً خلاف آنچه را که اظهار می‌کنند

در دل دارند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که مردم، علم و دانش را فرا می‌گیرند؛ ولی آن را به کار نمی‌بندند، و با زبان نسبت به هم اظهار دوستی می‌کنند؛ لکن قلباً کینه یکدیگر را به دل دارند و قطع رحم می‌کنند و رشته ارتباط با خویشاوندان و نزدیکان را از هم می‌گسلند، همانگاه خداوند متعال آنان را از رحمت خویش، طرد نموده و آنها را کور و کر می‌سازد.» (۴۷۴)

از خداوند می‌خواهیم که ما را از آسیب چنین آفات و عوارض سوئی، مصون دارد.

خاتمه

این بود دوازده آفت و خصلتی که موجب انحطاط و سقوط شخصیت انسان می‌گردد که نخستین آفت از این آفت‌های دوازده گانه میان انسان و بهشت و سعادت او حریمی ایجاد کرده و او را از خوشبختی محروم می‌سازد، و بهشت را بر او حرام می‌گرداند و آخرین آن - که عبارت از نفاق و دورویی است - آتش جهنم را برای وی به ارمغان می‌آورد.

مناظره کنندگان در رابطه با این آفات از لحاظ پایه و موقعیت، اوضاع مختلفی دارند، (و به هر حال از رهگذر مناظره، بدانها مبتلا می‌گردند)، حتی عظیم‌ترین شخصیتهای دینی و خردمندترین اشخاص، حامل موادی از این میکروبها و آفات کشنده روحی هستند و کمتر توان آن را دارند که از آنها برهند منتهی می‌کوشند که این بیماریهای بدخیم و آفات ناستوده در وجودشان، نهان و پنهان بماند، و تلاش می‌کنند که حالات درونی آنها برای مردم ظاهر نشود و خود نیز به درمان آنها بر نمی‌خیزند.

آن علت اساسی و عامل عمده‌ای که چنین آفات و خصلت‌های ناستوده‌ای را در قشرهای مختلف انسان به ثمر می‌رساند این است که انسان علم و دانش را برای هدفی غیرالهی فرا می‌گیرد (و چون در مسیر پویائی افراد از علم، غیر خدا مطرح است، و اهداف دنیایی سراسر این مسیر را زیر پوشش خود قرار می‌دهد از این جهت گرفتار چنین آفاتی می‌شوند).

بطور فشرده باید گفت که خود علم و دانش فی نفسه، عالم و دانشمند را ابدا گرفتار اهمال نمی‌سازد؛ ولی ممکن است همین علم و دانش (به علت انحراف عالم از مسیر الهی و صراط مستقیم)، او را به سقوط و نابودی شخصیت و شقاوت و بدبختی سوق دهد؛ چنانکه همان علم (از برکات گامهای راستین و استوار عالم و دانشمند) موجبات سعادت و نیکبختی و قرب او به خداوند را فراهم آورده تا در جوار رحمت وی قرار گیرد.

آیا مناظره می‌تواند متضمن فائده‌ای باشد؟

اگر کسی به ما ایراد کند و چنین سؤالی را مطرح سازد که مناظره، (کار لغو و بیهوده‌ای نیست؛ بلکه) می‌تواند دو بهره و فائده را برای مناظره کننده به ثمر رساند:

۱ - مناظره، عامل و انگیزه تمایل و گرایش افراد به علم و دانش است؛ زیرا اگر علاقه به ریاست و سیادت و حب جاه از دل و دماغ مردم، بیرون ریخته شود، علوم و دانشها دچار اندراس و فرسودگی می‌گردد؛ و اگر ما تمام طرق و ابواب مناظره را مسدود سازیم موجب ضعف و سستی حس گرایش مردم به علم و دانش می‌شویم.

۲ - چون مناظره به منظور بازیافتن دقیق مآخذ و اسناد علم و آگاهی صورت می‌گیرد، ذهن انسان از مجرای چنین مناظره‌ای، ورزیده شده و جان و روح آدمی نیرومند می‌گردد.

قبل از پاسخ به این ایراد باید یادآور شویم که اگرچه چنین ایرادی درست، و سخنی راست به نظر می‌رسد که باید آن را پذیرفت؛ لکن مطالب و حقائق را که ما راجع به آفات مناظره یاد کردیم بدین منظور نبوده است که همه ابواب مناظره و بحث و مناقشه را مسدود سازیم؛ بلکه هدف ما از گزارش و توضیح این آفات و تبیین نتایج سوء مناظره، این بود که مناظره دارای هشت آئین است؛ و

ضمناً دوازده آفت و عارضه سوء و زیانبار را نیز به دنبال دارد تا مناظره کننده این شرائط و آفات را شناسائی و مراعات کرده، و بحث و مناقشه خود را با رعایت این شرائط و احتراز از این آفات برگزار نموده، و در پی آن فوائد و عوائد سودمند مناظره که عبارت از رغبت و گرایش به علم و دانش و ورزیدگی ذهن می‌باشد در وی رو به فزونی گذارد.

اگر منظور از طرح چنین سؤال و ایراد، چنان باشد که باید مناظره کننده دارای آزادی کامل بوده، و بدون قید و شرط به بحث و مناقشه پردازد، و آفات و نتایج زیانبار آن را نادیده بگیرد، و به خاطر اینکه در او رغبتی به علم و دانش به وجود آید، همه این آفات را تحمل کند، چنین سخنی را باید یک نوع داوری زشت و نادرستی تلقی کرد؛ زیرا خداوند متعال و رسول او و شخصیت‌های برگزیده الهی، مردم را از آن جهت به علم و دانش ترغیب و تشویق کردند تا از مجرای آن به پاداش معنوی و اجر اخروی دست یابند، نه به ریاست و جاه و مقام. آری ریاست یک انگیزه طبیعی برای رغبت و اشتیاق به علم و دانش به شمار می‌آید و شیطان نیز مامور به تحریک این انگیزه و ترغیب و تحریص انسان می‌باشد، شیطانی که هیچ نیازی به نیابت و مدد و یآوری انسان در این امر ندارد؛ ولی باید بدانیم گرایشی که در انسان نسبت به علم و دانش از طریق تحریک شیطان و تشویق او به ثمر می‌رسد، این چنین رغبت و گرایش در افرادی به وجود می‌آید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره آنان فرمود:

ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، و باقوام لاخلاق لهم (۴۷۵)

خداوند متعال این دین و آئین مقدس را به وسیله مردی فاجر و گناهکار و در سایه همت گروهی تایید می‌کند که از بهره دینی و نصیب اخروی محرومند.

در نقطه مقابل، اگر در کسی زیر سایه تعالیم انبیاء و پیامبران و تشویق آنها به سعی در وصول به پاداش الهی، رغبت و گرایشی به علم و دانش فراهم آید، چنین کسی از جمله وارثان انبیاء و خلفاء و جانشینان و نمایندگان راستین خداوند بر بندگان او به شمار می‌آیند.

اما مسئله تشحیذ ذهن و ورزیدگی نیروی عقل (که از طریق مناظره به ثمر می‌رسد) مسئله راست و درستی است؛ (ولی چرا مناظره کننده صرفاً در جهت ورزیدگی ذهن و تیزهوشی خویش به بحث و مناقشه روی نمی‌آورد و غائله سوء و آفات آن را نادیده می‌گیرد و در صدد از میان بردن چنین آفاتی بر نمی‌آید؟!) بر او لازم است که صرفاً در رابطه با مسئله تشحیذ ذهن و تقویت نیروی عقل، دست اندر کار مناظره گردد و نیز سعی کند که آثار سوء و آفات آن را از خود دور سازد، آفاتی که مشروحا از آنها یاد کردیم.

اگر مناظره کننده، فاقد توانائی احتراز و اجتناب از چنین آفاتی باشد موظف است از تشحیذ ذهن و تقویت عقل - (که از رهگذر مناظره، امکان پذیر است) - خودداری نماید، و به فراگرفتن علم و دانش و استمرار تفکر و ادامه دقتهای علمی، فرصت خویش را مصروف سازد و جان و دلش را از آلودگیها و تیرگیهای اخلاقی پاکیزه نماید؛ چون چنین شیوه‌ای برای تشحیذ ذهن و ورزیدگی عقل، از مناظره، رساتر و کارآتر است.

و ما نیز می‌دانیم که ذهن و خاطر دینداران و علماء پای بند به ایمان - بدون آنکه دست اندر کار چنین مناظره‌های نابخردانه‌ای گردند - از ورزیدگی و نیروی کافی برخوردار بود.

(یک مطالعه سطحی و بررسی ساده، ما را به این نتیجه می‌رساند که) اگر چیزی، تنها واجد یک فائده باشد - فائده‌ای که آفات و زیانهای فراوانی را به دنبال خود به بار می‌آورد - انسان نباید به خاطر آن فائده ناچیز، خویش را در معرض آن همه آفات قرار دهد؛ بلکه حکم و قانون چنین چیزی، همانند حکم و قانون باده و قمار است (که نفع آنها ناچیز، ولی مضار و زیانهای آن فراوان می‌باشد، و) خداوند متعال درباره باده و قمار می‌فرماید:

يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما (۴۷۶)

از تو راجع به باده و قمار سؤال می‌کنند، تو در پاسخ آنها بگو: در این دو کار، جرم و گناه بزرگ، و منفعی نیز برای مردم وجود دارد؛ ولی جرم و گناه و زیان آن دو، مهمتر و بزرگتر از نفع و فائده آنها است.

(نظر به اینکه آفات و مضار شراب و قمار از منافع آن، فروتر می‌باشد) خداوند متعال شرب خمر و قماربازی را - به خاطر اهمیت و شدت مضار و آفات آنها - تحریم فرموده و با تاکید و شدت لحنی هر چه تمامتر، حرمت آنها را علنا اعلام کرد.

آری خداوند متعال است که می‌تواند اسباب و موجبات توفیق آدمی را فراهم آورد.

باب ۴ آداب و آئین نگارش و نگاهداری کتاب

۱ اهمیت کتابت و نگارش و فوائد آن

موضوع کتابت و نگارش از ارجمندترین و مهمترین مطالب دینی و بزرگترین عامل صیانت نگهبانی شریعت مقدس اسلام است، شریعت مقدس و قوانین الهی که از کتاب (قرآن)، و سنت، و مجموعه‌ای از علوم شرعی ملهم از آن دو، و نیز آن سلسله از معارف عقلی که فهم و شناخت کتاب و سنت بدانها وابسته است، تشکیل می‌شود.

حکم و قانون کتابت و نگارش - بر حسب اهمیت علمی که نگارش می‌یابد - به چند قسم تقسیم می‌گردد:

۱ - چنانچه فراگرفتن آن علمی که نگارش می‌یابد، واجب عینی باشد، نگارش آن نیز واجب عینی است؛ زیرا حفظ و نگاهبانی چنین علمی، متوقف بر نگارش آن می‌باشد.

۲ - اگر تعلم آن علم، در حد واجب کفائی باشد، کتابت و نگارش آن نیز، واجب کفائی است.

۳ - و اگر یادگیری آن علم، مستحب باشد، نگارش آن نیز مستحب خواهد بود.

ولی باید گفت که مسئله نگارش در رابطه با قرآن و حدیث در زمان ما، یعنی (عصر مؤلف) - بطور مطلق یعنی بدون هیچ قید و شرطی - واجب و ضروری است؛ زیرا اگر ما مناطق و اقطار مختلف جهان را در نظر گیریم به این حقیقت واقف می‌گردیم که کتب دینی، چنان دچار کمبود کمی و کیفی است که می‌توان گفت تاکنون در اداء و اداء چنین تکلیفی - که دارای وجوب کفائی است - کاری رسا و کامل انجام نگرفته و به اداء وظیفه واجب کفائی قیام نشده است، به ویژه در مورد کتب تفسیر قرآن و حدیث که در واقع آثار این دو علم رو به آشفستگی و فرسودگی نهاده، و اعلام و ریایات آن دستخوش واژگونگی گشته و دچار سرنگونی شده است. لذا در چنین دوره و زمانه‌ای بر هر فرد مسلمان کارآمد، واجب کفائی است که دست اندر کار نگارش و حفظ و صیانت و تصحیح و روایت مطالب این دو علم گرانقدر شده، و در این جهت از بذل هر گونه مساعی دریغ نورزد.

از جمله قواعد قطعی و مسلم این است که اگر در اداء تکلیفی که دارای وجوب کفائی است، در حدی - که حوائج مردم از رهگذر آن تامین گردد - قیام و اقدامی نشود باید همه افراد جامعه نسبت به آن، احساس وظیفه و مسئولیت نمایند و در انجام آن بکوشند؛ و در صورتی که نسبت به آنها کوتاهی و سهل انگاری شود همگی مجرم و گناهکار خواهند بود.

بنابراین، تکالیفی که به عنوان واجب کفائی در عهده مردم قرار گرفته است تا وقتی که فرد و یا افراد کارآمد و با کفایتی درباره آنها اقدام نکنند، و نیاز مردم را در رابطه با آن برطرف نسازند، مسئولیت اداء آنها - همسان و هموزن با واجب عینی - بر دوش همه افراد، سنگینی می‌کند که باید آنها را انجام دهند.

علاوه بر این، درباره کتابت و نگارش آثار دینی و علمی، احادیث فراوانی به چشم می‌خورد که بر طبق آنها مسئله نگارش، مورد تشویق و تحریص قرار گرفته و پاداش مهمی در برابر اداء این وظیفه دینی مقرر شده است، از آن جمله پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«علم و دانش را به بند آرید و از آن صیانت و نگاهبانی کنید.» عرض کردند:

راه و رسم به بند کشیدن علم و دانش چیست؟

فرمود:

«کتابت و نگارش آن» (۴۷۷) (که این کار از تداوم و استمرار و بقاء علم و دانش، صیانت می‌کند).

روایت شده است که مردی از انصار حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسید و در مجلس او شرکت می‌جست و سخنانی از آن حضرت می‌شنید که سخت او را به وجد می‌آورد و برای او شگفت انگیز می‌نمود به طوری که شیفته سخنان آن حضرت می‌شد؛ ولی نمی‌توانست آنها را به خاطر بسپارد:

لذا نگرانی خود را از جهت ضعف و کمبود حافظه، با حضرت در میان گذاشت، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به او فرمود:

برای حفظ و نگاهداری این سخنان، از دست خویش مدد گیر و به دستش اشاره فرمود که گفتار و بیاناتش را بنویس (۴۷۸)

حسن بن علی یعنی امام مجتبی (علیه السلام) فرزندان و خواهرزادگان خود را فرا خواند و به آنها فرمود:

اگرچه شما هم اکنون به عنوان افراد کوچک و خردسال فامیل و قوم خویش خود به شمار می‌آیید، ولی این امید هم وجود دارد که بزرگان قوم و گروهی دیگر باشید؛ لذا بر شما لازم است که علم و دانش را فراگیرید.

و اگر در جمع شما کسانی دیده شوند که نتوانند علم و دانش را فراگیرند و یا در خاطر بسپارند باید به نگارش علم قیام کرده و آن نوشته علمی را در خانه‌های خویش قرار داده و از آن نگاهبانی کنن (۴۷۹)

ابی بصیر می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«برای نگارش (حقایق دینی) دست به کار گردید؛ زیرا شما نمی‌توانید این حقایق را - جز از طریق نگارش آن - در خاطر خود حفظ نموده و از آن نگاهبانی کنید» (۴۸۰).

و همو فرمود:

«جان و دل و روح انسان، بر نبشتار تکیه کرده و بدان آرام و اطمینان می‌گیرد» (۴۸۱).

از عبید بن زراره روایت شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«کتابها و نبشتارهای خود را حفظ کنید و از آن نگاهداری نمائید؛ زیرا در آینده نزدیکی بدان نیاز پیدا می‌کنید» (۴۸۲).

مفضل بن عمر گفت، امام صادق (علیه السلام) به من فرمود:

«دست اندر کار نگارش باش، و علم و آگاهی خود را میان برادران ایمانی خود منتشر ساز؛ و چون از دنیا بروی، برای فرزندان این نبشتارها را به ارث گذار؛ زیرا روزگاری پر آشوب در پیش است که مردم - جز با نوشته‌ها و کتب خود - نمی‌توانند خویشتن را با چیز دیگری مانوس و سرگرم سازند» (۴۸۳).

مرحوم صدوق در کتاب «امالی» با اسناد خود به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آورده است که آن حضرت فرمود:

«آنگاه که یک فرد مؤمن از دنیا می‌رود حتی اگر برگی از نبشتار از خود باقی بگذارد، نبشتاری که مطالب علمی در آن انعکاس یافته است، این برگ بصورت پرده و حفاظ و سپری میان او و میان آتش جهنم خواهد بود، و او را صیانت خواهد کرد.

و خداوند متعال در برابر هر حرفی که در آن نگارش یافته است، شهری گسترده تر از دنیا و آنچه در آنست به وی عطا می‌کند.

و اگر کسی لحظه‌ای در حضور عالم و دانشمند به سر برد، فرشته‌ای از جانب خداوند متعال به او چنین خطاب می‌کند:

چون تو در کنار بنده من جلوس کردی، به عزت و جلال خود سوگند یاد می‌کنم که ترا در معیت او در بهشت سکنی دهم، و در این کار هیچ ایراد و اشکالی بر من وارد نیست» (۴۸۴).

۲ باید نویسنده دارای خلوص نیت باشد

بر هر نویسنده‌ای لازم است که خداوند متعال و خواسته او را خالصانه، هدف نگارش خویش قرار دهد - چنانکه بر او لازم است در دانش آموختن و طلب علم نیز دارای خلوص نیت باشد؛ زیرا کتابت و نگارش به عنوان یک امر عبادی و نوعی از تحصیل و صیانت علم و دانش به شمار می‌آید. اگر کسی در مسئله کتابت و نگارش، جز خداوند متعال، امثال: حظوظ و بهره‌های نفسانی و لذتها و بالاخره مطامع دنیوی را هدف و منظور خود قرار دهد، همانند کسی است که در طلب علم، چنین اهدافی را در مد نظر خود قرار داده باشد. (مسلماً چنین فردی - که در کار نگارش و نویسندگی، خود را به رنج وامی دارد - بهره و نصیبی در آخرت نداشته، و در مسیر کوشش خود با ناکامی مواجه خواهد بود).

قبلاً- در بحثهای مربوط به آداب تعلیم و تعلم، مطالبی درباره اهمیت اخلاص نیت و حس جهت یابی مشروع، مطالبی بیان شد که اگر انسان در این مسیر مقدس، دارای هدفی غیرالهی باشد، شایسته نکوهش است. و بیان شد که این گونه افراد به کیفرهای اخروی و معنوی تهدید شده‌اند. و همان گزارشی که قبلاً- در مسئله لزوم خلوص نیت در امر دانش آموختن بیان شد درباره موضوع کتابت و نگارش نیز جاری است.

تهدید و نکوهش و یا تشویق و ستایشی که در مورد دانش جوئی و علم اندوزی برای غیر خدا یادآوری شد؛ در مورد کتابت و بازده خیر و شر آن فزونی می‌یابد؛ به این صورت که کاتب و نویسنده، با دست خود حقائق را می‌نگارد که ممکن است نبشتار او در روز قیامت به عنوان حجت و دلیلی به نفع و یا ضرر او درآید.

پس باید نویسنده دقت کند که چگونه مطالبی را می‌نگارد، و بر نبشتار او چه نتایجی از لحاظ خیر و شر مترتب است، خیر و شر و یا بدعت و سنتی که همزمان با حیات او و نیز پس از مرگ او، در مدتهای دور و درازی مورد عمل و استناد قرار می‌گیرد. بنابراین، نویسنده کتاب و یا نگارنده هر مطلبی باید متوجه باشد که در پاداش کسانی که از نوشته او بهره‌مند می‌گردند و آن را مأخذ و دستاویز کار خود قرار می‌دهند، و در وزر و گناه مردمی که از رهگذر نوشته او دچار آن می‌شوند، سهیم و شریک خواهد بود.

پس باید هر نویسنده‌ای، دقیق بنگرد که چه انگیزه و علتی او را به نوشتن وادارد، و باید بداند که پاداش نگارش مطالب سودمند دینی - احیاناً - در برخی از موارد، فزونتر از پاداش علم و دانش می‌باشد؛ چون نبشتار مفید - از لحاظ امکان انتفاع بیشتر، و دوام و استمرار منافع آن - بر علم و دانشی که شفاهاً به دیگران منتقل می‌شود، دارای اهمیت فزونتری است، به همین جهت است که در منطق حدیث، نوشته‌های دانشمندان دینی بر خون شهداء و جانبازان راه حق مزیت دارد؛ زیرا نوشته‌های دانشمندان - پس از مرگ آنها نیز - به مردم سود می‌رساند، و سود آن استمرار دارد؛ ولی برای خون شهداء - پس از مرگ آنان - چنین منافع و مزایائی پربار و مستمر وجود ندارد؟!.

۳ اهمیت جمع آوری کتب مفید و مورد نیاز

باید دانشجو در فراهم آوردن کتب علمی سودمندی که مورد احتیاج او است - به قدر امکانات خویش - اهتمام ورزد، و از راه نگارش و خرید (۴۸۵) - و اگر نه، با اجازه و عاریه گرفتن کتب مورد نیاز - کوشش خود را به کار گیرد؛ زیرا کتب سودمند علمی، ابزار تحصیل علم می‌باشد.

در دوره‌های سابق برای جمع کثیری از فضلاء و فرزندگان علمی این حقیقت به تجربه رسید، و نیز بسیار اتفاق افتاد که آنان در سایه

جمع آوری کتب سودمند و مورد نیاز، از لحاظ علمی به ترقیات و پیشرفتهائی فراینده و جالب توجه نائل شدند؛ در حالی که چنین توفیق و پیشرفتی - برای کسانی که موفق به تهیه کتب مورد نیاز نشدند - دست نداد. در این باره داستانهای فراوانی وجود دارد که نقل و گزارش آنها موجب اطاله سخن خواهد. گش (۴۸۶)

ضمناً باید بدانیم که شایسته نیست دانشجو، حظ و نصیب خود را از لحاظ علم و فهم صرفاً به فراهم آوردن کتب و افزودن شمار آنها محدود و منحصر کرده و خویشان را به داشتن کتب متعدد و فراوان، دلخوش سازد؛ بلکه او - علاوه بر اهتمام به جمع آوری کتب مورد نیاز - به کوشش و تحمل رنج تحصیل علم و مطالعه و جلوس در محضر استادان، نیازمند است. شاعری در این مورد (مبنی بر اینکه صرف جمع آوری کتب نمی‌تواند، توان علمی و حوائج معنوی و روحی انسان را برآورده سازد) می‌گوید:

اذا لم تکن حافظاً واعیاً فجمعک للکتب لا ینفع
اگر در فهم و درک و دریافت و حفظ مطالب علمی، کوشا نباشی، صرف جمع آوری کتب به تو سودی نمی‌رساند.

۴ استنساخ کتب در چه شرائطی روا است؟

تا وقتی که دانشجو قادر به خریدن و یا امانت گرفتن کتاب و یا امثال آن می‌باشد نباید خود را به نسخه برداری از آن سرگرم سازد؛ زیرا اشتغال به تحصیل علم، مهمتر و پرارزش تر از استنساخ کتب است.

اما چنانچه خریدن کتب برای دانشجو امکان پذیر نباشد، به این معنی که دانشجو، فاقد امکانات مالی است و یا اینکه افراد دست اندر کار استنساخ کتب، کمیاب اند، می‌تواند کتاب مورد نظر خود را به منظور استفاده خویش استنساخ نماید.

و نیز در صورتی که واجد امکانات مالی برای خریدن و تملک کتاب باشد نباید با عاریه گرفتن آن، خویشان را قانع سازد.

و اگر ناگزیر به استنساخ کتاب باشد باید بدان همت گماشته و در تکمیل آن بکوشد؛ چون خداوند متعال نیز او را از مدد خویش بهره‌مند کرده و حظ و بهره او را نسبت به علم و دانش در این مسیر، ضایع نمی‌سازد؛ زیرا جز به علت کسالت و تن آسانی - حظ و نصیب انسان در زندگانی، ضایع نمی‌گردد. اگر کسی وقت و فرصت خود را بپاید و قدر عمر را بشناسد به هدف خویش دست می‌یابد. در این باره قبلاً مطالبی سودمند و سخنانی مناسب، به نظر مطالعه کنندگان رسید.

۵ فوائد معنوی عاریه و امانت دادن کتب به دیگران

اگر کسی کتاب را به دیگران عاریه دهد، به گونه‌ای که خود از رهگذر عاریه دادن کتاب خویش، متضرر نگردد و شخصی که آن را عاریه می‌گیرد به کتاب زیبایی نرساند، چنین کاری بسیار بجا و به مورد می‌باشد، و به عنوان یک عمل «مستحب مؤکد»، اجر و پاداش جالبی را به دنبال دارد؛ زیرا امانت دادن کتاب، نوعی از اعانه علمی، و معاضدت و همیاری در کار نیک، و مساعدت به احسان و تقوی به شمار می‌آید. علاوه بر آنکه عاریه دادن هر چیزی که مورد نیاز دیگران می‌باشد، پاداش آفرین و دارای فضیلت است.

یکی از پیشینیان گفته است:

«عاریه و امانت دادن کتب به دیگران، موجب خیر و برکت و فرونی سرمایه‌های علمی و انسانی می‌گردد.»

دانشمند دیگری گفته است:

«اگر کسی از بذل علم و دانش دریغ کند و از عاریه دادن کتاب، بخل ورزد؛ به یکی از عواقب و فرجام‌های نامطلوب، دچار می‌گردد:

۱ - نسبت به آن علم و کتب و یا محتوای آن، گرفتار نسیان و فراموشی می‌شود.

۲ - و یا تا وقتی که زنده است از این علم و کتب، سودی نمی‌برد.

۳ - و سود نبرده از این کتب، می‌میرد و یا آنکه کتابهای او از میان می‌رود.

ضمناً باید متذکر شد که اگر کسی به عاریه گرفتن کتاب از کسی دیگر موفق گشت باید از عاریه دهنده - به خاطر احسانش - تشکر کند، و پاداش نیکی او را عملاً و لساناً بپردازد.

۶ لزوم صیانت و اعاده سریع کتب عاریتی به صاحبان آنها

کسی که کتابی از دیگری به امانت و عاریت می‌گیرد باید در حفظ و صیانت آن بکوشد که مبادا تلف شود و یا عیب و نقصی در آن پدید آید. او نباید کتاب را حبس کرده و نگاهداری آن را طولانی سازد؛ بلکه باید آن را پس از رفع احتیاج به صاحب آن برگرداند.

و آنگاه که نیاز خویش را از کتاب برگرفت به چند دلیلی که ذیلاً یاد می‌شود نباید آن را نزد خود نگاهدارد:

۱ - حبس کتاب، موجب می‌شود که صاحب آن احیاناً بدان نیاز پیدا کند، ولی نتواند بهره خویش را از آن برگیرد.

۲ - این کار باعث می‌شود که عاریه گیرنده کتاب در استفاده از آن دچار سستی و ملال خاطر گردد.

۳ - حبس کتاب و عدم اعاده سریع آن احیاناً موجب می‌شود که صاحب کتاب از عاریه دادن آن به دیگران استنکاف و دریغ نماید.

اگر صاحب کتاب، بازگشت آن را از امانت گیرنده مطالبه کند - از آن پس - حبس و نگاهداری آن حرام می‌گردد، و نیز موجب ضمان او خواهد بود. (به این معنی که حتی اگر بدون افراط و تفریط، کتاب عاریتی از میان برود و یا دچار نقص و عیب گردد امانت گیرنده، ضامن جبران آن می‌باشد).

از بزرگان سلف، سخنان فراوانی به نظم و نثر، جلب نظر می‌کند که آنها را در مقام نکوهش ممانعت در رد و اعاده کتب عاریتی اظهار داشته‌اند.

و نیز همان بزرگان یادآور شده‌اند که افراد زیادی به خاطر حبس کتاب و سهل انگاری در حفظ و صیانت آن و عدم اعاده به صاحبانش و یا ممانعت در اعاده آن، از عاریه دادن کتب به دیگران امتناع ورزیدند.

۷ حدود استفاده و بهره گیری از کتب عاریتی

کسی که کتابی را - به عنوان عاریه و یا اجاره - از دیگری می‌گیرد حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، اشتباهات آن را اصلاح کند، و یا در حاشیه آن چیزی بنویسد.

و نیز مجاز نیست در جاهای سفید و نانوشته آن - چه در آغاز و چه در پایان صفحه - چیزی را بنگارد، مگر آنگاه که بداند و احراز کند مالک آن به چنین کاری راضی است.

باید نوشتن او نیز همانند نوشتن «محدث» باشد که باید به نوشتن بر همان جزئی که شنیده است اکتفاء نماید، یعنی باید عاریه گیرنده بر حسب آنچه شنیده و به همان اندازه‌ای که اجازه دارد روی کتاب عاریتی بنویسد.

عاریه گیرنده نباید کتاب را سیاه و کثیف کند، و یا آن را - بدون ضرورت - به عنوان عاریه و یا ودیعه و امانت در اختیار شخص دیگری قرار دهد؛ حتی در موردی که چنین کاری شرعاً جائز می‌باشد. او همچنین حق ندارد بدون اجازه صاحب آن، از روی کتاب نسخه برداری کند؛ زیرا استساختن از کتاب، یک نوع بهره برداری و استفاده دیگری است که با بهره برداری از کتاب به عنوان مطالعه، فرق دارد و از آن، سنگین تر و فزون تر است.

اگر کتابی به صورت «وقف عام» باشد و بهره برداری از آن برای افراد مشخصی محدود نباشد، نسخه برداری از آن - برای کسی که نگاهداری کتاب وقفی و انتفاع و استفاده از آن برای وی جائز باشد - بلامانع است. البته باید این استنساخ توأم با حزم و احتیاط انجام گیرد.

و اگر ناظر کتاب وقفی و یا کسی که از طرف ناظر، ماذون و مجاز است دارای اهلیت اصلاح کتاب باشد می‌تواند آن را اصلاح کند؛ بلکه می‌توان گفت گاهی چنین اصلاحاتی به سر حد وجوب می‌رسد.

و چنانچه کتاب دارای ناظر خاصی نباشد، حق نظارت بر آن، با حاکم شرع خواهد بود. آنگاه که عاریه گیرنده با اجازه صاحب کتاب و یا ناظر، در صدد استنساخ کتاب بر می‌آید، نباید (از کتاب عاریتی به عنوان زبردستی استفاده کند و) کاغذ را در میان صفحات آن قرار دهد، و نیز حق ندارد قلمدان را روی آن بگذارد و روی نوشته‌های کتاب، خط بکشد.

و بطور خلاصه: باید کتاب را از هر گونه ضایعه - که ناشی از مسامحه و سهل انگاری و کوتاهی ورزیدن در نگاهداری آن است - حفظ و صیانت کند.

کیفیت نگاهداری و صیانت کتب دیگران با کیفیت نگاهداری کتبی که ملک شخصی است تفاوت دارد؛ زیرا نوعی از تصرفاتی وجود دارد که درباره کتب ملکی، جائز و روا می‌باشد؛ ولی همان تصرفات در مورد کتب عاریتی و امانتی روا نیست؛ به ویژه در مورد کسانی که در امر نگاهداری کتب، سهل انگار هستند؛ چون بسیاری از مردم بی‌حال و سردمزاج در مورد کتابهای خود تصرفات و روش‌هایی تحقیرآمیز و نامناسب در پیش می‌گیرند (و از کتابهای شخصی به گونه‌ای بهره‌کشی می‌کنند) که در مورد کتاب‌های امانتی و عاریتی، اعمال چنین روش‌هایی به هیچ وجه روا نمی‌باشد.

۸ دقت در نگاهداری کتاب به هنگام مطالعه و استنساخ

هنگام نسخه برداری از کتاب و یا مطالعه آن، نباید آن را به صورت باز و گسترده بر روی زمین قرار دهد؛ بلکه موظف است - به همان صورتی که معمول و متداول می‌باشد - آن را میان دو کتاب و یا روی میز مخصوص به کتاب، یعنی «رحل» بگذارد تا رشته‌ها و پیوندهای اوراق آن از هم گسیخته نشود و جلد و برگهای آن سائیده و فرسوده و پاره نگردد.

۹ کیفیت چیدن کتب و ترتیب آنها

وقتی که می‌خواهد کتاب را در کنار کتب دیگر قرار دهد و آنها را پهلوی هم بچیند باید این کار را روی میز و یا تخته چوب و یا تخت بند و امثال آن بگذارد. بهتر است میان کتب و زمین فاصله‌ای وجود داشته باشد و آنها را در جایی مرتفع تر از زمین بگذارد تا دچار رطوبت و آبدیدگی و سائیدگی نشود.

اگر می‌خواهد کتاب‌ها را روی تخته چوب مرتب سازد باید زیر و روی آن با عائقی صاف پوشانده شود، و نیز باید میان کتاب و چیزی که ممکن است احیاناً بدان صدمه‌ای وارد سازد و همچنین میان کتاب و تکیه گاه آن، دیواره و مانند آن، قرار دهد که موجب فرسایش و سائیدگی کتاب نگردد.

لازم است در امر چیدن و نهادن کتب، ادب و نزاکت را از لحاظ ارزش و حیثیت علوم و شرف آنها و شرف مصنفان و مؤلفان آنها، رعایت کند. بنابراین باید ارزشمندترین و شریف‌ترین کتاب را بر روی همه کتابها قرار داده، و بقیه کتب را بر حسب ارزش و اهمیت مذکور، به تدریج بر روی هم بچیند.

اگر در میان کتب، قرآن کریم وجود داشته باشد باید آن را بر فراز همه کتب و بر تارک تمام آنها قرار دهد؛ ولی بهتر است قرآن

کریم را در کیف دسته دار بر میخ آهنین و یا هر نوع میخی که بر روی دیوار طاهر کوبیده شده است بیاویزد؛ و به ترتیبی که در زیر یاد می‌شود کتابهای دیگر را بچیند:

کتب حدیث صرف، (یعنی کتبی که صرفاً سخنان معصومین (علیهم السلام) در آن نگارش شده است)، تفسیر قرآن مجید، شرح و تفسیر حدیث، اصول دین و اعتقادات، اصول فقه، فقه، قواعد و دستور زبان عربی (صرف و نحو و معانی و بیان و و). ضمناً باید دانست که نباید کتابهای دارای قطع بزرگ و پر حجم را بر روی کتابهای دارای قطع کوچک تر قرار دهد تا مرتباً فرو نیفتند.

و نیز نباید دریاچه جلد کتاب را - که متصل به جلد طرف چپ می‌باشد و روی کتاب را می‌پوشاند - مرتب به منظور نشانه گذاری، در میان اوراق کتاب جا دهد؛ چون زیاده روی در این کار، موجب سرعت فرسایش و شکنندگی کتاب می‌گردد، و لذا لازم است برای جلوگیری از چنین فرسایشی، در این کار، زیاده روی نشود.

شایسته است نام و عنوان کتاب را در کنار آخر صفحات، از پائین آن بنویسد. فائده چنین کاری آنست که می‌تواند به هنگام نیاز، کتاب مورد نظر را شناسائی کرده و آن را از لابلای کتابهای دیگر بیرون بکشد.

۱۰ نباید کتاب را دست افزار حوائج روزمره قرار داده، و به آن صدمه‌ای وارد ساخت

(برای اینکه به کتاب، صدمه‌ای وارد نشود) نباید آن را مخزن و جایگاه ذخیره جزوه‌ها و کاغذ پاره‌ها و امثال آنها قرار داده و لابلای آن را با این گونه چیزها انباشته نمود.

و نیز نباید از کتاب به عنوان: مخده، بادزن، ابزار کوبیدن و فشردن، پشتی، محل اتکاء، متکا، قتلگاه کک و حشرات دیگر و امثال آنها بهره برداری کرد؛ به ویژه باید سعی نمود که لابلای اوراق کتاب از رهگذر کشتن حشرات، آلوده نگردد. نباید حاشیه کتاب و دو گوشه اوراق آن را تا نمود، و برای نشانه گذاری از خرده چوب و یا چیزهای خشک و زمخت استفاده کرد؛ بلکه باید با کاغذی لطیف و نازک، محل مورد نظر را نشانه گذاری نمود.

و چنانچه بخواهد محل مورد نظرش را با ناخن، مشخص سازد نباید آن را به شدت روی اوراق کتاب بفشارد.

۱۱ باید کتب خریداری شده را - به منظور اطمینان به صحت و تمامیت آن - بازبینی و واریسی کرد

آنگاه که کسی، کتابی را به عاریت گرفت شایسته است به هنگام گرفتن و نیز هنگام اعاده، آن را با دقت نگاه کرده و در شناسائی آن اهمال ننمود.

و نیز وقتی کتابی را خریداری می‌کند باید آغاز و انجام و میانه‌ها و ترتیب ابواب و اجزاء اوراق آن را واریسی نمود و صفحات آن را بازبینی کرد، و بالاخره صحت و درستی (و کمال و تمامیت) آن را معاینه نمود و بدان اهتمام ورزید.

یکی از طرقی که می‌تواند - به هنگام ضیق مجال و فرصت انسان برای بازرسی کتاب - در جهت اطمینان نسبی نسبت به صحت و کامل بودن کتاب، آدمی را یاری دهد، وجود پیوسته‌ها و اصلاحات موجود در خود کتاب است؛ چون وجود همین پیوسته‌ها و اصلاحات، نمایانگر و شاهد و گواه بر صحت و تمامیت آن می‌باش (۴۸۷)

یکی از بزرگان گفته است:

لا یضیء الکتاب حتی یظلم:

کتاب نمی‌تواند درون خود را از لحاظ صحت و تمامیت، بنمایاند و روشننگر درستی و کمال خود باشد مگر آنگاه که از رهگذر اصلاح و الحاق، دچار تیرگی گردد (و یا از راه اصلاح و الحاق، بر آن ستم رود و به حدود نوشته‌ها تجاوز شود).

منظور این است که انسان با مشاهده حک و اصلاح و تصرف در نوشته‌ها نسبتاً مطمئن می‌گردد که از طریق «ضرب و کشط و الحاق» (۴۸۸)، کوششهایی در جهت اصلاح و تکمیل آن انجام گرفته است.

۱۲ باید نگارش نام خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) و بزرگان دین (رضوان الله علیهم)، با تجلیل و احترام از آنها توأم باشد.

بهتر است انسان به هنگام نگارش و استنساخ کتب دینی، طاهر و رو به قبله بوده، و بدن و جامه و مرکب و کاغذ (و سایر نوشت افزارهای دیگر)، پاک و طاهر باشند، و نبشتار خود را با نام خدای مهربان و سپاس و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندانش (علیهم السلام) آغاز کند. به عنوان نمونه:

نبشتار خود را با عبارات زیر افتتاح نماید:

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، و الصلوة و السلام علی رسولہ محمد و آله الطاهرين.»

باید استنساخ کننده کتاب با چنان جمله هائی، کار خود را شروع کند؛ اگرچه مؤلف کتاب، این جمله‌ها را در آغاز کتاب خود نیاورده باشد. در چنین صورتی باید استنساخ کننده کتاب، مراتب را اعلام نماید و هشدار دهد که مؤلف در کتاب خود، چنین جمله هائی را به کار نبرده است. به عبارت دیگر: باید استنساخ کننده کتاب - پس از نوشتن نام خداوند متعال و ستایش او، و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) - بنویسد:

«مؤلف یا استاد، چنین گفته و یا نوشته است.»

و بالاخره بدین ترتیب، یادآور گردد که مؤلف کتاب، «بسمله و حمدله» را در کتاب خود نیاورده است.

و بدینسان نیز باید با ستایش و سپاس خداوند متعال و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و درود بر خاندانش، نگارش و یا استنساخ کتاب را پایان برد.

و البته باید این کار را - پس از آنکه کیفیت و کمیت تمام بودن و یا ناتمام بودن مجلدات و اجزاء کتاب را اعلام کرد - انجام دهد. به این معنی که قبل از نگارش «حمدله و صلوة» - در صورتی که کتاب به پایان خود نرسیده باشد - چنین بنویسد:

«این است پایان جزء فلان، و پس از آن جزء فلان، نگارش خواهد شد.»

و سپس بنویسد:

«الحمد لله ... و الصلوة...»

و اگر کتاب، به پایان کامل خود رسیده باشد بنویسد:

«کتاب، کامل گشت» و یا «جزء فلان از کتاب، به پایان رسید، و با کامل شدن این جزو، مجموع کتاب، کامل گردیده و به پایان خود رسیده است»؛ سپس بنویسد:

«الحمد لله، و الصلوة...»

و امثال این گونه یادداشتها که متضمن فوائد فراوانی می‌باشد.

در هر جا که نام خداوند متعال را می‌نگارد باید به دنبال آن، عباراتی را بنویسد که حاکی از تعظیم و احترام است، امثال: «تعالی»، «سبحانه»، «عز و جل»، «تقدس» و مانند آنها.

و یا شایسته است هنگام نگارش نام خداوند متعال، این اوصاف احترام آمیز را به زبان آورد.

و آنگاه که اسم مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را می‌نگارد، «صلوة و سلام»، یعنی درود و تحیات خداوند بر او و خاندانش را پس از آن بنویسد، مثلاً بدین صورت: «صلی الله علیه و آله و سلم.»

و همین «صلوة و سلام» را - علاوه بر نگارش - به زبان آورد.

در مسئله نگارش «صلوة و سلام»، فشرده نویسی نکند و آن را به رمز نگارد، و از اینکه ناگزیر می‌گردد که «صلوة و سلام» را بارها و مکرر بنویسد آزرده خاطر و ملول نشود؛ اگر چه ناچار باشد این «صلوة و سلام» را - به خاطر تکرار نام آن حضرت در یک سطر - مکررا بنگارد. چنانکه عده‌ای از افراد محروم و بی بهره، یا محررین متخلف، در «صلوة و سلام» و درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به فشرده نویسی پناه می‌آورند، مثلاً می‌نویسند:

«صلعم»، «صلم»، «صم»، «ص -» و «صلسم» (۴۸۹) که چنین کاری باید به عنوان «ترک اولی» و شانه خالی کردن از زیر بار تکلیف و وظیفه‌ای شایسته، و مغایر با نصوص دین (۴۹۰) تلقی کرد.

حتی یکی از دانشمندان گفته است:

«نخستین کسی که «صلعم» نوشت، سرانجام، دستش از بدنش جدا گشت.»

کمترین نتیجه و عاقبت سوئی که از رهگذر اهمال در تکمیل و تفصیل درود بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - به هنگام نگارش نام آن حضرت - عارض انسان می‌گردد عبارت از: دست دادن پاداش عظیمی است که فقط ممکن است از طریق نگارش درود و «صلوة و سلام» تفصیلی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عائد او. شو (۴۹۱)

از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی در نشتاری (که نام من در آن یاد می‌شود) بر من درود فرستد (و آن درود را در پی نام من بنگارد) فرشتگان الهی - مادامی که نام من در آن نشتار، باقی است - همواره از خداوند متعال برای او طلب مغفرت می‌نمایند.» (۴۹۲)

کاتب و نویسنده - آنگاه که در نوشته خود به نام یکی از صحابه و بخصوص، صحابه برجسته و بزرگوار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌رسد - باید به دنبال آن، عباراتی از قبیل: «رضی الله عنه = خدای از او راضی باشد»، «رضوان الله علیه = رضای خدا بر او باد» را بنویسد.

و چنانچه به نام یکی از بزرگان سلف رسید باید در پی آن بنویسد:

«رحمة الله = خدای او را رحمت کناد»، «تغمده الله برحمته = خدای، او را زیر پوشش رحمت خویش قرار دهد»؛ و امثال این گونه عبارات (را که نمایانگر تجلیل و احترام و دعاء نسبت به کسی است که نویسنده، نام او را در نشتار خود یاد می‌کند).

رسم و عادت علماء و بزرگان دینی بر آن بوده است که «صلوة و سلام» را به دنبال نام هر یک از انبیاء و پیامبران «صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین»، و «سلام» را در پی نام هر یک از ائمه «علیهم السلام» می‌نگاشتند. اگرچه تخلف از این قاعده و رسم معمول، جائز و روا است.

و حتی جائز است «صلوة» را به دنبال نام هر فرد مؤمن و متدینی، نگاشته و یا بر زبان آورد؛ چنانکه قرآن و حدیث نیز این مسئله را تایید می‌کند.

باید نگارش عبارات ستایش آمیز را به دنبال اسامی این برجستگان، به عنوان دعائی تلقی کرد که باید کاتب و نویسنده، آن را انشاء کرده و در پی این اسامی بیاورد، و نباید این عبارات را به عنوان سخنی برشمرد که باید نویسنده، آن را از یک اصلی روایت می‌کند. بنابراین، کاتب و نویسنده در نوشتن این عبارات، نیازی به مشاهده آن در کتاب مورد استنساخ ندارد، و نیز اداء این وظیفه هیچ ارتباطی با طرز نوشته مؤلف کتاب ندارد؛ بلکه باید کاتب و نویسنده احساس وظیفه کند که باید این گونه تعابیر ستایش آمیز را در پی نامهای مذکور بنگارد، اگر چه در نسخه اصل و یا سخنانی که شنیده، چنین تعابیری را نیابد.

اگر استنساخ کننده کتاب، امثال این گونه تعابیر تجلیل آمیز را در پی این اسامی - ضمن روایت و حدیث و یا در نسخه اصل مصنف و مؤلف - مشاهده کرد، اقدام او به نگارش آنها دارای اهمیت و ضرورت فزونتری خواهد بود.

نظریه فوق - که باید پس از نگارش اسامی مذکور، کتبا و شفاها از آنها تجلیل کرد) - نظریه‌ای است که بر سایر نظریه‌های دیگر رجحان دارد؛ و اکثر دانشمندان نیز همین رأی و نظریه را تایید و انتخاب کرده‌اند. ولی گروهی از علماء معتقدند که می‌توان این عبارات تجلیل آمیز را - در صورتی که آنها را نویسنده و یا استنساخ کننده بر زبان آورده باشد - از نبشتار حذف کرد.

رویه‌مرفته بهتر است «سلام» را توأم با «صلوة» بدنبال نام گرامی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چه در گفتار و چه در نبشتار، یاد نمود (یعنی بدنبال نام شریفش باید گفت و یا نوشت: «صلی الله علیه و آله و سلم») تا نگارش او بر طبق آیه‌ای باشد که می‌فرماید:

«ان الله و ملائکته یصلون علی النبی، یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما» (۴۹۳)

(خداوند متعال و فرشتگان، بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) درود می‌فرستند. شما مؤمنان، صلوة و سلام خود را بر آن حضرت نثار کنید).

اگر نویسنده به «صلوة» تنها اکتفاء کند و «سلام» را ننویسد مانعی ندارد.

۱۳ نباید نویسنده، اهتمام خویش را به حسن خط محدود سازد؛ بلکه باید روشن و خوانا بنویسد

دانشجویی که سرگرم تحصیل و اندوختن ذخائر علمی است نباید به خاطر حسن خط و زیبا نوشتن - در حین استنساخ و یا تالیف کتاب - خویشتن را به رنج و زحمت واداشته و همه قوای خود را در این جهت مصروف سازد؛ بلکه باید به صحت و خوانا بودن و یا تصحیح آن اهمیت دهد.

نگارنده هر نوشته‌ای باید از «تعلیق» در نگارش سخت پرهیزد، تعلیق عبارت از آمیختن حروفی است که باید به صورت گسسته از هم و جدای از حروف دیگر نگارش یابد.

و نیز از «مشق» پرهیزد، و آن عبارت از سرعت در نگارش و تندنویسی است که با لغزش و افتادگی حروف، توأم است. یکی از دانشمندان می‌گوید:

معیار ارزش و سنجش خط و نگاره هر کسی عبارت از سهولت قرائت، و به اصطلاح: خوانا بودن آنست. بهترین قرائت عبارت از قرائتی است که کاملاً آشکار و روشن باشد، چنانکه بهترین خط و نگاره عبارت از نگاره‌ای است که حروف و کلمات آن کاملاً پدیدار و روشن و خوانا باشد.

شایسته است که کاتب از ریزنویسی و نازک نگاری در نگارش کتاب و حتی در نگارش هر گونه نوشته‌های دیگر خودداری کند؛ چون از چنین شیوه‌ای، هیچ بهره‌ای عائد او نخواهد شد، یا آنکه بهره کاملی برای کسانی که دچار ضعف باصره و بینائی هستند به ارمغان نخواهد آورد.

و نیز احياناً ممکن است چنین شیوه‌ای در نگارش، قوه بینائی نویسنده را از این پس ضعیف ساخته و خود نتواند از نوشته خویش بهره‌مند گردد.

یکی از پیشینیان به نویسنده‌ای - که همین شیوه را در نگارش پیش گرفته و بسیار نازک و ریز می‌نوشت - گفته بود:

چنین مکن؛ زیرا این روش به چیزی که بدان نیاز فزونی داری خیانت می‌کند و برای تو زیانبار است.

دانشمندی دیگر گفته است:

به گونه‌ای بنویس که به هنگام نیاز، به کار تو آید و ترا سودمند افتد؛ طوری بنویس که به هنگام نیاز و حاجت - یعنی در بزرگسالی و به گاه ضعف قوه بینائی - سودی از آن عائد تو نگردد (۴۹۴)

همه این رهنمودها در امر نگارش، مربوط به غیر مسوده‌ها و سیاهه‌های نوشته مصنفان کتب است، (یعنی درباره مسوده‌ها، رعایت

این ضوابط، ضروری نیست؛ زیرا دقت و تأمل مصنفان در شیوه نگارش مسوده کتاب، موجب از دست رفتن بسیاری از اغراض و فوائدی می‌گردد که این اغراض از مسئله خط و خوشنویسی، بسیار مهمتر و پرازش تر می‌باشد. به همین جهت است که می‌بینیم خواندن مسوده‌ها و چرک نوشت‌های مصنفان کتب، بسیار دشوار بوده و حروف و کلمات این نوشته‌ها - به علت سرعت در نگارش و اشتغال فکری و توغل در محتوای علمی نوشته‌ها - به هم آمیخته شده و در هم فرورفته است (به طوری که تشخیص و باز یافتن آنها سخت ناهموار است).

۱۴ کیفیت انتخاب و آماده ساختن قلم برای نگارش

علماء و دانشمندان چنین نظر داده‌اند که نباید قلم آنچنان سخت و سفت باشد که مانع سرعت عبور آن از روی کاغذ گشته و از روانی باز ماند، و نه آنچنان سست و قابل انعطاف و نرم باشد که به سرعت سائیده شده و از کار افتد و از نوشتن لنگ ماند. یکی از بزرگان گفته است:

«اگر می‌خواهی خط و نگاره تو، خوش و زیبا گردد، خانه قلم (یعنی از مبداء تراش تا زبان و نوک آن را) بلند و درشت گردان و نوک و زبان آن را اندکی متمایل به راست قطع کن.» (۴۹۵)

باید چاقو و قلمتراشی که برای تراشیدن قلم و نیز چاقویی - که برای کشط و حک و محو کردن نوشته‌های کاغذ از آن استفاده می‌شود - کاملاً تیز و برا بوده و اختصاصاً برای تراشیدن قلم و یا برای «کشط» به کار رود؛ لذا نباید از چنین چاقوها برای کارهای دیگر استفاده نمود.

وسیله‌ای که قلم را روی آن، نوک زنی می‌کنند و یا شکافی در آن به منظور سهولت نگارش ایجاد می‌نمایند باید سفت و سخت (و صاف) باشد.

در این باره، بزرگان علم، قلم نی ایرانی را که سخت خشک می‌باشد، و نیز آبنوس سفت و براق را برای نگارش می‌ستودند.

۱۵ شیوه نگارش حروف و کلمات

بجا و شایسته است که حروف را بریده و ناقص و ناتمام ننویسد، و آنها را مبهم و مشتبه و همانند یکدیگر نگارش نکند؛ بلکه لازم است حق هر حرفی را از لحاظ طرز نگارش، اداء نموده و آدابی را که درباره کتابت حروف وارد شده است مراعات نماید:

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که به یکی از نویسندگان خود فرمود:

«لیقه را در دوات قرار ده، و قلم را کج و منحرف نگاهدار، و یا نوک آن را اندکی منحرف قط کن، و بآء «بسم الله» را برافراز و آن را کشیده و بلند بنگار، دندان‌های سین را مشخص و روشن بنویس، و میم را کور و توپر و زشت بنویس، و «الله» را نیکو و زیبا بنگار، و «رحمن» را کشیده، و «رحیم» را خوش بنگار. (پس از فراغ از نگارش)، قلم را روی گوش چپ خود قرار ده؛ زیرا اینکار بهتر می‌تواند ترا به قلم دسترسی داده و بدان یادآورت گردد.» (۴۹۶)

از زید بن ثابت است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که می‌خواهی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنگاری، سین را واضح و دندان‌های آن را روشن بنویس.» (۴۹۷)

ابن عباس گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«بآء بسم الله را به «میم» نپیوند و بدان نکشان، مگر آنگاه که دندان‌های سین را بلند و برافراشته بنویسی.» (۴۹۸)

انس می‌گوید رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«چنانچه کسی «بسم الله الرحمن الرحیم» را بنویسد، باید «الرحمن» را کشیده بنگار.» (۴۹۹)

همان انس گفته است رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی «بسم الله الرحمن الرحيم» را بنگارد و آن را به منظور تجلیل از خداوند متعال، با خط خوش و زیبا بنویسد، خدای متعال او را مورد رحمت و مغفرت خویش قرار می‌دهد.» (۵۰۰)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) است که فرمود:

«مردی در (خوش نگاری) «بسم الله الرحمن الرحيم» اظهار اشتیاق کرد و بدان اهتمام ورزید و مورد آمرزش الهی قرار گرفت» (۵۰۱)

«جابر (بن عبدالله انصاری) گوید، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«آنگاه که یکی از شما چیزی نوشته باشد باید بر آن خاک افشانی کند» (و رطوبت مرکب آن را بدینوسیله بخشکند)؛ چون این کار از لحاظ حفظ خط و نگاره، موفقیت آمیزتر و به هدف، نزدیک تر است» (۵۰۲)

۱۶ پیوسته نگاری کلمات وابسته بهم

علماء و دانشمندان در مورد اسماء و عناوینی که به «الله» اضافه می‌شود، ایجاد فاصله میان مضاف «الله» و خود «الله» را در نگارش، مکروه و ناخوش آیند می‌دانند، مانند «عبدالله» و «رسول الله». بنابراین نباید «عبد» و یا «رسول» را در پایان سطر، و «الله» را پس از آن در آغاز سطر بعدی نوشت؛ چون این طرز نگارش، صورت و وضع زشت و ناموزونی را در نوشته به وجود می‌آورد.

اینکه علماء چنین روشی را در نگارش، مکروه می‌دانند، کراهت آن، نه منظور تنزیه است. (به عبارت دیگر: ایجاد فاصله میان «الله» و مضاف آن، کاری است که مانع از انجام یافتن کار پاکیزه تر از آن می‌باشد و نهی شده است، نهی تکلیفی و الزام آور نیست؛ بلکه صرفاً در جهت انجام کار نیکو و پاکیزه تری، چنین نهی وارد شده است).

نامه‌های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و صحابه و یاران او و سایر مردم نیز مشمول همین قاعده می‌باشند که نباید میان مضاف و مضاف الیه - در مورد نامه‌های مذکور - چنان فاصله‌ای در نگارش به وجود آید؛ چون ممکن است ایجاد این فاصله، موهم خلل و موجب اشکال و پیچیدگی در مفهوم آنها گردد.

به عنوان نمونه:

«عبارت سَابِ النَّبِيِّ، کافر = ناسزاگوینده پیامبر، کافر است» را نباید به گونه‌ای نوشت که کلمه «سَاب» در پایان سطر، و «النَّبِيِّ، کافر» در آغاز سطر بعدی قرار گیرد. (مسلماً چنین گونه نگارشی، سخت ناپسند و زشت می‌باشد؛ زیرا ممکن است کسی پایان سطر قبلی، یعنی کلمه «سَاب» را نبیند و خواندن خود را از آغاز سطر بعدی یعنی «النَّبِيِّ، کافر» شروع کند که قهراً این جمله - منهای مضاف آن یعنی «سَاب» -، مفهومی نادرست و غیرمشروعی را ارائه می‌نماید).

باید گفت که کراهت ایجاد فاصله، منحصر به متضایفین یعنی مضاف و مضاف الیه نیست؛ بلکه این کراهت شامل هر نوع ایجاد فاصله‌ای است که جدائی میان کلمات، مفهوم زشت و نادرستی را احیاناً القاء می‌نماید.

همچنین علماء، ایجاد فاصله میان اجزاء کلمه را نیز مکروه و ناپسند می‌دانند، به این معنی که قسمتی از کلمه در پایان سطر، و قسمت باقیمانده آن در آغاز سطر بعدی نوشته شود.

۱۷ اطمینان به صحت نوشتار از طریق مقابله آن با نسخه مورد اعتماد

لازم است نویسنده و استنساخ کننده، نوشته خود را با اصل صحیح و مورد اعتماد، مقابله کند. مهمترین نسخه اصل همان نسخه ایست که در اختیار مؤلف و از آن او و با او بوده است.

و در درجه دوم، نسخه‌ای است که در دست دیگران قرار داشته؛ ولی از روی نسخه اصل خط مؤلف تحریر شده است.

و پس از آن، نوبت به نسخه‌ای می‌رسد که با نسخه اصل مقابله شده و خط خود مؤلف نیز در تایید آن بر آن نگاشته شده است. در مرحله آخر و واپسین، نوبت به نسخه‌ای می‌رسد که با نسخه غیر اصلی مقابله شده؛ لکن نسخه‌ای درست است که فاقد خط مؤلف در تایید آن می‌باشد.

و چون هدف نهائی مقابله، این است که نوشته‌ها مطابق با نسخه اصل مصنف باشد (این هدف را می‌توان از راه مقابله با هر نوع نسخه صحیح و مورد اعتماد، برآورده ساخت).

بطور خلاصه: مقابله کتاب و هر نوع نوشته‌ای - که منظور از آن، استفاده و بهره برداری علمی به هر نحوی است - باید به گونه‌ای باشد که این مقابله، موجب صحت و درستی ویژه‌ای در نوشته گردد. بنابراین شایسته است که هر کاتب و نویسنده‌ای در مسئله کتاب و کتابت، اهتمام و عنایت فزونتری را مبذول داشته و از بذل سعی و کوشش در این راه دریغ نورزد.

یکی از پیشینیان به فرزندش گفت:

آیا فلان کتاب را نوشتی؟ گفت:

آری. پرسید آیا آن را (با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد) مقابله نمودی و بر آن عرضه کردی؟ فرزند، جواب منفی داد و گفت: نه. پدر به او خطاب کرد:

پس چرا می‌نویسی، (یعنی به چه مجوزی دست اندر کار نگارش هستی و به کار نگارش خود ادامه می‌دهی، در حالی که از مقابله آن با نسخه مورد اعتماد، کوتاهی می‌نمائی؟).

اخفش گفته است:

هرگاه کتابی استنساخ گردد و با نسخه اصل و یا نسخه مورد اعتماد، مقابله و مطابقت نشود، و پس از آن از روی همان نسخه، نسخه دیگری تحریر شود و با نسخه اصل، مقابله و بر آن عرضه نگردد، سرانجام به صورت کتابی گنگ و نامفهوم درمی‌آید.

خلیل بن احمد، پیش از اخفش همین نکته را اظهار کرده بود که اگر نبشتار و کتابی به زبان عربی، سه بار استنساخ شود و با نسخه اصل و مورد اعتماد مقابله نگردد، سرانجام زبان عربی کتاب به زبان عجمی، دگرگونی یافته و گرفتار ابهام می‌شود.

(تفاوت گفتار خلیل و اخفش در این است که) اخفش می‌گوید:

حتی دوبار استنساخ - منهای مقابله -، موجب گنگی و نادرست شدن کتاب می‌شود (در حالی که خلیل، چنین نتیجه‌ای را معلول سه بار نسخه برداری - منهای مقابله - می‌داند).

۱۸ بکاربردن مشخصات املائی در مورد حروف و کلمات

اگر استنساخ کننده - از طریق مقابله نوشتار خود با نسخه مورد اعتماد - به تصحیح آن موفق گردید باید دست اندر کار ضبط و مشخص ساختن موارد مورد نیاز شود؛ به این معنی که حروف نقطه دار را منقوط ساخته و کلمات را اعراب گذاری کند، و موارد مشتبّه را از هم باز یافته و آنها را تدارک نماید و در صدد آن باشد که اشتباهات و تحریفات و جابجا شدن حروف و کلمات را بیابد و آنها را جبران کند.

اما آن حروف و کلماتی - که حتی بدون نقطه و اعراب، خواندن آنها آسان و معلوم همگان است - به نقطه و اعراب گذاری آنها وقتی ننهد؛ زیرا اگر بخواهد وقت خود را در ضبط این گونه کلمات صرف کند، در حقیقت سرگرم کاری می‌گردد که اشتغال به غیر آن سزاوارتر بوده و باید این کوشش او را به عنوان رنج و تعبى نازا، و تلاشی بی ثمر تلقی نمود.

چه بسا ممکن است این کار موجب گردد که کتاب، تناسب خود را برای انتفاع بزرگان و دانشمندان از دست بدهد، و نوشته‌ها

تاریک و فشرده و مبهم گردد؛ لکن باید گفت:

افراد مبتدی و تازه کار و گروه فراوانی از توده مردم از نوشته هائی که نقطه و اعراب گذاری شده است سود بهتر و فزونتری به دست می آورند.

جمیل بن دراج گفت که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و سخنان ما را صحیح تلفظ کنید، و آن را معرب و با مشخصات املائی و مشکول و درست بنویسید و آن را اعراب گذاری نمائید؛ زیرا ما گروهی هستیم که از سخنان و بیانات فصیح و شیوائی برخورداریم» (۵۰۳) (و گفتار ما در عین فصاحت، دارای بلاغت و رسائی در اداء مطلب، و نیز روشن می باشد).

از جمله مواردی که ضبط حروف و کلمات دارای اهمیت ویژه‌ای می باشد، موردی است - که به خاطر کیفیت ضبط آن - اختلافی در معنی و مفهوم آن پدید می آید، مانند حدیث: ذکاء الجنین ذکاء امه (۵۰۴) و همچنین ضبط اسماء و نامهائی که ممکن است خواننده کتاب درباره آنها دچار اشتباه گردد از جمله مواردی است که باید در ضبط و مشخص ساختن کیفیت تلفظ آن، توجه کافی مبذول گردد؛ زیرا این اسماء، سماعی است و منحصر باید تلفظ صحیح آن را از عربهای زبانداران شنید؛ لذا باید به ضبط آنها توجه شود، اگرچه نویسندگان ناگزیر گردد که ضبط آنها را در حاشیه کتاب و در مقابل آنها بنویسد؛ زیرا این گونه تدارکات و پیشگیری‌ها در امر نگارش کتاب، هر خواننده را از لغزش و اشتباه در قرائت سخت بدور می دارد، به خصوص اگر کتاب با خط ریز ریز و نازک و در عین فشرده‌گی سطور، نگارش شود.

آنگاه که نویسندگان ناچار گردد که ضبط کلمات را در حاشیه بیاورد باید در ذیل توضیح خود، کلمه «بیان» و یا «ن» را بنویسد (تا مطالعه کننده و یا خواننده کتاب، آن را به عنوان توضیح ضبط کلمات موجود در متن، تلقی کند، نه از اصل متن).

معمولاً شیوه نگارش بر این جاری بود که حروف نقطه دار را با نقطه‌های متناسب، مشخص می ساختند.

و در مورد حروف بی نقطه - برای ارائه ضبط و مشخص ساختن آن - از طرق و شیوه‌های متنوعی استفاده می کردند که ذیلاً گزارش می شود:

۱ - اساساً این حروف را به همان حال و بدون نقطه برگزار می کردند، و حذف و اهمال نقطه‌ها را نمایانگر ضبط آن می دانستند؛ ولی این شیوه و نظریه را گروهی از علماء تأیید نکردند؛ زیرا این احتمال وجود داشت که نویسندگان - سهواً - در نقطه گذاری حروف نقطه دار، دچار اهمال شده باشد و در نتیجه، آن حروف با حروف بی نقطه اشتباه می شد.

۲ - حروف بی نقطه - به همان مقدار - که در مورد حروف نقطه دار، از بالا نقطه گذاری می شود - باید از پائین؛ نقطه گذاری گردد؛ به این معنی که در زیر «را» و «دال» (ر، د) نقطه‌ای نوشته شود.

و در زیر حرف «سین»، سه نقطه رسم کنند:

(س).

و به همین منوال سایر حروف بی نقطه از زیر نقطه گذاری گردد. ولی پیشینیان، حرف «حاء» را از این قاعده مستثنی می دانستند و حتی در زیر آن نیز نقطه‌ای رسم نمی کردند تا مبادا با حرف «جیم» اشتباه شود.

۳ - حروف بی نقطه، همانند همان حرفی که به طور پیوسته و متصل به حروف دیگر، نگارش یافته است آن را گسسته و به صورت تک حرفی نیز بنگارند.

و بهتر این است که این تک حرفی‌ها، ریزتر از آن و در زیر همان حروف اصلی نوشته شود.

۴ - بر روی حرف بی نقطه، شکل کوچکی همانند هلال^۱ «رسم کنند و یا مانند ناخن و ریزه قلمی که به پشت افتاده (*****)»

علامتی بنگارند، مثلاً حرف «راء» را بدین صورت «*****» و یا بصورت «*****» بنویسند.

۵- و یا آنکه روی حروف بی نقطه، خط افقی کوچکی رسم نمایند. مثلاً حرف عین را بدین صورت «ع» بنویسند؛ چنانکه همین شیوه نگارش در بسیاری از نیشترهای کهن، معمول بوده است؛ لکن به علت آنکه چنین نشانه‌ای، بسیار ظریف و نازک و غیر جلی رسم می‌شد توجه خواننده را به خود جلب نمی‌کرد. از جمله نکاتی که باید در ضبط و ربط حروف از لحاظ شیوه نگارش مورد توجه قرار گیرد این است که بهتر است در درون حرف «کاف معلقه» (۵۰۵) کاف کوچک و یا همزه بدین صورت «*****» بنویسند، و نیز در میان حرف «لام» لام کوچکی به این شکل «*****» رسم کنند.

۱۹ نکاتی که باید پس از تصحیح کتاب رعایت گردد = تدارک اشتباهات

شایسته است که آن مقدار از کتاب را که تصحیح کرده و به ضبط آنها اقدام نموده است - به منظور اینکه چون ممکن است احیاناً به هنگام مطالعه کتاب، مورد شک و تردید واقع شود و یا شبهه و احتمال شک در آن راه دارد - با حروف ریزتر، تصحیح آنها را اعلام کند، به این معنی که با قلمی ریزتر و کوچکتر، حرف «ح» را بنویسد. و یا اگر به هنگام تالیف و استنساخ کتاب، با خطا و اشتباهی در کتاب مواجه شد روی کلمه و یا عبارت مورد نظر با قلم ریز، «کذا» ی کوچکی را نوشته و واژه و یا عبارت صحیح را - در صورتی که با علم و تحقیق توأم باشد - در حاشیه چنین بنویسد: «صوابه کذا».

و اگر بر مبنای احتمال قوی و گمان نزدیک به یقین، به واژه و عبارت صحیح دست یابد، باید آن را در حاشیه نوشته و در پی آن با حروف ریز: «لعله کذا = شاید بدین صورت باشد» را بنگارد.

و در صورتی که صحت و عدم صحت آن، مشکوک و مشکل به نظر آید، و مبنی و علت صحت آن بر نویسنده روشن نباشد باید به جای کلمه «صح»، سر حرف «صاد» را بدین صورت «ص -» در پایان آن رسم نماید. بعضی گفته‌اند که اگر سر حرف «ضاد» یعنی «ض -» و جای «ص -» در چنین مواردی بنویسد، بهتر است؛ و این رمز یعنی «ض -»، خلاصه و فشرده کلمه «ضبه» می‌باشد. باید نشانه و رمز مذکور «ص -» و یا «ض -» را - (که حاکی از عدم علم به صحت کلمه و یا عبارات مورد نظر می‌باشد) - با حفظ فاصله‌ای از اصل کلمه موجود در متن بنویسد تا احتمالاً - موجب اعراض خواننده از کلمه موجود در متن نگردد و آن را به عنوان «ضرب» و امثال آن تلقی نکند. اگر نویسنده و یا شخص دیگری پس از تحقیق و بررسی لازم، واژه و کلمه صحیح را به دست آورد و ملاحظه کرد که تصحیح او به همان صورت، درست بوده است به دنبال نشانه «ص -» حرف «حا» را اضافه کند تا به صورت «صح» در آید (و در نتیجه، مطالعه کنندگان با اطمینان خاطر به صحت آن اعتماد نمایند). می‌گویند:

رمز و نشانه «ض - = ضبه» برای ارائه صحت ناتمام و نیمه کاره کلمه و عبارت، و نمایانگر این نکته می‌باشد که هنوز صحت کلمه و عباراتی که این رمز بر روی آن نگاشته شده است، محقق و کامل نشده است؛ اگرچه نویسنده، درست نقل و منعکس کرده و در مقابله آن کوتاهی نورزیده باشد.

و بالاخره رمز مذکور بدین منظور به کار می‌رود تا مطالعه کننده و خواننده را هشدار می‌دهد که نویسنده کتاب در نقل و نگارش آن، دقت و هوشیاری خود را به کار برده و از امعان نظر دریغ نکرده است.

و این گمان در خواننده به وجود نیاید که آن کلمه و یا آن عبارت تصحیح شده، غلط و اشتباه بوده و در صدد اصلاح و دگرگونی آن برآید.

برخی از نویسندگان و مصححان؛ بی‌باکانه و به گونه‌ای جسارت آمیز و بدون حزم و احتیاط، کلمه‌ای را - که حق و صواب در آنست که به همان صورت اول، حفظ و ابقاء گردد - به تصحیح آن دست می‌یازند، و برای نشان دادن منظور خود از رمز و نشانه

«ضبه» استفاده می‌کند، از آن نظر که کار آنها همانند «ضبه الاناء = لحیم کاری و ترمیم ظروف» می‌باشد (و می‌خواهند بفهمانند که با دستکاری خود، خلل و یا نقائص را از پیش خود ترمیم و اصلاح می‌نمایند). کار چنین مصححانی با کار لحیم کاران و ترمیم کنندگان ظروف، دارای وجه اشتراک می‌باشد که خلل و رخنه‌ها را اصلاح می‌نمایند.

و یا آنکه کار این گونه نویسندگان و مصححان به منزله «ضبه الباب» است (یعنی همان کلون و قفل درب و آهن پهنی است که درب را قفل می‌کند)؛ چون با چنین تصحیحی، آن کلمه در محیطی بسته و محدود می‌ماند که قرائت آن دارای وجه صحیحی نیست؛ چنانکه کلون و قفل، وسیله‌ای است که برای بستن و قفل کردن درب، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۲۰ راه و رسم پیراستن نوشته‌های زائد و بکاربردن عمل «ضرب» در نوشتار

اگر در کتاب، نوشته‌های زائد و اضافی و یا چیزی بی مورد و در غیر جهت و نامناسب وجود داشته باشد، مصحح برای جبران و پیراستن آن می‌تواند از سه شیوه استفاده کند:

۱ - کشط: و آن عبارت از سلخ و کندن و تراشیدن و زدودن نوشته‌های اضافی به وسیله چاقو و قلم تراش و امثال آن از آلات تیز می‌باشد. این گونه پیرایش را «بشر» و «حک» نیز می‌نامند.

در مورد شیوه‌های بعدی خواهیم دید که در امر پیرایش نوشته‌های زائد، نحوه‌های دیگری وجود دارد که از شیوه «کشط» بهتر و شایسته تر می‌باشد. البته به کار گرفتن روش «کشط» برای زدودن و پیراستن نقطه و اعراب اضافی و غلط و امثال آنها، کاری به سزا و درخور به نظر می‌آید.

۲ - محو: و آن عبارت از پاک کردن و پیراستن و ستردن نوشته‌های زائد - بدون استعمال قلم تراش و بدون نیاز به زدودن آنها به وسیله تراشیدن - می‌باشد. البته به کار گرفتن این شیوه در صورتی درست و بجا است که پاک کردن نوشته‌های زائد - بدون نیاز به تراشیدن آن - امکان پذیر باشد، به این معنی که این نوشته‌ها بر روی کاغذ براق و شفاهی منعکس شده باشد، و نوشته‌های زائد نیز دارای طراوت و تازگی بوده و مرکب آن هنوز در کاغذ و برگ، نفوذ نکرده باشد. این نحوه پیراستن مطالب اضافی؛ از تراشیدن آن بهتر است؛ چون فرصت کمتری را اشغال می‌کند و نیز محل نوشته و برگ کاغذ از فرسایش و تباهی مصون می‌ماند یکی از چاره جوئی‌های بسیار خوب در چنین شیوه‌ای آنست که کلمه و یا عبارت اضافی با رطوبت زبان آن هم با لطافت و ظرافت، محو گردد. به همین جهت است که برخی از پیشینیان گفته‌اند:

یکی از آثار مروت و جوانمردی شخص (در رابطه با نگارش و تصحیح کتاب)، آن است که مرکب در لبها و جامه او مشاهده گردد و بدان آلوده و آغشته باشد.

۳ - ضرب: این شیوه، سومین روش برای پیراستن زوائد در نشتار می‌باشد، و از روش «کشط = تراشیدن» و «محو = پاک کردن» بهتر است، بخصوص در مورد کتب حدیث، چنین شیوه‌ای راه چاره پسندیده‌ای می‌باشد؛ زیرا تراشیدن و پاک کردن، موجب سستی و فرسودگی کتاب گردیده و تهمت برانگیز می‌باشد، یعنی نویسنده و استنساخ کننده آن را در معرض تهمت قرار می‌دهد، و احیاناً ممکن است موجب تباهی و خرابی کاغذ و اوراق کتاب شود.

از یکی از بزرگان نقل شده است که می‌گفت:

اساتید برجسته، دوست نمی‌داشتند کسی در مجلس «سماع کتاب حدیث» قلم ترش را با خود همراه داشته باشد تا مبادا کلمه‌ای از حدیث در نشتار، تراش خورد. علاوه بر این می‌توان گفت ممکن است همان کلمه‌ای که در نشتار آمده است - با همان گونه ضبط - در طریق نقل و روایت دیگری صحیح باشد (که نباید در آن دست برد).

و نیز ممکن است به هنگام «سماع کتاب حدیث» در نزد استادی دیگر و در مرتبه دوم، همان کلمه‌ای که در آن دستبرد به عمل

آمده و تراش خورده است، در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آمده و او ناگزیر گردد برای باری دیگر همان کلمه را به همان گونه اول پس از تراشیدن، دوباره نویسی کند و بدان پیوندد.

و اگر در نقل و روایت نخست، کلمه و یا عباراتی، خط خوردگی پیدا کند و در نقل و روایت دیگر، صحیح به نظر آید باید برای اعاده صحت آن فقط به علامت و نشانه‌ای دیگر اکتفاء کند که آن علامت، نمایانگر صحت آن می‌باشد.

کیفیت عمل «ضرب» برای پیراستن اضافی و بی مورد:

درباره ضرب و کیفیت انجام آن بر روی نوشته‌های زائد، پنج نظریه به شرح زیر جلب نظر می‌کند:

۱ - حروف و کلماتی که باید «ضرب» بر آنها واقع شود به هم پیوسته شود، و بر روی آن خط ممتدی رسم گردد. اهل مغرب این شیوه را «شق» می‌نامند.

و بهترین نحوه عمل در چنین موردی آن است که خط نازک و ظریف و روشنی روی آن‌ها رسم شود بدانگونه که فقط مقصود و هدف نویسنده را به خواننده تفهیم کند، بنابراین نباید برگ نبشتار را سیاه و چرکین کرده و به خاطر این کار، حروف را محو و نابود سازد و باعث آن گردد که سطرهای زیرین، ناخوانا شود.

۲ - خطی که علامت ضرب است بر فراز حروف مورد نظر - با حفظ فاصله آن با سطر - بکشد و دو طرف این خط ممتد را بر اولین و آخرین قسمتی که باید باطل شود بدین صورت **** منحنی سازد.

۳ - حرف «لا» یا «من» را بالای نخستین قسمت، و حرف «الی» را بالای آخرین قسمت عبارات زائد بنویسید، و این علامت گذاری به معنی آنست که از اینجا تا آنجا ساقط و یا نادرست می‌باشد. چنین روشی - برای ارائه قسمت‌های زائد در مورد عباراتی که در نقل و روایتی، صحیح؛ ولی در نقل و روایت دیگر، ساقط و نادرست است - روش و شیوه‌ای نیکو و پسندیده می‌باشد، و نمودار آن، چنین است:

لا ... الی

من ... الی

۴ - چهارمین رأی و روش انجام عمل «ضرب» این است که در آغاز و انجام عبارات زائد و ساقط، دو نیم دایره رسم کنند، (یعنی به اصطلاح امروز، آن را در میان پرانتز قرار دهند) بدین صورت:
(...)

در صورتی که نوشتار زائد، دارای جایی برای رسم این دو نیم دایره نباشد می‌تواند آن دو نیم دایره (پرانتز) را در فراز آغاز و انجام همان عبارت بنویسد و محدوده عبارت ساقط و باطل را بدین صورت) ... (مشخص سازد.

۵ - در آغاز و انجام عبارت مورد نظر، صفر را بدین صورت) ... (رسم کند. منظور از صفر، عبارت از دایره ریز و کوچک است، و از آن جهت آن را صفر می‌نامند چون عباراتی که میان آن دو قرار گرفته است خالی و عاری از صحت می‌باشد؛ چنانکه صفر در علم حساب و ریاضیات نیز دارای چنین مفهومی است؛ زیرا این کلمه در علم حساب بدین معنی است که محل و مورد آن، خالی و عاری از عدد می‌باشد.

اگر رسم و نگارش صفر در آغاز و انجام عبارت و یا کلمه اضافی و ساقط - به علت فشردگی بودن نوشته - ممکن نباشد آن را در بالای آغاز و انجام آن بنویسد.

برخی از علماء برای انجام عمل «ضرب»، نقطه‌های متوالی و پی در پی را روی عبارات زائد می‌نگارند.

اگر عبارت زائد و ساقط، از یک سطر فزونتر باشد می‌توان یکی از نوشته‌های سه گانه اخیر را در مورد هر سطری به کار برد.

و یا آنکه یکی از علائم را فقط در دو طرف، یعنی آغاز و انجام مجموع سطرهای ساقط و اضافی رسم نمود.

اگر در نوشته، یک کلمه و یا چند کلمه سهواً تکرار شود باید روی کلمه و یا کلمات مکرر بعدی، عمل ضرب انجام گیرد؛ چون کلمه و عبارت نخستین در جای خود و نیز درست نوشته شده است؛ مگر آنکه نوشته مکرر بعدی از لحاظ صورت و فرم خط، بهتر و صحیحتر و زیباتر و یا از لحاظ خواندن، رساتر باشد.

و همچنین اگر نوشته اولی در عبارت مکرر، در پایان سطر قرار گرفته باشد انجام عمل ضرب نسبت به آن شایسته تر است؛ چون این کار موجب صیانت آغاز سطر بعدی از عمل ضرب و دستبرد در آن می‌گردد.

هرگاه کلمه مکرر، عبارت از مضاف و مضاف الیه، صفت و موصوف، معطوف و معطوف علیه، و یا مبتداء و خبر باشد باید ضرب به کیفیتی انجام شود که میان آنها فاصله‌ای به وجود نیاید، به این معنی که باید ضرب روی کلمه مکرری که در دو طرف آنها قرار دارد انجام گیرد، نه بر آن کلمه‌ای که در میان قرار گرفته است تا از رهگذر عمل ضرب، بین دو کلمه‌ای که میان آنها ارتباط و همبستگی عمیق وجود دارد جدائی به وجود نیاید.

و این شیوه بهتر از آنست که مسئله اول یا آخر سطر بودن و یا زیبا و بهتر بودن نوشته، ملاک عمل قرار گیرد؛ زیرا رعایت معانی و مفاهیم عبارت، شایسته تر از رعایت حسن صورت از لحاظ خط و نگاره است.

چنانچه عمل ضرب روی نبشتاری پیاده شود، و نویسنده سپس متوجه گردد که آن نبشتار، صحیح بوده است؛ و لذا در صدد اعاده صحت آن برآید، باید روی آغاز و انجام همان عبارت و کلمه مضروب، علامت «صح» را با قلم ریز و کوچک بنویسد، و نیز می‌تواند «صح» را - در صورتی که موجب سیاهی و چرکین شدن نوشته نگردد - در روی همان عبارت بطور مکرر و پی هم رسم کند.

در مواردی که جمله و عبارت زائد و اضافی به وسیله خط ممتد و پیوسته و یا خط منفصل و گسسته و یا نقطه‌های متوالی، عمل ضرب آن ارائه می‌شود (پس از توجه به صحت آن) تکرار کلمه «صح» در مورد آنها تکراری مطلوب و بجا است. ولی چنانچه عمل ضرب با نشانه گذاریهای دیگر انجام شود، عدم تکرار آن کاری بجا و پسندیده می‌باشد. بهتر این است که در چنین صورتی، خط و سطری که بر اساس نشانه‌های «من»

«لا»

«الی» و نیم دایره و صفر، مضروب واقع شده است «صح» را روی آنها بنویسد.

۲۱ کیفیت تخریج و تدارک عبارت از قلم افتاده در نبشتار

در صورتی که نویسنده کتاب بخواهد عبارت و یا کلمه‌ای که از قلم افتاده است تدارک و جبران نماید، باید این تدارک و ترمیم در حاشیه کتاب انجام گیرد. چنین عملی را «لحق» می‌نامند و ریشه آن «لحاق» به فتح لام و به معنی تدارک و به پیوست آوردن است. علت برگزار نمودن این جبران و تدارک در حاشیه کتاب، آنست که - برخلاف نگارش آن در میان سطرها - باعث حفظ و سلامت نبشتار از فشردگی و تراکم می‌گردد، و از نظر خواندن نیز از تیرگی و تاریکی و ابهام محفوظ می‌ماند؛ به ویژه اگر سطرها تنگ همدیگر قرار گرفته و نزدیک به هم و چسبیده نگارش یافته باشد.

عده‌ای می‌گویند:

برای تدارک مطالبی که از قلم افتاده است، نوشتن آن در حاشیه سمت راست متن، بهتر می‌باشد، البته در صورتی که چنین کاری امکان پذیر باشد، به این معنی چنانچه حاشیه سمت راست کتاب دارای گنجایش کافی برای تدارک آن مطالب باشد - به خاطر شرافت سمت راست - جبران آن در این مسیر شایسته تر است. علاوه بر این اگر احیاناً مطالب از قلم افتاده دیگری به نظر رسد می‌تواند عمل تخریج و تدارک را در حاشیه سمت چپ برگزار نماید، و نیز اگر مطالبی که نخست از قلم افتاده - در مرحله اول -

در حاشیه سمت چپ تدارک شود و سپس افتادگی دیگری در همان سطر به نظر رسد و آن را نیز در همان سمت چپ تدارک نماید این دو مورد با هم اشتباه می‌شوند.

و اگر بخواهد تخریج و تدارک هر دو مورد را در حاشیه سمت راست برگزار کند، دو تخریج در برابر و کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و چه بسا به علت نزدیک بودن با هم، به هم برسند و در ذهن خواننده کتاب، این گمان و تصور را پدید آورد که عمل ضرب در میان دو موردی که از قلم افتاده، انجام گرفته است؛ چنانکه در بحث از کیفیت ضرب، این نکته را بازگو کردیم. علیهذا اگر عمل تخریج و تدارک کلمات و عبارات از قلم افتاده در حاشیه سمت راست انجام شود، و نیز همین شیوه را ضابطه‌ای برای تخریج قرار دهیم، خواننده از چنان اشتباه و احتمال، مصون خواهد بود، مگر آنگاه که سقطات و افتادگیها در یک سطر، زیاد باشد. پیدا است که چنین وضعی در یک سطر، کمتر اتفاق می‌افتد. (ولی بر فرض اینکه افتادگی‌ها در یک سطر، متعدد باشد، رعایت ضابطه مذکور ضرورتی ندارد).

چنانچه مطلب و کلمه‌ای که از قلم افتاده است مربوط به پایان سطر باشد باید مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی، عمل تخریج را در پایان همان سطر برگزار کند، زیرا در چنین وضعی هیچ خواننده‌ای آن را با قلم افتادگی‌های دیگر اشتباه نمی‌کند. البته باید توجه داشت که لازم است تخریج را بلافاصله و متصل به همان سطر انجام دهد؛ یعنی نباید به منظور تدارک افتادگیها، تخریج را در آغاز سطر بعدی و یا در حاشیه سمت راست برگزار کند.

ولی اگر پایان سطر - به علت نزدیک بودن آن به کنار برگ و یا به علت نزدیک بود آن به ته دوزی و محل صحافی کتاب - فاقد گنجایش کافی برای تخریج و تدارک باشد می‌تواند هر سمت مناسب دیگری را برای عمل تخریج انتخاب نماید. البته با حفظ این جهت که اگر عبارت از قلم افتاده در هر سمتی باشد عمل تخریج را در قسمت فوقانی صفحه از پائین به طرف بالا انجام دهد، نه آنکه از بالا به پائین بنویسد؛ زیرا ممکن است به تخریج و تدارک بعدی نیاز پیدا کند، و محل و جای مناسبی برای آن و در برابرش نیابد.

برای تخریج و تدارک سقطات و از قلم افتاده‌ها ضرورت دارد که راس و آغاز حروف را به طرف سمت راست قرار دهد، اعم از آنکه تخریج در طرف راست نوشته اصلی و یا در سمت چپ آن انجام گیرد.

نویسنده و مصحح کتاب باید از قلم افتاده‌ها را محاسبه کرده و پیش از تدارک و نوشتن آنها - از لحاظ آنکه به چند سطر می‌رسد - مقدار آن را ارزیابی کند. اگر به دو سطر و یا بیش از آن برسد باید سطرها را در بالای حاشیه قرار داده و از همانجا به سمت پائین، تدارک خود را ادامه دهد به طوریکه این سطرها به همان محل افتادگیها در متن اصلی پایان گیرد. در صورتی این روش، صحیح است که تخریج در سمت راست کتاب برگزار شود، و چنانچه در حاشیه سمت چپ تدارک شود باید سطرهای تدارکی را از کنار نوشته اصلی، آغاز کند به گونه‌ای که این سطرها به پایان صفحه منتهی گردد.

اگر حاشیه کتاب قبل از تکمیل تخریج، ظرفیتش کامل گردد باید در قسمت بالای صفحه و یا در سمت پائین - آن هم متناسب با جهت نوشته اصلی - این تدارک را برگزار سازد؛ ولی نباید این نوشته‌ها و سطور را به حاشیه برگها در هر سو ادامه دهد؛ بلکه باید مقداری از حاشیه را رها سازد؛ چون ممکن است احتمالاً کتاب، چندین بار به حک و تدارک نیاز پیدا کند.

اما کیفیت تدارک و الحاق محلی که از قلم افتاده است به این صورت ارائه می‌گردد که از همان نقطه، خطی رسم کند که این خط را به صورت عمودی بکشد و روی آن، خطی افقی و کوتاه به طرف محل تدارک بدین صورت _____ بنگارد تا محل افتادگی را به وسیله آن نشان دهد.

گروهی از دانشمندان معتقدند:

بهتر است - به منظور نشانه گذاری محل از قلم افتاده - میان خط و آغاز قسمتی که از قلم افتاده است با خط ممتدی بدین صورت:

- مشخص کند. ولی سایر علماء چنین شیوه‌ای را نمی‌پسندند، چون این کار را باعث سیاه گشتن و چرکین شدن کتاب می‌دانند، بخصوص اگر عمل تخریج در یک کتابی، بیش از حد متعارف باشد.

لکن اگر در برابر کلمه و یا عبارت از قلم افتاده، جای خالی و مناسبی وجود نداشته باشد، و ناگزیر گردد که در محل دیگری تخریج کند، و از قلم افتادگی را ترمیم نماید، می‌تواند از دو راه و روش استفاده کند:

یا آنکه از محل انجام تخریج تا آغاز افتادگی، خط ممتدی را رسم کند، و یا آنکه در برابر محل افتادگی بنویسد:

«تخریج و تدارک افتادگی، در فلان جا انجام می‌گیرد.»

و باید بالاخره علائمی را یادداشت کند که اشتباه خواننده را برطرف ساخته و او را به محل تخریج، رهنمون گردد.

پس از فراغ از عمل تخریج و جبران از قلم افتاده‌ها، در پایان آنها کلمه «صح» را بنویسد؛ اگرچه بهتر است به جای آن، فشرده این کلمه یعنی «ص -» را در آخر عبارات و یا کلمات تخریج شده، اضافه کند. برخی از دانشمندان در پی آن می‌نویسند:

«صح رجع» و برخی دیگر به صرف نگارش «رجع» اکتفاء می‌کنند.

۲۲ فوائد مقابله و تصحیح کتاب در معیت شخصیت‌های علمی مورد اعتماد

آنگاه که مقابله و تصحیح کتاب را در حضور استاد انجام داد، به وسیله عباراتی از قبیل «بلغ»

«بلغت»

«بلغ العرض» و امثال آنها - یعنی عباراتی را که مفید مفاهیم این تعبیر باشد - در همان محلی که تصحیح و مقابله کتاب بدانجا منتهی شد، علامت گذاری کند. اگر این علامت گذاری با دستخط خود استاد انجام گیرد شایسته تر خواهد بود.

این گونه نشانه گذاری دارای پنج فائده است که مهمترین آنها عبارت از وثوق و اطمینان به نسخه - حتی پس از گذشت سالها و قرن‌ها - است؛ بخصوص که اگر استاد و یا شخصی که نسخه را در معیت او مقابله می‌کند، فردی موثق و ضابط و مورد اعتماد باشد.

به این مسئله - بخصوص - در دوره معاصر، (یعنی عصر مولف) احساس نیاز می‌شود؛ چون می‌بینیم اقدام و اهتمام مردم معاصر و یا کسانی که قریب به عصر ما به سر می‌برده و می‌برند در تصدی کار تصحیح و ضبط نوشته‌های کتب، به ویژه در مورد کتب حدیث، دستخوش ضعف و سستی گشته است. پس بنابراین ناگزیر باید بر تصحیح و مقابله دانشمندان موثق پیشین اعتماد کرد؛ علاوه بر آنکه لازم است به قدر وسع و توان و امکان، در تحقیق و بررسی و باز یافتن حق و صواب، اجتهاد و کوشش نمود.

۲۳ بکاربردن مشخصات املائی و تنوع قلم در راس مطالب

شایسته به نظر می‌رسد (به منظور تفکیک مطالب مستقل و) ایجاد جدائی میان دو حدیث و دو سخن، دائره‌ای رسم گردد، و یا از راه نگارش با قلمی درشت تر، میان آنها تمایز برقرار ساخت، یعنی همه نبشتار را بر یک منوال از لحاظ خط و قلم ننویسد و به هم نپیوندد؛ زیرا ممکن است به هنگام استخراج و پیدا کردن مطلب مورد نظر خود، به زحمت افتاده و اوقات او به خاطر یکنواخت بودن قلم (و ناپیدا بودن و عدم برجستگی مطلب دلخواه او) در راه دست یافتن به مطلوب، ضایع گردد. علماء، رسم دائره را بر سایر مشخصات املائی دیگر ترجیح می‌دادند چنانکه غالب محدثین نیز به همین شیوه عمل می‌کردند.

عده‌ای از دانشمندان ترجیح می‌دادند که قبل از تمام شدن مقابله، هیچگونه دائره‌ای را نباید رسم کنند؛ و می‌گفتند در پی هر سخن و کلامی که پایان گرفت، نخست باید (پس از مقابله اول) دائره‌ای را پس از آن رسم نمود و در میان آن، نقطه‌ای نهاده و پس از مقابله دوم، نقطه دوم، و همین گونه پس از هر مقابله‌ای نقطه‌ای را اضافه کرد.

۲۴ کیفیت حاشیه نویسی و نگارش نکات سودمند در هامش کتاب

نگارش حواشی و نکات سودمند و تنبیهاتی که حاکی از وجود اشتباه و غلط و یا اختلاف روایت و نقل از نسخه‌ای خاص: «نسخه بدل» و امثال آنها است که اگر در هامش کتابی که در ملک نویسنده است صورت گیرد، هیچگونه اشکالی ندارد. و چنانچه مالک آن نباشد پس از کسب اجازه از صاحب آن، حاشیه نگاری بدون اشکال خواهد بود. ولی نباید، کلمه «صح» را در پایان آن بنگارد، و نیز باید نشانه تخریج را در فراز کلمه‌ای که درباره آن حاشیه نویسی کرده است قرار دهد و آن را در میان دو کلمه بنویسد. یا آنکه به جای هر تخریج، به وسیله زنگار اشاره کند؟ همه این کارها برای آنست که حواشی از تخریج متن، متفاوت و ممتاز باشد.

برخی از علماء در آغاز این گونه نوشته‌های موجود در هامش کتاب، عنوان «حاشیة» یا «فائده» یا «حشۀ» (که اخیری فشرده از کلمه «حاشیه» است) می‌نویسند، و برخی دیگر این عناوین را در پایان آنها می‌نگارند. شایسته نیست که غیر از فوائد مهم و باارزش مربوط به مورد، چیز دیگری را در هامش کتاب بنویسد، و با نقل مباحث و فروع و شاخه‌های نامتناسب و بیگانه از مطلب، کتاب را سیاه و چرکین سازد؛ چنانکه این کار برای عده‌ای از افراد بی اطلاع معاصر - یعنی افرادی که به اصطلاحات و طریقه کار علماء، آگاهی کافی ندارند - اتفاق می‌افتد، و شمار زیادی از کتب را با چنین کارهای بی رویه‌ای تباه نموده و از حیز استفاده و انتفاع خارج می‌سازند. ضمناً باید یادآور گردیم که نباید میان دو سطر نبشتار، مطلقاً چیزی نوشت.

۲۵ عناوین و ابواب و فصول و شرح و متن کتاب را باید چگونه نوشت؟

بهتر است عناوین و ابواب و فصول و امثال آنها را با قلم سرخ و یا قلمی متفاوت از رنگ متن بنویسد؛ چون این کار موجب ظهور و برجستگی فزونتری در مطالب متنوع کتاب می‌گردد، و فواصل آن را بهتر مشخص می‌سازد. در مورد کتابهایی که به صورت «شرح مزجی» تالیف شده است، (یعنی شرح متنی که گزارش و متن در هم آمیخته است) می‌تواند متن کتاب را با قلم سرخ بنویسد.

و یا آنکه روی متن، خط ممتدی را با حفظ فاصله آن از سطر، رسم کند. و به همان کیفیتی که درباره نوع دوم «ضرب» بیان شد، متن را از شرح جدا سازد با این تفاوت که دو طرف این خط ممتد را منحنی نسازد.

اگر در مورد کتابی که به صورت «شرح مزجی» تحریر شده است تمام متن را با خط سرخ و شنگرف بنویسد از هر روش و شیوه دیگری بهتر است؛ زیرا ممکن است این متن - حتی در مورد یک حرف - با خود شرح، مخلوط گردد. و گاهی یک کلمه نیز به گونه‌ای است که قسمتی از آن به عنوان متن، و قسمت دیگرش به عنوان شرح می‌باشد که با کشیدن خط در فراز آن، آنگونه روشن نمی‌گردد که از راه نگارش آن به وسیله قلم سرخ، روشن و مشخص می‌شود. و توفیق را باید از خداوند متعال درخواست نمود.

خاتمه: درباره مطالب مهم و باارزش

مطلب اول: درباره اقسام علوم شرعی و دانشهای دینی و علوم عقلی و ادبی که زیربنای علوم دینی هستند مطالب مربوط به آن در دو فصل بررسی می‌شود:

فصل اول: در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی

علوم شرعی و دانشهای اصیل به چهار بخش، یعنی:

علم کلام، علم به کتاب: (قرآن کریم)، علم به احادیث نبوی، و علم به احکام شرعی - که از اخیری به عنوان «فقه» یاد می‌شود - تقسیم می‌گردد:

فصل ۱ در اقسام علوم شرعی و دانشهای اصیل دینی - کلام

۱ علم کلام

که آن را «اصول دین» نیز می‌نامند، باید به عنوان اساس و زیربنای علوم شرعی و ستون دانشهای اصیل دینی تلقی گردد؛ زیرا انسان از مجرای همین علم می‌تواند خدا و رسول و جانشین او و نیز حقایق دیگر را شناسائی کند، حقایقی که مسائل علم کلام، در بر گیرنده آنها است.

و نیز از رهگذر این علم می‌توان آراء و عقائد صحیح و فاسد، و حق و باطل را از هم باز یافت. در قرآن کریم و نیز در سنت، انگیزه‌هائی وجود دارد که انسان را به فراگیری علم کلام و آگاهی از علوم دین تشویق می‌کند و شرف و فضیلت آن را بیان می‌نماید، انگیزه‌هائی که فراوان و چشمگیر می‌باشد، خداوند متعال می‌فرماید:

فاعلم انه لا اله الا الله (۵۰۶)

بدان که جز خداوند بی همتا، معبودی دگر، شایسته پرستش نبوده و وجود ندارد. و یا می‌گوید:

اولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق (۵۰۷)

آیا با خود نمی‌اندیشند که خداوند متعال، آسمانها و زمین و پدیده‌های میان آن دو را جز بر اساس حق، نیافرید. و یا آنکه می‌فرماید:

اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء (۵۰۸)

آیا در عجایب و شگفتی‌های آسمانها و زمین ژرف نمی‌نگرند، و آیا عمیقا در برابر پدیده‌های آفرینش خداوند، چشم بصیرت را باز نمی‌کنند؟

محتوی و مآل این چند آیه، فرمان و هشدار است به انسان که باید فکر و نظر خویش را عمیق ساخته و در ظل سازمان دقیق و مستحکم و آثار پیچیده و متقن جهان آفرینش، به وجود صانع و خالق یگانه و آفریدگار توانای عالم و حکیم، استدلال کند (و جویای رهنمودهائی باشد که او را به حق می‌رساند).

از ابی سعید خدری است که گفت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«من و هیچ گوینده‌ای پیش از من، همانند «لا اله الا الله» - که گویای وحدانیت خداوند متعال است سخنی بر زبان نیاورد.» (۵۰۹)

امام صادق (علیه السلام) از پدرش و او از نیایش و او از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود:

«اگر کسی با روح توحید و یگانه پرستی از دنیا برود و هیچ پدیده‌ای را شریک و انباز خدا قرار ندهد به بهشت درآید» (۵۱۰)

و نیز همان امام (علیه السلام) از اجداد خود روایت کرده است که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آیه هل جزاء الاحسان الا الاحسان (۵۱۱) گفت که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می‌فرمود:

منظور آیه، این است که خداوند (عز و جل) می‌فرماید:

«جزا و پاداش کسی که او را با نعمت توحید و یگانه پرستی، مورد مرحمت و احسان خویش قرار دادم - جز بهشت و سعادت اخروی - چیز دیگری نخواهد بود.» (۵۱۲)

از ابن عباس روایت کرده‌اند که مردی صحرائشین حضور پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و عرض کرد: یا رسول الله، از عجائب علم و شگفتیهای دانش مرا آگاه ساز و آن را به من بیاموز، نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: درباره راس علم و عضو حیاتی دانش چه کاری صورت دادی که هم اکنون از غرائب آن می‌پرسی؟! عرض کرد: یا رسول الله، راس و اندام حیاتی علم چیست؟
فرمود:

شناخت درست و صحیح خداوند، عرض کرد:
معرفت و آگاهی نسبت به خداوند متعال چگونه است؟
فرمود:

«بدین صورت است که او را بی مثل و مانند بدانی و او یگانه و یکتا، ظاهر و باطن، اول و آخر شناسی که بی همتا و بی نظیر می‌باشد.
و معرفت صحیح خداوند، این چنین است.» (۵۱۳)

روایات و احادیث منقول از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در این مورد جدا فراوان و فزون از حد است، و اگر کسی خواهان آن باشد که از بیانات آنها در زمینه توحید، آگاهی به دست آورد می‌تواند به کتاب «توحید» الکافی کلینی و کتاب «توحید» صدوق بن بابویه (رضوان الله علیهما)، مراجعه نماید.

۲ علم کتاب

یعنی علوم و معارف مربوط به قرآن کریم، اصطلاحاً در سه فن، استقرار یافته است که درباره هر یک از این سه فن، کتب مستقل و جداگانه‌ای تألیف و بر هر یک از آنها کلمه «علم» اطلاق شده است:

فن اول - علم تجوید است که غرض و هدف آن، شناخت اوضاع و احوال حروف و کلمات مفردة و مرکبه قرآن کریم می‌باشد. و قهراً شناخت مخارج حروف و خصوصیات آنها و مد و اظهار و اخفات و ادغام و اماله و تفخیم حروف و امثال آنها در همین علم، مندرج است. فن دوم - علم قرائت که منظور از آن، شناخت وجوه مختلف اعراب و بنائی است که قرآن کریم بر طبق آنها نازل گردیده، و به همان صورت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به تواتر نقل شده است. در این علم، سلسله‌ای از مباحث مربوط به فن اول، یعنی علم تجوید، مندرج است. لذا گاهی این دو علم: (تجوید و قرائت) را یک علم نامیده و مباحث مربوط به آنها را مجموعاً در یک کتاب تألیف می‌کنند.

فن سوم - علم تفسیر که هدف آن، شناخت معانی و مقاصد قرآن کریم و استخراج احکام و حکمت‌های آنست تا مضامین و محتوای این کتاب آسمانی در مورد احکام و مواظ و امر و نهی و امثال آنها به کار گرفته شده و مسلمین عملاً پای بند آن گردند.

در این علم غالباً مسائل مربوط به شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و امثال آنها مورد تحقیق قرار می‌گیرد، اگرچه گاهی مسئله ناسخ و منسوخ قرآن کریم - مستقلاً و جداگانه - بحث و بررسی شده و اختصاصاً به عنوان یک علم و دانش جدای از علم تفسیر، تلقی می‌گردد. ولی باید یادآور گردیم که اکثر کتب تفسیر قرآن کریم، مسائل مربوط به ناسخ و منسوخ را - به مناسبت تفسیر پاره‌ای از آیات که شامل هدف این مسئله است - مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند.

درباره اهمیت و ارزش علم تفسیر و تشویق به آموختن آن، احادیث و اخبار و آثار فراوانی به چشم می‌خورد (که شمه‌ای از آن یاد می‌شود):

در طی حدیثی «مرفوع» از ابن عباس درباره آیه یؤتی الحکمۃ من یشاء و من یؤتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا (۵۱۴) آمده است که وی گفت:

منظور از حکمت، همان قرآن کریم می‌باشد.

و در توضیح آن از همو نقل شده است که مقصود از حکمت، تفسیر قرآن کریم است؛ زیرا هر کسی - اعم از خوب یا بد، و بی گناه و گناهکار - قرآن کریم را قرائت کرده‌اند.

و از همین ابن عباس است که گفت:

مراد از حکمت، شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و امثال، یعنی مثل‌های قرآن کریم می‌باشد (۵۱۵)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«قرآن را با رعایت ضوابط عربی و درست قرائت کنید، و شگفتیهای آن را پی جوئی کرده و جويا و خواهان این شگفتیها از لابلای آن باشید.» (۵۱۶)

از ابو عبدالرحمن سلمی است که گفت:

یکی از صحابه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که نسبت به ما قریب العهد بود برای ما چنین نقل کرد که یاران آن حضرت، ده آیه‌ای را که از لحاظ علم و عمل، آگاهی به هم نمی‌رساندند - به فرا گرفتن ده آیه دیگر نمی‌پرداختند. ابن عباس می‌گفت:

«کسی که قرآن را قرائت می‌کند؛ ولی به تفسیر آن آگاهی درستی ندارد، همچون عرب بادیه نشینی است که با شتابزدگی، اشعار را تقطیع کرده و آن را با عجله می‌خواند.» (۵۱۷)

نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی بدون علم و آگاهی لازم، سخنی درباره قرآن بگوید، باید جایگاه و ماء‌وای خود را از آتش دوزخ فراهم آورد» (۵۱۸) و همو فرموده است:

«اگر کسی در تفسیر و توضیح آیات قرآنی - بر اساس رأی و نظر شخصی خویش - سخنی بر زبان آورد، هر چند که به صواب سخن گوید، کار اشتباه و غلطی را در پیش گرفته است.» (۵۱۹) و نیز فرمود:

«اگر کسی در مورد قرآن، سخنی عاری از علم را ابراز کند، با لگام و دهان بندی آتشین در روز قیامت میان مردم خواهد آمد.» (۵۲۰)

همچنین آن حضرت فرمود:

«موضوعی که بیش از هر چیز مرا نسبت به امت و پیروان من - پس از مرگم - بیمناک می‌سازد، وجود امثال آن کسانی است که قرآن را بر حسب معیار شخصی، تأویل نموده و بیجا و بی مورد، مسائلی را در رابطه با آن، گزارش و تفسیر می‌نمایند.» (۵۲۱) از امام صادق (علیه السلام) است که گفت پدرم فرمود:

«اگر کسی بخشی از قرآن را با بخشی دیگر به هم زند (و از این رهگذر، نتیجه گیری کند) وارد مرز کفر می‌گردد» (یعنی اگر قرآن را با مقیاس نظریه و صلاح شخصی خود - بدون علم و آگاهی درست - تفسیر کند رسماً کافر می‌شود) (۵۲۲)

(در طی بحثی که راجع به علم، در این کتاب گفتگو کردیم) سخن از کسی به میان آوردیم که لقب و عنوان «علامه» را از مردم دریافت کرده بود، کسی که درباره وی به نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردند که او از لحاظ شناخت انسب عرب و رویدادهای زندگانی آنها و ایام جاهلی و اشعار عربی، آگاه ترین فرد می‌باشد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چنین آگاهی‌ها به به کسی که فاقد آنها است ضرری می‌رساند، و نه به حال کسی که واجد آنها است سودمند می‌افتد. سپس فرمود:

علم و آگاهی مفید و سودمند، صرفاً عبارت از سه چیز است:
آیه محکمه، فریضه عادلّه، سنت قائمه.

و علم و آگاهی‌هایی که از این سه امر بیرون باشد، فضل و فزونی غیرقابل توجه و بی ثمر است. (۵۲۳)
سخن درباره اهمیت علم تفسیر قرآن بدان اندازه است که ممکن است ذکر آنها موجب اطاله کلام گشته و از حدود متناسب این کتاب، تجاوز کند. لذا در ارائه ارزش والای علم تفسیر به همین مقدار اکتفاء می‌نمائیم.

۳ علم حدیث

اشاره

درباره این علم باید گفت:

پس از علوم قرآنی، ارجمندترین و والاترین علوم و دانشهای بشری است و از لحاظ اهمیت اجر و پاداش، شکوهمندترین معارف انسانی به شمار می‌آید. محتوای این علم عبارت از حقایقی است که به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) منسوب می‌باشد؛ این حقایق - که به صورت گفتار و کردار و تقریر و یا صفت - از این شخصیت‌های پاک و معصوم، نقل شده است به عنوان «حدیث» تلقی می‌شود، حتی حرکات، سکنت، خواب، بیداری (و بالاخره هرگونه حالاتی که در مقام بیان حکم از این افراد مقدس و پاکیزه، مشاهده می‌شود می‌تواند دستورالعمل و سرمشق سازنده‌ای برای مردم باشد که تحت عنوان «حدیث» برای ما نقل می‌شود).

علم الحدیث به دو بخش: روایت و درایه تقسیم می‌شود:

الف - علم روایت

عبارت از علم به حقایقی است که به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و معصومین (علیهم السلام) منسوب است. به این معنی که اطلاع و آگاهی از قول و فعل و تقریر آنان، عبارت از علم روایت می‌باشد.

ب - علم درایه

که اگر بطور مطلق یاد گردد - هدف و منظور از آن عبارت از علم الحدیث می‌باشد، به این معنی که علم درایه به معنی شناخت و آگاهی به معانی حدیث و متن و طرق روایت و اطلاع از حدیث صحیح و سقیم و شرائط راوی و انواع منقولات و روایات می‌باشد که انسان از این مطالعات موفق به شناخت امتیاز میان روایات مقبول و روایات مردود می‌شود و در نتیجه، روایات مقبول را ملاک و معیار فعل و ترک خود قرار می‌دهد.

چنین علمی - که به عنوان «درایه الحدیث» معرفی شده است - از جمله مهمترین علم - در رابطه با دو علم روایت و درایه - محسوب می‌گردد؛ زیرا غرض و هدف اصلی این علم عبارت از عمل می‌باشد، و درایه را نیز باید علت مستقیم و عامل بلاواسطه و سبب نزدیک نسبت به عمل برشمرد.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«حدیث و خبری که آن را کاملاً درک کنی و معنی آن را بازیابی (و در نتیجه، به عمل بر طبق آن موفق گردی) بهتر از هزار خبر و حدیثی است که آنها را روایت کنی و خود را به نقل آن دلخوش سازد» (۵۲۴).
همو فرمود:

«بر شما است که در مورد روایات، درک و فهم خود را کامل سازید و درک دقیقی را درباره آنها به هم رسانید» (۵۲۵) (تا سرانجام، موفق به عمل به طبق آنها گردید، نه آنکه صرفاً به نقل و روایت آنها اکتفاء کنید).
و از طلحه بن زید است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«روایت کنندگان قرآن کریم، بسیارند، و رعایت کنندگان، یعنی افراد پای بند به عمل در مورد آن در اقلیت قرار دارند و شمار اندکی را تشکیل می‌دهند. چه بسا افرادی که نسبت به حدیث، خیرخواه هستند و نسبت به قرآن، غش و دغل و خیانت روا می‌دارند. علماء و دانشمندان را ندانستن و یا عدم رعایت نسبت به سنن، غمگین می‌سازد؛ و جاهلان را عدم روایت، اندوهگین می‌کند» (۵۲۶).

سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) درباره اهمیت حدیث

از جمله اخبار و احادیثی که در فضیلت و شرافت حدیث به ما رسیده است سخن پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد که فرمود:

«حاضران باید به افراد غائب، سخن مرا ابلاغ کنند؛ زیرا این امید وجود دارد که حاضران، مسموعات خود را به افرادی ابلاغ نمایند که از خود آنها پذیراتر و دارای گوش شنواتر و آگاه تر باشند.» (۵۲۷)

«خداوند متعال، روزگار خوش و زندگانی پر نشاطی را برای کسی فراهم آورد و خرم و شادمانش سازد که سخنی از ما بشنود و آن را درست حفظ و نگاهبانی کند تا آن را به دیگران ابلاغ نماید؛ زیرا گاهی چنین اتفاق می‌افتد که حاملان فقه و دارندگان مایه‌های بصیرت دینی، بینش دینی خود را به کسانی منتقل سازند که آنها دارای بینش فزونتری در دین باشند.

و نیز گاهی حامل فقه، بهره‌ای از آن ندارد.» (۵۲۸)

«اگر کسی حدیث و سخنی از ما را به امت و پیروان اسلام، ابلاغ کند تا از این رهگذر، سنت و شیوه درست و مشروعی برپا گردد و یا بدعت و نوآوری سخیفی درهم شکنند و رخنه بردارد، بهشت و سعادت، پاداش چنین کسی خواهد بود.» (۵۲۹)

«خداوند متعال، جانشینان مرا مورد مرحمت خویش قرار دهد. حاضران مجلس گفتند:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) عرض کردیم که خلفاء شما چه کسانی هستند؟
فرمود:

کسانی هستند که پس از من می‌آیند و احادیث و سخنان مرا برای دیگران نقل می‌کنند و آنها را به مردم تعلیم می‌دهند.» (۵۳۰)
«اگر کسی برای پیروان من، چهل حدیث را - که با دین و آئین این امت، پیوندی دارد - حفظ کند، خداوند متعال او را در روز قیامت به عنوان یک دانشمند فقیه و شخصیتی واجد بصیرت دینی مبعوث و محشور خواهد فرمود، و من نیز شفیع و یار نیروبخش او و گواه بر این حیثیت وی خواهم بود.» (۵۳۱)

این سخن، پاره و بخشی از عبارات حدیثی است که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«اگر کسی دو حدیث را فراگیرد و خویشتن را از رهگذر آن دو حدیث، سودمند گرداند، و یا آنها را به دیگران تعلیم دهد تا آنان نیز از آن دو حدیث بهره‌مند شوند (چنین سعی و کوشش کوتاه مدتی) بهتر از عبادت و بندگی خداوند متعال به مدت شصت سال می‌باشد.» (۵۳۲)

«اگر کسی، حدیث و سخنی که از ناحیه من بدو رسیده (و بداند که از من است، و در عین حال) آن را مردود سازد، در روز قیامت با او به محاکمه و مخاصمه بر می‌خیزم. بنابراین اگر حدیثی از من به شما رسید - که کاملاً آن را شناسائی نکرده‌اید - (و نمی‌دانید که از من است)، بگوئید:

الله اعلم = خداوند متعال بهتر می‌داند.» (۵۳۳)

«چنانچه کسی عمداً و دانسته و خواسته بر من دروغ بدهد، و یا چیزی را رد کند که من بدان امر کرده‌ام، باید خانه‌ای را در جهنم آماده باشد تا در آن مأوی گیرد.» (۵۳۴)

«اگر کسی حدیثی را - که از ناحیه من بدو رسیده است - تکذیب کند (باید بداند که) سه کس، یعنی خدا، و رسول، و راوی و ناقل حدیث را مورد تکذیب قرار داده است.» (۵۳۵)

«با هم به مذاکره برخیزید و همدیگر را ملاقات کنید و با هم به گفتگو بنشینید؛ زیرا حدیث، دلها را صیقلی داده و آن را روشن می‌سازد. آری دل‌ها همانند شمشیر، زنگار می‌گیرد که آن زنگار به وسیله حدیث زدوده می‌شود و جلاء و شفافیت خود را بازمی‌یابد.» (۵۳۶)

سخنان امام صادق (علیه السلام) درباره ارزش و اهمیت حدیث

علی بن حنظله می‌گوید از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«مراتب و منزلت‌های مردم را بر حسب روایاتی که از ما نقل می‌کنند ارزیابی و شناسائی کنید.» (۵۳۷)

«علماء و دانشمندان دینی، وارثان انبیاء هستند؛ به خاطر آنکه انبیاء از خود، درهم و دیناری به ارث نگذارند. میراث آنان، احادیث و بیاناتی از احادیثشان می‌باشد که از خود به جای گذاشتند. اگر کسی پاره‌ای از این احادیث را بگیرد، به حظ و بهره‌ای وافر و فزون از حد، دست می‌یابد. بنابراین بنگرید که این گونه آگاهی‌ها و معارف را از چه مجرائی فراهم کرده و آنها را از چه کسانی به دست می‌آورید؛ زیرا در میان خاندان پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در هر عصری جانشینان و افراد عادل و وجود دارند که تحریف گزافه گویان و انتساب یاوه سرایان و تأویل و توجیه نادرست افراد نادان را از دین رفع و طرد می‌نمایند.» (۵۳۸)

از معاویه بن عمار روایت شده است که گفت به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم:

فردی است که حدیث شما را فراوان نقل می‌کند و آن را در میان مردم منتشر می‌سازد و مضامین و محتوای آن را در قلوب این مردم و نیز شیعیان شما جایگزین و استوار می‌دارد.

و شاید در میان پیروان شما فرد عابد و پارسائی وجود داشته باشد که چنین موفقیتی برای او دست ندهد، آیا کدامیک از این دو فرد از دیدگاه شما دارای فضیلت و شرافت فزونتری هستند؟ حضرت فرمود:

«آنکه حدیث ما را فراوان نقل می‌کند تا بدان وسیله قلوب شیعیان و پیروان ما را استوار بدارد، او بر هزار عابد فضیلت و برتری دارد.» (۵۳۹).

ابی بصیر می‌گوید:

از امام صادق (علیه السلام) راجع به آن افرادی - که در آیه الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه (۵۴۰) از آنها یاد شده است - سؤال کردم. فرمود:

«آنان عبارت از کسانی هستند که به سخنان گوش فرا می‌دهند، و آن را بی کم و کاست - همانطور که شنیده‌اید - برای دیگران بازگو می‌کنند.» (۵۴۱)

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که گفت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«وقتی حدیث و سخنی را بر زبان می‌آورید آن را به کسی که برای شما بازگو کرده است نسبت دهید. اگر آن حدیث، به حق باشد به نفع شما خواهد بود، و اگر دروغ و نابحق باشد به زیان راوی و گوینده آن، منجر خواهد شد.» (۵۴۲)

هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران گفته‌اند که از امام صادق (علیه السلام) شنیدیم که فرمود:

«حدیث من، حدیث پدرم.

و حدیث پدرم، حدیث جدم.

و حدیث جدم، حدیث امام حسین (علیه السلام).

و حدیث امام حسین، حدیث امام حسن (علیه السلام).

و حدیث امام حسن، حدیث امیرالمؤمنین (علیه السلام).

و حدیث امیرالمؤمنین، حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم).

و حدیث رسول خدا، گفتار خداوند (عز و جل) می‌باشد.» (۵۴۳)

۴ فقه

این واژه در اصل و ریشه آن به معنی مطلق درک و فهم و یا به معنی درک و فهم امور و مطالب دقیق می‌باشد.

و اصطلاحاً عبارت از آگاهی به احکام شرعی فرعی و عملی است مشروط بر آنکه این علم و آگاهی از دلیل‌های تفصیلی آن به دست آید؛ اعم از آنکه مستند به نص دلیل باشد و یا آنکه از طریق استنباط از نص و دلیل، چنین عملی فراهم آید.

فائده فقه و علم استدلالی به احکام شرعی فرعی، اطاعت از اوامر الهی و اجتناب از منهیات او است که چنین طاعتی، فواید و بهره‌های دنیوی و اخروی را برای انسان به ثمر می‌رساند.

از جمله احادیثی که در فضیلت و شرافت علم فقه و آئین‌ها و آداب مربوط به آن وارد شده است حدیثی است که در طی آن آمده است:

«کسی که خداوند متعال، خیر و سعادت او را خواهان است، توفیق فقاهت و بصیرت دینی را به وی ارزانی می‌دارد» (۵۴۴) و یا حدیثی که می‌گوید:

«وجود یک فقیه و دانشمند واجد بصیرت دینی - از دیدگاه شیطان - طاقت فرساتر و ناخوش آیندتر و سخت تر از وجود هزار فرد عابد و پارسا می‌باشد.» (۵۴۵)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«دو خصلت و دو خصوصیت در هیچ فرد منافقی به هم نمی‌رسد:

یکی راه و روش نیکو و پسندیده، و دیگری فقه و بصیرت دینی.» (۵۴۶)

و همو فرموده است:

«پر فضیلت‌ترین عبادت و بندگی خداوند متعال، تحصیل فقه و کسب بینش دینی است.

و پیراج ترین راه و رسم دینداری، ورع و پرهیزکاری است.» (۵۴۷)

از ابی سعید (خدری) است که گفت:

«پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اصحاب و یاران او - آنگاه که در نشستی گرد هم می‌آمدند - سخن آنان، به فقه و آگاهی از مسائل دینی مربوط می‌شد، مگر وقتی که کسی سوره‌ای را قرائت می‌کرد و یا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کسی را به قرائت سوره‌ای، امر می‌فرمود.» (۵۴۸)

حماد بن عثمان از: امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«آنگاه که خداوند متعال، خواهان خیر و سعادت کسی باشد، او را در امر دین، فقیه و آشنا می‌فرماید.» (۵۴۹)

بشیر دهان می‌گوید:

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«هیچیک از یاران ما که فاقد فقه و بصیرت دینی هستند از خیر و نیکی بهره‌ای نخواهند داشت. ای بشیر هر فردی از یاران ما - به خاطر داشتن بینش دینی - احساس بی‌نیازی نکند، سرانجام به عامه و مخالفین نیازمند خواهد شد، و آنگاه که به مخالفین نیازمند گردد، او را ناخود آگاه - و بدون آنکه بفهمد - در مسیر گمراهی و باب ضلالت سوق می‌دهند.» (۵۵۰)

از مفضل بن عمر است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که فرمود:

«باید در دین و آئین خود، دارای فقاها و بصیرت باشید، و همچون اعراب و بادیه نشینان و به سان صحراگرد نباشید؛ زیرا اگر کسی در دین و آئین الهی از فقه و بینش لازم، محروم باشد خداوند متعال نظر و لطف و مرحمت خود را از او بر می‌گیرد و هیچگونه عملی را به عنوان کاری سالم و پاکیزه، از او نمی‌پذیرد و یا عمل او را پاکیزه نمی‌گرداند.» (۵۵۱)

ابان بن تغلب از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«حتی دوست می‌دارم که سر و صورت یاران من زیر فشار شکنجه تازیانه قرار گیرد تا در امر دین، دارای فقه و بینش کافی گردند.» (۵۵۲)

همان ابان گفته است:

«مردی به امام صادق (علیه السلام) عرض کرد:

«قربانت گردم، اگر فردی این حقیقت، یعنی امامت را باز یابد و فقاها کسب کند؛ ولی خانه نشینی اختیار نماید و در میان جمع دوستان و یاران، نمایان نگردد و شناخته نشود (و با آنها آشنائی به هم نرساند، نظر شما درباره او چیست؟) فرمود:

چگونه می‌توان گفت چنین شخصی دارای فقاها و بینش دینی است» (۵۵۳) (با اینکه به بینش دینی درباره شخص خود اکتفاء می‌کند و از تعلیم آن به دیگران، دریغ می‌ورزد؟).

از علی بن حمزه است که گفت از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«در دین و آئین خود کسب بصیرت نمائید؛ زیرا اگر شما فاقد بصیرت و بینش دینی باشید، در سطح فردی اعرابی و بادیه نشین نا آگاه تنزل خواهید کرد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیَنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ (۵۵۴)

تا در دین، بصیرتی کسب کنند و آنگاه که به زادبوم و جامعه خویش بر می‌گردند آنان را تهدید کرده و بترسانند، تا شاید آنان از گناه بترسند و از آن بر حذر باشند.»

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

«کمال و تمامیت شخصیت انسان، همان تحصیل فقاها و بینش دینی، و صبر و پایداری در برابر مصائب و حوادث ناگوار، و اندازه

گیری و ارزیابی حوائج زندگانی، یعنی اقتصاد در معیشت است» (۵۵۵).

سلیمان بن خالد از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است که فرمود:

«مرگ هیچیک از مؤمنین - از دیدگاه شیطان - محبوب تر از مرگ یک فقیه و انسان آگاه دینی نیست» (۵۵۶).

و نیز امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«آنگاه که یک فقیه مؤمن و فردی واجد بینش دینی از دنیا می‌رود، رخنه و شکافی در سازمان اسلام پدید می‌آید که هیچ چیز

نمی‌تواند آن را ترمیم و جبران نماید» (۵۵۷).

علی بن حمزه می‌گوید از امام ابی الحسن موسی بن جعفر (علیهما السلام) شنیدم که می‌فرمود:

«وقتی یک فرد باایمان (و فقیه و آگاه در امر دین) از دنیا می‌رود، فرشتگان و همچنین سرزمین و منطقه‌ای که او در آن، خدای را

عبادت می‌کرد، و ابواب و گذرگاههای آسمان که اعمال این فرد مؤمن را به اوج عالم ملکوت می‌برد، در فقدان او می‌گیرند؛ و

رنجی در اسلام به وجود می‌آید که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند آن را ترمیم کند؛ زیرا افراد با ایمانی که واجد فقاقت و آگاهی

دینی هستند همچون دژ و باره و قلعه‌های مستحکم شهر برای حفظ و صیانت می‌باشند.» (۵۵۸)

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

«مردم نمی‌توانند خود را در فراخی و گشادگی ببینند مگر آنگاه که جويا و پویا و پُرسا بوده، و در امر دین کسب بصیرت نموده و

امام و پیشوای خود را شناسائی کنند. فقط برای چنین افرادی روا است گفته‌های آن امام را - و لو به صورت تقیه و رازداری هم

باشد - فراگیرند» (۵۵۹) و بدان عمل نمایند.

روایات مذکور، بخشی از احادیثی است که اختصاصاً در ارتباط با علوم شرعی و دانشهای دینی به ما رسیده است، و باید بر

مجموعه این اخبار، روایاتی را افزود که درباره مطلق علم وارد شده است، روایاتی که شمه‌ای از آن در طی بحثهای گذشته این

کتاب یادآوری شد.

فصل ۲ علوم و دانشهای فرعی دین

اشاره

علوم و دانشهای فرعی عبارت از علوم است که معرفت و شناخت علوم دینی و شرعی متوقف بر آنها است:

اما معرفت به خداوند متعال و متعلقات آن

تحقق مسائل مربوط به آن، بر هیچیک از علوم، مبتنی نیست؛ بلکه صرف مطالعه و بررسی و تأمل سطحی و ساده برای تحقق

شناخت مذکور، کافی می‌باشد.

و این موضوع، مسئله‌ای است عقلی که تحصیل آن (یعنی معرفت خداوند متعال) بر هر فرد مکلف (اعم از زن و مرد)، واجب و

ضروری می‌باشد، و در کنار اموری که ذاتاً دارای وجوب و ضرورت هستند در نخستین نوبت قرار دارد. اگرچه غوررسی در

مباحث مربوط به معرفت خداوند متعال و تحقیق و بررسی مطالب آن و نیز شناخت کیفیت دفع شبهات ملحدان و یاوه سرایان درباره

خداوند، به پاره‌ای از علوم عقلی از قبیل منطق و امثال آن متوقف می‌باشد.

اما کتاب عزیز، یعنی قرآن کریم

چون به زبان عربی واضح و رسائی نازل شده است؛ لذا معرفت و شناخت محتوای آن بر علوم عربیت از قبیل: صرف و نحو و اشتقاق و معانی و بیان و بدیع و لغت عربی و نیز اصول فقه، مبتنی است تا از رهگذر این علوم، حکم عام و خاص، مطلق و مقید، محکم و متشابه قرآن و امثال آنها از انواع دیگر علوم قرآنی، شناخته شود. پس بنابراین، معرفت و تحصیل علمی که فهمیدن احکام و آیات قرآن کریم بر آنها مبتنی است واجب و ضروری می‌باشد به گونه‌ای که اگر معرفت قرآن کریم، واجب عینی باشد معرفت این علوم نیز واجب عینی خواهد بود.

و چنانچه معرفت قرآن کریم، واجب کفائی باشد تحصیل و شناخت این علوم نیز واجب کفائی خواهد بود.
و ما - ان شاء الله - در مباحث بعدی از این موضوع مفصلاً گفتگو خواهیم کرد.

اما حدیث نبوی

سخن درباره آن، همانند سخنی است که راجع به قرآن کریم بیان شد.
و علوم حدیث، نیز همانند علوم قرآنی است؛ با این تفاوت که باید در علوم حدیث، معرفت احوال روات و ناقلان حدیث را - از لحاظ مسئله جرح و تعدیل - اضافه نمود تا بر اساس آن، احادیث مقبول از احادیث مردود، باز شناخته شود. شناخت حدیث از این نظر گاه، ویژه علم رجال است.

اما فقه

معرفتی که انسان درباره این علم به هم می‌رساند، بر تمام علوم سابق الذکر - اعم از علوم فرعی دینی و علوم اصلی دینی - توقف دارد.

اما کلام

از آنجا که معرفت شرع و قوانین دینی به شناخت شارع و قانونگذار و عدل و حکمت آن قانونگذار و نیز شناخت مبلغ و حافظ و پاسدار این قانون، یعنی پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مبتنی است (باید قبلاً این علم را تحصیل کرد). در قرآن کریم، حدود پانصد آیه وجود دارد که به احکام شرعی و مسائل فقهی، مربوط است؛ لذا بر هر فردی که دست اندر کار آموختن علم فقه استدلالی می‌باشد لازم است تفسیر این آیات را بداند. ولی در مورد حدیث باید آن مقدار از احادیثی را که درباره احکام و مسائل فقهی است شناسائی کند تا بتواند احکام دین را از این احادیث و نیز آیات قرآنی، استنباط نماید.
و اگر استنباط احکام از این دو مأخذ امکان پذیر نبود (یعنی آیات و احادیثی در زمینه حکم مورد نظر به دست نیامد) باید به سایر ادله مراجعه کند، ادله‌ای که می‌توان احکام فقهی را از آنها استخراج نمود از قبیل: اجماع و دلیل عقل که ضوابط این دو دلیل در علم «اصول فقه» مشخص شده است.

اما منطق

یک علم آلی و ابزاری پرارزشی است که می‌توان هر گونه ادله را در سایه آن از نظر صحت و سقم، بررسی و ارزیابی نمود، و می‌توان با میزان منطق، مقدماتی که انسان را به مطلوب و نتیجه صحیح می‌رساند از مقدماتی که موصل به مطلوب نیست باز یافت. علیهذا ده علل (۵۶۰)، علوم بنیادی و دانشهای زیربنائی علوم شرعی را تشکیل می‌دهند.
و مجموع علوم می‌باشد که علوم پایه و دانشهای مبنائی فقه را سازمان می‌دهند عبارت از دوازده علم می‌باشد (۵۶۱)

این علوم از لحاظ تالیف و تدوین، مجموعاً به هشت علم می‌رسد؛ زیرا علم اشتقاق غالباً در علم اصول فقه و یا برخی از علوم عربیت مندرج است (و ایندو به صورت یک علم، تدوین و تالیف می‌شوند).

و علم معانی و بیان و بدیع در اکثر کتب و مدونات، یکجا جمع شده و به صورت یک علم، فرض می‌شوند، چنانکه علم صرف، توأم با نحو در اکثر کتب مدون، به چشم می‌خورد و کمتر اتفاق افتاده که کسی این علوم را مستقل و جدا از یکدیگر تدوین کرده باشد؛ به ویژه، این علوم در کتب پیشینیان در کنار هم توأم تالیف شده‌اند. علی‌هذا با تأمل و دقت می‌توان میان آراء کسانی که علوم پایه فقه را دوازده علم می‌دانند و رأی کسانی که این علوم را عبارت از هشت علم معرفی می‌کنند، سازش و هماهنگی برقرار ساخت.

به امید موفقیت، خواهان آن هستم که در این زمینه از بذل دقت دریغ نگردد.

مطلب ۲ درجات و مراتب اهمیت علوم دینی و مسائل مربوط به آن

اشاره

احکام علوم و دانشهای دینی از لحاظ اهمیت درجات و مراتب آنها به سه مرحله تقسیم می‌گردند:

- ۱ - وجوب عینی
- ۲ - وجوب کفائی
- ۳ - سنت و استحباب

الف - واجب عینی

عبارت از امر واجبی است که اداء و انجام آن جز به صورت واجب عینی امکان پذیر نباشد (یعنی اداء آن به وسیله عده‌ای از افراد، موجب سقوط تکلیف از دیگران نمی‌شود) و باید گفت منظور از حدیث طلب العلم فریضه علی کل مسلم (۵۶۲) این است که تحصیل علم و دانش بر هر فرد مسلمان - اعم از زن و مرد - واجب عینی است. و واجب عینی مآلاً به اعتقاد و فعل و ترک بازمی‌گردد.

۱ - اعتقاد:

اعتقاد عبارتست از اعتقاد به شهادتین و اقرار و گواهی درونی به وحدانیت خداوند متعال و رسالت حضرت خاتم الانبیاء (صلی الله علیه و آله و سلم) و اعتقاد به حقایقی که در مورد خداوند، واجب و یا نسبت به او ممتنع است، و ایمان به امامت امام و باورداشت احکامی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) - در مسائل مربوط به دنیا و آخرت - از جانب خداوند متعال به مردم ابلاغ کرده است، مسائل و حقایقی که با تواتر و از طریق ادله اطمینان بخش و یقین آفرین به ثبوت رسیده که از جانب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد.

تحصیل مازاد بر این مسائل از قبیل ادله متکلمین و تحقیق و کاوش در مباحث دقیق علم کلام، به عنوان واجب کفائی - آن هم به منظور صیانت و پاسداری از دین مقدس اسلام و رفع شبهات معاندان و یاوه سرایان - بر مسلمین لازم می‌باشد.

۲ - فعل:

فعل و عمل عبارت از فراگرفتن واجبات نماز - البته در صورت مکلف بودن و رسیدن وقت نماز، و یا پیش از رسیدن وقت نماز به مقداری که بتوان در آن مدت، مراسم نماز را فرا گرفت - که در این صورت تعلم آن واجب می‌باشد.

شناخت احکام سایر تکالیف دیگر از قبیل: زکوة؛ روزه، حج، جهاد، امر به معروف، فراگرفتن آنها همانند نماز و به همان صورتی است که در واجب عینی ذکر شد.

و اما ابواب دیگر فقه مانند:

عقود و ایقاعات، تحصیل و آموختن احکام آنها در صورتی واجب عینی است که بر حسب مقررات و اسباب مذکور در کتب فقه، به این مرحله از وجوب برسد، و در غیر اینصورت آموختن آنها به صورت واجب کفائی خواهد بود.

تحصیل علم درباره حلال و حرام در رابطه با خوراکیها و نوشیدنی‌ها و ملبوسات و امثال آنها - که انسان در زندگانی ناگزیر، بدانها نیازمند است - واجب عینی می‌باشد.

و همچنین شناخت احکام مربوط به روابط زوجیت و همسری - برای کسانی که دارای همسر هستند - و نیز حقوق بردگان، برای کسانی که دارای مملوک می‌باشند، در حد وجوب عینی است.

۳ - ترک:

این مسئله به همان موضوعاتی مربوط می‌گردد که درباره فعل، از آنها یاد کردیم تا از اموری اجتناب کند. از جمله مطالبی که به مسئله ترک و اجتناب، ارتباط دارد - و بلکه باید به عنوان مهمترین موضوعات مربوط به ترک، تلقی گردد، همانطوری که در آغاز این کتاب آوردیم - فراگرفتن حقایقی است که انسان در سایه آنها می‌تواند قلب خویش را از صفات مهلک و کشنده شخصیت انسانی از قبیل: ریاء، حسد، عجب و خودستائی، تکبر و امثال آنها تصفیه و پاکسازی کند.

مسائل مربوط به این مطلب در علم جداگانه دیگری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، علمی که پرارزش ترین و شکوهمندترین علوم و دانشها به شمار می‌آید. ولی متأسفانه این علم (یعنی علم اخلاق) آنچنان رو به اندراس و فرسودگی نهاده که گویا اثری از آن به چشم نمی‌خورد.

و چون فراگرفتن علم اخلاق و این گونه واجبات عینی باید قبل از بلوغ انجام گیرد - به خاطر آنکه وقت و فرصت افراد پس از بلوغ، بسیار کوتاه می‌باشد - لذا بر هر ولی و سرپرست خانواده‌ای لازم است که زیردستان و فرزندان خود را از باب «حسبه» (۵۶۳) تحت تعلیم اخلاقی قرار دهد. بلکه بر حسب دستوری که وارد شده است باید هر فردی از افراد خانواده - اعم از زن، مرد و فرزند - را با تعلیمات اخلاقی مجهز ساخت تا بدینوسیله موجبات نجات آنان را از آتش دوزخ به ثمر رسد.

خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است:

قوا انفسکم و اهلیکم نارا (۵۶۴)

از مؤمنان، سعی کنید که خود و خانواده خویش را از آتش دوزخ، صیانت نمائید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) (۵۶۵) و گروهی از مفسری (۵۶۶) درباره این آیه گفته‌اند:

«حقایقی را به افراد خانواده خود تعلیم دهید تا آنها در ظل آن در روز قیامت از آتش دوزخ رهائی یابند.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

«همه شما (اعم از خواص و توده مردم)، نگاهبان هستید و تمام شما مردم نسبت به زیردستان خویش دارای رسالت و مسئولیت می‌باشید.» (۵۶۷)

ب - واجب کفائی

عبارت از علمی است که مردم در اقامه دین و آئین خود، ناگزیر از تحصیل آن‌ها می‌باشند از قبیل: حفظ قرآن و حدیث، و فراگرفتن علوم قرآنی، و علوم حدیث، و اصول فقه، و علوم عربیت، و شناخت راویان حدیث و معرفت احوال آنها، و شناسائی

اجماع.

و نیز علوم و فنی که افراد جامعه در مسئله تامین معیشت و زندگانی خود بدانها نیازمندند از قبیل پزشکی و حساب و فنون و صنایع ضروری دیگر مانند:

خیاطی، کشاورزی و حتی حجامت (و جراحی) و امثال آنها، (تحصیل این گونه علوم و فنون، واجب کفائی است).
 فرع

برخی از علماء معتقدند که واجب کفائی دارای فضیلت و شرافت فزونتری نسبت به واجب عینی است؛ زیرا در صورت قیام عده‌ای از افراد مکلف در مقام اداء واجب کفائی، از برکات قیام و انجام وظیفه آنها، همه مردم مسئول و مکلف، از گناهی - که ممکن بود احیاناً به خاطر ترک چنان واجباتی دامنگیر آنان گردد - مصونیت می‌یابند. برخلاف واجب عینی که در مورد آن، فقط کسی مصون از گناه است که بدان قیام می‌کند (و با قیام او در اداء تکلیف، دیگران در صورتی که شخصاً آن را ترک کنند، از گناه مصون نمی‌باشند).

ج - سنت و وظائف مستحب

این گونه اعمال عبارتند از فراگرفتن نوافل و عبادات و آداب مستحب دینی و تحصیل مسائل والای معنوی و مکارم اخلاق و امثال آنها از آدابی که الزامی نیستند. می‌توان فراگرفتن علم هیأت را - به منظور پی بردن به عظمت خداوند متعال - و نیز تحصیل علوم وابسته به هیئت از قبیل: هندسه و سایر علوم مربوطه را به عنوان انجام یک سنت و وظیفه مستحب تلقی کرد.

د - علمی که تحصیل آن‌ها مطلقاً و یا به طور مشروط حرام است

گذشته از این علوم، دانشهای دیگری وجود دارد که برخی از آنها مطلقاً حرام است از قبیل: سحر و شعبده و برخی از آراء فلسفی. و بالاخره هر علم و دانشی که تحصیل آنها موجب برانگیختن شک و تردید نسبت به مبانی دین می‌گردد، تعلم و فراگرفتن آنها حرام می‌باشد.

برخی از علوم، دارای حرمت مشروط هستند، مانند علم احکام نجوم و رمل که آموختن این گونه علوم - در صورت اعتقاد به تاثیر، و به واقعیت پیوستن آن - حرام می‌باشد. ولی به شرط آنکه شخص در طی تحصیل آنها معتقد به این حقیقت باشد که هر اثر و امری، مستند به خداوند متعال است و به فرمان خداوند متعال - بر حسب جریان عادی و طبیعی - نجوم و رمل دارای علیت در پاره‌ای از آثار مربوط می‌باشد و می‌توان بدانها تفأل زد، فراگرفتن آنها با چنین شرائطی، مباح خواهد بود.

ه - دانشهایی که تعلیم و تعلم آنها مکروه است

فراگرفتن برخی از معارف و آگاهیها، مکروه می‌باشد از قبیل آموختن اشعار «مولدین» (۵۶۸) که محتوای آنها شامل غزل و مطالبی است که موجب وقت گذرانی به بطالت در کار بیهوده و بی ثمر، و تضییع عمر می‌گردد و هیچ نفع و سودی بر آنها مترتب نیست.

و - علوم و دانشهای مباح

برخی از علوم - از لحاظ تعلیم و تعلم - مباح است (یعنی تحصیل و عدم تحصیل آنها مساوی است، به مطلوب است و نه نامطلوب) مانند شناخت تواریخ و رویدادهای مربوط به زمان گذشته و اشعاری که از یاهو گوئی‌ها و غزلسرائی‌ها عاری است و موجب اتلاف عمر نمی‌باشد، و نیز مطالب واجب و الزام آور در آنها مطرح نشده است از قبیل اشعار عربی «عربهای عاربه» (۵۶۹) و قصائد اصیل

در زبان عربی که در خور احتجاج و استشهاد به آنها در رابطه با عبارات کتاب و سنت می‌باشد؛ و لذا است که می‌توان این گونه اشعار را از ملحقات و مطالب وابسته به علم لغت برشمرد.

علوم و معارف دیگر از قبیل: طبیعیات و ریاضیات و صنایع و فنون دیگر، اکثر آنها - ذاتا و با توجه به خود آنها - مباح می‌باشد، و احيانا ممکن است آنها را به عنوان معارف و دانشهای مطلوب و مستحب تلقی کرد؛ چون فراگرفتن این علوم، موجب تکمیل نفس و آمادگی برای تحصیل علوم دینی می‌گردد، و از رهگذر فراگرفتن آنها قوه نظری و نیروی اندیشه انسان نیز تقویت می‌شود.

و گاهی فراگرفتن همین علوم - در صورتی که صرف وقت برای تحصیل آنها مستلزم کوتاهی ورزیدن و سهل انگاری در تحصیل واجبات عینی و واجبات کفائی گردد - حرام خواهد بود؛ چنانکه این وضع و حالت برای برخی از افراد محروم و بی خبر از حقایق دینی، در زمان ما پیش می‌آید (که به علت اشتغال و سرگرم شدن به مباهات و مستحبات، تکالیف ضروری و واجبات را از دست می‌نهند).

باید گفت:

اگر کسی در علمی که آلت و ابزار و وسیله برای ورود در علوم شرعی و دینی است بیش از اندازه مورد نیاز و فزونتر از حد ابزاری آن، سرگرم گردد با توجه به اینکه اشتغال به علوم دینی، به علت آنکه مردم کاملاً بدان قیام نمی‌کنند، در حد وجوب خود باقی است - لذا اشتغال به این گونه علوم آلی و ابزاری در این شرائط، حرام خواهد بود.

مسئله توضیح و گزارش اقسام و انواع علوم و دانشها و بیان تفصیلی احکام و مقررات مربوط به آنها، مسئله‌ای است که باید در جای دیگر مورد بحث و تحقیق قرار گیرد؛ زیرا بررسی این گونه مطالب از حدود و مشخصات متناسب با موضوع این کتاب خارج است. باید متوجه باشیم که انحصار علوم دینی به علوم چهارگانه (اصول دین یا علم کلام. علم به کتاب یا علوم قرآنی. علم حدیث.

و فقه)، اصطلاح خاص گروهی از دانشمندان است؛ و لذا برخی از علماء، علوم دینی را به سه علم اخیری تقسیم کرده‌اند. امکان دارد که هر گونه علم واجب و مستحب را به همین اصطلاح خاص، ارجاع داد، و چنین ارجاعی بلاشکال است، چون این گونه واژه‌ها، صرفاً به عنوان اصطلاح اهل فن تلقی می‌شود که به خاطر مناسبات ویژه‌ای استعمال می‌گردد. خداوند متعال از هر کسی نسبت به حقایق، آگاه تر می‌باشد.

مطلب ۳ ترتیب و تسلسل علوم دینی در رابطه با محصل و دانشجو

اشاره

باید دانست هر یک از این علوم مذکور از لحاظ تعلم و فراگرفتن، دارای مراحل و درجاتی است که باید دانشجو این مراحل را در نظر گیرد و ترتیب آنها را رعایت کند تا سعی و کوشش او هدر نرود، و آداب و راه و رسم دانشجویی بر او دشوار و ناهموار نگردد، و ضمناً بتواند در مدتی کوتاه و به سرعت، شاهد مطلوب و موفقیت را در آغوش گیرد.

چه بسیار دیده شده که عده‌ای از محصلین و دانشجویان، سالیان مدیدی در پی دانشجویی کوشیدند ولی موفقیتی در این راه کسب نکردند، و در طی این مدت دور و دراز - به علت عدم رعایت ترتیب مذکور - جز به مایه علمی اندکی - به سرمایه‌ای کافی دست نیافتند؛ در حالی که دسته‌ای دیگر از دانشجویان در ظرف مدت کوتاهی - به خاطر مراعات ترتیب و تسلسل منطقی علوم - توانستند ذخائر فراوانی از علوم و معارف را کشف کرده و از آنها برخوردار گردند.

ولی ضمناً نیز باید متوجه بود که هدف اساسی این علوم، تنها خود علم و آگاهی نسبت به آنها نیست؛ بلکه هدف آنست که تحصیل علم، همپای با مقصد الهی و هماهنگ با آن باشد. معیار و مقیاس این هماهنگی یا از نقطه نظر آلیت و ابزاری بودن این

علوم در وصول به رضای خدا است، و یا از رهگذر علم و یا عمل برای خدا، و یا به خاطر اقامه نظام وجود، و یا راهنمایی بندگان خدا به خواسته‌های الهی، و یا امثال آنها می‌باشد.

و به همین علت، ترتیب تعلم و یادگیری این علوم، متفاوت می‌گردد.

بنابراین اگر کسی در خردسالی و دوران نوجوانی، تحصیل علم را آغاز کند، نظر به اینکه واجد صلاحیت ترقی و پیشرفت در مراحل مختلف علوم است، و نیز دارای اهلیت و آمادگی برای کسب فقاہت و بصیرت دینی از راه استدلال و براهین می‌باشد باید در آغاز کار به:

۱ حفظ قرآن کریم و تجوید آن

۱ - حفظ قرآن کریم و تجوید آن بر مبنای ضوابط معتبر، اشتغال ورزد:

چون حفظ کردن قرآن کریم و تجوید صحیح آن می‌تواند به صورت یک کلید مشکل گشای متناسب و یابوری توفیق آفرین درآید؛ و نیز جان و دل، نورانیت یافته و انسان در زیر سایه آن - برای درک و فهم سایر علوم - آمادگی پیدا کند. آنگاه که محصل از حفظ و تجوید در قرائت قرآن کریم فارغ گشت می‌تواند سرگرم فراگرفتن علوم عربیت گردد؛ زیرا علوم عربیت، نخستین ابزار فهم و مهمترین اسباب درک علوم دینی است.

بنابراین باید نخست پس از حفظ قرآن کریم:

۲ علم صرف

را تحصیل کند و به تدریج، از کتب ساده تر آغاز کرده و به کتب دشوارتر و پیچیده تر، و از کتب کوچکتر به کتابهای بزرگتر، تحصیل در این علم را ادامه دهد تا سرانجام بتواند معلومات متقن و استواری را در علم صرف کسب کرده و دارای احاطه علمی نسبت به آن گردد.

سپس باید:

۳ علم نحو

را فراگیرد و به ترتیب مذکور در علم صرف، در این علم نیز کار خود را آغاز کرده و ادامه دهد و باید پیش از آن مقداری که در علم صرف می‌کوشید بر مراتب جد و جهد خود در حفظ کردن مطالب نحوی بیفزاید؛ زیرا کوشش در حفظ ضوابط نحوی دارای اثر پرارزشی در فهم معانی (تعايير عربی) قرآن و حدیث است، و در جهت آموختن کتاب و سنت، سهم به سزائی را دارا است؛ چون این دو به زبان عربی است.

پس از فراغ از علم صرف و نحو باید به سایر:

۴ علوم عربیت دیگر

(از قبیل: معانی و بیان و بدیع و امثال آن) منتقل گردد.

و آنگاه (که در حد نیاز) از تمام علوم عربیت بهره گرفت باید دست اندر کار تحصیل:

۵ فن منطق

گردد و مطالب آن را در حد متوسطی بررسی و مطالعه کند؛ و آنچنانکه در مورد علوم دیگر، خود را زیاده از حد سرگرم می‌ساخت خویشتن را در این فن مشغول نسازد؛ زیرا هدف مطلوب - بدون آنکه نیازی به اطاله تحصیل در منطق پیدا کند - (با مطالعه و تحصیل مختصر در این فن) تامین می‌شود، و زیاده روی در تحصیل این علم غالباً موجب تضییع وقت و اتلاف فرصت می‌گردد.

پس از فراغ از تحصیل منطق باید به:

۶ علم کلام

منتقل گردد و تدریجاً و گام به گام، آگاهیهای لازم را در این علم در حد متوسطی کسب نماید و از مباحث و مسائل مربوط به بخش طبیعیات این علم مطلع شود. البته تا آنجا تحصیل خود را در این علم ادامه دهد که ملکه و نیروئی در او به ثمر رسد تا او را به بحث و کاوش و اطلاع بر مزایا و خصوصیات عوالم وجود، توانا سازد. محصل و دانشجو باید پس از علم کلام، وارد تحصیل:

۷ علم اصول فقه

گردد، و به همان ترتیب تدریجاً در مورد مباحث و کتب این علم از آسان به مشکل و از ساده به پیچیده، کار خود را ادامه دهد. علم اصول فقه برای کسانی که می‌خواهند در دین الهی به مقام فقاهت برسند پس از علم نحو - از نقطه نظر تحریر و تحقیق و اهمیت - دارای اولویت می‌باشد. بنابراین نباید دانشجو در مورد این علم به مایه اندک و ناچیز بسنده کند. به همین جهت هر قدر که در این علم غوررسی و تحقیق نماید، به همان مقدار، مباحث فقهی و ادله شرعی، مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. پس از تحصیل علم اصول فقه باید به فراگرفتن:

۸ علم درایه الحدیث

بپردازد و مسائل این علم را مطالعه نموده و بر قواعد و ضوابط و اصطلاحات آن احاطه و آگاهی یابد. ولی باید متوجه بود که علم درایه الحدیث از علوم دقیق و پیچیده‌ای به شمار نمی‌آید؛ بلکه این علم صرفاً عبارت از اصطلاحات مدون و فوائد و ضوابطی است که فراهم گشته است. به همین جهت وقتی دانشجو به مطالب و مقاصد این علم دست یافت باید:

۹ قرائت حدیث

را از نظر روایت، تفسیر، بحث و تصحیح - بر حسب اقتضای احوال و متناسب با مجال و فرصت خویش - آغاز کرده و ادامه می‌دهد.

و لاقلاً، اص (۵۷۰) و متنی را در این علم انتخاب کند که شامل ابوابی از مسائل فقهی و احادیث مربوط به آن باشد. پس از فراغ از قرائت حدیث باید به بحث و:

۱۰ تفسیر آیاتی از قرآن کریم

منتقل شود که مربوط به مقررات شرعی و مباحث فقهی است. علماء و دانشمندان اسلامی، مباحث مستقل و جداگانه‌ای را در این

علم (یعنی تفسیر آیات الاحکام) تنظیم کرده‌اند، و به ویژه مصنفاتی را در این زاویه از تفسیر قرآن، پرداختند و (کتب «احکام القرآن» یا «آیات الاحکام» و یا «فقه القرآن» را تالیف نموده‌اند) که باید دانشجو، یک کتاب را در این علم تحصیل کند تا در اسرار و مسائل دقیق آن بحث و کاوش نموده و با امعان نظر، به کشف مباحث عمیق و مشکل آن توفیق یابد.

این علم (یعنی فقه القرآن)، نامحدود می‌باشد به گونه‌ای که اذهان مردم نمی‌تواند عمق آن را غوررسی نموده و کاملاً بر آن واقف گردد؛ زیرا آیات قرآنی همچون گفتار عادی انسان نیست؛ بلکه بیان خداوند دانا و آگاه می‌باشد که فهم و درک مردم نسبت به آن به همان اندازه‌ای است که عقل و فهم آنها اقتضاء می‌کند. (و بالاخره فهم آنها نسبت به محتوای نامحدود قرآن، بسیار محدود و در تنگنا است).

آنگاه که دانشجو از تحصیل فقه القرآن و یا آیات الاحکام فارغ گردید باید قرائت:

۱۱ کتب فقهی

را آغاز نماید و نخست، تحصیل خود را از کتابی شروع کند که بتواند در ضمن آن به مطالب و رؤس مسائل فقه و اصطلاحات فقهاء و قواعد و ضوابط آنان، آشنائی پیدا کند؛ زیرا این موضوعات به گونه‌ای است که نمی‌توان جز از راه تعلیم شفاهی استادان فقه، بر آنها آگاهی یافت، برخلاف علوم دیگر (که احیاناً می‌توان مطالب و مباحث آن را از لابلای کتب استخراج نمود و از راه مطالعه، از آنها بهره گرفت).

وقتی از تحصیل در کتب فشرده و ساده فقهی فراغت یافت می‌تواند در مرحله بعدی به قرائت کتب دیگر پرداخته و به بحث و استدلال و استنباط فرع از اصل و ارجاع فرع به علوم متناسب، و استفاده حکم و قانون الهی از کتاب و سنت - چه از جهت نص و چه از راه استنباط - موفق شود، استنباطی که نتیجه عموم لفظ و یا اطلاق آن می‌باشد.

و یا آنکه احکام را از حدیث صحیح و حسن و امثال آنها استخراج نموده تا از این طرق درباره این مسائل به تدریج تمرین نماید و بدانها انس و آشنائی پیدا کند.

هیچیک از علوم - از لحاظ ارتباط و پیوند با علوم دیگر - به پایه علم فقه نمی‌رسد؛ چنانکه هیچ یک از علوم به مانند فقه، مورد نیاز جامعه نیست. بنابراین باید دانشجو از بذل مساعی در تحصیل فقه دریغ نرزد؛ بلکه جد و جهد خویش را در آموختن آن فزاینده تر ساخته و سعی وافر در آن به کار برد؛ زیرا باید فقه را به عنوان مقصد نهائی و والاترین مطلوب، و میراث انبیاء و پیمبران (علیهم السلام) تلقی نمود.

باید یادآور شد که مساعی دانشجو وقتی می‌تواند از لحاظ وصول به هدف، به مدد و یاری او برخیزد که ضمناً نیز مشمول موهبت الهی و نیروی قدسی پروردگار باشد، تا بتواند او را به مطلوبش نائل ساخته و او را به چنان مرتبتی برساند. توفیق الهی دارای اهمیت و ارزش ویژه‌ای در فقه و بصیرت نسبت به دین و آئین خداوند متعال است.

و بندگان او را جز این، چاره‌ای نیست؛ بلکه رسیدن به مقام فقاہت، موهبتی است الهی و نفع‌های است روحانی که خداوند متعال همگام با مشیت و اراده به حق خویش، آن را اختصاصاً به گروهی از بندگان خاص خود اعطاء می‌فرماید.

آری، جد و جهد و توجه به خداوند متعال و گسستن از خلق و پیوستن به حق، در افاضه این موهبت از ناحیه باری تعالی، دارای اثری آشکار و سهم به سزائی می‌باشد، لذا خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (۵۷۱)

آنانکه در راه ما می‌کوشند، راههای خویش را فراسوی آنها نشان داده و آنان را بدانها رهنمون می‌سازیم.

و محققاً خداوند متعال با نیکوکاران بوده و آنان را موفق می‌گرداند.

آنگاه که دانشجو از تمام این علوم و معارف بهره لازم را دریافت کرد می‌تواند در:

۱۲ تفسیر کامل کتاب آسمانی

اشاره

یعنی قرآن کریم، کار خویش را آغاز کند. بنابراین همه این علوم و دانشهای مذکور، مقدمه و زمینه ساز ورود در تفسیر قرآن کریم می‌باشد.

اگر دانشجو به چنین توفیقی دست یابد نباید صرفاً خود را در محدوده استنباطات و بداشته‌ها و آراء مفسرین، مقید سازد و بدانها بسنده کند؛ بلکه باید خویشتن را هر چه بیشتر به تفکر و تعمق در معانی قرآن و تدبیر در محتوای آن وادارد، و به منظور آگاهی بر نکات اساسی و حقایق نهانی و پوشیده آن، جان و دل خود را بیالاید و به تصفیه روح پردازد و روی به درگاه خدا آورده و لایه و زاری کند و از او بخواهد که توان و نیروی درک و فهم نبشتار آسمانی و کتاب گرامی، و قدرت دریافت اسرار خطابه‌های آن را از پیشگاه خود به وی مرحمت فرماید.

در چنین اوضاع و شرایطی است که در برابر دیدگان بصیرت و چشم دل و جانش، حقایق، چهره می‌گشاید، حقایقی که از دیدگاه مفسران دیگر مخفی مانده و بدان نرسیده بودند؛ زیرا این نبشتار عزیز خداوند متعال، دریای ژرف و بی کرانی است که در ژرفای آن، گوهرهای گرانبهائی جای گرفته و در سطح ظاهری آن نیز راه خیر و سعادت انسان ارائه شده است، و دانشمندان و مردم از لحاظ طرز برداشت و یافتن گوهرهای گرانبهائی آن و اطلاع و آگاهی - حتی بر پاره‌ای از حقایق این کتاب آسمانی - در درجات متفاوتی قرار دارند، و تلقی و استفاده آنها بر حسب شعاع کاربرد نیروی درک و فهم آنها و به همان اندازه‌ای است که به توفیق الهی روزنه‌هایی از حقایق در برابر دیدگان بصیرت آنها گشوده می‌شود.

تنوع تفاسیر قرآن کریم

به همین جهت است که تفسیرهای قرآنی - بر حسب اختلاف مفسرین از دیدگاه مذکور در فوق - به صورتهای متفاوتی تدوین شده است و به میزان کارائی و تخصص علمی آنان، تفسیرهای گوناگونی از قرآن کریم به چشم می‌خورد:

۱ - برخی از تفاسیر قرآنی به گونه‌ای تدوین شده است که جنبه عربیت و مسائل مربوط به ادب عربی، بر جهات و جنبه‌های دیگر آن رجحان دارد، همانند تفسیر «الکشاف» زمخشری. (که ضمناً همین جهات ادبی ناظر به هدف کلامی است و آن عبارت از اثبات مذهب معتزله می‌باشد).

۲ - بعضی از تفسیرهای قرآن به کیفیتی ساخته و پرداخته شده است که مطالب جالب و چشمگیر آن عبارت از مسائل حکمی و براهین کلامی است از قبیل تفسیر «مفاتیح الغیب» امام فخر رازی.

۳ - برخی از تفاسیر دیگر، جنبه قصص و داستان‌ها در آنها نظرها را به خود معطوف می‌سازد مانند تفسیر «الکشف و البیان» ثعلبی.

۴ - و در دسته‌ای دیگر از تفاسیر قرآن، آنچه بیش از هر جنبه‌ای جلب نظر می‌نماید، تأویل حقایق و توجیهات باطنی است، یعنی به گونه‌ای که تفسیر ظاهری در آنها تحت الشعاع تأویلات عرفانی آنها می‌باشد، مانند کتاب «التأویلات» ملا عبدالرزاق کاشانی. و بالاخره تفسیرهای دیگری در چهره‌های گوناگون و تحت تاثیر تخصص مؤلفان آنها با دیدگاههای متفاوتی تدوین شده (که سرانجام، مکاتب مختلفی را در تفسیر قرآن کریم به وجود آورده است).

بر حسب برخی از روایات مشهور، قرآن کریم دارای تفسیر و تأویل و حقایق و دقایق و ظواهر و بطن و حد و مطلعی است، و می‌توان

همه آنها را فضل و مرحمت الهی برشمرد که طبق مشیت به حق خویش، آنها را در اختیار عده‌ای قرار می‌دهد؛ و خدای را فضلی عظیم و لطفی عمیم است.

آنگاه که از مطالعه و تحقیق در تفسیر قرآن کریم فارغ گشت (و در شناخت قرآن کریم و محتوای آن به مایه‌های پرارزشی دست یافت) و خواست به پیشرفتهای فزونی نائل آید و جان و روحش را به اوج کمال، ترقی و تعالی بخشد باید به تحصیل کتب:

۱۳ حکمت

اعم از حکمت طبیعی و ریاضی - پردازد. و

۱۴ حکمت عملی

را - که مسائل مربوط به تهذیب نفس در آن مطرح می‌باشد - مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. و باید دانست که آنچه از این علوم بیرون است از نیازهای مربوط به دنیای فانی است.

۱۵ علم حقیقی

پس از طی این مراحل، نوبت به علوم حقیقی و فنون حقه الهی می‌رسد؛ زیرا این علوم و فنون حقه الهی، لب و عصاره همه علوم و معارف سابق الذکر و نتیجه و عصاره هرگونه شناختی را تشکیل می‌دهد. به وسیله همین علوم حقیقی است که انسان به مراتب و مقامات مقربان درگاه الهی ارتقاء یافته و بر مقاصد و اهداف واصلین به حق دست می‌یابد. امیدواریم که خداوند متعال، ما و شما را از چنین قرب و منزلتی برخوردار سازد؛ چون اعطاء و بخشش الهی، فزونتر از حد انتظار می‌باشد. همه این حقایق - که در طی مطلب سوم، راجع به ترتیب علوم و دانشها یاد شد - بدین منظور بوده که افراد واجد اهلیت و شایستگی و کسانی که دارای آمادگی لازم برای دریافت این علوم می‌باشند، بدانها آشنائی پیدا کنند. آری برای کسانی این حقایق ارائه شده است که دل و جان آنها از چنان قابلیت برخوردار است و می‌توانند در ظل آن، این چنین معارفی را بازیافته و به درک آنها موفق گردند.

اما افرادی که - از لحاظ درک چنین مقام و موقعیت - گرفتار نارسائی هستند، و به علت عوائق و موانع، از رسیدن به چنین هدفی، محروم و ممنوع می‌باشند ناگزیر باید بر حسب امکانات و استطاعت فکری و ذهنی خویش به قسمتی از آن بسنده نموده، و گام به گام - به همان کیفیتی که قبلاً یاد کردیم - مراحل وصول به این هدف و مقصد را طی کنند. اگر از نظر روحی، خود را ناگزیر می‌بینند که در برخی از علوم و معارف سرگرم گردند و بدانها بسنده کنند و دست کم باید این خواسته روحی خود را به وسیله علوم دینی و احکام شرعی، اشباع نموده و بدانها اکتفاء نمایند.

اگر افرادی - به علت ضیق مجال و یا نارسائی فکری و روحی - نتوانند همه علوم دینی و احکام شرعی را فرا گیرند، باید تحصیل فقه را به خاطر اولویت آن نسبت به سایر علوم - انتخاب نمایند؛ زیرا تَبَوُّات و رسالت‌های انبیاء و پیامبران (علیهم السلام) بر فقه، تکیه زده، و مسئله انتظام و سازمان امر زندگانی دنیا و مطالب و حقایق مربوط به آخرت و زندگانی روز واپسین، بر فقه مبتنی است. چنین افرادی که کمبودهای هوش و یا نقص اهتمامشان، مقتضی اشتغال محدود و سرگرم شدن به تحصیل فقه می‌باشد باید علاوه بر تحصیل این علم، خویشتن را به تهذیب نفس و اصلاح و آرایش و پیرایش دل و دارند که می‌توان این سعی را «طب روحی» و روانپزشکی و روان درمانی دانست. آنها باید در تحصیل مطالب طب روحی بکوشند تا اعتدال و موازنه‌ای که آسمان و زمین بر اساس آن، پایدار است، و تقوایی که ملاک و معیار ارزش هر علمی می‌باشد در وجود آنها سازمان یابد (و دارای شخصیتی معتدل

و موزون کردند).

۱۶ عمل و رفتار

آنگاه که دانشجو از تحصیل تمام ره آوردهای علوم و معارف، فارغ شد باید دست اندر کار عمل و رفتار بر طبق موازین علمی گردد چون عمل و رفتار، زبده و عصاره و خلاصه علم و معرفت، و علت اصلی آفرینش و هستی می‌باشد. خداوند متعال فرموده است:

و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (۵۷۲)

جن و انس را فقط از آن جهت آفریدم تا مرا بندگی کنند و آگاهیهایی خود را به کار بندند.

همه علوم و معارف مذکور به منزله آلات و دست افزارهای دور و نزدیک عمل و رفتار انسان می‌باشند، چنانکه در باب اول این کتاب همین نکته را تحلیل و بررسی کردیم. با توجه به این مطالب باید گفت:

چقدر زیانکار و نادان و نابخرد است آن کسی که علم و دانش و یا فن و صنعتی را بدان منظور تحصیل کند تا صرفاً در جهت معاش و زندگانی مادی او سودمند افتد، و عمر و فرصت‌های زندگانی و مساعی و رنج خویش را در مسیر دست یافتن به افزارها و وسائل مصروف دارد، و از آن طرف، خود را به گونه‌ای در آن علم سرگرم نسازد تا از رهگذر آن به هدف و غرض این علوم نائل شود.

ای دانشجو، درست بنگر و نیکو تدبر کن تا به خواست خداوند متعال موفق و کامیاب گردی.

تمه کتاب: سفارش و اندرزهای شهید ثانی به دانشجویان

ای دانشجو - یعنی ای کسی که چنین امید دارم به مدد لطف الهی، موفق و کامیاب گردی - من در لابلای این کتاب، راه و رسم دانشجویی و علم آموزی را در برابر تو روشن و گشوده ساختم، و کیفیت در نوردیدن این راه را به تو آموختم، و کمال ادب و آئین زندگانی دانشجویی را به خاطر تو آشکار و پدیدار نموده و بیان کردم، و ترا بر آن واداشتم که سعی کنی وارد این بارگاه پرشکوه علم شوی.

علی هذا بر تو لازم است که بکوشی و دامن همت به کمر زنی، و روزگار کوتاه و فرصتهای زود گذر عمر خویش را - برای دست یافتن به فضائل روحی و فراهم آوردن نیروهای سازنده علمی - غنیمت بشماری؛ زیرا تحصیل این فضائل و ملکات علمی، علت اساسی نیکبختی جاوید و سازنده کمال نعمت و سرور دائمی تو می‌باشد؛ چون همین حقایق به عنوان کمال نفس انسانی تو، به شمار می‌آید؛ و نفس انسانی و سعادت و یا شقاوت آن نیز برای همیشه پایدار است و فناء و نیستی بدان راه ندارد؛ چنانکه این حقیقت در علوم و معارف حکمی و فلسفی کاملاً - محرز و مسلم گردیده است، و آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز ما را به همین حقیقت رهنمون است.

بنابراین، کوتاهی و سهل انگاری تو در تحصیل کمال - آن هم در ایام و لحظات چنین مدت و مهلت کوتاه - موجب می‌گردد که حسرت و تاسف تو در دراز مدتی (پیش بینی نشده)، مستمر و طولانی گردد.

اگر تو دارای بصیرت و بینش هستی، به خود آی و با خویشتن بیندیش که از اندیشیدن خود بدین حقیقت واقف می‌گردی که:

اگر نسبت به همگنان و همالان خود - که آنها همشهری و هموطن و هم برزن تو هستند - اگر تو نسبت به آنها از لحاظ تحصیل علم و کمال، گرفتار نارسائی و نقصی باشی، قطعاً در درون خویش، احساس رضایت نخواهی کرد، آنگاه که احساس کنی که علم

و دانش آنان بر علم و دانش تو فرونی دارد و مقام علمی آنها از مقام علمی تو، برتر و والاتر است؛ مسلماً رنجیده و آزرده می‌شوی. با اینکه تو و آنها در زیر یک آسمان و در دنیای پست و فرومایه‌ای به سر می‌بری، آن دنیا و زندگانی کم ارزشی که قریباً از دست رفته و نابود خواهد گشت، و ممکن است تو نسبت به نقص خود - از ناحیه دیگران - جز به مقدار کمی از آن توجه نداشته باشی. اگر تو فردی عاقل و خردمند باشی باید از تو پرسید که چگونه احساس رضامندی می‌کنی که فردای قیامت در منزلگاه ابدی - آنگاه که افراد برجسته و پدیده‌های والای الهی از قبیل: انبیاء و مرسلین و شهداء و صالحین و علمائی که به درون و ژرفای علم و دانش راه یافته‌اند و فرشتگان مقرب، گردهم آیند و منازل و مقامات آنان در چنین خانه و عرصه پایدار، بر حسب کمالاتی باشد که آنها در همین دنیای فانی و در همان مدت کوتاه و زودگذر فراهم آورده‌اند - تو در صف النعال و پائین ترین و دوردست ترین مقامات قرارگیری؟ در حالی که هم اکنون می‌توانی که کمالات مذکور را به دست آورده و مساعی خود را ذخیره و توشه‌ای برای وصول به چنان مقامات قرار دهی.

اگر تو با توجه به این حقایق، به سهل انگاری خویش تن در دهی و احساس رضایت نمائی و به داشتن چنین مقام و منزلتی فرومایه، قانع باشی باید بدانی که این حالت، ناشی از قصور و نارسائی عقل و یا خواب و غفلت و بی خبری تو است که باید از چنین خواب غفلت و بی خبری و لغزشهای بد، به خداوند متعال پناه ببریم.

این حسرت و تاسف تو وقتی است که فرضاً در روز قیامت از خطرهای بزرگ و شکنجه‌های آتش دوزخ آن محفوظ بمانی؛ ولی از کجا می‌پنداری که از این گونه مهلکه‌ها - در چنان روز بلاخیزی - در امان هستی؟

پیش از این متوجه شدی که تحصیل اکثر این علوم و دانشها الزامی بوده و به سر حد وجوب عینی و یا کفائی می‌رسند، و نیز آگاه گشتی که هرگاه دیگران در مورد واجب کفائی به مقدار کافی و به اندازه‌ای که نیاز محیط را تامین کند بدان قیام ننمایند، همگی افراد چنین محیطی - به خاطر ترک این امر واجب - گناهکار محسوب می‌گردند. بنابراین واجب کفائی از این دیدگاه، همسان و هم وزن با واجب عینی، دارای ضرورت اجراء خواهد بود.

باید یادآور شد که در دوره معاصر و بلکه در اکثر دوره‌ها، افرادی که در اداء واجب و تکالیف الزامی، امثال تحصیل علوم دینی بپاخیزند و مقام و مرتبتی را که مورد رضای الهی باشد - به ویژه در رابطه با تحصیل فقه - به دست آورند، بسیار کمیاب هستند. چنانچه ما تحصیل فقه را واجب و الزامی بدانیم، لااقل واجب کفائی است.

و دست کم، اداء چنین امر واجبی مقتضی است که در هر منطقه و هر محیطی، یک فرد، به این وظیفه - در حد رفع نیاز آن محیط - قیام کند.

و اداء چنین وظیفه‌ای ایجاب می‌نماید که عده زیادی فقیه در اقطار مختلف گیتی به وجود آیند؛ راستی کسی در این دوران، چنین شرائط و اوضاعی، تحقق یافته و می‌یابند (که مردم سراسر جهان از وجود فقهاء بهره‌مند بوده و باشند؟).

علاوه بر آنکه تحصیل فقه، دارای وجوب و ضرورت است، تحصیل و فراهم آوردن لوازم و مقدمات آن از قبیل: تحصیل علوم پایه علوم شرعی و کتبی که این علوم بر آنها مبتنی است، مانند حدیث و امثال آن و نیز تصحیح و ضبط این احادیث و کتب، واجب و ضروری می‌باشد؛ در حالی که هیچیک از این گونه اقدامات در زمان حاضر: (عصر مؤلف) به چشم نمی‌خورد.

علی هذا تقاعد و خانه نشینی و کسالت و تن آسانی و سرگرمی‌های غیر علمی و شانه خالی کردن از زیر بار تحصیل فقه و اشتغالات دیگر علمی، و یا شانه خالی کردن از اشتغالاتی که باید در زمینه علوم پایه فقه انجام گیرد از بزرگترین گناهان محسوب می‌شود؛ اگرچه این گونه تقاعد و خانه نشینی به عبادت - اعم از دعاء و قرائت قرآن کریم - صرف گردد، (در عین حال چنین عبادتی که او را از انجام وظیفه شرعی و ضروری بازمی‌دارد به عنوان فرار از تکلیف و ارتکاب گناه به شمار می‌آید).

بنابراین به چه دلیل می‌توان گفت که یک فرد خانه نشین که بدینسان از اشتغال به علوم دینی شانه خالی می‌کند - بر فرض آنکه

اوقات خود را صرف عبادت کرده و با چنین اهتمام ناچیز و فرومایه‌ای، قانع و راضی، و از ارتقاء به مقامات و منازل افراد والا مقام، محروم است - از مصائب هول انگیز و دهشت زای روز رستاخیز در امان می‌باشد.

ثالثاً چنین فرض کن که از هول و هراسهای قیامت در امان هستی؛ ولی این نکته را فراموش مکن که امتیاز تو از سایر جانوران دیگر به خاطر همین قوه عاقله و نیروی خرد تو است، نیروئی که خداوند متعال به وسیله آن، ترا از میان همه حیوانات و جانوران، ممتاز و مشخص ساخته و آن را به ویژه در اختیار تو قرار داده است. همین قوه و نیرو است که می‌تواند ترا در باز یافتن درست از نادرست، یاری دهد، و برای تو امکاناتی فراهم آورد که در همین دنیا، دانشهای سودمند به امر دنیا و آخرت خویش را فراگیری.

لذا اگر تو این نیرو را در همان جهاتی - که این نیرو به خاطر همان جهات آفریده شده است - به کار نگیری و خویشتن را در لابلای عوامل شخصیت سوز و انسانیت برانداز از قبیل حرص به خور و خواب و نوش، و اعمالی امثال آنها سرگرم سازی، اعمالی که تو با سایر حیوانات - حتی با کرمها و خیزدوکها و حشرات در چنان اعمالی، شریک و همسان هستی؛ زیرا کرمها و حشرات نیز به مانند تو می‌خوابند و می‌خورند و می‌نوشند و آذوقه فراهم می‌آورند و از راه اعمال غریزه جنسی به تولید نسل می‌پردازند. (با وجود اینکه میان تو و این پدیده‌های پست از نقطه نظرهای مذکور، تفاوتی وجود ندارد) مع هذا می‌توانی از طریق به کار گرفتن نیروی عقل و تمرین و ورزش آن به وسیله تحصیل علم، و عمل بر طبق موازین آن، در رده فرشتگان و یا در مقام و پایه‌ای شکوهمندتر از آنها قرارگیری. چنانچه از این قوه و نیروی عالی بهره‌گیری نکنی، و این نیرو را با ترک تحصیل علم، عاطل و باطل سازی، و به خور و خواب و شکم و دامن پردازی، این کار تو عین زیان و ضرر آشکاری است (که هیچ زبانی را نمی‌توان با آن برابر دانست).

برادران و دوستان من - که امیدوارم خداوند متعال ما و شما را از خواب غفلت و بی خبری، بیدار سازد - به هوش باشید، و مهلت عمر و روزگار محدود زندگانی خویش را مغتنم شمرده، و گذشته تباه گشته خود را - پیش از دست دادن امکانات و گذشت آنات - تدارک و تلافی و جبران کنید، و سعادت از دست رفته خود را باز یابید.

جای بسی تاسف است برای کسی که گذشته از دست رفته و ندامت محنت زای دائمی را از پیش جبران نمی‌کند.

امیدوارم خداوند متعال همه ما را از بسترهای سکوت و سکون و آرامگاههای طبیعت و جبلت و غفلت، هشیار و بیدار سازد و به ما توفیق دهد تا باز پس مانده عمر و ایام چنین مهلت کوتاهی را در طریق تحصیل علوم دینی مصروف سازیم. خداوند متعال جایگاه همگی ما را در خانه کرامت و در مراتبی والا و بر اوج منازل شرف قرار دهد؛ چون او کریم ترین بزرگواران و با بخشش ترین بخشایش گران است.

این رساله را تا همینجا به پایان می‌بریم (و به خاطر توفیق در نگارش آن و نیز در برابر نعمتهای بزرگ الهی)، خداوند متعال را سپاسگزاریم، و بر خاتم رسالت و آخرین فرستادگان و نیز بر خاندان او (علیهم السلام) - که همگی دارای مقام عصمت و عدالت هستند - درود و تحیات خویش را تقدیم می‌داریم، و از گناهان خود از پیشگاهش آمرزش می‌جوئیم چرا که او آمرزنده مهربان است.

مؤلف این رساله: زین الدین علی بن احمد شامی عاملی - که نیازمند عفو و مرحمت الهی است - در روز پنجشنبه بیستم ربیع الاول سال نهصد و پنجاه و چهار (هجری قمری)، از نگارش آن فراغت یافت.

مترجم این رساله

سید محمد باقر ابن سید محمد ابن سید محمد باقر ابن سید ابراهیم ابن سید محمد ابن سید شریف حسینی حجتی طبرستانی بارفروشی (بابلی) ملامحلی، مسوده ترجمه را در ساعت دوازده شب چهارشنبه، نوزدهم ربیع الاول سال یکهزار و چهارصد هجری

قمری به پایان برده، و نگارش میبضه آن را در ساعت شش بعد از ظهر روز شنبه، پنجم جمادی الاولی - همزمان با زادروز حضرت زینب کبری (سلام الله علیها) - به سال یکهزار و چهارصد هجری قمری، مطابق دوم فروردین یکهزار و سیصد و پنجاه و نه هجری شمسی در تهران به انجام رسانده است.

ضمن سپاس الهی و تقدیم درود و تحیات بر پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) و خاندان بزرگوار او (علیهم السلام)، از خداوند متعال می‌خواهم که این بنده گناهکار را مشمول الطاف خویش قرار داده و این خدمت ناچیز را به عنوان اندک توشه‌ای برای این تهیدست در روز قیامت محسوب فرماید.

پیوست ترجمه کتاب منیة المرید

آداب سکنی و اقامت در مدارس

اشاره

چون محصلان - اعم از مبتدی و یا دانشجویان مقطع نهائی - غالباً در مدارس به سر می‌برند و در معظم ساعات شبانه روزی در مدرسه‌ها اقامت دارند، آداب و آئینهای برای سکنی و اقامت آنان در مدارس مقرر است که این آداب، طی یازده نوع، گزارش می‌شود:

۱ انتخاب مدارس با توجه به حال و هدف بنیانگذاران و وقف کنندگان آنها

محصل و شاگرد باید به گزین بوده، و تا حدودی که امکانات اجازه می‌دهد سعی کند برای اقامت و سکناي خود، مدرسه‌ای را انتخاب نماید که واقف و بنیانگذار آن دارای تقوی و پرهیزکاری فزونتری از دیگران بوده، و از بدیها و بدعتها و نپردازیهای سخیف و اهداف نادرست، دورتر و بیگانه تر باشد؛ (یعنی دستش به ظلم و تجاوز از حدود الهی آلوده نباشد).

بنابراین باید محصل، مدرسه‌ای را برای سکناي خویش جویا باشد و در پی یافتن محلی برای اقامت خویش برآید که آن محل یعنی مدرسه در جهت و هدف مطلوب و مرضی خداوند متعال تأسیس شده و از رهگذر جریانی خدایسندانه - که به منظور بنیانگذاری یک مؤسسه علمی و دینی - بر سر پا گشته، و شهریه و مقرری و هزینه‌های جاری آن نیز از مال حلال و پاکیزه‌ای تامین شده باشد، و باید در این جهات، اطمینان نسبی در او به هم رسد تا محل و مدرسه‌ای را که واجد این جهات است برای اقامت خویش انتخاب کند؛ زیرا نیاز به حزم و احتیاط و دوراندیشی و احتیاج به ملاحظات دینی در امر مسکن، همانند نیاز به احتیاط و دقت در امر خوراک و پوشاک و امثال آن، از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲ اجتناب از مدرسی که بنیانگذارانشان ناشناخته و یا فاقد تقوی به نظر می‌رسند

محصل و دانشجو (و حتی مدرس و استاد) باید حتی الامکان از سکنی گزیدن در مدرسی که ملوک و پادشاهان (و اعوان و انصارشان) بناء کرده‌اند خودداری نمایند، ملوک و پادشاهان و دولتمردانی که حال و هوای آنان از نظر هدف تأسیس آن مدارس و غرض آنان از وقف آن مدارس، کاملاً معلوم نیست. بنابراین بهتر آن است که مدرسه‌ای برای سکنی انتخاب گردد که چنان افرادی آنها را بناء نکرده‌اند؛ چون نظر و هدف این گونه افراد و نیز هزینه هائی که در تأسیس این مدارس صرف نموده‌اند دارای وضع مشخص و مطلوبی نیست.

و در صورتی که وضع و حال و هدف بنیانگذاران مدارس از نظر مشروعیت و عدم مشروعیت کاملاً معلوم باشد، وظیفه محصل و یا مدرس در چنین صورتی، واضح و روشن است (و نیازی به توضیح ندارد)؛ لکن باید یادآور شد که در میان (پادشاهان) و اعوان و انصارشان، کمتر افرادی به چشم می‌خورند که دستشان به ظلم و تجاوز آلوده نبوده و اهدافشان خالص و بی شائبه باشد.

۳ مدرس

اشاره

مدارسی که از نظر تأسیس و بنیاد در رابطه با واقف و مدرس آنها دارای وضع مطلوب و مشروعی می‌باشد باید مدرس آنها نیز از لیاقت و صلاحیت برخوردار باشد. یعنی دارای فضل و ریاست و دیانت و بخردی و مهابت و جلالت و آوازه نیک و عدالت بوده؛ و نسبت به فضلاء، علاقه مند، و در برابر ضعفاء، دلسوز و مهربان باشد، و محصلین را از قرب به خویشتن بهره‌مند ساخته و دانشجویان شاغل و سرگرم به درس را تشویق نموده، و افراد بازیگوش و یاوه کار و بی بند و بار را از خود براند، و نسبت به اهل بحث و تحقیق و مذاکره منصف باشد؛ آری، مدرس و استاد باید در جهت سود رساندن و افاده و افاضه به شاگردان دارای حس اشتیاق بوده، و سعی کند از فیض رساندن به دیگران دریغ نرزد و در اداء این وظیفه، غفلت نکند، ماقبلاً درباره آداب معلم و مدرس، و وظائف اخلاقی و آدابی را که باید در رابطه با شاگردانش رعایت کند مطالب مفصل تری را بازگو نمودیم.

معید:

اگر لازم است مدرس و معلم دارای معید و دستیاری باشد باید این معید از میان صلحاء فضلاء، و فضلاء صلحاء انتخاب شود و واجد صبر و تحمل در برابر اخلاق و رفتار ناخوش آیند شاگردان باشد، و از رهگذر معید بودن به شاگردان سود رسانده و شاگردان نیز بتوانند از او سودمند گردند و نسبت به کار و وظیفه اش حریص و پر اشتیاق بوده و در امر تحریص شاگردان به درس و اهتمام به اشتغال آنها در اداء تکالیف درسی، کوشا و نستوهانه به وظیفه خویش قیام نماید.

وظائف مدرس و معلم ساکن در مدرسه

شایسته است مدرسی که در مدرسه سکنی دارد، خود را زیاده از حد در تیررس دید دیگران قرار ندهد، و بدون نیاز و ضرورت از محل سکنی و حجره خویش بیرون نیاید، زیرا زیاده روی در این کار موجب سقوط حرمت و حیثیت ابهت آمیز مدرس در نظر دیگران می‌گردد، و به اصطلاح «از چشم» مردم می‌افتد.

مدرس و استاد باید در محیط مدرسه به اقامه نماز به صورت جماعت اهتمام ورزد تا اهل مدرسه از او تأسی کرده و بدین شیوه و سیره استاد، انس و عادت برقرار سازند و همواره نماز را به جماعت برگزار نمایند.

۴ رعایت برنامه و وقت معین برای جلوس در مدرس و محل افاضه درس

سزا است که مدرس در تمام روزهای درسی هفته در ساعت و وقت معینی در جایگاه تدریس خود جلوس کند تا گروه شاگردان و علاقه مندان محضرش در چنین وقت مشخصی همواره او را در دسترس خود بیابند، و شاگردانی که سرگرم مطالعه درس از روی کتب هستند و یا به تصحیح این کتب اشتغال دارند، و یا به ضبط مشکلات کتب و لغات و واژه‌های آن می‌پردازند، و یا اختلاف

نسخه‌ها: (نسخه بدل‌ها) و الفاظ و عباراتی را که به صحت مقرون تر است یادداشت می‌کنند و در چنین ساعت معین در محل جلوس و مدرس استاد حضور یابند با نظرخواهی از او مطالعات و بررسیهای درسی آنها بر اساس اطمینان و یقین ادامه پیدا کند و کوششهای فکری و تحقیقی آنان، دچار ضایعه و تباهی نگشته، و چون بدون استاد احیانا ممکن است شک و تردید در مطالعات آنها راه یابد دل و جان و درون و فکرشان رنج و آزار نبیند و خستگی و بی حالی در روحشان پدید نیاید.

وظائف معید و دستیار مدرس نسبت به شاگردان رسمی و غیررسمی:

باید معید و دستیار موظف مدرسه در اداء وظیفه خویش، اهل مدرسه را - چه در ساعت عادی و روزمره و چه در ساعات مشروط و معین - بر غیر اهل مدرسه مقدم دارد؛ البته در صورتی که اداء این وظیفه مربوط به اموری باشد که اعاده آنها بر وی تکلیف شده و نسبت به او دارای وجوب عینی باشد؛ در چنین شرائطی باید نخست درسهای اهل مدرسه و شاگردان رسمی را اعاده نماید؛ چون این وظیفه برای او - تا وقتی که در سمت «معید» کار می‌کند - تعیین شده است.

و نیز چون اداء وظیفه نسبت به شاگردان غیررسمی و کسانی که اهل مدرسه نیستند در حد استحباب و یا وجوب کفائی است لذا باید نخست وظیفه خویش را در مورد اهل مدرسه ایفاء نموده و سپس به اداء تکلیف خود درباره سایرین قیام کند.

باید مدرس و یا ناظر مدرسه، فردی را که به موفقیت و پیشرفت او امیدی هست (به تدریج) در سمت «معید»، به شاگردان معرفی و اعلام نمایند تا بهره گیری و استعانت از او رو به فزونی گذارده و شرح صدر و ظرفیت گسترده تری در افاده به دیگران در او بارور گردد.

و چنانچه فرد دیگری را به عنوان «معید» تعیین نکرده باشند باید از محصلین بخواهند که محفوظات و فراورده‌های علمی خود را بر چنین فردی عرضه نمایند، و او نیز آن بخش از مطالبی را - که در طی درس مدرس، فهمش برای شاگردان مبهم مانده است - بر آنها اعاده کند. به خاطر همین نکته است که چنین فردی را «معید» نامیده‌اند.

اگر واقف مدرسه چنان شرط کند که باید معید - در هر ماه و یا در هر فصل - عرضه کردن محفوظات را از شاگردان بخواهند، او باید در مورد محصلینی که دارای شایستگی کافی در بحث و تحقیق و مناظره و مناقشه علمی هستند از لحاظ کمیت و مقدار عرضه آنها تخفیف دهد؛ زیرا جمود بر کمیت نوشته‌ها، محصل پویا و اندیشمند را از تدبر و اندیشیدن - که اساس و مبنای تحصیل و علم آموزی است - بازداشته و موجب رکود در تحرک فکری می‌گردد.

اما در مورد افراد مبتدی و تازه کار و نیز درباره محصلینی که در سطح نهائی سرگرم تحصیل هستند برای عرضه معلومات و محصولات علمی، آن مقداری را از آنها مطالبه نماید که در خور حال و ذهن و هوش آنها است.

سائر آداب و مطالب مربوط به روابط مدرس و محصل قبلا در مباحث مناسب خود گزارش شد.

۳ - آگاهی از شرائط مدرسه و اهتمام در عمل به آنها

باید شاگرد و یا مدرسی که در مدرسه سکنی و اقامت دارند از شرائط آن آگاهی به دست آورند تا از طریق چنین آگاهی به اداء حق و حقوق مدرسه قیام کرده و این شرائط را عملاً رعایت نمایند.

ضمناً تذکر این نکته لازم است که بهتر است، مدرس یا محصل حتی الامکان از دریافت شهریه و مقرری مدرسه خودداری کنند؛ به ویژه در مورد مدارس که دارای شرائط سخت و دقیق و سنگین می‌باشند؛ چنانکه غالب محصلین دینی در زمان معاصر به این امر مبتلا هستند و از چنین مدارس شهریه دریافت می‌کنند (از خداوند متعال درخواست می‌کنیم که با نعمت خیر و عافیت در سایه احسان و کرم خویش، ما را از روح قناعت برخوردار ساخته و به ما روحیه کفاف و عفاف مرحمت فرماید).

اما باید یادآور گردید:

اگر محصل و مدرس در شرائطی باشند که چنانچه در پی تحصیل معاش و حوائج زندگانی تلاش کنند وقت و فرصت تحقیق و

تحصیل علمی آنها ضایع گردد و چنان تلاش و فعالیتهای مادی، آنان را از اشتغال کامل در تحصیل و تدریس بازدارد، و یا آنکه دارای حرفه و شغل دیگری نیستند که از مجرای آن، حوائج زندگانی مادی خود و خانواده خویش را تامین کنند، دریافت شهریه و مقرری مدرسه - برای تامین معاش - در چنین صورتی بلامانع است. البته باید هدف آنها چنان باشد که در تعلیم و یا تعلم و به عبارت دیگر: در بهره رساندن به دیگران از نظر علمی، و نیز در بهره گیریهای علمی، فارغ البال بوده و گرفتار دل مشغولی مسائل دیگری نباشد. لکن باید سعی کنند که به تمام شرائط مدرسه عمل کرده و بدان سخت اهتمام ورزند.

باید مدرس و محصل رفتار و فعالیتهای خود را - در جهت اداء وظیفه نسبت به شرائط مدرسه - تحت محاسبه قرار داده و به اصطلاح در رابطه با شرائط مدرسه «به محاسبه نفس» خود برخیزند، و در خویشتن مطالعه کنند که آیا به این شرائط پای بند هستند و به آنها عمل می کنند یا نه؟

بنابراین اگر اداء شرائط مدرسه از آنها مطالبه شود و یا در این رابطه مورد بازخواست قرار گیرند و یا به خاطر کوتاهی و سهل انگاری در عمل به شرائط و تکالیف واجب مدرسه، هدف سرزنش واقع شوند نباید در خویشتن فرو رفته و نگران و آزردده خاطر گردند، بلکه باید چنین پیش آمد و هشدار را به عنوان نعمتی از جانب خداوند متعال برشمرده، و به خاطر چنین تنبیهی، خدای خویش را سپاسگزار باشند؛ زیرا خداوند متعال به مدد فردی هشداردهنده و بیدارگر، به آنان توفیقی ارزانی داشته که آنها را در قیام به تکالیف و شرائط مدرسه یاری داده است. نتیجه و بازده چنین تنبیهی، عبارت از رهایی از جرم و گناه می باشد، (جرم و گناهی که ثمره تقصیر و اهمال در عمل نسبت به شرائط مدرسه بوده که چنان فرد بیدارگری از استمرار و تداوم این گناه و تخلف پیش گیری کرده است).

یک فرد عاقل و هوشیار، عبارت از کسی است که دارای همتی عالی و برخوردار از جان و روحی واقع بین بوده، و در برابر هشدارها و تنبیه و انتقاد بجا و به مورد، هیچگونه آزرده گی خاطر و دلسردی به خود راه ندهد.

۴ - وظائف محصلین غیررسمی نسبت به دروس و شاگردان رسمی مدرسه

اگر واقف مدرسه، سکناى در آن را فقط به «مرتبین» یعنی افراد حقوق بگیر و رسمی، منحصر کرده باشد نباید افراد غیررسمی و غیر موقوف علیهم در آنجا سکنى اختیار کنند. لذا سکناى افراد غیررسمی در چنین مدرسه‌ای یک عمل غاصبانه و عاصیانه محسوب می شود؛ ولی اگر وقف مدرسه، منحصر به افراد رسمی و مرتبین نباشد، سکناى افراد غیررسمی در آنجا - در صورتی که واجد اهلیت اقامت در مدرسه باشند - بلامانع خواهد بود.

اگر فرد و یا افراد غیررسمی در مدرسه‌ای که منحصر برای اقامت افراد رسمی وقف نشده است سکنى گزینند باید به اهل مدرسه و ساکنان رسمی آن احترام گذاشته، و آنان را در استفاده از لوازم و تشکیلات دیگر مدرسه بر خویشتن مقدم دارند، و در جلسات درس مدرسه حضور به هم رسانند؛ زیرا شرکت در درس و مسئله علم آموزی، مهمترین شعاری است که می توان گفت:

هدف اساسی تأسیس و بنیانگذاری مدرسه می باشد؛ چون جلسه درس با قرائت قرآن و دعای به واقف و تجمع و تشکل افراد در مجلس ذکر و مذاکره علمی همراه می باشد. اگر فردی که در مدرسه سکنى دارد و در آن به سر می برد در جلسات درس آن حضور بهم نرساند و مجالس درس آن را به کلی نادیده انگارد، در واقع آن هدفی را نادیده انگاشته که بر اساس آن، مدرسه وقف و تأسیس شده است، آن هم مدرسه‌ای که خود در آن به سر می برد.

و این بی اعتنائی به جلسات درس و عدم شرکت در آن ظاهراً به هیچ وجه با هدف و مقصود واقف و مؤسس مدرسه سازگاری ندارد.

در صورتی که نخواهد در جلسه درس حضور یابد باید هنگام دائر شدن درس، در خارج از مدرسه به سر برد؛ زیرا در صورتی که در مدرسه حضور داشته باشد و بدون داشتن عذر موجه با اهل مدرسه در درسشان اشتراک مساعی نکند و در جلسه درس آنها

حضور بهم نرساند و با آنان همنشین نگردد، این عدم مشارکت به عنوان اسائه ادب و تکبر نسبت به اهل مدرسه و بی نیاز و نمود ساختن خویش از فوائد تجمع و تشکل شاگردان و بی باکی و بی بند و باری نسبت به جمع و گروه آنان تلقی می‌شود. اگر در مدرسه حضور داشته باشد؛ لکن در درس شرکت ننماید نباید در حال گرد همائی اهل مدرسه در جلسه درس - جز برای انجام کارهای ضروری - از حجره و اتاق خود بیرون آید و یا به رفت و آمد پردازد. او نباید کسی را به طرف خود دعوت کند و یا فردی را از اتاقش به بیرون فراخواند. او نباید همزمان با انعقاد جلسه درس، در مدرسه راه برود، و صدای خود را برای قرائت درس و یا تکرار و مباحثه و مذاکره آن بیش از اندازه بلند سازد. و درها را توام با سر و صدا نبندد و نگشاید.

و بالاخره باید از ارتکاب این گونه کارها - که به عنوان اسائه ادب و جهالت و حماقت و نابخردی نسبت به اهل مدرسه تلقی می‌شود - جدا خودداری کند.

من به چشم خود دیده‌ام: یکی از علماء و دانشمندانی که در سمت قاضی شخصیت‌های صالح و برجسته، انجام وظیفه می‌نمود محصل و دانشجویی را که همزمان با اشتغال شاگردان به درسشان، در مدرسه راه می‌رفت سخت مورد انتقاد و سرزنش قرار داده و از کار او با خشونت نهی کرد؛ با اینکه این محصل، سرگرم تیمار و پرستاری بیماری بود که آن بیمار در محلی نزدیک به جایگاه تدریس به سر می‌برد، و این محصل به منظور رسیدگی و تأمین حوائج این بیمار، ناگزیر به رفت و آمد بود.

۵ ترک معاشرت بی ثمر با همگنان و اهتمام به اداء وظائف مربوط به اهداف مدرسه

محصلی که در مدرسه اقامت دارد باید خویشان را به مصاحبت و معاشرت‌های بی ثمر، با دیگران سرگرم نسازد و وقت و فرصتهای گرانبهای خود را در اختیار چنین بطلالت و سرگرمی‌های بی فائده قرار ندهد. و در دلش رضایت ندهد که در کوچه و راه عبور و مرور، جا خوش کند؛ بلکه باید از رهگذر ترک هر گونه معاشرت‌های بی فائده، به کار و تحصیلات خویش روی آورده و در جهت تحقق بخشیدن آرمان و اهداف مربوط به بناء و تأسیس مدرسه بکوشد؛ زیرا عشرت بارگی و اعتیاد به مصاحبت‌های بی ثمر، حال و مآل و فرصت‌های دور و نزدیک عمر آدمی و شرائط و اوضاع موجود و آینده انسان را تباه می‌سازد.

یک محصل عاقل و هشیار باید مدرسه را به صورت منزلی در نظر گیرد که باید در طی اقامت خویش در آن، نیازهای اساسی خود را برآورده ساخته و از آن برای تحصیل علم بهره برداری کند، و پس از رفع نیاز علمی، آنجا را ترک گوید و از آن بکاوچد. لکن اگر محصل با کسی مصاحبت و معاشرت کند که از رهگذر آن، او را بر تحصیل اهداف و مقاصد دینی و علمی و تکمیل بهره‌های معنوی یاری دهد، و در او جنبش و تحرک و نشاطی در جهت ازدیاد معلوماتش بارور سازد، و رنج و افسردگی خاطر را از جان و روحش بسترده، و چنین معاشری آنچنان از دین و امانت و مکارم اخلاق برخوردار باشد که بتوان به مصاحبتش اطمینان کرد، در چنین شرایطی همنشینی و معاشرت با او مانعی ندارد؛ بلکه چنین معاشرت و مصاحبتی پربرکت، مطلوب و پسندیده است؛ البته به شرط آنکه چنین یار و رفیق و همدم محصل با هدفی الهی نسبت به او خیرخواه و دلسوز بوده و گرفتار هوس و بازیگوشی و بطلالت گرائی نباشد.

محصل باید در هر شرائط از نظر علمی و در جهت استفاده و علم آموزی، حریص و پر اشتیاق باشد:

اگر سکنی و اقامت محصل در مدرسه و مصاحبت او با فضلاء و تکرار سماع درس، طولانی گردد و ملاحظه کند که دیگران بیش از او در اندوختن ذخائر علمی موفق هستند؛ ولی او از چنین پیشرفت و پس انداز جالب، محروم می‌باشد علیرغم چنین وضع نامطلوبی باید همتش را والا نگاهداشته و حمیت و غیرت تحصیلی خود را از دست ندهد. او باید از خود بخواهد و خویشان را

و دارد که هر روز به استفاده معلومات جدیدی دست یازد، و با خود در کمیت و کیفیت فراورده‌های علمی اش به محاسبه برخیزد، و سعی کند که از کوششهای تحصیلی باز نایستد تا دریافت شهریه و مقرری مدرسه بر او حلال و روا بوده و استفاده از آن برای وی مشروع باشد.

۶ رعایت حقوق اهل مدرسه و عفو و گذشت از بدیهای آنها

باید محصل، خود را موظف بداند که با سلام گرم و صمیمانه خود، دیگران را محفوظ ساخته و نسبت به آنها اظهار محبت و احترام نماید، و حق جوار و همسایگی و مصاحبت و اخوت دینی و حرفه‌ای را در مورد آنها کاملاً رعایت و اداء کند؛ زیرا همه آنها را می‌توان حاملان علم و اهل دانش و طالبان علم نامید، از آن جهت که رگه‌های مشترکی، میان آنها پیوند و خویشاوندی معنوی برقرار می‌سازد.

باید محصل در برابر تقصیر و افعال کاریهای همگنان (از لحاظ آنکه به او چندان محبت نمی‌ورزند و یا احترام شایسته‌ای درباره او معمول نمی‌دارند) راه عفو و اغماض را در پیش گرفته، و از لغزشهای آنها چشم پوشی کرده، و در صدد برآید که عیب آنها را بپوشاند، و از نیکوکارانش سپاسگزاری کند، و از کسانی که به او بدی نمودند درگذرد.

اگر قلب و درون محصلی - به علت سوء رفتار همجواران، و حالات زشت و گزنده آنان - دچار نگرانی و ناامنی و ناآرامی گردد و موجب شود که استقرار روانیش را از دست دهد باید از چنین مدرسه و اهل آن بکوچد، و با سکنی گزیدن در مدرسه‌ای دیگر، موفق به اعاده استقرار نفسانی خویش گردد.

و آنگاه که چنین استقرار و آرامشی در مدرسه جدید برای او فراهم آمد نباید بی جهت و بدون نیاز و ضرورت از آن مدرسه منتقل گردد؛ زیرا این گونه انتقال و جابجا شدن شاگرد از مدرسه‌ای به مدرسه دیگر، برای افراد مبتدی جدا مکروه و زشت و زیانبار می‌باشد.

نوع دیگری از انتقال و جابجا شدن در رابطه با کار محصل وجود دارد که دارای کراهت فزونتر و شدیدتری است، و آن این است که بی جهت (و پی در پی) از کتابی به کتاب دیگر جابجا شود. قبلاً راجع به مضرت و زیانبار بودن این گونه انتقال سخن گفتیم که نمایانگر دلسردی و آزرده‌گی خاطر و تنفر و بازیگوشی و بی بند و باری و ناکامی محصل می‌باشد و چنین اوضاع نابسامان ثمره چنین جابجائی است.

۷ باید قبل از سکنا در مدرسه و انتخاب اتاق، همسایگان را ارزیابی کرد

محصل باید - در حد امکان و توانائی خود -، صالح ترین و پرکارترین و کوشاترین و نیک طبع ترین و آبرومندترین حجره و یا غرفه بپردازد تا همسایه و مجاور او با او در جهت رسیدن به اهداف عالیه علمی و معنوی همیاری کرده و بدو مدد رسانند. در مثل‌ها آمده است:

«الجار قبل الدار.

و الرفیق قبل الطريق.

و الطباع سراقه.

و من داءب الجنس، التشبه بالجنس.»

همسایه را قبل از انتخاب خانه در نظر گیر، و قبل از پیمودن راه سفر، یار و رفیقی برای خویش برگیر. طبع و سرشت آدمی رباینده

طبع دیگران است.

و هر جنسی را عادت بر آن است که همانند هم جنس خود گردد.

باید یادآور شد که انتخاب اتاقهای طبقات فوقانی برای سکناى کسانی که از نیرو و توانائی کافی برای پیمودن و بالا رفتن از پله‌ها برخوردارند، کار مناسب تر و شایسته تری است، و چنین اتاقها برای تجمع خاطر و تمرکز فکر و حواس آدمی سازگارتر می‌باشد. البته نباید فراموش کند که علاوه بر این باید همجواران او در طبقات فوقانی، افرادی صالح و لایق باشند.

قبلا (در این کتاب) یادآور شدیم که خطیب بغدادی می‌گفت:

«غرفه‌ها، یعنی اتاقهای طبقات فوقانی برای حفظ و ایمنی از تشتت خاطر، و یا حفظ کردن مطالب علمی، جای مناسب تری است.» اما افراد ضعیف و ناتوان، و یا کسانی که متهم هستند، و نیز کسانی که مردم در فتوی و اشتغالات علمی به آنها مراجعه می‌کنند، سکنی و اقامت آنها در طبقه پائین مناسب تر و شایسته تر است.

صعود از پله‌ها و نردبانهایی که به در ورودی مدرسه و یا دهلیز و دالان آن نزدیک است در خور افرادی است که مورد اعتماد و خوش نام می‌باشند. اما پله‌های داخل مدرسه - که اهل مدرسه ناگزیرند برای پیمودن و بالا رفتن از آن، از حیاط مدرسه عبور کنند - مناسب افراد ناشناخته و متهم و بدنام است.

کسانی که شایسته سکنی و بیتوته در مدارس نیستند:

بهتر است محصل خوش سیما و زیباچهره و نیز افراد خردسالی که سرپرست و مراقبی هشیار بر آنها گمارده نشده است در مدرسه سکنی اختیار نکرده و در آن بیتوته نکنند.

و نیز (دانشجویان و محصلین از طائفه) نسوان، بهتر است از سکناى در جایهائی که مردها از کنار در آنها عبور و رفت و آمد می‌کنند و یا اقامت در محلی که دارای پنجره و روزنه‌ای مشرف بر حیاط مدرسه می‌باشد خودداری نمایند.

محصلی که در مدرسه اقامت دارد نباید وارد اتاق کسی گردد که مشکوک و یا بدنام و یا متهم به ضعف دینی می‌باشد.

و نیز شایسته است کسی بر او وارد نشود که اهل مدرسه از او بدشان می‌آید، و یا بدیهیهای ساکنان مدرسه را بر سر زبانها می‌اندازند، و یا به ضرر آنها نمایی و سخن چینی می‌کند، و یا اهل مدرسه را با هم درگیر می‌سازد، و یا آنان را از تحصیل و اشتغالات منصرف ساخته و موجب بیگانگی آنان با علم می‌گردد.

باری، محصل نباید در محیط مدرسه، جز با اهل مدرسه، با هیچ فرد و یا قشر دیگری معاشرت و شد آمد کند.

۸ آداب ورود و خروج و راه رفتن و بالا رفتن و پائین آمدن در مدرسه

اگر محل سکناى محصل (و یا ورود به حجره و اتاقش) در مسجد و یا محل اجتماع و گردهم آئی مردم و یا شاگردان قرار داشته باشد، و او هم ناگزیر باشد برای ورود به اتاق خویش از روی حصیر و فرش مدرس و محل انعقاد درس عبور کند، باید هنگام بالا رفتن در سوی اتاق خویش از افتادن کفشهایش جلوگیری کند و پافزار و کفش خود را وارونه در جهت قبله و یا در پیش روی مردم قرار ندهد، و نیز جامه و لباسش را در جهت قبله و در برابر دید مردم ننهد و نیاویزد؛ بلکه باید پس از تکاندن کفش از گل و گرد و غبار آنها آن‌ها را از بیرون بر روی هم قرار دهد و آنها را پرت نکند؛ و این کفشها را در محلی که احتمالا مردم در آنجا هستند و یا طبق معمول از آنجا می‌گذرند - از قبیل ایوان و پیشخوان اتاق خود - نگذارد؛ بلکه پس از درآوردن آنها از پاهایش در قسمت پائین وسط پیشخوان بر زمین نهد. او نباید کفشهایش را طوری زیر حصیر مسجد قرار دهد که موجب شکستگی و از هم دریدن تار و پود آن گردد.

اگر محل سکناى محصل در طبقه فوقانی باشد باید در اتاق خویش آهسته راه برود، و آهسته بر روی کف اتاق به پشت و پهلو افتد،

و اشیاء سنگین را آهسته بر زمین نهد تا ساکنان طبقه تحتانی را نیازارد.

اگر دو محصل از ساکنان طبقه فوقانی و یا اشخاصی دیگر، در پله بالائی در موقع فرود آمدن به هم برسند باید محصل و یا شخص کم سال تر، قبل از بزرگ سال تر از پله‌ها فرود آیند. ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند بطور کلی آنکه دنبال تر قرار دارد با درنگ و تأمل و آهسته آهسته از پله‌ها پائین آید و در فرود آمدن از پله‌ها - تا وقتی کسی که جلوتر است به آخرین پله زیرین نرسد - شتاب نگیرد؛ بلکه صبر کند تا او از پله‌ها فرود آید و پس از او فرود آمدن خود را آغاز نماید. ولی رعایت این نکته - در صورتی که فرد بزرگ سال تر به دنبال کم سال تر فرود می‌آید - از ضرورت فزونتری برخوردار است.

ولی چنانچه دو و یا چند نفر در پله پائین، برای بالا رفتن به هم برسند باید کم سال تر به دنبال بزرگ سال تر، این پله‌ها را طی کند تا آنکه بزرگ سال تر - قبل از او - از پله‌ها صعود نماید.

۹ باید از نشستن و راه رفتن در جای‌های نامناسب خودداری کرد

محصل نباید بطور عموم و به ویژه به هنگام درس، دم در مدرسه و یا مدرس را به عنوان محل جلوس خویش اتخاذ کرده و در آنجا بنشیند؛ بلکه حتی الامکان باید از جلوس در کنار در مدرسه خودداری نماید، مگر آنگاه که ضرورت و نیاز و یا تنگی نفس و خفگی سینه، او را ناگزیر سازد که در چنین جایگاهی نامناسب بنشیند. او نباید در دهلیز و دالانی - که به منظور گذرگاه و راه ورود به مدرسه تعبیه شده است - جلوس نماید. در طی اخبار، از جلوس در معابر و گذرگاههای مردم نهی شده است؛ دهلیز مدرسه نیز به عنوان گذرگاه عمومی و معبر و یا چیزی به منزله و مفهوم آن تلقی می‌گردد. به ویژه اگر جلوس کننده کسی باشد که دیگران نسبت به او در خویشستن احساس شرم و حیاء نموده و یا از کسانی باشد که بدنام و مورد تهمت است و یا او را به بازی و شوخی می‌گیرند، (که جلوس این گونه اشخاص در چنین محلی به هیچ وجه روا نیست). علاوه بر این، غالباً محصلین و طلاب، همراه با خوراک (و لباس حمام) و لوازم ضروری دیگری که از بیرون با خود آورده‌اند از این دهلیز عبور کنند و از فردی که در چنین محلی نشسته است شرم و حیاء می‌نمایند و دچار خجلت زدگی می‌گردند و یا ناگزیر می‌شوند به فرد اشخاصی که در این دهلیز نشسته‌اند تک تک سلام کنند. علاوه بر همه این عوارض، اگر زنانی که وابسته و فامیل و مربوط به اهل مدرسه هستند بخواهند از گذرگاه عبور نمایند، جلوس افراد در این رهگذر برای طلاب وابسته به این زنها دشوار و گران تمام می‌شود و موجب آزار و شکنجه روحی آنان می‌گردد. اضافه بر تمام این نتایج سوء، باید چنین جلوسی را به عنوان نداشتن حس تَصَوُّن و فقدان حیثیت و آبرو و بطالت و یاوه کاری برشمرد.

محصل نباید بدون ضرورت و باری که به هر جهت و عدم نیاز به استراحت و یا به ورزش و یا بدون آنکه در انتظار کسی باشد، در صحن و حیاط مدرسه راه برود، و از ورود و خروج مکرر خویش در مدرسه بکاهد. او موظف است به هر کسی که بر در مدرسه ایستاده است سلام و تحیت خود را تقدیم نماید.

محصل و دانشجو نباید - به گاه ازدحام مردم - جز به حکم ضرورت، وارد دستشویی خانه و محل وضوء و توالی عمومی گردد؛ چون ورود او به چنین جایگاهی در چنان هنگام، نمایانگر ترک حفظ و صیانت حیثیت و حاکی از بی بند و باری است. لذا او باید مقداری درنگ نماید و درب آن را - در صورتی که بسته باشد - سه بار آهسته بکوبد؛ وقتی مطمئن شد که کسی در آنجا نیست آن را بگشاید. نباید از سنگ و کلوخ دیوار باری «استنجاء» استفاده کند، و دست آلوده به نجاست را بر روی دیوار بکشد.

۱۰ تجنب و خودداری از پاره‌ای اعمال مباح در مدرسه

نباید محصل به هنگام عبور و مرور در صحن و حیاط مدرسه، به اتاق کسی که از لای شکاف در و یا از روزنه‌های دیگری نگاه کند.

و در صورتی که درهای اتاق باز باشد به درون آن ننگرد.

و اگر بر او سلام کردند و یا او بر اهل حجره سلام نمود، سلام و یا جواب سلام را عابرانه و در حال گذر برگزار کند، بدون آنکه به درون حجره چشم بدوزد.

و نیز نباید به طاقها و ایوانها - به ویژه وقتی که زن‌ها در آنها به سر می‌برند - زیاد اشاره نماید.

او نباید صدای خود را برای تکرار درس و یا به منظور اینکه شخصی را به سوی خود فرا خواند و یا برای بحث و مذاکره، به صورت فریاد، بلند سازد؛ چون سر و صدای او موجب تشویش و تشتت خاطر و تفتت افکار اطرافیان می‌گردد. بلکه باید در هر مورد و هر موقع و به ویژه به هنگام حضور نمازگزاران در مسجد، و اهل درس در مدرسه، از صدای آهسته برای تامین منظور خود استفاده کند و کفش چوبین خود را با شدت به زمین نساید و نکوبد، و در را با خشونت نبندد، و ورود و خروج خود را به گونه‌ای آزاردهنده برگزار نکند؛ و در مدرسه را به سختی - در صورت عدم نیاز و ضرورت - به هم نکوبد، و از طبقه پائین، کسی را که در طبقه فوقانی است صدا نزند؛ بلکه صدای خود را در حد نیاز تنظیم کرده و با حفظ تعادل صدایش، او را از پائین بخوابد.

اگر اتاق و مدرسه از طریق در و یا پنجره فراسوی راه عبور و مرور مردم باز باشد باید در صورتی که ضرورتی در کار نباشد از برهنه بودن طولانی سر و تن خویش خودداری نماید.

برحذر بودن محصل از عادات و کارهای زشت:

محصل باید از کارهایی که اخلاقاً نقص و عیب تلقی می‌شود برحذر باشد، از قبیل خوردن در حال راه رفتن، سخن هزل و بیهوده، کشیدن کفش بر روی زمین، افراط در خمیازه، به پشت یا به پهلو افتادن در میان جمع، قهقهه و خنده‌های بلند. ضمناً محصل نباید بی جهت و بدون ضرورت، روی پشت بام مدرسه - که مشرف بر جاهای دیگر است - برود.

۱۱ نکاتی ظریف درباره آداب مربوط به جلسه درس

محصل باید - قبل از حضور به هم رساندن معلم و مدرس در مدرسه و مجلس درس - در آنجا حضور یابد، و شرکت در جلسه درس استاد را تا پس از جلوس او و جلوس شاگردان دیگر، به تأخیر نیندازد که در نتیجه، همه را ناگزیر سازد که طبق معمول و به حکم وظیفه، از جای خود برخاسته و در اثناء کار به سلام او پاسخ گویند. علاوه، ممکن است احیاناً کسی در میان جمع باشد که از برخاستن و جواب سلام معذور باشد و این شاگرد تازه از راه رسیده حالت ناخوشایندی را در قلب احساس کند و ضمناً نداند که عذر این شخص چیست.

پیشینیان گفته‌اند:

«ادب و نزاکت اقتضاء می‌کند که محصلین و طلاب در انتظار استاد به سر برند نه آنکه او در انتظارشان بماند.»

محصل باید برای حضور در دروس، موازین ادب و نزاکت را در رابطه با پوشاک و جنبه‌های ظاهر و برونی خویش رعایت کند، به این معنی که با بهترین هیئت و زیننده‌ترین وضع و نظیف‌ترین جامه و تن پوش و بدن در جلسه درس حضور یابد.

ابوعمر، معروف به «شیخ بن صلاح»، مانع از حضور شاگردانی در درس خود می‌شد که عمامه بر سر نداشتند و یا دکه‌های قبا و لباس زیرین آنها باز بوده است.

باید شاگرد و محصل به طرز نشستن خویش در محضر استاد، سر و سامان بخشیده و دقیقاً به درس مدرس گوش فرا دهد و به نحو شایسته‌ای - از نظر اخلاق - اشکال و ایراد خود را القاء نماید، و در مکالمه و گفتگو و خطاب و جواب با استاد، موازین ادب را

مرعی دارد.

محصل نباید - قبل از مدرس و استاد (و اجازه او) - به قرائت درس و استعاذه (و دعای قبل از درس) آغاز کند. و آنگاه که مدرس در آغاز تدریس، برای حاضران دعاء می‌کند، باید حاضران نیز به نوبه خود با دعای به استاد، دعای وی را پاسخ داده (و بدینوسیله از دعای او تشکر نمایند).

یکی از اساتید من - که از شخصیت‌های برجسته از لحاظ زهد و پارسائی و تقوی به شمار می‌رفت - شاگردانی را که این موازین اخلاقی را مراعات نمی‌کردند مورد سرزنش قرار می‌داد، و آنها را با تنبیه و هشدارش بر سر ادب می‌آورد.

محصل باید در مجلس درس، از خوابیدن و چرت زدن و سخن گفتن با دیگران و خنده و امثال آن خودداری کند.

و ما طی مبحث مربوط به آداب محصل و شاگرد از حالاتی که در مجلس درس، ناستوده تلقی می‌شوند گفتگو نمودیم.

آنگاه که درس اول مدرس - با گفتن «الله اعلم» - به پایان رسید، نباید شاگرد میان این درس و درس بعدی جز با اذن و اجازه مدرس، سخنی به میان آورد؛ و وقتی مدرس، وارد بیان مسئله‌ای شد نباید محصل درباره مسئله دیگر سخن گوید. اساساً نباید هیچگاه در حضور مدرس راجع به هیچ چیزی، مطلبی را بر زبان سازد مگر آنگاه که احساس کند سخن گفتن او مفید و بجا است. محصل باید از جدال و ستیز در بحث، و از غلبه جوئی و سلطه گری بر دیگران پرهیزد.

و اگر چنین دریابد که جان و روح وی در این رهگذر، دستخوش هیجان و طغیان گشته است باید با زمام و لگام سکوت، و صبر و انقیاد و رامش، اختیار آن را به دست گرفته و مانع از غلیان و فوران روحی گردد؛ چون از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است که فرمود:

«اگر کسی - علیرغم آنکه حق با او است - دست از مرء و جدال بردارد، خداوند متعال برای او خانه‌ای در قله و نقطه‌ای فرازا در بهشت بناء خواهد کرد» (۵۷۴)؛

زیرا ترک ستیز و اجتناب از مجادله ناخوش آیند، برای جلوگیری از هیجان و گسترش غضب، وسیله بسیار مناسبی است و می‌توان آن را عامل مؤثرتری برای جلوگیری از نفرت و گریز دلها از یکدیگر برشمرد.

باید هر یک از حاضران جلسه درس سعی کنند که قلبشان نسبت به یار و مصاحبشان از هرگونه شوائبی پاک و پاکیزه و عاری از حقد و کینه باشد.

و آنگاه که پس از پایان یافتن درس از جای بر می‌خیزند در درونشان نسبت به دوست و رفیقشان کمترین حالت ناخوشایندی وجود نداشته باشد.

وقتی محصل و یا مدرس از مجلس درس بر می‌خیزند، باید دعائی را که در طی احادیث، وارد شده است بخوانند، و آن دعاء این است:

«سبحانک اللهم و بحمدک، و لا اله الا انت، استغفرک و اتوب الیک، فاغفر لی ذنبی؛ انه لا یغفر الذنوب الا انت.»

بار خدایا ترا تقدیس می‌کنم و ترا ستایش‌گرم، هیچ معبودی جز تو در خور پرستش نیست، خدایا از تو آمرزش می‌طلبم و به تو باز می‌گردم، پس تو از گناهانم در گذر و مرا بیامرز، زیرا جز تو هیچکسی را نشاید که گناهان را مشمول آمرزش و گذشت قرار دهد.

سبحان ربك رب العزة عما یصفون، و الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی رسوله محمد و آله الغر الميامین.

اضافات و تجدید نظر در ترجمه در ساعات پنج و پنج دقیقه بعد از ظهر روز یکشنبه بیستم شهریور ۱۳۶۲ ه ش = سوم ذی حجه ۱۴۰۳ ه ق در تهران به پایان رسید. از خداوند متعال می‌خواهم این بنده خائب و خاسر: سید محمد باقر حجتی (حسینی) را مشمول آمرزش خویش قرار داده، و این کوشش ناقابل را برای این ناتوان به عنوان ذخری در روز تهی دستی بپذیرد.

بالنبي محمد و آله الطاهرين

الشيعة في الاسلام

مشخصات کتاب

سرشناسه: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰

عنوان قراردادی: شیعه در اسلام. عربی

عنوان و نام پدیدآور: الشيعة في الاسلام/محمدحسین الطباطبائی.

مشخصات ظاهری: ۳۰۴ ص.

شابک: ۹۶۴ - ۷۹۹۷ - ۷۳ - ۶

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع: شیعه - عقاید.

موضوع: شیعه - تاریخ.

موضوع: اسلام - فرقه‌ها - تاریخ.

رده بندی کنگره: ۵/۲۱۱BP / ط ۲ ش ۴۳ ۹۰۴۳۸۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵ - ۱۴۲۰۰

مقدمه المترجم

قد يتسال بعضهم، من هم الشيعة؟ وما هو التشيع؟ متى وجد؟ وكيف نشأ؟ و الى آخر ذلك من الاسئلة.

فقال بعض آن هم فرقة استحدثت و تشعبت من الاسلام، و قال آخرون آن هم غلاة ليسوا بمسلمين، و ذهب جماعة الى آن هم فرقة ضالة مضلة لا يربطهم بالاسلام رابط، و مالى ذلك من الاقوال كتاب «الشيعة في الاسلام» تحقيق جاد في تعريف الشيعة من جميع جوانبهم، لمن لم يتعرف على الفكر الشيعي فهو يجيب على جميع تلك التساؤلات و يرد على الشبهات التي طالما تمسك بها الاعداء فجعلوها ذريعة، للحط من شان الشيعة و مقامهم.

لقد عالج المؤلف هذا الهدف دون تعرض لاهل السنة، في حين يقف مدافعا عن اصالة الشيعة، و يبين علل نشوئهم، و قد حاول المؤلف ان يعرض التشيع، و هو جانب من الاسلام الاصيل، بعيدا عن التفرقة و الانشقاق في صفوف المسلمين.

جا الكتاب مبسطا و بلغه يفهما الجميع، لا يستغنى عنه الشيعة ذاتهم و خاصة الشباب.

لقد قسم المؤلف قدس سره بحثه القيم هذا الى ثلاثة فصول، استعرض خلالها تاريخ الشيعة و معتقداتهم و علومهم.

فبحث في الفصل الاول، كيفية نشو الشيعة و انقساماتها، و موجزا عن تاريخ الشيعة الاثني عشرية و استعرض في الفصل الثاني، الفكر الشيعي، و الطرق التي ينتهجها في الاحتجاج، من ظواهر دينية او بحوث عقلية و تناول في الفصل الثالث، اصول الدين و فروعه من وجهة نظر الشيعة، في الله سبحانه و صفاته، و في معرفة النبي (ص) و الوحي، و في المعاد، و في الامامة، و الفرق بين النبي و الامام و موجزا عن تاريخ الائمة الاثني عشر (ع) و مبحث في ظهور المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

تعریف بالكاتب

ولد المؤلف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في بيت علم و فضل، في بيت له تاريخ طويل في خدمة شريعة الاسلام و منهج الرسول و اهل بيته، اذ ان اربعة عشر من اجداد المؤلف كانوا من العلما المبرزين في مدينة تبريز الايرانية.

ولد سنة ۱۳۲۱ للهجرة، فتابع دراسته الاولى هناك، ثم رحل الى النجف الاشرف سنة ۱۳۴۴ هـ، و مكث هناك، مدة لا تقل عن عشرة سنوات، اكتسب خلالها مختلف العلوم الاسلامية، فدرس الفقه و الاصول، و الفلسفة و الرياضيات و الاخلاق، ثم رجع الى موطنه سنة ۱۳۵۴ هـ.

لم يكتف بدراسة الفقه و الاصول بشكلها المبسط، و انما تعمق في دراسة هذين العلمين، و تناول دراسة علم النحو و الصرف ايضا، و دراسة الادب العربي، و تطرق الى دراسة علم الرياضيات القديم كـ «اصول» اقليدس و «المجسطى» لبطليموس، و الفلسفة و علم الكلام و العرفان و التفسير ايضا.

ذاعت شهرته في ايران، بعد ان هاجر من مسقط راسه الى مدينة قم، اثر الحوادث السياسية للحرب العالمية الثانية، فاقام فيها سنة ۱۳۶۵ هـ، و شرع بتدريس التفسير و الحكمه و المعارف الاسلامية، و لم يتوان في مناقشة و محاججة المخالفين، فارشد العديد منهم الى طريق الحق و الصواب.

كان لمحاضراته في الحوزة العلمية، اثر بليغ في طلابها، بل شملت المثقفين ايضا فكانت لقاءاته مع الاستاذ «هنري كرين» مستمرة في كل خريف، يحضرها جمع من الفضلا و العلما، تطرح فيها المسائل الدينية و الفلسفية، فكانت لها نتائجها المثمرة. و من الجدير بالذكر ان تلك اللقاءات و المباحثات لم يكن لها نظير في العالم الاسلامي، منذ القرون الوسطى حين كان التلاقح الفكري بين الاسلام و المسيحية.

احيا العلامة الطباطبائي، العلوم العقلية و تفسير القرآن، فاهتم بتدريس الحكمه، فشرع بتدريس كتاب «الشفاء» و «الاسفار». كان يمتاز بد مائة الخلق، فكان عاملا رئيسيا في شد الطلاب الى محاضراته القيمة، اذ كان يحضرها المئات، فنال الكثير منهم درجة الاجتهاد في الحكمه، و اصبحوا اساتذة قادرين على تدريسها.

كان العلامة يحرص على الاخلاق و تركية النفس فضلا عن اهتمامه بالحكمه و العرفان، و يمكن القول بانه اسس مدرسة جديدة في التربية و علم الاخلاق، فقدم للمجتمع نماذج تتصف باخلاق اسلامية عالية، و كان يؤكد كثيرا على ضرورة تلازم التعاليم الاسلامية مع التربية المدرسية و يعتبرها من المسائل الاساسية في المعارف الاسلامية، الا انه من المؤسف لم يراع هذا الامر في المدارس الحديثة ببلاد المسلمين.

مؤلفاته:

- (۱) تفسير الميزان في (۲۰) جزا باللغة العربية، و ترجم الى الفارسية و الانجليزية.
- (۲) مبادئ الفلسفة و طريقة المثالية، مع شرح و هوامش للعلامة الفيلسوف مرتضى مطهرى.
- (۳) شرح الاسفار لصدرالدين الشيرازى، في ستة مجلدات.
- (۴) حوار مع الاستاذ «هنري كرين» في مجلدين.
- (۵) رساله في الحكومة الاسلامية، طبعت بالعربية و الفارسية و الالمانية.
- (۶) حاشية الكفاية.
- (۷) رساله في القوة و الفعل.
- (۸) رساله في اثبات الذات.
- (۹) رساله في الصفات.

(۱۰) رساله فی الافعال.

(۱۱) رساله فی الوسائط.

(۱۲) الانسان قبل الدنيا.

(۱۳) الانسان فی الدنيا.

(۱۴) الانسان بعد الدنيا.

(۱۵) رساله فی النبوة.

(۱۶) رساله فی الولاية.

(۱۷) رساله فی المشتقات.

(۱۸) رساله فی البرهان.

(۱۹) رساله فی المغالطة.

(۲۰) رساله فی التحليل.

(۲۱) رساله فی التركيب.

(۲۲) رساله فی الاعتبارات.

(۲۳) رساله فی النبوة و المنامات.

(۲۴) منظومه فی رسم خط النستعلیق.

(۲۵) علی و الفلسفة الالهية.

(۲۶) القرآن فی الاسلام.

(۲۷) الشيعة فی الاسلام، (الكتاب الحاضر).

هذا فضلا عن المقالات المتعددة التي كانت تنشر في المجالات العلمية آنذاك.

لعل من اهم آثار العلامة و مؤلفاته هو كتابه «الميزان في تفسير القرآن» و يعتبر من التفاسير القيمة لهذا العصر، فقد خدم هذا التفسير المجتمع الاسلامي، كما خدمت التفاسير القيمة القديمة المسلمين، بتناسبها و تلازمها مع العلوم و الفلسفة حينئذ، لفهم معاني القرآن في العصور السالفة.

لقد اتخذ العلامة نهجا خاصا في تفسيره هذا، اذ يبتني على نص الحديث، و هو تفسير القرآن بالقرآن.

لقد قضى العلامة عمرا في خدمة الدين الحنيف، و المجتمع الاسلامي، فكان و لا يزال - منارا لرواد الفضيلة و العلم، فقد اثار الطريق للعديد ممن قراوا مصنفاته، و حضروا مجلسه، فمنحهم روحا علمية خالصة و اتجاها فكريا سليما، حفظه الله تعالى، و ايدته، و منحه الصحة و العافية.

مقدمة المؤلف

الكتاب الذي بين ايدينا «الشيعة في الاسلام» يعرب عن حقيقة مذهب التشيع و ماهيته، و هو احد المذهبيين الاسلاميين الرئيسيين «الشيعة و السني».

يستعرض الكتاب كيفية نشو المذهب الشيعي و اسلوب التفكير الديني لدى الشيعة و المعارف الاسلامية من وجهة نظرهم.

الدين: لا شك في ان اي انسان يميل في حياته الى ابنا جنسه، و لا تخلو اعماله التي يقوم بها في بيئته، من صلة بعضها ببعضها الاخر، كالاكل و الشرب، و السكون و الحركة، و النوم و اليقظة في الوقت الذي تنفصل كل من هذه الافعال و الحركات عن الاخرى، تكون

مرتبطه بعضها ببعض ارتباطا وثيقا.

على هذا الاساس، فان الاعمال التى يقوم بها الانسان فى حياته، تتحقق فى حدود نظام لا يتعداه و تنبع من نظرة معينة، الا و هى ان الانسان يريد ان يحيى حياة سعيدة، يظفر بماله و امنياته و بعبارة اخرى، يطمح الانسان قدر استطاعته الى تحقيق متطلباته بصورة اكمل و ما ذلك الا للحفاظ على و جوده و بقاءه.

وانطلاقا من هذه النظرة، بات الانسان ينظم اعماله وفق قوانين و احكام، و يضعها بميله، او اقتبسها من آخرين و بالتالى نجده يتخذ اسلوبا خاصا فى حياته فهو يكاد يسعى من اجل اعداد متطلبات حياته، لانه يعتبرها من الاسس و المقومات لها.

فهو يبادر الى تناول الماء و الطعام، ليسد بهما عطشه و جوعه، لان الاكل و الشرب، حاجتان ضروريتان لاستمرار الحياة. ان هذه القوانين التى تحكم حياة الانسان تبتنى على اعتقاد اساسى و الانسان يعتمد عليها فى بنا علاقاته، و هو تصوره عن الحياة و الكون، و الذى هو جز منه، و تاملاته عن حقيقتها، و يتضح هذا الموضوع بالتامل فى الارا المختلفة التى يرتاها الناس فى حقيقة العالم. فالذين يحصرون الوجود فى هذا العالم المادى المحسوس، و يعدون الانسان كائنا ماديا محضا (يحيى بتدفق الحياة فى جسمه، و يفنى بالموت) فان نظرتهم هذه الى الحياة نظرة مادية بحتة، فهم يسعون الى تحقيق متطلباتهم المادية، و يبذلون فى هذا السبيل قصارى جهودهم لتذليل الظروف و العوامل الطبيعية لاغراضهم و مصالحهم الخاصة.

واما الذين يعتقدون بان عالم الطبيعة من صنع خالق اعلى شانا من الطبيعة، مثل عبدة الاوثان، فانهم يذهبون الى ان العالم مخلوق، و خاصة الانسان و قد اسبغ الخالق نعمه عليه، كى ينعم بخيراتها، فهم ينسقون برامج حياتهم وفقا لرضى الخالق، مبتعدين عن سخطه و غضبه، فاذا ما استطاعوا جلب رضاه، فنعمه موفورة مغدقة عليهم، و اذا زالت انعم فدليل سخطه عليهم.

وهناك من يعتقد بالله سبحانه وحده، و يرى ان حياة الانسان خالدة، و هو مسؤول عن اعماله خيرا و شرها و يقر بيوم الجزا (القيامة) كالمجوس و اليهود و النصارى و المسلمين، فهم يسلكون طريقا فى حياتهم، مراعين فيه هذا الاصل الاعتقادى، كى يحصلوا على سعادة الدارين الدنيا و الآخرة.

ان مجموع هذه المعتقدات و الاسس (الاعتقاد بحقيقة الانسان و الكون) و ما يلزمها من احكام و انظمة متناسقة، و التى تدخل فى نطاق عملهم فى الحياة ب «المذهب» مثل مذهب التسنن و التشيع فى الاسلام، او مذهب الملكانى و النسطورى فى المسيحية. و بنا على ماتقدم يستحيل على الانسان و إن كان منكرا لوجود الله تعالى ان يكون فى غنى عن الدين (دستور الحياة الذى بنى على اصل اعتقادى) فالدين اذن طريقة الحياة التى لا تنفك عنها.

والقرآن الكريم، يشير الى ان الانسان لابد ان ينتهج الدين طريقا له و مسلكا، و هذا الطريق قد جعله الله تعالى للبشر كافة و بانتهاجه يصل الى الله جل و علا.

ولكن الامر يختلف بالنسبة الى الافراد، فاما الذين سلكوا الدين الحق و هو الاسلام فقد سلكوا طريق الصواب و اما الذين مالوا عن هذا الطريق فقد ضلوا ضلالا مبينا.

الاسلام: الاسلام لغه، هو الانقياد لامر الامر و نهيه بلا اعتراض، و قد اطلق القرآن الكريم، كلمة الاسلام على هذه الدعوة، و اطاره العام هو تسليم الانسان امام رب العالمين و الا يعبد الا الله الواحد الاحد، و الا يتبع الا اوامره.

والقرآن الكريم يخبرنا ان ابراهيم الخليل عليه السلام هو اول من سمي هذا الدين بالاسلام، و متبعيه بالمسلمين.

الشيعه: يراد بها الاتباع و تطلق على الذين يرون ان الخلافة بعد النبى (ص) منحصرة فى اهل بيته و المراد منها فى المعارف الاسلامية التابعون لاهل البيت عليهم السلام.

١ كيفية نشوء الشيعة و تطورهم

۱. بَدَايَةُ نَشْوَ الشَّيْعَةِ

يجب ان نعلم ان بَدَايَةَ نَشْوَ الشَّيْعَةِ، و التي سميت لاول مرة بشيعة على (اول امام من ائمة اهل البيت (ع) و عرفت بهذا الاسم كانت في زمن النبي الاكرم (ص)، فظهور الدعوة الاسلامية و تقدمها و انتشارها خلال ثلاث و عشرين سنة، زمن البعثة النبوية، ادت الى ظهور مثل هذه الطائفة بين طحابة النبي الاكرم (ص):

الف) و في الايام الاولى من بعثته (ص) امر بنص من القرآن الكريم ان يدعو عشيرته الاقربين، و صرح في جمعهم ان اول من يبايعني على هذا الامر سيكون خليفتي و وصيي من بعدي، فكان على (ع) اول من تقدم، و قبل الاسلام، و النبي قبل ايمانه، و تعهد بكل ما وعده به، و يستحيل عادة على قائد نهضة، و في ايامها الاولى ان يعين احد اصحابه وزيرا و خليفة له على الآخرين، و لا يعرفه للخلص من اصحابه و اعوانه، او ان يكتفى بهذا الامتياز ليعرفه و ليعرفه، و لا يطلع على مهمته طوال حياته و دعوته، او ان يجعله بعيدا عن مسؤوليات الوزارة و الخلافة و يغض النظر عن مقام الخلافة و ما يجب ان يبدي لها من احترام و تقدير، و لا يفرق بينه و بين الآخرين. ب) ان النبي الاكرم (ص) وفقا للروايات المستفيضة و المتواترة عن طريق اهل السنة و الشيعة، و التي يصرح فيها ان عليا عليه السلام مصون من الخطا و المعصية في اقواله و افعاله، و كل ما يقوم به فهو مطابق للدعوة و للرسالة، و هو اعلم الناس بالعلوم الاسلامية و شريعة السما.

ج) قام الامام على (ع) بخدمات جمعة للرسالة و توضيحات مدهشة، كمنامه في فراش النبي (ص) ليلة الهجرة فلو لم يكن الامام على (ع) مشاركا في احدي الغزوات (بدر واحد و الخندق و خيبر)، لما حقق الاسلام و لا المسلمون انتصارا في احداها و كان القتل و الفشل حليفهم.

د) موضوع غدیر خم، و الذي اعلن فيه النبي الاكرم (ص) الولاية العامة لعلي (ع) فجعله على المسلمين ما كان له عليهم. من الطبيعي، ان هذه الخصائص و الفضائل التي انفرد بها الامام على (ع)، و التي هي مورد اتفاق الجميع، و العلاقة الخاصة، التي كان يبديها النبي الاكرم (ص) جعلت له مؤيدين محبين مخلصين، من صحابة النبي و انصاره، كما اثارت لدى بعضهم الاخر الحقد و الحسد.

و فضلا عن هذا كله، فان كلمة «شيعة علي» و «شيعة اهل البيت» قد جات في كثير من اقوال النبي (ص).

۲. سبب انفصال الاقلية الشيعية عن اكرية السنة، و ظهور الاختلافات

كان شيعة علي (ع) و اصحابه يعتقدون اعتقادا راسخا ان الخلافة ستكون لعلي (ع) بعد وفاة النبي (ص) و ذلك لما كان يتسم به (ع) من مقام و منزلة لدى الرسول (ص) و الصحابة و المسلمين، و ظواهر الامور و الحوادث تؤيد ذلك: عدا ما حدث في ايام مرضه (ص).

ولكن ما حدث هو غير ما كان يتوقعونه، ففي الوقت الذي التحق النبي (ص) بالرفيق الاعلى، و لم يغسل جسده الطاهر، و لم يدفن بعد، و حينما كان اهل البيت و عدد من الصحابة منصرفين في العزاء و اجرا المقدمات اللازمة، اذ وصلهم نبا انصراف جماعة قليلة لتعيين الخليفة بعد الرسول (ص)، و هذه القلة التي غلبت الكثرة، قد بادرت بهذا الامر عجالة، دون ان يستشيروا اهل البيت، و اقربا النبي (ص) و عشيرته و صحابته الا ان يروا انفسهم قبال امر واقع، و بعد ان فرغ الامام على (ع)، و من معه من الصحابة (كابن عباس و الزبير و سلمان و ابي ذر و المقداد و عمار) من دفن النبي (ص) اعلموا بالذي حدث، رفعوا علم المعارضة، فانتقدوا القائمين بهذا الامر، و ابدوا اعتراضهم للخلافة الانتخابية، باقامتهم جلسات متعددة، و الجواب الذي سمعوه هو ان صلاح المسلمين كان في الذي حدث.

فالانتقاد هذا و الاعتراف اديا الى انفصال الاقلية عن الاكثريه، و اشتهر اصحاب الامام على (ع) باسم «شيعة علي» فالقائمون بامور

الخلافة، كانوا يسعون وفقا للسياسة آنذاك، الا يشتهر هؤلاء الاقليه بهذا الاسم، والا ينقسم المجتمع الى اقلية و اكثرية، فكانوا يعتبرون الخلافة اجماعا، و يطلق على المعارض لها، متخلفا عن البيعة، و متخلفا عن جماعة المسلمين، و احيانا كان يوصف بصفات بذية اخرى.

وفى الحقيقة ان الشيعة قد حكم عليها بالتخلف منذ الايام الاولى، و لم تستطع ان تكسب شيئا منذ ان ابدت معارضتها، و الامام على (ع) لم يعلنها ثورة و حربا، رعاية لمصلحة الاسلام و المسلمين، و لفقدانه للاشباع بالقدر المطلوب، الا ان هؤلاء المعارضين لم يستسلموا للاكثرية من حيث العقيدة، و كانوا يرون ان الخلافة و المرجعية العلمية هي حق مطلق للامام على (ع)، فكان رجوعهم فى القضايا العلمية و المعنوية اليه وحده، و كانوا يدعون الى هذا الامر.

۳ موضوعا الخلافة و المرجعية العلمية

كان الشيعة يعتقدون ان ما يهم المجتمع اولا و قبل كل شى هو وضوح و تبيان التعاليم الاسلامية و من ثم نشرها فى المجتمع، و بعبارة اخرى هي نظرة المجتمع الى العالم و الانسان نظرة واقعية، و الوقوف على الواجبات و الوظائف الانسانية (بالشكل الذى يكون فيه الصلاح الواقعي) و القيام بها، و إن كانت مخالفة لاهوائهم و ميولهم.

هذا من جهة و من جهة اخرى، فان قيام حكومة دينية ما هو الا لتنفيذ الاحكام الاسلامية فى المجتمع، و الحفاظ عليه، بحيث لا يعبد الناس الا الله جل و علا، و إن يحفظوا بحرية تامة و عدالة فردية و اجتماعية، و هاتان المهمتان يجب ان تناط الى شخص يتسم بالعصمة و الصيانة الالهية، اذ من المحتمل ان يتعهد هذه المسؤولية اناس لم يسلموا من الانحراف الفكرى و العقائدى، و لم ينزهوا من الخيانة و تتحول العدالة التى تمنح الحرية الاسلامية الى ملوكية موروثية مستبدية، كملوكية كسرى و قيصر، و تتعرض التعاليم الاسلامية المنزهة الى تحريف، كتعاليم الاديان السماوية الاخرى، و لا تكون بمان من العلماء الذين قد ركبوا اهوام فالشخص الوحيد الذى قد نهج نهج الرسول (ص) فى اعماله و افعاله، و كان سديدا فى سيرته، متبعا لكتاب الله تعالى و سنة نبيه (ص) اتباعا كاملا هو الامام على (ع).

واذا كانت الاكثرية تدعى ان قريشا تعارض حكومة على (ع) الحق و خلافته، كان لزاما عليهم ان يوجهوا المخالفين التوجيه الحسن، و إن يرشدوهم الى طريق الحق و الصواب، كما صنعوا مع ممتنعى الزكاة، فحاربوهم، و لم يتوانوا عن اخذ الزكاة منهم، لا ان يدحضوا الحق خوفا من مخالفة قريش.

نعم، ان الدافع الذى دفع الشيعة للمعارضة امام الخلافة الانتخابية، هو الخوف من عواقبه الوخيمة الا و هو فساد و سقم الطريقة التى ستأخذها الحكومة الاسلامية، و ما يلزمها من انهدام الاسس العالية للدين و قد اوضحت الحوادث المتتالية صحة هذه العقيدة بمرور الزمان و الايام، اكثر فاكثر، مما ادى بالشيعة الى ان تكون ثابتة فى عقيدتها، مؤمنة باهدافها علما بانها قد كانت اقلية الا ان هذه الاقلية قد ذابت فى الاكثرية ظاهرا، و لكنها بقيت تستلهم التعاليم الاسلامية من اهل البيت باطنا، و كانت متفانية فى نهجها و طريقها و فى الوقت ذاته كانت تسعى فى التقدم و الرقى، و الحفاظ على قدرة الاسلام و عظمتها، فلم تبد مخالفتها علنا و جهارا و كانت الشيعة تذهب الى الجهاد سرامع الاكثرية، و لم تتدخل فى الامور العامة، و الامام على (ع) كان يرشد الاكثرية لما فيه نفع الاسلام، و مصلحة المسلمين.

۴ الطريقة السياسية للخلافة الانتخابية، و مخالفتها للفكر الشيعى

كان الشيعة يعتقدون ان شريعة الاسلام السماوية التى قد تعينت مضامينها فى كتاب الله و سنة نبيه (ص) ستبقى خالدة الى يوم القيامة دون ان يصيبها تغيير او تحريف.

والحكومة الإسلامية لا يحق لها بای عذر ان تتهاون في اجرا الاحكام اجرا كاملا فواجب الحكومة الإسلامية هو ان تتخذ الشورى في نطاق الشريعة و وفق المصلحة آنذاك، ما يجب اتخاذه من قرارات، ولكن ما حدث من واقعة البيعة السياسية، و كذا حادث الدواة و القرطاس، و الذى حدث في اخريات ايام مرض النبى الاكرم (ص) لدليل واضح على ان المدافعين عن الخلافة الانتخابية كانوا يعتقدون ان كتاب الله وحده يجب ان يحفظ و يحتفظ به كقانون، اما السنة و اقوال النبى الكريم (ص) فليس لها ذلك الاعتبار، و هم على اعتقاد ان الحكومة الإسلامية تستطيع ان تضع السنة جانبا اذا اقتضت المصلحة ذلك.

وهذه العقيدة يؤيدها الكثير من الروايات التى نقلت فى خصوص الصحابة بعدئذ (الصحابة ذو اجتهاد، فاذا ما اصابوا فى اجتهادهم فانهم ماجورون و إذا ما اخطا و افهم معذورون)، و خير دليل على ذلك ما حدث لخالد بن الوليد، و هو احد القوادل خليفة، اذ دخل ضيفا على احد مشاهير المسلمين (مالك بن نويرة) ليلا و تربص له فقتله، و وضع راسه فى التنور و احرقه، و فى الليلة ذاتها واقع زوجته مالك و بعد هذه الجناية التى تعرق لها الجباه، لم يجر الخليفة الحد عليه، متذعرا بعذر: الا و هو ان حكومته بحاجة اليه.

وكذا الامتناع من اعطا الخمس لاهل البيت و اقربا النبى الاكرم (ص) و منع كتابه احاديث النبى الكريم منعا باتا، و إذا ما عثر على حديث مكتوب عند شخص كان يحرق و كانت هذه السنة قائمة طوال خلافة الخلفا الراشدين، و حتى زمن خلافة (عمر بن عبدالعزيز) الخليفة الاموى (۹۹ - ۱۰۲) و قد تجلت هذه السياسة فى خلافة الخليفة الثانى (۱۳ - ۲۵) للهجرة.

اذ الغى بعض احكام الشريعة مثل: حج التمتع و نكاح المتعة، و ذكر (حى على خير العمل) فى الاذان، و جعل الطلاق الثالث نافذ الحكم و غيرها، و فى زمن خلافته كان بيت المال يوزع بين الناس مع تباين و الذى ادى الى ظهور طبقات مختلفة من المسلمين، تثير الدهشة و القلق، و كان من نتائجها وقوع حوادث دامية مفرعة، و فى زمنه كان معاوية فى الشام يتمتع بسلطان لا يختلف عن سلطنة كسرى و قيصر، و قد اسماه الخليفة بكسرى العرب، و لم يتعرض له بقول، و لم يردعه عن اعماله.

وبعد ان قتل الخليفة الثانى على يد غلام فارسى، و وفقا لأكثريه آرا الشورى البالغ عددهم ستة اعضا و الذى تم تشكيله بامر من الخليفة، عين الخليفة الثالث، فعين اقرباه الامويين ولاء و امرا، فجعل منهم الولاة فى كل من الحجاز و العراق و مصر و سائر البلدان الإسلامية، فكانوا جائرين فى حكمهم، عرفوا بشقاوتهم و ظلمهم و فسقهم و فجورهم، نقضوا القوانين الإسلامية الجارية، فالشكاوى كانت تنهال على دار الخلافة، ولكن الخليفة الثالث كان متأثرا لما تربطهم به من صلة القربى، و خاصة مروان بن الحكم و لم يهتم بشكاوى الناس، و كان احيانا يعاقب الشكاة فثار الناس عليه سنة ۳۵ للهجرة، و بعد محاصرة منزله، و صراع شديد قتلوه.

كان الخليفة يؤيد و اليه على الشام تايدا مطلقا و هو احد اقاربه الامويين (معاوية) و كان يدعم موقفه بتأييده المستمر له و فى الحقيقة كان ثقل الخلافة فى الشام، و لم يكن مركز الخلافة (المدينة) الا شكل ظاهر.

فخلافة الخليفة الاول قد استقرت بانتخاب اكثريه الصحابة و الخليفة الثانى عى ن من قبل الخليفة الاول، و الخليفة الثالث انتخب من الاعضا الستة للشورى الذين عينهم الخليفة الثانى.

فاكنت سياسة هؤلاء الخلفا الثلاثة فى الامور و شؤون الناس ان ينفذوا القوانين الإسلامية فى المجتمع وفقا للاجتهاد و المصلحة آنذاك، و وفقا لما يرتأيه مقام الخلافة، فالقرآن يقرأ دون تفسير او تدبر و اقوال الرسول العظيم (الحديث) تروى دون ان تكتب على قرطاس، و لا تتجاوز حد الاذن و اللسان فكانت الكتابة مختصة بالقرآن الكريم، و الحديث لا يكتب على الاطلاق.

وبعد معركة اليمامة و التى انتهت فى سنة ۱۲ للهجرة بمقتل جمع من الصحابة كانوا من حفظة القرآن، يقترح عمر بن الخطاب على الخليفة الاول ان يجمع القرآن فى مصحف، و يبين الهدف و الغرض فى اقتراحه بقوله:

اذا ما حدثت معركة اخرى، و اشترك فيها بقية حملة القرآن و حفظته، فسوف يذهب القرآن من بين اظهرنا، اذن يستلزم جمع آيات القرآن فى مصحف، تكتب آياته، فننفذوا هذا الاقتراح بالنسبة للقرآن الكريم.

ومع ان الاحاديث النبوية هى التالية للقرآن، و كانت تواجه نفس الخطر، و لم تكن بمامن من خطر نقل الحديث معنى، دون الالتفات

الى النص، و كذا الزيادة و النقصان، و التحريف و النسيان، و ما الى ذلك من الاخطار التي كان يواجهه الحديث، فلم توجه عناية او رعايه لحفظه و صيانتها، بل كانت كتابه الحديث ممنوعا، و إذا ما حصلوا على شئ منه فكان يلقي في النار.

ولم تمض فترة من الزمن حتى ظهر التضاد في المسائل الاسلاميه الضرورية كالصلاة، و لم يطرا تقدم في بقية الفروع العلمية في هذه الفترة، في حين نرى القرآن الكريم يشجع المشتغلين بالعلم، و احاديث النبي الكريم تؤيد ذلك، فلم ير لتلك الايات و الاحاديث مصداقا في الخارج، و انصرف اكثر الناس بالفتوحات المتعاقبة، و اعجبوا بالغنائم المتزايدة، و التي كانت تندفق الى الجزيرة العربية من كل صوب و حذب، و لم يكن هناك اهتمام بعلوم سلاله الرسالة و معدن الوحي، و في مقدمتهم على عليه السلام و النبي (ص) قد صرح معلنا ان عليا اعرف الناس بالعلوم الاسلاميه، و المفاهيم القرآنيه، و لم يسمحوا له بالمشاركة في جمع القرآن (وهم على علم من ان عليا بعد وفاة النبي (ص) كان جليس داره يجمع القرآن) و لم يذكر اسمه في انديتهم و اجتماعاتهم.

فان هذه الامور و نظائرها، ادت بشيعة علي الى ان يقفوا موقفا اكثر وعيا وارسخ عقيدة، واشد نشاطا، و لما كان علي (ع) بعيدا عن ذلك المقام الذي يجعله مشرفا على التربية العامة للناس، انصرف الى تربية الخاصة من شيعته و انصاره.

۵ انتها الخلافة الى امير المؤمنين (ع) و سيرته

بدات خلافة علي (ع) في اواخر سنة خمس و ثلاثين للهجرة، و استمرت حوالي اربع سنوات و تسعة اشهر، و كان في سيرته مماثلا لسيرة النبي الاكرم (ص)، اعدام معظم المسائل التي وجدت في زمن الخلفا السابقين الى حالتها الاولى، و عزل الولاة غير الكفوئين و في الحقيقة، احدث انتفاضة ثورية، كانت تنطوي على مشاكل متعددة.

والامام علي (ع) في الايام الاولى من خلافته وقف مخاطبا الناس قائلا:

«الاوان بلى تكم قد عادت كهيتها يوم بعث الله نبيه صلى الله عليه و آله و سلم و الذي بعثه بالحق لتبطلن بلبلة، و لتغربلن غربلة و لتسلطن سوط القدر، حتى يعود اسفلكم اعلاكم، و ليسبقن سابقون كانوا قصروا، و ليقصرون سابقون كانوا سبقوا.»

استمر الامام علي (ع) في حكومته الثورية، رفعت اعلام المعارضة من قبل المخالفين، كما هي طبيعة الحال لكل ثورة، اذ لابد من مناوئين، يرون مصالحهم في خطر، فاشعلوا حربا داخلية دامية، بحجة الاخذ بثار دم عثمان و التي استمرت طوال خلافة الامام علي (ع) تقريبا و يعتقد الشيعة ان المسيبين لهذه الحروب لم يريدوا سوى منافعهم الخاصة، و لم يكن الثار بدم عثمان الا ذريعة يتمسكون بها، ليحرضوا عوام الناس للمعارضة و النهوض امام امام الامة و خليفتها، اذ ان هذه المعارضة لم تحدث عن سؤ تفاهم.

وما الاسباب و الدوافع التي خلقت معركة الجمل الا غائلة الاختلاف الطبقي، و التي وجدت في زمن الخليفة الثاني اثر توزيع الاموال من بيت المال بطرق متباينة، و بعد خلافة علي (ع) كانت الاموال توزع بين الناس بالسوية، كما كان يفعله النبي (ص) في حياته، و الطريقة هذه اثارت غضب «الزبير» و «طلحة» فمردا على النفاق، فخرجامن المدينة الى مكة بحجة الحج، فاتفقا مع ام المؤمنين (عائشة) و التي كانت في مكة، و لم يكن بينها و بين علي صفا و مودة، اتفقوا ان يطالبوا بدم عثمان، فاضرموا نار الحرب.

علما بان «طلحة» و «الزبير» كانا في المدينة عند ما حوصرت دار الخليفة الثالث، فلم يدافعا عنه، و لم ينصراه، و بعد مقتله، كانا من الاوائل الذين بايعوا عليا اصالة عن انفسهم و نيابة عن المهاجرين.

واما ام المؤمنين «عائشة» فقد كانت ممن حرضوا الناس لقتل الخليفة الثالث، وعندما سمعت نبا مقتله لأول مرة، قلت: بعدا و سحقا، و في الحقيقة ان المسيبين الاصليين لمقتل الخليفة كانوا من الصحابة، اذ ارسلا الرسائل الى البلدان لغرض اثاره الناس على الخليفة.

واما السبب الذي احدث حرب صفين، و التي استمرت سنة و نصف السنة، فهو طمع معاوية في الخلافة، فاجج نارها متذرعا بدم عثمان، فاربقت الدما، و قتل ما يقارب من مائة الف، و كان موقف معاوية من هذه الحرب موقف المهاجم، و ليس موقف المدافع، الا ان الثار يكون دفاعا.

وكان شعار هذه الحرب، المطالبة بدم عثمان، علما بان الخليفة الثالث قد طلب المساعدة و العون من معاوية لرد الهجوم، و تحرك جيش معاوية من الشام متجها الى المدينة، ولكنه تباطا فى سيره حتى قتل عثمان، و عندئذ رجع الى الشام يطالب بدم عثمان. وبعد ان استشهد الامام على (ع)، تناسى معاوية قتله الخليفة، و لم يعاقبهم و بعد حرب «صفين» اندلعت نار حرب «النهر» فثار جمع من الناس و فيهم بعض الصحابة بايعاز من معاوية ممن كان فى حرب صفين، فثاروا على على (ع)، فرحلوا الى البلدان الاسلامية، فقتلوا كل من كان يدافع عن على (ع)، و فتكوا بالنساء الحوامل، و مثلوا بهن و باجن تهن. والامام على (ع) قد اخمد هذه الغائلة، ولكن بعد فترة استشهد فى مسجد الكوفة اثنا الصلاة على يد الخوارج.

۶ ما حصل عليه الشيعة طوال خلافة الامام على (ع) فى خمس سنوات

الامام على (ع) طوال خلافته لاربع سنوات و تسعة اشهر، و إن لم يوفق فى اعادة الاوضاع المضطربة الى حالتها الطبيعية، الا انه قد وفق من ثلاث جهات اسبسية:

١) استطاع ان يظهر شخصية النبى الكريم (ص) المضيئة بسيرته العادلة للناس، وخاصة الشباب، فقد كان يواسى افقر الناس فى عيشه، امام تلك الابهة التى كان يتصف بها معاوية، اذ كان لا يقل عن كسرى و قيصر، فالامام على (ع) لم يقدم احدا من اصدقائه و اقربائه و عشيرته على الاخرين، و لم يرجح الغنى على الفقير، و لا القوى على الضعيف.

٢) مع كثرة المشاكل المنهكة للقوى، فقد استطاع ان يضع فى متناول ايدى المسلمين الذخائر القيمة من المعارف الالهية و العلوم الاسلامية الحققة.

واما ما يقوله المخالفون لعلى (ع):

انه كان رجلا شجاعا، ليس له علم بالسياسة، اذ كان يستطيع فى بداية خلافته ان يرضى مخالفه مؤقتا عن طريق المداهنة، و بعد ان يستتب له الامر كان باستطاعته ان يحاربهم و يقضى عليهم.

ولكن هؤلاء قد غفلوا عن ملاحظة مهمة و هى ان خلافة على كانت نهضة ثورية، و جدير بالنهضات الثورية، ان تكون بعيدة كل البعد عن المداهنة و الرياء، و قد حدث مثيله فى زمن النبى (ص) فى اوائل بعثته، فطلب الكفار و المشركون منه الصلح عدة مرات و طلبوا منه الا يتعرض لالتهتهم، و هم ملزمون بعدم التعرض لدعوته ايضا، ولكن النبى (ص) رفض هذا الاقتراح، فى حين انه كان يستطيع ان يقيم معهم الصلح، و يحكم موقفه ثم ينهض بوجه اعدائه و فى الحقيقة ان الدعوة الاسلامية لن تسمح باضاعة حق لاقامة حق آخر، او ان تزيل باطلا بباطل آخر و فى القرآن آيات كثيرة فى هذا الخصوص.

علما بان اعداء على (ع) و مخالفه، لم يرتدعوا عن القيام باى جرم و جناية و نقض للقوانين الاسلامية الصريحة (دون استثناء) بغية الوصول الى اهدافهم، فكانوا يبررون مواقفهم و اعمالهم بانهم من صحابة النبى (ص) و من مجتهدى الامة، و لكن الامام على (ع) كان ملتزما بالاحكام الاسلامية.

ويروى عن على (ع) ما يقارب من احدى عشر الف كلمة قصيرة فى المسائل العقلية و الاجتماعية و الدينية و خطبه و كلماته البليغة مليئة بالمعارف الاسلامية، و هو الذى اسس قواعد اللغة العربية، و وضع الاسس و المقومات للادب العربى، و هو اول من تبحر فى الفلسفة الالهية، و تكلم وفقا لطريقة الاستدلال الحر و البرهان المنطقى، و تعرض لمسائل فلسفية لم يتعرض لها فلاسفة العالم حتى ذلك الوقت، فاهتم بهذا الشأن اهتماما بالغا، و حتى فى اخرج ساعات الحرب.

٣) هذب و ربى العديد من رجال الدين و علما الاسلام و كان من بينهم جمع من الزهاد و اهل المعرفة مثل: «اويس القرنى» و «كميل بن زياد» و «ميثم التمار» و «رشيد الهجرى» و يعتبر هؤلاء من المنابع الاصلية للعرفان من بين العرفانيين الاسلاميين، و يعتبر بعض منهم المصادر الرئيسية و الاولية لعلم الفقه و الكلام و التفسير و قراءة القرآن و غيرها.

۷ انتقال الخلافة الى معاوية و تحولها الى ملوكية موروثية

بعد استشهاد امير المؤمنين على عليه السلام، تصدى لمنصب الامامة الحسن بن على (ع) و ذلك وفقا لوصية الامام على (ع) و مبايعة الناس له، و يعتبر الامام الثانى للشيعة الاثنى عشرية، ولكن معاوية لم يستقر و يهدا لهذا الامر، فجهز جيشه واتجه به الى العراق مقرر الخلافة، معلنا الحرب على الحسن بن على (ع).

افسد معاوية رأى اصحاب الحسن (ع) بمختلف الطرق و الدسائس، و منح الاموال الطائلة لهم و اجبر الامام الحسن (ع) على الصلح معه، و إن تصير الخلافة اليه، على شرط ان تكون للحسن (ع) بعد وفاة معاوية، والا يتعرض الى شيعته، فصارت الخلافة لمعاوية وفقا لشروط.

استولى معاوية على الخلافة (سنة ۴۰ للهجرة)، فاتجه الى العراق، فخطب فيهم قائلا:

«يا اهل الكوفة اترونى قاتلتكم على الصلاة و الزكاة و الحج ولكنى قاتلتكم لاتامر عليكم و قد آتانى الله ذلك، و انتم كارهون.» و قال ايضا:

«الا ان كل دم اصيب فى هذه مطلوب، و كل شرط شرطته فتحت قدمى هاتين.»

ومعاوية بكلماته هذه يشير الى انه يريد ان يفصل السياسة عن الدين، فهو لا يريد الزام احد باحكام الدين، و انما كان اهتمامه بالحكومة فحسب، و استحکام مقوماتها، و بديهي ان مثل هذه الحكومة ملوكية و ليست خلافة و استخلافا لمنصب الرسول الكريم (ص) و قد حضر بعض الناس مجلسه، فسلموا عليه بسلام الملوك و كان يعبر فى بعض مجالسه الخاصة، عن حكومته بالملوكية علما بانه كان يعرف نفسه خليفة فى خطبه و الملوكية التى تقام على القوة تتبعها الوراثة و فى النتيجة كان الامر كما اراد و نوى فاستخلف ابنه يزيد و جعله خليفة له من بعده و كان شابا لا يتصف بشخصية دينية اذ قام باعمال و جرائم يندى لها الجبين.

فمعاوية مع بيانه السالف، كان يعنى انه لم يرغب فى ان يصل الحسن (ع) الى الخلافة بعده اى انه كان يفكر فى موضوع الخلافة بشى آخر و هو دس السم الى الحسن (ع) فهو بهذا الامر قد مهد السبيل الى ابنه يزيد و مع الغائه معاهدة الصلح كان يهدف الى اضطهاد الشيعة، و لن يسمح لهم بالحياة المطمئنة او ان يستمروا كما فى السابق فى نشاطهم الدينى و وفق فى هذا المضمار ايضا.

و صرح معاوية فى خصوص مناقب اهل البيت، بان كل ناقل لحديث فى هذا الشأن لم يكن بمان من حياته و ماله و عرضه، و امر ان تعطى الهدايا و الجوائز لكل من ياتى بحديث فى مناقب سائر الصحابة و الخلفاء، و كانت النتيجة ان توضع اخبار كثيرة فى مناقب الصحابة، و امر ان يسب الامام على (ع) فى جميع الاقطار الاسلامية على المنابر (وهذا الامر كان ساريا حتى زمن عمر بن عبدالعزيز الخليفة الاموى سنة ۹۹ - ۱۱۰ هـ).

فقتل جماعة من خاصة شيعة على (ع) بمساعدة عماله، و كان بعضهم من الصحابة، و رفعت رؤوسهم على الرماح، تنقل من بلد لآخر، و كلف عامة الشيعة بسب على (ع)، و التبرى منه، فكان القتل حليف من خالف و ابى.

۸ الايام العصيبة التى مرت بالشيعة

من اشد الايام التى مرت بها الشيعة قساوة، هو زمن حكومة معاوية بن ابى سفيان، و التى استمرت زها عشرين عاما، لم تكن الشيعة بمان، و كان اغلب رجال الشيعة يشار اليهم بالبنان و لم تكن لدى الحسن و الحسين عليهما السلام، اللذين عاصرا معاوية، ادنى الوسائل تمكنهم من القيام و القضاء على الاوضاع المؤلمة و الامام الحسين (ع) عند ما نهض فى الاشهر الاولى من حكومة يزيد، استشهد و من كان معه من اولاد و اصحاب، علما بانه لم اجرا على القيام طوال السنوات العشر التى عاشها فى زمن معاوية.

فبعض اخواننا اهل السنة يذهبون الى التوجيه و التاويل فى سفك الدما هذه، وما شابها من اعمال اجرامية، كان يقوم بها بعض

الصحابه، و خاصة معاوية، مبررين اعمالهم و مواقفهم هذه، بانهم من صحابه الرسول (ص) و وفقا للاحاديث المروية عنه (ص)، ان الصحابه مجتهدون معذورون، و إن الله جل و علا راض عنهم، لكن الشيعة ترفض هذا بادلة:

اولا: يستحيل على قائد كالنبي (ص) الذى نهض لا حيا الحق و الحرية و العدالة الاجتماعية، و اتبعه جمع من الناس، فضحوا بما لديهم فى سبيل تحقق هذا الهدف المنشود، و عند تحقيقه، يترك العنان لهم، و يمنحهم الحرية المطلقة، امام الاحكام المقدسة، كى يقوموا باى عمل شائوا، و هذا يعنى ان ينهار البناء الشامخ بتلك الايدى التى ساهمت فى اقامته و تشييده ثانيا: ان الروايات التى تقدس الصحابه و تنزههم، و تصحح اعمالهم غير المشروعة و توجهها، و تعتبرهم من الذين قد كفر الله عنهم سيئاتهم، و آن هم مصنونون و مالى ذلك، هذه الروايات قد وضعت من قبل هؤلاء الصحابه انفسهم، و التاريخ يشهد ان الصحابه، لم يكن احدهم ليحترم الاخر، و لم يغض النظر عن اعماله القبيحة، و انما كان يشهر به و يعرفه للملا فقد قام بعضهم بالقتل الجماعى و اللعن و السب و فضح الاخرين، و لم تكن هناك اية مسامحة او غضاضة فيما بينهم.

ووفقا لما ذكرنا فان الصحابه يشهدون ان هذه الروايات غير صحيحة، و إذا ماتتحقت صحتها فان المراد منها معنى آخر، غير التنزيه و التقديس القانونى للصحابه.

ولو قدر ان الله سبحانه و تعالى قد مدحهم و رفع شانهم فى بعض آياته، فان هذا يدل على ما قدموه من خدمات فى سابق حياتهم، و تنفيذ لاوامر الله تعالى، فطبيعى ان يتحقق رضى الله تعالى، و لم يكن المراد من آن هم يستطيعون ان يقوموا بكل ما تراودهم نفوسهم فى المستقبل، و إن كان خلافا لاحكام الله تعالى.

۹ استقرار ملوكية بنى امية

توفى معاوية (سنة ۶۰ للهجرة)، و استولى على عرش الخلافة ابنه يزيد وفقا للبيعة التى اخذها ابوه من الناس، و اصبح زعيما لحكومة اسلامية.

والتاريخ يشهد بان يزيد لم يكن ليتصف باية شخصية اسلامية، فقد كان شابا لايبالى باحكام الاسلام حتى فى زمن ابيه، كان فاسقا فاجرا، لا يتناهى عن شرب الخمر، متبع لاهوائه و شهواته، قام باعمال اجرامية طوال السنوات الثلاثة التى حكم فيها، لم يسبق لها مثيل منذ ظهور الاسلام، مع ما انطوت عليه من احداث و فتن.

ففى السنة الاولى، قتل الحسين بن على (ع) سبط النبى المرسل (ص)، و من كان معه من اولاده و اقربائه و اصحابه، قتله مفجعة، و طاف بالنسا و الاطفال لاهل بيت العصمة و الطهارة مع رؤوس الشهداء فى البلدان.

وفى السنة الثانية، امر جيشه بالابادة الجماعية للناس فى مدينة الرسول (ص)، و اباح دماهم و اموالهم و اعراضهم لثلاثة ايام. وفى السنة الثالثة، امر بهدم الكعبة المقدسة و احرقها، و بعد وفاة يزيد، تسلط على رقاب الناس، آل مروان من بنى امية، هذا ما تتناقله كتب التاريخ، و كانت لحكومة هذه الزمرة و التى شملت احد عشر شخصا، و استمرت مدة سبعين عاما، ايام عصية على الاسلام و المسلمين، فلم تكن سوى امبراطورية عربية مستبدة فى مجتمع اسلامى، و كانت تدعى بالخلافة الاسلامية، حتى آل الامر بالخليفة آنذاك خليفة الرسول (ص)، و يعتبر المدافع الوحيد عن الدين، ان يقرر بنا غرفة على الكعبة، كى يتسنى له الجلوس فيها للنزهة و فى ايام الحج خاصة.

والخليفة آنذاك قد رمى القرآن بالسهم، و قال فى شعر له مخاطبا القرآن: فى اليوم الذى تحضر فيه امام الرب، انبئه ان الخليفة مزقك تمزيقا.

من الطبيعى ان الشيعة كانوا يختلفون اختلافا اساسيا مع اكثرية اهل السنة حول مسالتين، الخلافة الاسلامية، و الرجعية الدينية، و كانت تعاني اياما قاسية فى المرحلة المظلمة، ولكن الظلم و الجور من قبل حكام الوقت، و المظلومية و التقوى و الورع الذى كان يتصف به

ائمة اهل البيت (ع) كانت تجعلهم اكثر رسوخا في عقائدهم، وخاصة بعد استشهاد الحسين (ع) الامام الثالث للشيعة، مما ساعد في انتشار الفكر الشيعي في المناطق البعيدة عن مركز الخلافة مثل العراق و اليمن و ايران.

و مما يشهد على صحة هذا الادعاء، ما حدث في زمن الامام الخامس للشيعة، و القرن الاول الهجري لم يكتمل بعد، و لم تمض على مقتل الحسين فترة لا تزيد على الاربعين سنة، و لاضطراب الاوضاع و ظهور الاختلال في حكومة بنى امية، اتجه الشيعة من جميع الاقطار الاسلامية الى الامام الخامس و حرصوا على اخذ الحديث و المعارف الاسلامية منه.

وفي اواخر القرن الاول الهجري، قام جماعة من الامراء، بانشا مدينة قم في ايران، و قد اسكنوا فيها الشيعة، ولكن الشيعة حسب اوامر ائمتهم كانوا يعيشون دون تظاهر بعقيدتهم، التزاما بمبدأ التقية، و طالما نهض رجال من السادة العلويين اثر كثرة الضغوط التي كانت تظهر من قبل الحكام الجائرين، ولكن قيامهم هذا كان نتيجة الفشل و القتل، و قدموا في سبيل عقيدتهم و نهضتهم هذه المزيد من التضحيات و لم تبال الحكومة بآبائهم و القضا عليهم.

اخرجوا جثمان «زيد» زعيم الشيعة الزيدية من قبره، و صلبوه لمدة ثلاث سنين، و من ثم احرقوه، و ذروا رماده في الهواء، حتى ان اكثرية الشيعة تعتقد ان مقتل الامام الرابع و الخامس قد تم على ايدي بنى امية، و ذلك بدس السم اليهما، و كذا وفاة الامام الثاني و الثالث كان على ايديهم.

ان الفجائع التي ارتكبها الامويون كانت الى حد ما جعلت اكثرية اهل السنة يعتقدون بالخلفا عامة و آن هم مفروضو الطاعة، و ان يقسموا الخلفا الى قسمين: الخلفا الراشدين، و هم الخلفا الاربعة الاوائل بعد وفاة الرسول الكريم (ص) و هم (ابوبكر و عمر و عثمان و علي) و الخلفا غير الراشدين اولهم معاوية.

والامويون طوال حكومتهم، و على اثر ظلمهم و جورهم، اثاروا سخط الامة و غضبها الى ابعد الحدود، و بعد سقوط دولتهم و مقتل آخر خليفة لهم، فر ولدا الخليفة مع جمع من العائلة الاموية من دار الخلافة و لم يجدوا في اى مكان ملجا يتجهون اليه، فتاهوا في صحارى «النوبة» و «الحبشة» و «بجاوة» و مات الكثير منهم اثر الظما والجوع، توجهوا الى جنوب (اليمن) فمكثوا هناك زمنا، كانوا يحصلون على مال من الناس عن طريق الاستجداء و الصدقة و العطف عليهم و من ثم انتقلوا الى مكة مرتدين زى الحمالين و انصهروا في ذلك المجتمع.

١٠ الشيعة في القرن الثانى للهجرة

ظهرت دعوة باسم اهل بيت النبوة في خراسان، يتزعمها «ابومسلم المروزى» و ذلك في اواخر الثلاث الاول من القرن الثانى للهجرة، اثر النهضات و الحروب الدامية التي ظهرت في جميع البلدان الاسلامية، كرد فعل للظلم و الجور و المعاملة السيئة التي كان يقوم بها بنو امية، و ابومسلم هذا قائد فارسى، قام ضد الحكومة الاموية، زحف بجيشه حتى اطاح بالدولة الاموية.

والنهضة او الثورة هذه و إن كانت تستلهم من الدعايات الشيعية، و كانت تتصف ايضا الى حد ما بثار شهدا اهل البيت و قامت باخذ البيعة لرجل لم يعرف من اهل البيت، مع هذا كله لم تكن بايعاز من ائمة الشيعة، لا بالشكل المباشر و لا بغير المباشر والدليل على ذلك هو ان ابامسلم لما عرض البيعة للخلافة على الامام السادس فى المدينة، كان رد الامام عنيقا اذ احرق الكتاب المرسل اليه على السراج، و قال للرسول اخبر صاحبك بما رايت.

وبالنتيجة قبض «بنو العباس» على الخلافة باسم اهل البيت، و ابدوا عنايتهم و رعايتهم للعلويين فى بداية امرهم قضا على الامويين و ابادوهم ابادة كاملة، و ذلك انتقاما لشهدا العلويين، و نبشوا قبور خلفا بنى امية، و اخرجوا منها الاجساد، و احرقوها بالنيران، و لم تمض فترة حتى اتخذوا سيرة بنى امية نهجا لهم، و لم يتوانوا عن القيام باية اعمال بشعة متنافية للشيعة، فظلموا و جاروا على الناس.

سجن «ابو حنيفة» و هو احد رؤوسا المذاهب الاربعة، فى زمن المنصور، و لاقى انواع التعذيب، و ضرب «ابن حنبل» احد رؤوسا

المذاهب الاربعه، بالسياط و قضى على الامام السادس للشيعة الامامية بالسم، بعد الاذى و التعذيب و كان يقدم العلويون جماعات لضرب اعناقهم، او ان يدفنوا و هم احيا، او ان يوضعوا احيا في الجدران، و اسس الابنية الحكومية. واما الخليفة العباسي هارون الرشيد، فقد توسعت في زمنه الامبراطورية الاسلامية، و كان ينظر احيانا الى الشمس مخاطبا اياها بقوله: اشرقى في اى مكان شئت فانك لم تشرقى خارج ملكى.

فمن جهة كان جيش الخليفة يحارب و يتقدم في اقصى الشرق و الغرب في العالم و من جهة اخرى كان يشاهد على جسر بغداد و الذى لا يبعد عن قصره سوى خطوات، الجبأ و هم ياخذون من المارة حق العبور دون علم الخليفة و اذنه، و يذكر ان الخليفة نفسه، اراد عبور الجسر ذات يوم، فطولب بحق العبور.

ومما يذكر عن الامين الخليفة العباسي، انه وهب الى مطرب ثلاثة ملايين درهم فضة اذا ما غناه ليبتى غزل، فرمى المطرب نفسه على قدمي الخليفة قائلا:

تمنحني هذه الاموال الطائلة يا امير المؤمنين؟ كانت الاموال الطائلة تتدفق الى بيت مال المسلمين من جميع الاقطار الاسلامية، و تصرف للهو الخليفة و لعبه، و كان بلاط الخلفاء يعرض بلال الجوارى و الفتيات و الغلمان. لم يتغير وضع الشيعة بعد انقراض حكومة بنى امية، و مجى دولة بنى العباس، سوى تغيير الاسما و الشعارات للاعدا الظلمة و الجائرين.

۱۱ الشيعة في القرن الثالث للهجرة

استطاع الشيعة ان يتنفسوا الصعدا، في اوائل القرن الثالث الهجرى، و السبب في ذلك يعود الى: اولاً: ترجمة الكثير من الكتب الفلسفية و العلمية من اليونانية و السريانية و غيرها الى العربية، فتسابق الناس على تحصيل العلوم العقلية و الاستدلالية، علما بان الخليفة العباسي المعتزلى المامون (۱۹۵ - ۲۱۸) كان يرغب في الاستدلال العقلي في المذاهب، و يبدى اهتمامه له، و كانت النتيجة ان ينتشر البحث الاستدلالي في الاديان، و تعطى الحرية الكاملة لاصحاب المذاهب، فانتهمز علما الشيعة و متكلموهم هذه الحرية الفكرية، فلم يتوانوا في القيام بالنشاط العلمى، و نشر مذهب اهل البيت عليهم السلام. ثانياً: منح المامون الامام الثامن ولاية عهده بمقتضى سياسته، فاصبح الشيعة و محبو اهل البيت، بعيدين عن التعرض الى حد ما من قبل الولاة و اصحاب المناصب، و اصبحوا يتمتعون بشى من الحرية، الا ان الفترة هذه لم تدم كثيراً، و تعرض الشيعة للملاحقة الشديدة، و القتل و التشريد، و عادت السنة التى كانت سائدة، و خاصة في زمن المتوكل العباسي (۲۳۲ - ۲۴۷) للهجرة، اذ كان يعادى عليا و شيعته عداخا، و هو الذى امر بهدم مرقد الامام الحسين (ع) ثالث ائمة الشيعة في كربلا.

۱۲ الشيعة في القرن الرابع للهجرة

ظهرت عوامل في القرن الرابع الهجرى، ساعدت على انتشار مذهب التشيع و تقويته، منها ضعف الخلافة العباسية، و ظهور وزرا آل بويه.

كان لوزرا آل بويه، و هم شيعة، التأثير البالغ في مركز الخلافة ببغداد، و كذا في الخليفة، و هذه القدرة مكنت الشيعة من الوقوف امام المخالفين، الذين طالما حاربوهم لما كان لهم من قدرة خلال خلافتهم، و تمكن الشيعة من نشر عقائدهم بكل حرية. والمؤرخون متفقون على ان الجزيرة العربية، او معظمها كانت تعتنق مذهب الشيعة، سوى المدن الكبيرة منها، علما بان بعض المدن مثل، هجر و عمان و صعدة، كانت شيعية، و مدينة البصرة كانت تعتبر مركزا لاهل السنة، و كانت في صراع دينى مع الكوفة مركز التشيع و كان يسكن فيها بعض الشيعة، و كذا في كل من مدينة طرابلس و نابلس و طبرية و حلب و هرات، كان فيها من الشيعة، و كذلك في مدينة الاهواز و سواحل الخليج الفارسي من ايران.

وفى اوائل هذا القرن، استولى ناصر الاطروش على شمال ايران بعد كفاح دام سنوات، فاستقر فى ناحية طبرستان و اسس دولته، و استمرت لاولاده من بعده، و كان الحسن بن زيد العلوى قد حكم هذه المنطقة قبل الاطروش.

وفى هذا القرن استولى الفاطميون و هم من الفرقة الاسماعيليه على مصر، و اسسوا حكومتهم و استمرت اكثر من قرنين (٢٩٦ - ٥٢٧). وكان. يظهر صراع بين الشيعة و السنة احيانا فى مدن كبيرة كبغداد و البصرة و نيسابور، و كانت الغلبة فى بعضها للشيعة

١٣ الشيعة فى القرن الخامس و حتى القرن التاسع الهجرى

توسعت الشيعة خلال القرن الخامس حتى اواخر القرن التاسع بتلك النسبة التى كانت عليها فى القرن الرابع و ظهر ملوك اعتنقوا مذهب التشيع، فصاروا يدعون اليه.

رسخت الدعوة الاسماعيليه فى «قلاع الموت» و استقرت فى دعوتها قرنا ونصف قرن وسط ايران، و حكم السادة المرعشيون سنين متمادية فى مازندران.

اختار الملك «خدا بنده» و هو احد ملوك المغول مذهب الشيعة، و خلفه فى الحكم ملوك من هذه الطائفة لاعوام متعاقبة، و ساهموا فى نشر و ترويج هذه العقيدة، و كذا سلاطين «آق قوينلو» و «قره قوينلو»، اذ كانت مدينه تبريز مركز حكومتهم، و كانت تنبسط سيطرتهم حتى فارس و كرمان، و حكمت الدولة الفاطمية فى مصر لسنوات متعاقبة.

من الطبيعى ان العلاقة الدينيه لاهل السنة بالملوك كانت متغيرة متفاوتة، و بعد سقوط الدولة الفاطمية و مجى دولة الايوبيين، تغيرت الظروف، و فقد الشيعة فى مصر والشام الحرية الفكرية على الاطلاق، و قتل الكثير منهم.

منهم الشهيد الاول «محمد بن محمد الملكى» احد نوابغ الفقه الشيعى سنه ٧٨٦ للهجرة فى دمشق بتهمة التشيع.

وقتل ايضا الشيخ «شهاب الدين السهروردى» فى حلب بتهمة الفلسفة.

فالشيعة خلال هذه القرون الخمسة، كانوا فى ازدياد من حيث النفوس و العدد، و كانت الزيادة تابعة لموافقة و مخالفة السلاطين من حيث النفوذ و الحرية الفكرية و لم يعلن فى هذه الفترة فى اية دولة اسلامية مذهب التشيع، مذهباً رسمياً لها.

١٤ الشيعة فى القرن العاشر و الحادى عشر للهجرة

نهض شاب فى سنه ٩٠٦ للهجرة، و هو فى الثالثة عشرة من عمره، من عائلة «شيخ صفى الدين الاردبيلي» المتوفى سنه ٧٣٥ هـ و كان احد مشايخ الطريقة من الشيعة، نهض مع ثلاثمائة من الدراويش الذين كانوا من مريدى آبائه، و ذلك لاقامة دولة شيعية مستقلة مقتدرة، فسار من مدينه «اردبيل» و شرع بفتح البقاع و ازالة نظام ملوك الطوائف فى ايران، و بعد حروب دامية مع الملوك المحليين و خاصة مع ملوك «آل عثمان» الذين كانوا يحكمون الامبراطورية العثمانية، استطاع ان يجعل من ايران دولة موحدة بعد ان كانت ممزقة، يحكم كل بقعة منها فئة خاصة، و جعل المذهب الشيعى، مذهباً رسمياً لها.

وبعد وفاة الملك «اسماعيل الصفوى» اعقبه ملوك آخرون من السلالة ذاتها، حتى منتصف القرن الثانى عشر الهجرى، و كل من هؤلاء الملوك كان يؤيد المذهب الشيعى، ففى زمن «شاه عباس الكبير» و الذى يعتبر ذروة القدرة لهذه السلالة، استطاع ان يوسع بقعتهم، فازداد عددهم فبلغت ضعف ما عليه الان فى ايران (سنه ١٣٨٤ هـ) و الفرقة الشيعية فى القرنين و نصف القرن الاخير تقريباً، بقيت على حالتها فى سائر البقاع الاسلامية مع بقا الازدياد الطبيعى لها.

١٥ الشيعة فى القرن الثانى عشر و حتى القرن الرابع عشر للهجرة

ان التقدم فى المذهب الشيعى خلال القرون الثلاثة الاخيرة كان بشكله الطبيعى كما فى السابق، و الوقت الحاضر الذى هو اواخر القرن

الرابع عشر الهجرى، يعتبر التشيع مذهباً رسمياً في إيران، و معظم شعبي اليمن و العراق من الشيعة، و تتواجد الشيعة في كل الدول الاسلامية في العالم، قلت ام كثر، و بعد الشيعة في مختلف الاقطار في العالم، بما يربو على المائتين مليون.

۱۶ انشعاب بعض الفرق و انقراضها

يشتمل كل مذهب على مسائل و امور تعتبر الاسس الاولى لذلك المذهب، وهناك مسائل ثانوية و اختلاف اهل المذاهب في كيفية المسائل الاصلية و الرئيسية و نوعيتها مع الاحتفاظ بالاصول المشتركة بينها، يسمى انشعاباً.

توجد الانشعابات في جميع الاديان، و خاصة في الاديان السماوية، اليهودية و المسيحية و المجوسية و الاسلام، و يظهر الانشعاب في مذاهبها ايضاً و المذهب الشيعي لم يطرا عليه، و لم يظهر فيه اي انشعاب في زمن ائمه الثلاثة (الامام علي و الحسن و الحسين عليهم السلام)، ولكن بعد استشهاد الامام الحسين (ع)، اعترف اكثرية الشيعة بامامة علي بن الحسين (ع) السجاد، و ذهب الاقلية منهم و الذين عرفوا بالكيسانية، الى الاعتقاد بامامة محمد بن الحنفية اماماً رابعاً لهم، و انه المهدي الموعود عندهم، و يعتقدون انه قد غاب في جبل رضى، و سيظهر يوماً.

وبعد وفاة الامام السجاد (ع) اعتقد اكثرية الشيعة بامامة ابنه محمد الباقر (ع)، و ذهب الاقلية منهم الى التمسك بمذهب زيد الشهيد و هو الولد الاخر للامام السجاد (ع)، و اشتهروا بالزيدية.

وبعد وفاة محمد الباقر (ع) آمن شيعته بولده الامام جعفر الصادق (ع) وبعده وفاته، ذهب الاكثرية الى ان الامام السابع هو ولده الامام موسى الكاظم (ع)، و اعتقد فريق ان اسماعيل ابن الامام الاكبر هو الامام السابع، و الذي وافاه الاجل في زمن ابيه الصادق، و انفصل هؤلاء عن الاكثرية الشيعية، و عرفوا بالاسماعيلية، و ذهب بعضهم الى امامة عبدالله الفطح ابنه الاخر، و ذهب آخرون الى امامة محمد و توقف بعض في امامته، و اعتبروه آخر الائمة.

وبعد استشهاد الامام موسى الكاظم (ع)، ذهب الاكثرية الى امامة ابنه الرضا (ع)، اماماً ثامناً، و توقف جماعة في امامة الامام السابع، و اشتهروا ب (الواقفية).

ولم يظهر انشعاب بعد الامام الثامن و حتى الامام الثاني عشر، و هو عند الاكثرية المهدي الموعود، و إذا ما كانت هناك حوادث او وقائع فانها لم تكن سوى ايام معدودة و لم يحدث انشعاب، و على فرض حدوث انشعاب، لم يدم كثيراً، و انتهى الى الانصهار، كما حدث بعد وفاة الامام العاشر، اذ ادعى ولده جعفر الامامة و تبعه جمع، الا آن هم تفرقوا و تشتتوا بعد فترة قصيرة، و لم يتابع جعفر دعوته هذه، و هناك اختلاف في الاراء بين رجال الشيعة في المسائل العلمية و الكلامية و الفقهية، الا انه لا يمكن اعتباره انشعاباً في المذهب.

انقرضت الفرق المذكورة التي انشعبت و ظهرت امام الاكثرية الشيعية، في زمن قصير، الفرقة «الزيدية» و «الاسماعيلية» اللتين استقامتا، و لا يزال معتنقو هذين المذهبين يعيشون في مناطق مختلفة من العالم، كاليمن و الهند و لبنان و مناطق اخرى، فعلى هذا نكتفي بذكر هاتين الطائفتين مع الاكثرية الشيعية و هم الاثنى عشرية.

۱۷ الزيدية

تعتبر «الزيدية» مذهب تابعي زيد الشهيد ابن الامام السجاد (ع).

ثار زيد سنة ۱۲۱ للهجرة بوجه الخليفة الاموي «هشام بن عبدالملك» و بايعه جماعة، و قتل في حرب وقعت في مدينة الكوفة، بينه و بين مؤيدي الخليفة.

يعد زيد لدى اصحابه الامام الخامس من ائمة اهل البيت (ع)، و استخلفه بعده ابنه «يحيى بن زيد» الذي ثار على الخليفة الاموي

«الولید بن یزید» و جا بعده «محمد بن عبدالله» و «ابراهیم بن عبدالله» اللذان قاما وثارا علی الخلیفه العباسی «المنصور الدوانیقی» و قتلا، فهؤلاء هم من ائمة الزيدية.

ومنذ ذلك الوقت، كانت امور «الزيدية» غير منتظمة، حتى ظهور «ناصر الاطروش» و هو من نسل اخي زيد، في خراسان، و على اثر المطاردات التي قامت بها الدولة آنذاك، اضطر ان يفر الى مازندران، و لم يكن اهالي هذه المنطقة قد اعتنقوا الاسلام، و بعد دعوة دامت ثلاث عشرة سنة، استطاع ان يدخل جمعا كثيرا في الاسلام، فاعتنقوا مذهب «الزيدية» و استطاع بعدها و بمساعدة هؤلاء ان يسيطر على ناحية طبرستان و صار فيهم اماما و قائدا، و استخلفه من بعده اولاده، يسوسون الناس في تلك الديار.

و تعتقد «الزيدية» ان كل فاطمي، عالم، زاهد، شجاع، سخي، يثور لاحقاق الحق يستطيع ان يكون اماما. كانت الزيدية في الابتدا مثل زيد، تعتبر الخليفين الاولين «ابابكر و عمر» من الائمة، ولكن بعدها اسقط جماعة منهم اسم هذين الخليفين من اسمائهم، و ابتدا و ابالامام علي (ع).

و حسب ما يقال ان «الزيدية» تتبع المعتزلة في الاسلام، و توافق فقه «ابي حنيفة» في الفروع، و هناك اختلاف يسير بينهم في بعض المسائل.

۱۸ الاسماعيلية و انشعاباتها

الباطنية: كان الامام السادس للشيعة ولد يدعى «اسماعيل» و هو اكبر ولده، توفي في زمن ابيه، و شهد الاب بوفاء ابنه، و طلب الشهادة من حاكم المدينة ايضا على وفاة ولده، الا ان هناك فريق يعتقد بعدم وفاة اسماعيل، و انه اختار الغيبة، و سوف يظهر ثانية و هو المهدي الموعود، و يتضح ان اشهاد الامام السادس على وفاة ولده كان على قصد و عمد، و ذلك خوفا من الخليفة العباسي المنصور، و اعتقد جماعة ان الامامة الحق هي لاسماعيل، و مع موته، انتقلت الى محمد، و اعتقد آخرون ان اسماعيل و إن ادركه الموت في زمن ابيه، الا انه امام، و محمد بن اسماعيل و من جا بعده من هذه السلسلة ائمة ايضا.

انقرض الفريقان الاولان بعد زمن وجيز، و بقيت الفرقة الثالثة حتى وقتنا الحاضر، و قد انشعبت انشعابات عدة.

لدى «الاسماعيلية» فلسفة تشبه فلسفة عبدة النجوم، و فيها شئ من التصوف الهندي، و يذهبون الى ان المعارف و الاحكام الاسلامية، لها ظاهر و باطن، فلكل ظاهري باطن و لكل تنزيل تاويل، و تعتقد ان الارض لا تخلو من حجة، و حجة الله على نوعين: ناطق و صامت فالناطق هو النبي الاكرم (ص) و الصامت هو الولي او الامام، و هو وصي النبي (ص) و على اية حال، فان الحجّة هي المظهر الكامل للربوبية.

اساس الحجّة عندهم يدور دائما على العدد، بهذا الترتيب، ان كل نبي عندما يبعث يختص بالنبوة «الشريعة» و الولاية، و ياتي بعده سبعة اوصيا، لكل منهم الوصاية، و يعتبر جميعهم في نفس المنزلة و الشان، سوى الوصي السابع الذي يختص بالنبوة ايضا، و يتصف بثلاثة مناصب، النبوة و الوصاية و الولاية، و بعده سبعة اوصيا، و للسابع منهم ثلاثة مناصب و هكذا.

فهم يقولون، ان آدم عليه السلام بعث بالنبوة و الولاية، و كان له سبعة اوصيا، و سابعهم نوح النبي، و كان يختص بالنبوة و الوصاية و الولاية، و النبي ابراهيم هو الوصي السابع لنوح، و النبي موسى سابع الاوصيا لاسماعيل، و النبي عيسى سابع الاوصيا لموسى، و محمد (ص) سابع الاوصيا لعيسى، و محمد بن اسماعيل الوصي السابع لمحمد (ص)، بهذا الترتيب: محمد (ص) و علي و الحسين و علي بن الحسين و السجاد و محمد الباقر و جعفر الصادق و اسماعيل و محمد بن اسماعيل (والامام الثاني الحسن بن علي لا يعدونه من الائمة) و بعد محمد بن اسماعيل سبعة من نسله و ولده، اسماؤهم مخفية مستورة و بعدهم سبعة من ملوك الفاطميين لمصر، اولهم عبيد الله المهدي مؤسس حكومة الفاطميين بمصر.

تعتقد الاسماعيلية، بان هناك اثني عشر نقيبا موجودون دائما على الارض، فضلا عن وجود حجة الله، فهم حواريو الحجّة و خاصته،

ولكن لبعض منهم و هم (الدروزيه) الباطنيه، تعتبر و تعد سته من الائمة نقبا، و الستة الاخرين من غيرهم. ظهر شخص مجهول الهوية سنة ۲۷۸ هـ فى مدينة الكوفة، (قبل ظهور عبيدالله المهدي بسنوات) و كان خوزستانى الاصل، و كان يقضى نهاره صائما، و ليله قائما عابدا، ويسد رمقه من كسبه و عمله، كان يدعو لمذهب «الاسماعيلية» فاستطاع ان يكسب جماعة، ليكونوا له انصارا و اعوانا، فانتخب منهم اثني عشر شخصا، على آن هم النقا، ثم خرج من الكوفة متجها الى الشام، و ما عرف عنه شى.

استخلف هذا الرجل المجهول فى العراق، رجلا كان يدعى احمد و يعرف ب «القرمط» فبث تعاليم الباطنية، و كما يشير المؤرخون بانه ابتدع صلاة جديدة، بدلا من الصلوات الخمس فى الاسلام، و الغى غسل الجنابة، و اباح شرب الخمر و ظهر فى نفس العصر، زعما آخرون يدعون الى الباطنية، جمعوا جماعة من الناس حولهم.

فكان هؤلاء يتعرضون لانفس و اموال من لا يعتنق مذهب الباطنية، و استمروا فى حركتهم هذه فى العراق و البحرين و اليمن و الشام، قتلوا الابرياء، و نهبوا الاموال، و سلبوا قوافل الحجيج، سفكوا دما الالاف منهم، و نهبوا ائمتهم و رواحهم.

استولى «ابوطاهر القرمطى» احد زعما الباطنية على البصرة سنة ۳۲۱ هـ فقتل الناس، و نهب الاموال، ثم اتجه الى مكة مع جمع من الباطنية سنة ۳۱۷ هـ، و بعد صراع مع افراد الشرطة، دخل مكة، فقتل اهلها، و الحجاج الواردين اليها، فسالت الدما فى بيت الله الحرام و الكعبة، و قسم ستار الكعبة بين انصاره بعد ازاحتها، و قلع باب الكعبة، واقطع الحجر الاسود من مكانه، و نقله الى اليمن، و بقى هناك عند القرامطة مدة اثنين و عشرين عاما.

على اثر هذه الاعمال، ابدى عامة المسلمين تذرهم و تنفرهم من «الباطنية» و اعتبروهم خارجين عن دين الاسلام، حتى «عبيدالله المهدي» احد ملوك الفاطميين، الذى كان قد ظهر فى افريقيا، و ادعى لنفسه المهديوة، و انه المهدي الموعود، و امام الاسماعيلية، قد تبرأ ايضا من القرامطة آنذاك.

وحسب ما يقره المؤرخون ان المعيار الدينى للباطنية هو تاويل الاحكام الظاهرة للاسلام الى مراحل باطنية صوفية، و يعتبرون ظاهر الشريعة خاصا للاميين من الناس، الذين لم يتدرجوا طريق الكمال، و مع هذا كله، فقد كانت تصدر قوانين و احكام معينة من ائمتهم و زعمائهم بين حين و آخر.

۱۹ النزارية و المستعلية و الدروزية و المقنعة

ظهر «عبيدالله المهدي» سنة ۲۹۶ للهجرة فى افريقية، و ادعى الامامة على طريقة الاسماعيلية، و اسس الدولة الفاطمية، و اختار خلفاؤه مصر دار خلافتهم، فحكم سبعة منهم على التوالي حكومة و امامة طبق مذهب «الاسماعيلية» دون ان يحدث انشعاب او انقسام و بعد الخليفة السابع و هو (المستنصر بالله سعد بن على) تنازع ولداه «نزار» و «المستعلى» على الخلافة و الامامة، و بعد صراع و حروب دامية، كانت الغلبة للمستعلى، فالقى القبض على اخيه نزار، و سجنه و بقى فى السجن حتى توفى فيه.

وعلى اثر هذه المنازعة، انقسم اتباع الفاطميين الى قسمين: نزارية و مستعلية.

النزارية: هم من اتباع الحسن بن الصباح، و كان من المقربين للمستنصر، و بعد المستنصر، اخرج من مصر بامر من المستعلى، لدفاعه و حمايته عن نزار فجا الى ايران و بعد فترة ظهر فى قلعة الموت من نواحي قزوین فاستولى على هذه القلعة و قلاع اخرى مجاورة، فصار سلطانا عليها، و دعا الى نزار فى البداية، و بعد وفاة «حسن» سنة ۵۱۸ هـ «بزرگ امید رودباری» و بعده ابنه «کیا محمد» و حکما على طريقة «الحسن الصباح»، و جاء بعده ابنه «حسن على ذكره السلام» رابع ملوك قلعة الموت، فغير طريقة الحسن الصباح و كانت نزارية، و انتمى الى الباطنية.

فتح هولاکو خان بعد حملته على ايران قلاع الاسماعيلية و قتل جميع الاسماعيلين، و هدم قلاعهم، و بعد سنة ۱۲۵۵ هـ ثار آقا خان

المحلاتي و كان من النزاريه على محمد شاه القاجاري، و فشل في نهضته التي قام بها في مدينه كرماني و هرب الى بمبي، فنشر الدعوة الباطنية النزاريه بامامته و زعامته هناك، و لا تزال دعوتهم باقية حتى الان، و تدعى النزاريه الان بال (آقا خانيه).

المستعليه: استقرت الامامه لاتباع المستعلي الفاطمي في خلفا الفاطميين بمصر حتى انقرضت سنه ۵۵۷ هـ و ظهرت بعد فترة فرقه (البهره) في الهند على الطريقه نفسها، و لا تزال موجوده.

الدروزيه: الطائفة الدروزيه التي تقطن الان في جبال «الدروز» في الشام كانت في بدايه الامر تابعه للخلفا الفاطميين، حتى ايام الخليفه السادس الفاطمي، دعت الى «نشتجين الدروزي» و التحقت بالباطنيه.

تقف الدروزيه عند الخليفه «الحاكم بالله» و يعتقد آخرون انه قتل، الا انها تدعي انه غاب عن الانظار، و عرج الى السماء، و سوف يعود ثانيه بين الناس.

المقنعه: كانت من اتباع «عطا المروي» المعروف بالمقنع في بادى الامر، و حسب ما يذكره المؤرخون انه كان من اتباع ابي مسلم الخراساني، و بعد وفاة ابي مسلم، ادعى ان روح ابي مسلم قد حلت فيه، و ادعى النبوه بعد ذلك، و بعدها ادعى الألوهيه، و حوشر سنه ۱۶۲ في قلعه كيش من بلاد ماورالنهر، و عند ما تيقن من محاصرته و حتميه قتله، اشعل نارا، و دخل فيها مع عدده من اصحابه و احترق، اختار اصحاب عطابعد زمن مذهب الاسماعيليه، و التحقوا بالفرقه الباطنيه.

۲۰ الشيعة الاثنا عشرية، و اختلافها مع الزيديه و الاسماعيليه

ان الاقليه الشيعيه التي مر ذكرها تنسب عن الاكثريه الشيعيه الاماميه، و تسمى بالاثني عشرية ايضا، و كما ذكرنا آنفا، كان بدايه نشوئهم هو الاعتراض و الانتقاد لمسالتين اساسيتين من المسائل الاسلاميه، علما بانهم لم يعارضوا القوانين التي كانت وفقا لتعاليم الرسول الاكرم (ص) بين المسلمين و المسالتان هما:

«الحكومه الاسلاميه و المرجعيه العلميه» و تعتقد الشيعة بان تلك المسالتين من حق اهل البيت خاصه.

تؤمن الشيعة الاثنا عشرية، ان الخلافه الاسلاميه بما فيها من ولايه باطنيه و قياده معنويه و هما جزان لا ينفكان عنها، من حق على و اولاده عليهم السلام، و بموجب تصريح النبي الكريم (ص) و سائر ائمه اهل البيت (ع)، ان هم اثنا عشر اماما، و تؤمن ايضا ان التعاليم الظاهرية للقرآن و التي تعتبر من احكام الشريعه، تشتمل على الحياه المعنويه الكامله و لها اصالتها و اعتبارها، و لا يعترها اي نسخ حتى قيام الساعه و يجب ان تؤخذ هذه الاحكام و القوانين عن طريق اهل البيت، لا غير و من هنا يتضح:

ان الاختلاف الاصلى بين الشيعة الاماميه و الشيعة الزيديه، هو ان الشيعة الزيديه غالبا لا تحصر الامامه في اهل البيت، و لا تقتصر في عدد الائمة على الاثنى عشر، و لا تتبع فقه اهل البيت، على خلاف الشيعة الاماميه و الفارق الاساسى بين الشيعة الاماميه و الشيعة الاسماعيليه هو ان الاسماعيليه تعتقد بان الامامه تدور على (سبع) ولم تختم النبوه في محمد (ص)، و لا تمتنع من تغيير او تبديل احكام الشريعه، و حتى ارتفاع اصل التكليف خاصه على قول الباطنيه، على خلاف مذهب الشيعة الاماميه الذي يعتقد بخاتمية النبوه في محمد (ص) و انه خاتم الانبياء، و له اثنا عشر وصيا، و يعتبر ظاهر الشريعه غير قابل للنسخ، و يشبتون للقرآن ظاهرا و باطنا.

اما طائفتا الشيعيه و الكريمنخانيه، و اللتان ظهرتتا في الاقرنين الاخيرين بين الشيعة الاماميه، فلم نعدهما انشعابا لان اختلافهما معا يدور حول توجيه و تفسير بعض المسائل النظرية، و ليس في اثبات او نفى اصل المسائل.

و كذا فرقه «على اللاهيه» بالنسبه للشيعة الاماميه و يسمون ب «الغلاة» ايضا، فهم مثل الباطنيه للشيعة الاسماعيليه، يعتقدون بالباطن فقط و بما ان هم يفتقرون الى منطق دقيق فلم نعدهم في حساب الشيعة.

موجز عن تاريخ الشيعة الاثنى عشرية

كما اشرنا فى الفصول المتقدمه، ان اكثرية الشيعة هم الاثنى عشرية و هم اصحاب على و انصاره، الذين رفعوا رايه المعارضه و الانتقاد فى موضوع الخلافة و المرجعية العلمية بعد وفاة الرسول الاكرم (ص) و ذلك لاحيا حقوق اهل البيت، و بهذا انفصلوا عن اكثرية الناس.

كانت الشيعة مضطهدة فى زمن الخلفا الراشدين (سنة ۱۱ - ۳۵هـ)، و لم تكن لهم صيانة او حماية لانفسهم و اموالهم طوال حكومة بنى امية و خلافتهم (۴۰ - ۱۳۲هـ) و كلما ازداد عليهم الضغط و الاضطهاد، كانوا اشد عزيمة فى ارادتهم، و اكثر رسوخا فى عقيدتهم، و كانوا يستفيدون من مظلوميتهم فى سبيل عقيدتهم و تقدمها و نشرها.

ففى الفترة ما بين الدولتين الاموية و العباسية، حيث تسلم خلفا بنى العباس الحكم كانت فترة ضعف و انهيار، استطاع الشيعة ان يتنفسوا الصعدا، و ذلك فى اواسط القرن الثانى للهجرة ولكن سرعان ما عاد التضييق و الاضطهاد عليهم و ازداد شيئا فشيئا حتى اواخر القرن الثالث الهجرى.

وفى اوائل القرن الرابع الهجرى استعاد الشيعة قدرتهم بمجى سلاطين آل بويه و كانوا من الشيعة و حصلت على حرية فكرية و شرعت بنضالها و استمرت حتى نهاية القرن الخامس الهجرى و فى اوائل القرن السادس الهجرى، الذى يقترن مع حملة المغول و على اثر المشاكل العامة و كذا استمرار الحروب الصليبية، فالحكومات الاسلامية رفعت الاضطهاد و الضغوط عن الشيعة و خاصة بعد اعتناق بعض سلاطين المغول فى ايران دين الاسلام، و ساهمت حكومة سلاطين مرعش فى مازندران فى تقوية الشيعة و توسعها، مما جعل الشيعة يتمتعون بكثرة عددهم فى كل بقعة من بقاع الممالك الاسلامية و خاصة فى ايران، حيث كان الملايين من الشيعة و استمرت الحالة هذه حتى اواخر القرن التاسع الهجرى و فى بداية القرن العاشر الهجرى اثر ظهور الدولة الصفوية فى ايران المتسعة الارجا آنذاك، اعترف رسميا بمذهب الشيعة و لا يزال حتى الان اواخر القرن الرابع عشر الهجرى، يعتبر مذهبا رسميا للبلاد و فضلا عن هذا كله فان عشرات الملايين من الشيعة تعيش حاليا فى جميع بقاع العالم.

۲ الفكر الدينى لدى الشيعة

۱ معنى الفكر الدينى

يطلق هذا الاصطلاح على التحقيق و البحث فى موضوع من المواضيع الدينية للحصول على نتيجة معينة. كما ان المراد من الفكر الرياضى مثلا، هو الفكر الذى يعطى النتيجة لنظرية رياضية معينة، او يحل مسألة رياضية.

۲ المصادر الرئيسية للفكر الدينى فى الاسلام

من الطبيعى ان الفكر الدينى كسائر الافكار، يعتمد على مصادر، كى يستلهم منها مواد و اسسه، كما هو الحال فى الفكر الرياضى لحل مسألة ما، فانه لابد من الاستعانة بمجموعة من النظريات و الفرضيات، و بالنتيجة ينتهى الى المعلومات الخاصة به، و المصدر الوحيد الذى يعتمد عليه الاسلام، (من جهة ارتباطه بالوحى السماوى) هو القرآن الكريم، اذ انه المصدر الرئيسى للنبوة الشاملة للنبي الاكرم (ص) و ما يحتويه من الدعوة الى الاسلام، فالقرآن لا ينفى المصادر الاخرى للفكر الصحيح و الحجج الواضحة كما سنتعرض له.

۳ الطرق التى يعرضها الاسلام للفكر الدينى

فالقرآن الكريم يضع ثلاثة طرق امام متبعيه للوصول الى المفاهيم الدينية و المعارف الاسلامية و يوضح لهم، ان الظواهر الدينية و

الحجج العقلية، و الادراك المعنوى لا يتأتى الا من الخلوص فى العبادة.

ان الله سبحانه يخاطب الناس عامة فى القرآن، و يعرض امورا دون اقامة حجة او دليل، انطلاقا من قدره هيمنته كخالق، و يطالب بقبول الاصول و الاسس الاعتقادية، كالتوحيد و النبوة و المعاد و الاحكام العملية، كالصلاة و الصوم و غيرها كما يامر بالنهاى و الامتناع احيانا، و اذا لم تكن الايات لتعطى الحجية، لم يكن ليطالب الناس بقبولها و اتباعها اذن لابد من القول بان هذه الايات الواضحة الدلالة طريق لفهم المفاهيم الدينية و المعارف الاسلامية و ادراكها و نسمى هذا البيان اللفظى بالظواهر الدينية مثل «آمنوا بالله و رسوله» و «اقيموا الصلاة».

ونجد القرآن من جهة اخرى فى كثير من الايات يدعو الى الحجية العقلية، وذلك بدعوة الناس الى التفكير و التدبر فى الافاق و الانفس، و هو يسلك الاستدلال العقلى فى بيان الحقائق.

وحقا ان القرآن هو الوحيد من الكتب السماوية الذى يدل الانسان الى العلم و المعرفة بطريقة استدلالية فالقرآن بيانه هذا يعتبر الحجية العقلية و الاستدلال المنطقى من الامور المسلمة، اى انه لا- يطالب بتقبل المعارف الاسلامية دون نقاش، ثم ينتقل الى الاحتجاج العقلى، و يستنتج منها المعارف الاسلامية، انطلاقا من الاعتماد الكامل على واقعيته اذ يقول، محصوا فى الاحتجاج العقلى، و استنبطوا منه صحة المعارف و من ثم القبول و الرضا.

وما يسمع من كلام عن الدعوة الاسلامية، يمكن التأمل فيه، و الاستفسار عنه، و الاصغا الى قول الخالق و بالتالى، فان التصديق و الايمان يجب ان يحصل عليه بدليل او حجة، و ليس المراد الايمان مسبقا، ثم اقامة الادلة وفقا له، فالفكر الفلسفى طريق يدعمه القرآن الكريم و يصادق عليه، و من جهة اخرى نرى القرآن الكريم و بأسلوبه الرائع، يوضح لنا ان جميع المعارف الحقيقية تنبع من التوحيد و معرفة الله حقيقة، و ما كمال معرفة الله جل و علا، الا لاولئك الذين جعلهم الله من خيرة عباد، و خصصهم لنفسه، و هم الذين قد قطعوا علاقاتهم و ارتباطاتهم بهذا العالم، و نسوا كل شىء، و اثرا لاخلاص و العبودية، و جهوا قواهم الى العالم العلوى، و نوروا قلوبهم بنور الله سبحانه، و نظروا ببصيرتهم حقائق الاشياء، و ملكوت السماوات و الارض، لانهم قد وصلوا الى مرحلة اليقين، اثر اخلاصهم و عبوديتهم، و عند حصولهم على هذه المنزلة (اليقين)، انكشف لهم ملكوت السماوات و الارض، و الحياة الخالدة فى العالم الخالد. و يتضح هذا الادعا مع الالتفات الى الايات الكريمة التالية:

قوله تعالى:

«وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون».

و قوله تعالى:

«سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين».

و يقول تعالى:

«قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا».

و يقول سبحانه:

«واعبد ربك حتى ياتيك اليقين».

و قوله:

«وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات و الارض و ليكون من الموقنين».

و قوله:

«كلا ان كتاب الابرار لفى عليين و ما ادريكم ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون».

و قوله تعالى ايضا:

«كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم».

اذن احد طرق استيعاب المعارف الالهية و ادراكها هو تهذيب النفس و الاخلاص في العبودية.

۴ الاختلاف بين هذه الطرق الثلاثة

اتضح مما سبق، ان القرآن الكريم يعرض ثلاثة طرق لفهم المعارف الدينية: الظواهر الدينية، و العقل، و الاخلاص في العبودية، و الذي مؤداه انكشاف الحقائق و المشاهدة الباطنية لها، ولكن يجب ان نعلم ان هذه الطرق الثلاثة، تتفاوت فيما بينها من جهات عدة: الاولى: ان الظواهر الدينية، بيانات لفظية، تستفاد من ابسط الالفاظ، و في متناول ايدي الناس، و كل يستفيد منها حسب قدرته و فهمه و استيعابه، على خلاف الطريقتين الاخرين، اذ يختصان بجماعة خاصة، و لم يكونا لعامة الناس.

الثانية: ان طريق الظواهر الدينية، لهو الطريق الموصل الى اصول المعارف الاسلامية و فروعها، و يمكن من الحصول على المسائل الاعتقادية و الاخلاقية، و كذا الكليات للمسائل العملية (فروع الدين)، و لكن جزئيات الاحكام و مصالحها الخاصة بهالم تكن في متناول العقل، و خارجة عن نطاقها، و هكذا طريق تهذيب النفس، لا نتيجه انكشاف الحقائق، و هو علم لدني (من قبل الله تعالى)، و لا يسعنا ان نحدد نتائجها و الحقائق التي تنكشف عن هذه الموهبة الالهية، و هؤلاء لما انفصلوا عن كل شئ و نسوه، سوى الله تعالى، فانهم تحت رعاية الله بصورة مباشرة، و كل ما يريده (لا كل ما يريدونه) ينكشف لهم.

۵ الطريق الاول: الظواهر الدينية و اقسامها

الظواهر الدينية و اقسامها

وكما سبقت الاشارة اليه، فان القرآن الكريم و الذي يعتبر مصدرا اساسيا للفكر الديني الاسلامي، قد اعطى للسامعين حجة و اعتبار ظواهر الالفاظ، و ان هذه الظواهر للآيات قد جعلت اقوال النبي الاكرم (ص) في المرحلة الثانية بعد القرآن، و تعتبر حجة كالآيات القرآنية، و يؤيده قوله تعالى:

«وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم».

و قوله جل شاناه:

«هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته و يزيههم و يعلمهم الكتاب و الحكمة».

و قوله ايضا:

(لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة).

فاذا لم تكن اقوال النبي الاكرم (ص) و افعاله و حتى صمته و اقراره، حجة كالقرآن الكريم، لم نجد مفهوما صحيحا للآيات المذكورة، لذا فان اقواله صلى الله عليه و آله و سلم حجة لازمة الاتباع، للذين قد سمعوه (ص)، او الذين قد نقل اليهم عن طريق رواة ثقات، و كذلك ينقل عنه صلى الله عليه و آله و سلم عن طرق متواترة قطعية ان اقوال اهل بيته كاقواله، و بموجب هذا الحديث و الاحاديث النبوية القطعية الاخرى، تصبح اقوال اهل البيت تالية لاقوال النبي الاكرم (ص)، و واجبة الاتباع، و ان اهل البيت لهم المرجعية العلمية في الاسلام و لم يخطاوا في تبيان المعارف و الاحكام الاسلامية، فاقوالهم حجة يعتمد عليها سوا كانت مشافهة او نقلا.

يتضح من هذا التفصيل ان الظواهر الدينية و التي تعتبر مصدرا في الفكر الاسلامي على قسمين: الكتاب و السنة، و المراد بالكتاب، ظواهر الآيات القرآنية الكريمة، و المقصود بالسنة، الاحاديث المروية عن النبي الاكرم (ص) و اهل البيت (ع).

حدیث الصحابه

اما الاحادیث التي تنقل عن الصحابه، فاذا كانت متضمنة اقوال الرسول الكريم (ص) او افعاله، و لم تخالف احاديث اهل البيت، تؤخذ بنظر الاعتبار، و إذا كانت متضمنة لرای الصحابی فحسب فليست لها حجية، و يعتبر الصحابی كسائر المسلمين، علمایان الصحابه انفسهم كانوا يعتبرون الصحابی كبقية المسلمين، و يعاملونه معاملتهم.

بحث آخر فی الكتاب و السنة

يعتبر كتاب الله (القرآن الكريم) هو المصدر الاساسی للفكر الاسلامی، و هو الذي يعطى الاعتبار و الحجية للمصادر الدينية الاخرى، لذا يجب ان يكون قابلا للفهم لعامة الناس.

وفضلا عن هذا فان القرآن الكريم يعلن انه نور موضح لكل شى، و فى مقام التحدى، يطالب بتدبر آياته، اذ ليس فيه اى اختلاف او تناقض، و إذا كان باستطاعتهم معارضته، و الاتيان بمثله لفعلوا ذلك.

وواضح ان القرآن لو لم يكن مفهوما لدى العامة فان مثل هذه الايات لا اعتبار لها.

وليس هناك مجال للظن ان هذا الموضوع (القرآن يفهمه عامة الناس) يتنافى مع الموضوع السابق (ان النبى الاكرم (ص) و اهل بيته، هم مراجع علمية للمعارف الاسلامیة، و التى هى حقيقة يدل عليها القرآن الكريم).

ان بعضا من المعارف الاسلامیة، و هى الاحكام و القوانين التشريعية، فان القرآن الكريم يشير الى الكليات منها، و يتوقف تفصيلها على الرجوع الى السنة حديث اهل البيت (ع) مثل احكام الصلاة و الصوم و المعاملات و سائر العبادات.

وبعضها الاخر كالاعتقادات و الاخلاق، و إن كانت مضامينها و تفاصيلها يفهمها العامة، لكن ادراك و فهم معانيها، يستلزم اتخاذ نهج اهل البيت، مع الاستعانة بالايات، فانها تفسر بعضها بعضا، و لا يمكن الاستعانة براى خاص، و الذى اصبح من العادات و التقاليد، و باتت النفس تسانس به.

يقول الامام على (ع):

«كتاب الله تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعضه، و يشهد بعضه على بعض».

يقول النبى الاكرم (ص): القرآن يصدق بعضه بعضا و كذا قوله (ص): من فسر القرآن برايه فليتبوا مقعده من النار.

هناك امثلة بسيطة لتفسير القرآن بعضه ببعض، و ذلك فى قوله تعالى فى قصة لوط «و امطرنا عليهم مطرا فسا مطر المندرين».

وفى آية اخرى جات كلمة «سا» بكلمة «حجارة» كما فى الآية الكريمة «وامطرنا عليهم حجارة من سجيل».

يتضح من الآية الثانية ان المراد من الآية الاولى «فسا مطر» هو «حجارة سجيل»، و الذى يتابع احاديث اهل البيت بدقه و كذا الروايات المنقولة عن مفسرى الصحابة و التابعين، لا يتردد بان طريقة تفسير القرآن بالقرآن تنحصر فى طريقة ائمة اهل البيت (ع).

ظاهر القرآن و باطنه

اتضح ان القرآن الكريم بالفاظه و بيانه، يوضح الاغراض الدينية، و يعطى الاحكام اللازمة للناس فى الاعتقادات و العمل بها، ولكن اغراض القرآن لا تنحصر بهذه المرحلة، فان فى كنه هذه الالفاظ و هذه الاغراض، تستقر مرحلة معنوية، و اغراض اكثر عمقا، و الذى يدركه الخواص بقلوبهم، الطاهرة المتزهة.

فالنبى العظيم، و هو المعلم الالهى للقرآن يقول:

ظاهر انيق و باطن عميق و يقول ايضا «للقرآن بطن و ظهر و لبطنه بطن، الى سبعة بطون»، و قد ورد الكثير عن باطن القرآن، في اقوال اهل البيت (ع).

فالاصل في هذه الروايات، هو التشبيه الذي قد ذكره الله تعالى في سورة الرعد الآية ۱۷ يشبه فيه الافاضات السماوية بالمطر الذي يهطل من السما بقوله:

«انزل من السما ما فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رايا و مما يوقدون عليه في النار ابتغا حليه او متاع زبد مثله، كذلك يضرب الله الحق و الباطل، فاما الزبد فيذهب جفا و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال.»

وتشير هذه الآية الى ان استيعاب الناس و قدرتهم على اكتساب المعارف السماوية و التي تنير النفوس، و تمنحها الحياة، متفاوتة. فهناك من لا يعطى الاصاله لهذا العالم الذي سرعان ما يزول الا للمادة و الحياة المادية، و لا يرجو سوى ما تشتهيه نفسه من الحياة المادية، و لا يخشى الا الحرمان منها، و هؤلاء على اختلاف في مراتبهم.

و غاية ما يمكن قبوله من المعارف السماوية، هو الاعتقاد بمجمل من المعتقدات، و اذا احكام الاسلام العملية ظاهرا، و من ثم عبادة الله جل شانہ املا في الثواب و خوفا من العقاب.

وهناك اناس اثر صفا فطرتهم لا يرون السعادة بالركون الى لذائذ هذه الحياة بايامها القليلة الزائلة، و ما الفائدة و الضرر، و السعادة و البؤس في هذه الحياة الا ظن مغر، و ما اولئك الذين كانوا بالامس سعدا، و اصبحوا اليوم قصصا تروى، سوى دروس عبر لهم تلقى في اذهانهم باستمرار و على الدوام.

وهؤلاء بالطبع يتجهون بقلوبهم المنزهة الى العالم الابدی و ينظرون الى هذا العالم بما فيه من مظاهر مختلفة، بانها دلالات و اشارات لا غير، و ليست فيها اية اصالة او استقلال.

و عند ما تفتح لهم ابواب من المعرفة و الادراك المعنوي للآيات و الظواهر الارضية و السماوية، و تشرق في نفوسهم انوار غير متناهية من عظمة و جلال الخالق سبحانه، و تعجب نفوسهم و قلوبهم الطاهرة برموز الخليفة اعجابا، تعرج ارواحهم في الفضا غير المتناهي للعالم الابدی بدلا من انغماسها في مصالحها المادية الخاصة.

وعندما يستمعون عن طريق الوحي الالهي، ان الله تعالى قد نهى عن عبادة الاوثان، و ظاهر الآية مثلا التعظيم امام الاصنام، فانهم يدركون ان العبادة تختص بالله سبحانه، و ليس لاحد سواه، لان حقيقة العبادة هي العبودية المطلقة، و اكثر من هذا فهم يدركون على ان الخوف و الرجا لا يكون الا من الله و لله وحده، و يجب الا يستسلموا الا هو النفس، و لا يجوز التوجه الا لله تعالى.

وعندما يتلى عليهم حكم وجوب الصلاة، و ظاهر الحكم اقامة العبادة الخاصة، لكن بحسب الباطن، يدركون ان هذه العبادة يجب ان تتحقق بقلوبهم و بكل وجودهم، و اكثر من هذا يجب ان ينسوا انفسهم، فهم لا شئ تجاه الخالق، و يتفانون في عبادة الله وحده.

وكما هو واضح ان المعنى الباطني المستفاد من المثاليين السابقين، لم يكن مدلولاً لفظياً للامر او النهي بذاته بل للذي جعل مجال فكره متسعا يرجح النظر الى العالم و الكون على النظر في نفسه، و ما تنطوي عليه من انانية و حب الذات.

ومع هذا البيان، يتبين معنى ظاهر القرآن و باطنه، و كذلك يتضح ان باطن القرآن لا يلغى و لا يبطل ظاهره، بل انه بمنزلة الروح التي تمنح الجسم الحياة، و بما ان الاسلام دين عام شامل و ابدی، فانه يهتم اولا و قبل كل شئ باصلاح المجتمع البشري، و لا يتخلى عن الاحكام الظاهرية و التي مؤداها اصلاح المجتمع، و كذا لا يتخلى عن الاعتقادات البسيطة و التي تعتبر حارسه للاحكام المشار اليها.

وكيف يمكن لمجتمع ان ينال السعادة بالاعتناء ان الانسان يكفيه ان يكون منزها، و ليس هناك ثمة اعتبار للعمل، و يعيش في حياة محاطة بعدم التنظيم و الاستقرار؟.

وكيف يمكن لفكر سقيم و اقوال سقيمة ان تخلق قلوبا طاهرة زكية، او ان يظهر من قلب زكي، اقوالا سقيمة؟.

و يقول تعالى في كتابه العزيز: «الطيبات للطيبين و الطيبون للطيبات.»

و يقول ايضا:

«والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه و الذى خبث لا يخرج الانكدا.»

ويستفاد مما ذكرنا ان للقرآن الكريم ظاهرا و باطنا، و باطنه ايضا ذو مراتب مختلفه، و الحديث هو المبى ن لمفاهيم القرآن الكريم.

تاويل القرآن

ومما كان مشهورا عند اخواننا اهل السنه فى صدر الاسلام، هو امكان الرجوع عن ظاهر القرآن الكريم، اذا وجد دليل، و إن تحمل الايه على خلاف الظاهر، هذا مايسمى ب «التاويل» فكلمة التاويل فى القرآن الكريم، كانت تفسر بهذا المعنى.

ومما يشاهد فى كتب اهل السنه، ان المناظرات الدينيه المختلفه، كانت تؤيد باجماع علما المذاهب، او بدليل آخر، فاذا ما خالفت ظاهر آيه من الايات القرآنيه، كانوا يلجأون الى تاويل الايه، حملا لخلاف ظاهرها، و احيانا كان يلجأ كل من الطرفين المتخاصمين، لقولين متضاربين، الى الايات القرآنيه، و الاحتجاج بها، و كل منهما كان يؤول آيه الطرف المتخاصم.

قلما تسرب هذا النوع من الاحتجاج الى الشيعة، و قد ذكر فى بعض كتبهم فى علم الكلام و مما يستفاد من الايات القرآنيه و احاديث اهل البيت بعد تدبرها ان القرآن الكريم مع صراحته و وضوح بيانه، لا يريد ان تكون الايات مبهمه و تبقى لغزا دون حل، و كل ما جا الى الناس من احكام و مسائل، فهى الفاظ تناسب ذلك الموضوع.

وما يذكره القرآن بكملة «تاويل» لم يكن مدلولاً للفظ بل حقائق و واقعيات اعلى شانا من فهم عامه الناس، و هى الاساس للمسائل الاعتقديه و الاحكام العمليه للقرآن.

نعم ان لكل آيات القرآن تاويلا، و لا يدرك تاويله عن طريق التفكير مباشره، و لا يتضح ذلك من الفاظه، و ينحصر فهمه و ادراكه للانبياء و الصالحين من عباد الله، الذين نزهوا انفسهم من كل رجس، فانهم يستطيعون ادراكه عن طريق المشاهده، نعم ان تاويل القرآن سوف ينكشف يوم تقوم الساعه.

نحن نعلم جيدا ان احتياج المجتمع المادى، دفع الانسان الى الكلام، و وضع الكلمات و كذا كيفيه الاستفادة من الالفاظ، فالانسان فى حياته الاجتماعيه مضطر ان يبدى ما فى ضميره من مفاهيم الى ابنا نوعه، و يستمد العون فى هذا عن طريق الصوت و الاذن، و قلما استفاد من الاشارة او حركه العين، و من هنا نجد ان التفاهم لا يحصل بين افراد صم عمى، لان ما يقوله الاعمى لا يسمعه الاصم، و ما يقوم به الاصم من الاشارات لا يراها الاعمى، فعلى هذا فان وضع الكلمات، و تسميه الاشياء ما هو الا لرفع الاحتياجات الماديه، و قد اصطنعت الكلمات للاشياء و الاوضاع و الاحوال الماديه التى تقع فى متناول الحس، او على مقربة من المحسوس و كما نشاهد فى موارد اذا كان المخاطب فاقدا لا- حدى الحواس، و اردنا التكلم معه عن طريق ذلك الحس المفقود، فانا نلجأ الى نوع من التمثيل و التشبيه، فعلى سبيل المثال، اذا اردنا ان نصف لشخص اعمى منذ الولادة، النور و الضياء، و إذا اردنا ان نصف لطفل لم يبلغ سن البلوغ، لذة العمل الجنسى، فانا نقوم بنوع من المقارنه و التشبيه المناسب.

فعليه اذا افترضنا ان هناك فى الكون واقعيات ليست بماده (وواقع الامر هكذا) فهناك من البشر فى كل عصر، لا يتجاوز عددهم عدد الاصابع، لهم القدرة على ادراكها ومشاهدتها، و هذه الامور لا يمكن توضيحها للاخرين عن طريق البيان اللفظى و الفكر الاعتيادى، و لا يسعنا الاشارة اليه الا- بالتمثيل و التشبيه فالله تعالى يقول فى كتابه العزيز «انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون، و انه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم» اى اى لايتوصل اليه الفهم الاعتيادى، و لا يبلغه.

و يقول ايضا:

«انه لقرآن كريم، فى كتاب مكنون، لا يمسه الا المطهرون.»

و يقول ايضا فى شان النبى الاكرم (ص) و اهل بيته (ع):

«انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا».

وفقا لدلالات هذه الايات، فان القرآن الكريم يصدر من ناحية تعجز افهام الناس من الوصول اليها، و التوغل فيها، فلا يدركها الا من كان من المخلصين و عبادہ المقربين، و اوليائه الصالحين، فاهل بيت النبي الاكرم (ص) خير مصداق لذلك. و يقول عز من قائل:

«بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تاويله، كذلك كذب الذين من قبلهم، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين»
اي ترى الاشيا بالعيان يوم القيامة.
و يقول ايضا فى آية اخرى:

«هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعا فيشفعوا لنا او نرد فنعمل غيرالذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون».

تتمة البحث عن الحديث

ان اعتبار اصالة الحديث، و الذى يؤيده القرآن الكريم، تفرقه الشيعة و سائر المذاهب الاسلامية، ولكن اثر التفريط الذى حصل من الولاة و الحكام فى صدر الاسلام فى حفظه، و الافراط الذى حدث من الصحابة و التابعين فى نشر الاحاديث، كانت عاقبة الحديث مؤسفة مؤلمة.

فمن جهة منع خلفا الوقت من كتابة الحديث و تدوينه، اذ كانوا يحرقون الاوراق التى دوت فيها الاحاديث، ماوسعهم ذلك، و احيانا كانوا يمنعون من نقل الاحاديث، هذا ما ادى الى ان الكثير من الاحاديث اصابها التغير و التحريف و النسيان و نقلت الاحاديث بمضامينها.

و من جهة اخرى، قام صحابة النبي الاكرم (ص) الذين حضروا مجلسه، واستمعوا الى حديثه، و كانوا مورد احترام خلفا الوقت و عامة المسلمين، قاموا بنشر الاحاديث حتى آل الامر الى ان يصبح الحديث ذا اهمية اكثر من القرآن، فاحيانا كان الحديث ينسخ الاية. و كان يتفق ان نقله الاحاديث، يتحملون مصاعب الطريق و السفر لاستماع حديث واحد.

وقد تريا بعض من ليس بمسلم بزي الاسلام، و تلبس به، و ذهب بعض من اعدا الاسلام الى وضع الاحاديث و تغييرها، حيث اسقطوا الحديث من الاعتبار، و الوثوق به.

ولهذا السبب فكر علما الاسلام و مفكروهم لوضع حل لهذه المعضلة، فوضعوا علمين: علم الرجال و علم الدراية، ليميزوا الحديث الصحيح من السقيم.

والشيعة فضلا عن آن هم يهتمون بتنقيح سند الحديث، فانهم يرون وجوب مطابقة الحديث للقرآن الكريم فى صحة اعتباره. وقد ورد فى اخبار كثيرة و باسناد قطعية عن طريق الشيعة عن النبي الاكرم (ص)، وائمة اهل البيت (ع)، ان الحديث الذى يخالف القرآن لا-اعتبار له، و الحديث المعتبر هو ما وافق القرآن، فوفقا لهذه الاخبار الشيعة، لا يعمل بالاحاديث التى تخالف القرآن، اما الاخبار التى لا-يعلم مدى مخالفتها او موافقتها، فانها توضع جانبا، دون رد او قبول، و يعتبر مسكوتا عنه، و يستدل على هذا الامر باحاديث اخرى لائمة اهل البيت (ع)، و لا يخفى ان هناك فئة من الشيعة، مثل ما عند اهل السنة، يعملون باى حديث يقع فى متناول ايديهم.

الشيعة و العمل بالحديث

الاحاديث التى سمعت من النبى الاكرم (ص) او ائمة اهل البيت (ع) دون واسطة، حكمها حكم القرآن الكريم اما الاحاديث التى وصلت الينا بواسطة، فان الشيعة تعمل بها كالآتى:

فيما يتعلق بالمسائل الاعتقادية و الذى يصرح به القرآن، يستلزم العلم و القطع بالخبر المتواتر، او الخبر الذى تتوفر فى صحته الشواهد القطعية، فانه يعمل به، وعداهذين النوعين، و الذى يسمى الخبر الواحد، فلا اعتبار له.

ولكن فى استنباط الاحكام الشرعية، نظرا للدلة القائمة، فضلا عن الخبر المتواتر و الخبر القطعى، فانه يعمل ايضا بالخبر الواحد الذى يكون موثقا.

اذن فالخبر المتواتر و الخبر القطعى مطلقا عند الشيعة، يكون حجة و لازم الاتباع، اما الخبر غير القطعى (الخبر الواحد) فانه حجة بشرط ان يكون موثقا فى نوعه، وينحصر ذلك فى الاحكام الشرعية.

التعلم و التعليم العام فى الاسلام

تحصيل العلم احدى الوظائف الدينية فى الاسلام، و خير دليل على ذلك، قول النبى الاكرم (ص) «طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة» و وفقا للاخبار التى تؤيد بالشواهد القطعية، ان المراد من العلم، هو معرفة اصول الدين الثلاثة، التوحيد النبوة المعاد) مع ما يلازمها، و معرفة الاحكام و القوانين الاسلامية بصورة مفصلة، كل حسب احتياجه.

وواضح ان تحصيل العلم فى اصول الدين، و إن كان مع دليل مجمل، فهو ميسور للجميع، و لكن تحصيل العلم مع تفاصيل الاحكام و القوانين الدينية، لا يتحقق الا من الاستفادة و الاستنباط الفنى من المصدرين الاصيلين، الكتاب و السنة (الفقه الاستدلالي) و هذا ما لا يتيسر للجميع، فهناك من يستطيع ان يقوم بهذه المهمة.

والاسلام لا يشرع حكما فيه حرج، فعلى هذا فان تحصيل العلم للاحكام و الشرائع الدينية عن طريق الدليل يعتبر واجبا كفائيا، يختص بمن له الكفاءة و القدرة، اما عامة الناس، فيجب عليهم الرجوع، وفقا للقاعدة العامة، وجوب رجوع الجاهل الى العالم، (قاعدة الرجوع الى الخبرة)، و هو مراجعة من يسمون ب «المجتهدين الفقهاء» و تطلق على هذه المراجعة كلمة (التقليد) و لكن هذا الرجوع و التقليد ليس فى اصول الدين.

ومما تجدر الاشارة اليه، ان الشيعة، لا تجيز التقليد الابتدائي من المجتهد الميت، و الشخص الذى لا يعلم مسألة ما عن طريق الاجتهاد، فانه وفقا لوظيفته الدينية يجب ان يقلد المجتهد، و لا يستطيع الرجوع الى فتوى المجتهد المتوفى، ما لم يكن قد قلد فى هذه المسألة مجتهدا حيا، و بعد وفاة المرجع و المقلد بقى على تقليده، و هذه المسألة هى احدى العوامل المهمة التى تجعل الفقه الاسلامى الشيعى يمتاز بالحيوية، فيسعى جماعة للحصول على درجة الاجتهاد، و التحقيق فى المسائل الفقهية.

ولكن اخواننا اهل السنة اثر الاجماع الذى حصل فى القرن الخامس الهجرى، الداعى الى لزوم اتباع مذهب من الفقهاء الاربعة و هم:

ابوحنيفة و المالكي و الشافعي و احمد بن حنبل

فهم لا يجيزون الاجتهاد الحر، و كذا التقليد من غير هؤلاء الاربعة، وفى النتيجة فقد بقى فقهم كما كان عليه قبل حوالى الف و مائتى سنة، و اخيرا انزل جماعة من المنفردين عن الاجماع المذكور، و اتجهوا نحو الاجتهاد الحر.

الشيعة و العلوم النقليّة

العلوم الاسلامية التى دونها علما الاسلام، تنقسم الى قسمين: عقلية و نقلية، فالعلوم النقليّة، هى التى يعتمد عليها فى النقل، مثل اللغة و الحديث و التاريخ و ماشابهها، و العلوم العقلية مثل الفلسفة و الرياضيات.

ولا شك ان الدافع الاصلى لظهور العلوم النقلية فى الاسلام، هو القرآن الكريم، عدا علمين مثل علم التاريخ و الانساب و علم العروض اما سائر العلوم فهى وليدة هذا الكتاب الالهى.

دون المسلمون هذه العلوم بتتبعهم الدينى، واهم ما فيها هو، الادب العربى و علم النحو و الصرف، و علم البلاغة، و علم اللغة، و ما يتعلق بالظواهر الدينيه، مثل فن علم القراءه و التفسير و الحديث و الرجال و الدرايه و الاصول و الفقه.

والشيعة لهم دورهم و شاركتهم المهمه فى تاسيس و تنقيح هذه العلوم، و يمكن القول بان المؤسس و المبتكر لكثير منها هم الشيعة، كما نجد ذلك فى علم النحو، فقد صنفه «ابوالاسود الدؤلى» و هو احد صحابه النبى (ص) و على (ع) بعد ان املاه عليه الامام على (ع) و يعتبر صاحب بن عباد الشيعى من كبار مؤسسى علم الفصاحه و البلاغة، و كان من وزرا آل بويه و اول كتاب صنف فى علم اللغة هو «كتاب العين»، لمؤلفه العالم المعروف «الخليل بن احمد الفراهيدى البصرى الشيعى»، و هو واضع علم العروض، و استاذ «سيبويه النحوى» فى علم النحو.

وتنتهى قراءه «عاصم» للقرآن الى على (ع) بواسطه، و اما عبدالله بن عباس و الذى يعتبر من افضل الصحابه فى التفسير، فتلميذ للامام على (ع)، و لا ينكر احد مابذله اهل البيت و شيعتهم من جهد فى علم الحديث و الفقه، و إن اتصال الفقه الاربعه و غيرهم بالامام الخامس و السادس للشيعة فمعروف، و ما حصل عليه الشيعة من تقدم فى اصول الفقه فى زمن «الوحيد البهبهانى» (المتوفى سنه ۱۲۰۵ هـ) و بالاخص على يد «الشيخ مرتضى الانصارى»، (المتوفى سنه ۱۲۸۱ هـ) يثير الاعجاب و لا- تقارن به اصول الفقه لدى اخواننا اهل السنه.

٦ الطريق الثانى: للمباحث العقلية

التفكر العقلى و الفلسفى و الكلامى

قد اشدنا سابقا، ان القرآن الكريم يؤيد التفكير العقلى، و يعتبره جز من التفكير الدينى و التفكير العقلى بعد ان يصادق على صدق نبوه النبى الاكرم (ص)، يجعل الظواهر القرآنيه بما فيها الوحي السماوى، و اقوال النبى (ص) و اهل البيت (ع) من موارد الحجج العقلية و الحجج العقلية التى يثبت بها الانسان نظرياته، مع ما لديه من فطره الهية تنقسم الى قسمين: البرهان و الجدل.

والبرهان: حجه، و مقدماته الواقعيه، و إن لم تكن مشهوده او مسلمه، و بعبارة اخرى، امور يدركها الانسان اضطرارا مع ما عنده من فطره الهية، و يصادق عليها، كما نعلم (ان العدد ثلاثة اصغر من العدد اربعة، فهذا النوع من التفكير، يدعى التفكير العقلى، و اذا تحقق و حصل ذلك فى الكليات من العالم و الكون، كالتفكر فى بد الخلقه، و عاقبه العالم و العالمين، فهو ما يسمى بالتفكر الفلسفى. والجدل: حجه، اذا حصلت مقوماته من المشهودات و المسلمات، كما هو متعارف بين معتقلى الاديان و المذاهب، اذ آن هم يثبتون آرا و نظريات مذهب مع الاصول المسلمه لذلك المذهب.

والقرآن الكريم يستفيد من الطريقتين، و هناك آيات كثيره فى هذا الكتاب السماوى لكل من هاتين الطريقتين. اولاً: يامر بالتدبر و التفكير المطلق فى الكليات لعالم الطبيعه و فى النظام العام للعالم، و كذا فى النظام الخاص مثل، نظام السما و النجوم و الليل و النهار و الارض و النبات و الحيوان و الانسان و غيرها، و يثنى على التبعات العقلية الحره ثنا جميلاً.

ثانياً: يامر بالتفكر العقلى الجدلى، و يسمى عادة بالمباحث الكلاميه، بشرط ان يتم ذلك باحسن وجه ممكن «وذلك لظهار الحق بدون لجأه و إن يكون مقرونا بالاخلاق الحسنه»، كما فى قوله تعالى:

«ادع الى سبيل ربك بالحكمه و الموعظه الحسنه و جادلهم بالتى هى احسن».

منذ اليوم الذى انفصلت الاقلية الشيعية عن الاكثرية السنية، كانت الشيعة تقيم الاحتجاج مع مخالفيها فى النظريات التى كانت تتبناها، و الخاصة بها.

صحيح ان الاحتجاج ذو طرفين، و المتخاصمان شريكان فى دعواهم، ولكن الشيعة كانت تقف موقف الهجوم، و الآخرون كانوا فى موقف الدفاع، فالذى يقف موقف الهجوم يجب ان يكون قد هيا الوسائل الكافية للمخاصمة، و من ثم الاقدام و الهجوم. وكذا فى التقدم الذى حظيت به المباحث الكلامية بصورة تدريجية، فى القرن الثانى و اوائل القرن الثالث، فقد وصل فى رقيه الى القمة مع انتشار مذهب الاعتزال، فعلماء الشيعة و محققوهم، و الذين هم تلاميذ مدرسة اهل البيت (ع)، كانوا فى المقدمة من المتكلمين.

فضلا من ان متكلمى اهل السنة، من الاشاعرة و المعتزلة و غيرهم، يصلون فى تدرجهم هذا الى الامام الاول للشيعة، و هو الامام على (ع)، و اما اولئك الذين عرفوا آثار الصحابة، و اطلعوا عليها، يعلمون جيدا ان من بين جميع هذه الآثار التى تنسب الى الصحابة، (وقد دونت اسما اثني عشر الفا) لم نجد اثرا واحدا يشتمل على التفكير الفلسفى و ينفرد الامام على (ع) بخطابه و بيانه المبهر فى معرفة الله تعالى، بانه يتصف بالتفكيرات الفلسفية العميقة جدا.

لم تكن للصحابة و لا التابعين الذين جاؤا بعد الصحابة، و العرب بصورة عامة فى ذلك اليوم، اية معرفة بالتفكر الفلسفى الحر، و لم نجد فى اقوال العلماء فى القرنين الاولين للهجرة، نماذج من التدقيق و تتبع، بينما نجد الاقوال الرصينة لائمة الشيعة، وخاصة الامام الاول و الثامن، تحتوى على كنوز من الافكار الفلسفية، كما علموا تلاميذهم هذا اللون من التفكير.

نعم كان العرب بعيدين عن التفكير الفلسفى، حتى شاهدت نموذجا منها فى ترجمة بعض الكتب الفلسفية اليونانية، المترجمة الى العربية فى اوائل القرن الثانى للهجرة، و بعدها، ترجمت كتب متعددة فى اوائل القرن الثالث الهجرى من اليونانية و السريانية و غيرها الى العربية، و آنذاك اصبحت طريقة التفكير الفلسفى فى متناول ايدى العموم، و مع هذا الوصف، فان الكثيرين من الفقهاء و المتكلمين، لم يبدوا اهتماما بالفلسفة و سائر العلوم العقلية، و التى وردت اليهم حديثا، و إن كانت هذه المخالفة فى بداية الامر ذات اهمية، بفضل الالتفات الخاص الذى كانت تبديه السلطة الحاكمة آنذاك لمثل هذه العلوم.

ولكن بعد زمن تغيرت الاوضاع و الاحوال، فمنعت دراسة هذه العلوم، و القى فى البحر بعض الكتب الفلسفية، و ما كتاب رسائل «اخوان الصفا» و هو من نتاج فكرى لعدد من مؤلفين، الا مذكر بتلك الفترة، فهو خير دليل على كيفية الاوضاع المضطربة فى ذلك الزمن، و بعد هذه الفترة، اى فى اوائل القرن الرابع الهجرى، ظهرت الفلسفة و نمت، على يد «ابى نصر الفارابى».

وفى اوائل القرن الخامس للهجرة، و اثر مساعى الفيلسوف المشهور «ابى على سينا» اتسعت الفلسفة اتساعا بالغا، و فى القرن السادس ايضا، نقح الشيخ «السهروردى» فلسفة الاشراق، و قد قتل بهذه التهمة، و بامر من الحاكم «صلاح الدين الايوبى» و بعدها ارتحلت قصة الفلسفة من بين الكثيرين، و لم ينبغ فيلسوف شهير، حتى جا القرن السابع الهجرى فظهر فى «الاندلس» اطراف الممالك الاسلامية، «ابن رشد الاندلسى» و سعى فى تنقيح الفلسفة.

الشيعة يهتمون دائما بحقل الفلسفة و سائر العلوم العقلية

الشيعة كما اشرنا كانوا عاملا مؤثرا فى ايجاد الفكر الفلسفى، و يعتبرون عاملا مهما فى تقدم هذا الفكر، و كانوا يسعون دوما فى نشر العلوم العقلية، و مع وفاة «ابن رشد» ذهب الفلسفة من بين الاكثرية من اهل السنة، ولكنه لن ترحل من بين الشيعة، و بعدها اشتهر فلاسفة كبار مثل «خواجه نصير الدين الطوسى» و «ميرداماد» و «صدر المتألهين» و سعى كل من هؤلاء، الواحد بعد الآخر فى تحصيل العلوم الفلسفية و تدوينها.

و كذلك في سائر العلوم العقلية ظهر كل من «الخواجه الطوسي» و «البيرجندی» و غيرهم كل هذه العلوم و خاصة الفلسفة الالهية، تقدمت تقدما باهرا اثر المساعي الدائبة لعلماء الشيعة و مفكرهم، و يتضح ذلك، بمقارنة آثار كل من «الخواجه الطوسي» و «شمس الدين تركه» و «مير داماد» و «صدر المتألهين» مع مؤلفات القدماء.

لماذا استقرت الفلسفة عند الشيعة؟

فكما ان العامل المؤثر في وجود و نشأة الفكر الفلسفي و العقلي بين الشيعة هو آثار ائمة الشيعة و علمائهم، و التي بواسطتهم أصبحت من الذخائر العلمية الشيعية لدى الآخرين، فان بقا و استقرار هذه اللون من الفكر، يرجع الى وجود تلك الذخائر العلمية، التي يهتم بها الشيعة و يبذلون لها احتراماً و تقدسياً، و لكي يتضح الامر، يكفينا مقارنة الذخائر العلمية لاهل البيت (ع) مع الكتب الفلسفية التي صنفت مع مرور الزمن، فاننا سنرى بوضوح، ان الفلسفة كانت تقترب من الذخائر العلمية في اكثر الموارد، و حتى مجي القرن الحادي عشر، فانها كانت متقاربة جداً، بل منطبقة، و لم يكن هناك فارق سوى اختلاف في التعبير.

خمسة من نوابغ علماء الشيعة

- (١) ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى سنة ٣٢٩ للهجرة. هو اول علم شيعي، استخرج و رتب الموضوعات الفقهية و الاعتقادية منه الروايات الشيعية التي كانت مدونة في الاصول، (الاصل هو ما جمعه المحدث من روايات اهل البيت (ع) في مصنف خاص) فسمى كتابه ب «الكافي» و ينقسم الى اقسام ثلاثة: الاصول و الفروع و الروضة (المتفرقات)، و يشتمل على ١٦٩٩ حديثاً، و يعتبر هذا الكتاب من اشهر كتب الحديث التي عرفت في عالم التشيع، و هناك ثلاثة كتب، تأتي بعد «الكافي» من حديث الاهمية و هي: كتاب «من لا يحضره الفقيه» للشيخ «الصدوق محمد بن بابويه القمي» المتوفى سنة ٣٨١ للهجرة و كتاب «التهذيب» و كتاب «الاستبصار» لمؤلفهما «الشيخ الطوسي» المتوفى سنة ٤٦٠ للهجرة.
- (٢) ابوالقاسم جعفر بن حسن بن يحيى الحلبي المعروف بالمحقق المتوفى سنة ٦٧٦ للهجرة. يعتبر من نوابغ علم الفقه، و من اشهر مشاهير فقهاء الشيعة، و ما كتاب «المختصر النافع» و كتاب «الشرائع» الا من اروع ما حرره في الفقه، و منذ ٧٠٠ سنة و حتى الان لا يزال مورد اعجاب و تقدير الفقهاء، و في تناول ايديهم. و من الكتب التي تأتي بعد الكافي هو كتاب «اللمعة الدمشقية» لمؤلفه «المحقق» الشهيد الاول «شمس الدين محمد بن مكي» استشهد في دمشق سنة ٧٨٦ للهجرة، بتهمة تشيعه، و قد دون كتابه هذا بمستوى رفيع، في السجن، خلال سبعة ايام. و يعتبر كتاب «كشف الغطاء» للشيخ «جعفر كاشف الغطاء النجفي» من اجود مؤلفاته.
- (٣) الشيخ مرتضى الانصاري التستري المتوفى سنة ١٢٨١ للهجرة. نقح علم اصول الفقه، و حرر طرق الاصول العملية، و التي تعتبر من اهم اقسام هذا الفن، و لا تزال مدرسته (طريقته) قائمة، و موضع تقدير العلماء منذ ١٠٠ عام.
- (٤) الخواجه نصير الدين الطوسي، (المتوفى سنة ٦٧٦ للهجرة). وهو اول من اظهر علم الكلام، بصيغته الفنية الكاملة، و من اشهر مؤلفاته و اجودها كتاب «تجريد الكلام» و لا يزال و منذ اكثر من ٧٠٠ سنة، لم يفقد اعتباره بين رواد هذا الفن، و قد طبع الكتاب مع شروح و حواش عديدة من قبل العامة و الخاصة. فهو فضلاً عن نبوغه في علم الكلام، يعتبر من نوابغ عصره في علم الفلسفة و الرياضيات ايضاً، و خير شاهد على ذلك، هو الكثير من

مؤلفاته المهمة في مختلف العلوم العقلية، و قد قام بانشا مرصد ايضا.

(۵) صدرالدين محمد الشيرازي،.

المولود سنة ۹۷۹، و المتوفى سنة ۱۰۵۰ للهجرة.

هو اول فيلسوف قام بتصنيف و ترتيب المسائل الفلسفية كالمسائل الرياضية (بعد سيرها قرونا متمادية في العصر الاسلامي) بعد ان كانت مبعثرة، فحصلت النتائج التالية:

اولا: فسح المجال للفلسفة بان تطرح و تحل فيها مئات من المسائل الفلسفية، و التي لم يكن لها المجال ان تطرح في السابق.

ثانيا: اتيح المجال لعرض مجموعة من المسائل العرفانية، (والتي كانت حتى ذلك الوقت تعتبر موضوع خارجة عن نطاق العقل، و فوق مستوى الفكر الانساني) وبحثها و تمحيصها بايسر السبل.

ثالثا: اتضحت كثير من الظواهر الدينية، و العبارات الفلسفية العميقة لائمة اهل البيت (ع) ، و التي بقيت لقرون متتالية تتصف باللغز الذي لا يحل، و كانت تعتبر من المتشابهات غالبا، و بهذا اتصلت الظواهر الدينية بالعرفان و الفلسفة في اكثر الموارد، و سلكت سويا، طريقا واحدا.

وهناك من قام بهذه المهمة قبل «صدر المتالihin» ايضا، مثل الشيخ «السهروردي» مؤلف كتاب «حكمة الاشراق» من فلاسفة القرن السادس، و «شمس الدين محمد تركه» من فلاسفة القرن السادس الهجري، حيث قاما بدراسات مثمرة، الا انهما لم يوفقا توفيقا كاملا، و قد حظى بهذه الموقفية «صدر المتالihin».

وفق صدر المتالihin اثر اتخاذ هذه الطريقة في ان يثبت نظرية الحركة الجوهرية، واكتشف البعد الرابع و النظرية النسبية (خارج عن نطاق الذهن و الفكر) ، و صنف مايزيد على خمسين كتابا و رسالة و من اهم كتبه في الفلسفة، كتاب (الاسفار) في اربعة مجلدات.

٧ الطريق الثالث: الكشف

الانسان و دركه للعرفان

في الوقت الذي، تسعى الاكثريه من الناس في امور معاشهم، و رفع احتياجاتهم اليومية للحياة، غير مبالين بالمعنويات، نجد ان هناك غريزة في وجودهم، تدعى غريزة حب الذات، نراها تنمو عندهم، و تجبرهم على ادراك مجموعة من القضايا المعنوية.

كل انسان (على الرغم من ان السفسطائيين و الشكاليين يسمون كل حقيقة واقعية خرافة) يؤمن بواقعات ثابتة، و نراه احيانا، ينظر بفطرته و ضميره المنزه، الى الواقعات الثابتة في الكون، هذا من جهة، و من جهة اخرى، يحس بفنا اجزا هذا العالم، فانه يرى العالم و ظواهره كالمرآة التي تعكس الواقعات الثابتة الخلاصة، و عند احساس لذاتها، تجعل اللذات الاخرى حقيرة في نظره، و بالتالي تجعله ينصرف عن الحياة الفتانة الفانية.

هذا هو مدى جاذبية العرفان، التي تسلك بالمؤمن الى العالم العلوي، و تقرر في قلبه عظمة الله و جلاله، فينسى كل شيء، و يغفل عنه، و تحرصه على ان ينبذ كل ما يمتناه و يرجوه في هذه الحياة، و تدعوه الى عبادة الله الذي لا يرى، و هو اوضح من كل ما يرى و يسمع. وفي الحقيقة ان هذه الجاذبية الباطنية، هي التي قد اوجدت في عالم الانسان، سبل عبادة الله تعالى و العارف هو الذي يعبد الله سبحانه عن حب و اخلاص، لا عن امل و ثواب و لا عن خوف و عذاب من هنا يتضح ان العرفان ليس مذهبا في قبال المذاهب الاخرى، بل العرفان طريق من طرق العبادة (عبادة للحب و الاخلاص، لا للخوف و الرجا) و هو طريق لدرك و فهم حقائق الاديان، في قبال طريق الظواهر الدينية و طريق التفكير العقلي.

كل الاديان الالهية، و حتى الوثنية، لها اتباعها، فهم يسلكون هذا الطريق ايضا، فلكل من الوثنية و اليهودية و المسيحية و المجوسية و

الاسلام، لها اناس عارفون و غير عارفين.

ظهور العرفان في الاسلام

من بين صحابة النبي الاكرم (ص) (وقد جا ذكر ما يقارب من اثني عشر الفامهم في كتب الرجال) ينفرد الامام علي (ع) ببيان البليغ عن حقائق العرفان، و مراحل الحياة المعنوية، اذ يحتوي على ذخائر جمّة، و لم نجد مثيله في الاثار التي بايدينا من بقيّة الصحابة، و اشهر اصحاب الامام علي (ع) و تلاميذه «سلمان الفارسي» و «اويس القرني» و «كميل بن زياد» و «رشيد الهجري» و «ميثم التمار» و العرفانيون عامّة في الاسلام يجعلون هؤلاء ائمة و هداة لهم.

وهناك طائفة اخرى تاتي في الدرجة الثانية، و هم «طاووس اليماني» و «مالك بن دينار» و «ابراهيم الادهم» و «شقيق البلخي» الذين ظهوروا في القرن الثاني الهجري، و كانوا يعرفون بالزهاد و اوليا الله الصالحين، دون ان يتظاهروا بالعرفان و التصوف، و على اية حال، فانهم لم ينكروا ارتباطهم ومدى تاثيرهم بالطائفة الاولى.

وهناك طائفة ثالثة ظهرت في اواخر القرن الثاني و اوائل القرن الثالث للهجرة مثل «بايزيد البسطاني» و «المعروف الكرخي» و «جنيد البغدادي» و غيرهم، الذين سلكوا طريق العرفان، و تظاهروا بالعرفان و التصوف، و لهم اقوال تدل على مدى المكاشفة و المشاهدة لديهم، و إن كانت هذه الاقوال تتصف بظاهرها اللاذع، الا انها قد اثارت عليهم الفقهاء و المتكلمين في ذلك العصر، و سببت المشاكل و الفتن فادت الى ان يزج ببعضهم في السجون و يقدم بعضهم الاخر الى اعداء المشائخ.

مع هذا الوصف، ابدوا التعصب لطريقتهم امام المخالفين، فبهذا كانت الطريقة تتسع و تنتشر يوما بعد يوم، و نجدها قد وصلت الى ذروتها في القدرة و الانتشار، في القرنين السابع و الثامن الهجريين، حيث كانت تتسم بالرفعة و العلو تارة، و السقوط و الانحطاط تارة اخرى، و لا تزال تمارس حياتها حتى اليوم.

والظاهر ان اكثر مشايخ العرفان الذين جا ذكرهم في كتب العرفان، كانوا على مذهب اهل التسنن، و الطريقة التي نشاهدها اليوم (والتي تشتمل على مجموعة من عادات و تقاليد، لم نجد في الكتاب و السنة اساسا لها) تذكرنا بتلك الايام، و إن كان بعض من تلك العادات و التقاليد انتقلت الى الشيعة.

وكما يقال، ان هؤلاء كانوا يعتقدون ان الاسلام يعوزه منهج للسير و السلوك، و المسلمون استطاعوا ان يصلوا الى طريقة معرفة النفس، و هي مقبولة لدى الباري عزوجل، مثل ما في الرهبانية عند المسيحيين، اذ لم يوجد اساس له في الدعوة المسيحية، فاجدها النصاري و حبذا جمع و انتهجها.

ويستنتج مما ذكر، ان كلا من مشايخ الطريقة، جعل كل ما رآه صلاحا من عادات و تقاليد، في منهج سيره و سلوكه و امر متبعيه بذلك، و بمرور الزمن اصبح منها جاسعا مستقلا، مثل مراسم الخشوع و الخشوع، و تلقين الذكر و الخرقه و الاستفادة من الموسيقى و الغنا عند اقامه مراسم الذكر، حتى آل الامر في بعض الفرق منها الى ان تجعل الشريعة في جانب، و الطريقة في جانب آخر، و التحق متبعو هذه الطريقة بنهج الباطنية، ولكن المعايير للنظرية الشيعية، استنادا على مصادر اساسية للاسلام (الكتاب و السنة) تقرر خلاف ذلك، و من المستحيل ان النصوص الدينية قد تغافلت عن هذه الحقيقة، او انها اهملت جانبا من جوانب هذا النهج و الطريق، و يستحيل عليها ايضا ان تغض النظر عن شخص (اي كان) من واجبات او محرمات.

ارشاد الكتاب و السنة الى معرفة النفس، و مناهجها

ان الله تعالى جل شأنه، يامر الناس في آيات متعددة في كتابه المجيد، ان يتدبروا القرآن، و يعملوا به، و لا يقنعوا انفسهم بالفهم و

الادراك السطحي للقرآن، و بين في كثير من آياته ان عالم الطبيعة بما فيها (دون استثناء) آيات و دلالات له جل جلاله. فلو تأملنا و تدبرنا معنى الاية و الدلالة، يتضح ان الاية و الدلالة هي التي تشير الى شئ آخر لا الى نفسها، فعلى سبيل المثال، ان الذي يرى الضوء الاحمر، المشعربالخطر، فانه مع مشاهدته للضوء، يتبادر الى ذهنه الخطر ذاته، و لا يلتفت الى الضوء نفسه، و إذا ما فكر في الضوء نفسه، او ماهية الزجاج او لونه، فذهنه يصور له الضوء او الزجاج او اللون، و لا يصور له مفهوم الخطر.

اذن اذا كان العالم و ظواهره، آيات و دلالات لخالق العالم، فانها مع وجودها هذا ليست مستقلة، و لو شوهدت باى شكل او اية صورة، فانما ترشد الى وجوده سبحانه، و الذي ينظر الى العالم و العالمين بهذا المنظار، و وفقا لتعاليم القرآن الكريم و هدايته، لا يرى الا الله سبحانه، و بدلا من ان يرى جمال العالم، فانه يرى جمالا ازليا غير متناه، و الذي يتجلى من هذه الزاوية (زاوية العالم)، و عندئذ يهب حياته، و ينسى ذاته، و يفنى في حب الله جل شانه.

وهذا الادراك كما يتضح لا يحصل عن طريق الحواس، كالعين و الاذن، ولا عن طريق الخيال و العقل، لان هذه لم تكن سوى آيات و دلالات، فهي في غفلة عن هذه الدلالة و الهداية.

وهذا الطريق، الذي لا بد لسالكه ان ينسى كل شئ سوى الله تعالى، عندما يستمع الى قوله في كتابه المجيد:

«يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم، الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون.»

سيعلم ان الطريق الرئيسى الذي ينتهى به الى الهداية الواقعية و الكاملة، هو طريق النفس الانسانية، و المرشد الحقيقى له، هو الله تعالى، فقد كلفه بمعرفة نفسه، و ان يسير في هذا السبيل، بتركه للسبل الاخرى ليرى الله من هذه الطريق، فانه سيدرك مطلوبه الحقيقى.

والنبي الكريم (ص) يقول:

«من عرف نفسه فقد عرف رب ه.»

و يقول ايضا:

«اعرفكم بنفسه، اعرفكم بربه.»

واما طريقة السير و السلوك، و هي طريقة الكثير من الايات القرآنية التي تامر بذكر الله تعالى، كقوله:

(فاذكروني اذ كررتم) و غيرها من الايات في الكتاب، و الاقوال في السنة، فقد جات مفصلة، و يختتمها بقوله:

«لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة.»

وهل من الممكن ان يتصور، ان الاسلام، يعرف لنا الطريق الى الله تعالى، و لا يحث الناس على تتبعه، او ان يعرفه و يغفل عن تبيان نهجه او ان يهمله، في حين نجده يقول عز من قائل:

«ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ و هدى و رحمة و بشرى للمسلمين.»

۳ المعتقدات الاسلامية من وجهة نظر الشى

معرفة الله

النظر الى الكون عن طريق المخلوقات و الواقعات ضرورة وجود الله تعالى

ان اول خطوة يخطوها الادراك و الشعور لدى الانسان و اللذان جدا منذ وجوده تبين له حقيقة وجود الخالق و المخلوق، لان اولئك الذين يشكون في وجودهم و في كل شئ، و يعتبرون العالم ظنا و خيالا، فاننا نعلم، ان الانسان منذ وجوده يلزمه الادراك و الشعور، يرى نفسه و العالم اجمع، اى انه لا- يشك (بوجوده و لا- يشك باشيا اخر غيره) ومازال الانسان انسانا، فان هذا الادراك و الشعور يكمن فيه، و ليس هناك مجال للشك و التردد.

هذه الواقعية و الوجود الذى يثبت الانسان امام السفسطائيين و المشككين، امر ثابت لا- يعتريه البطلان، و فى الحقيقة ان كلام السفسطائيين و المشككين ينفى واقعية قائمة فى حد ذاتها، كلام باطل، لا يبنى على الصحة اطلاقا، لذا فان العالم و الكون ينطوى على واقعية ثابتة.

ولكن كل من هذه الظواهر التى تنطوى على واقعية، و التى نشاهدها عيانا، تفقد واقعتها و تصير الى الفناء، سوا فى القريب او البعيد من ادوار حياتها.

ومن هنا يتضح ان العالم المشهود و اجزاءه، لم تكن عين الواقعية (والتي لا يمكن انكارها) ، بل تعتمد و تستند الى واقعية ثابتة، و بتلك الواقعية، تتصف بالواقعية، و تتصف بالوجود، و مادامت مرتبطة و متصلة بها، فهى موجودة باقية، و ما ان انقطعت عنها زالت و فنت، و نحن نسمى هذه الواقعية الثابتة التى لا يعترىها البطلان ب (واجب الوجود) او الله سبحانه.

نظرة اخرى عن طريق ارتباط الانسان بالعالم خاتمة الفصل وحدانية الله تعالى

ان الاسلوب الذى اتبع فى الفصل السابق، لاثبات وجود الله تعالى اسلوب بسيط ساذج، و واضح ان الانسان مع فطرته التى اودعها الله اياه، ينتهجها، و ليس هناك اى رادع او مانع، ولكن معظم الناس، مع ارتباطهم المستمر بالماديات، و تفانيهم فى اللذائذ المحسوسة، يصعب عليهم الرجوع الى الفطرة، و هى الفطرة الالهية البينة.

فعلى هذا فان الاسلام بشرائعه المنزهة، يعلن ان شريعته عامه، و الكل سواسية امام الدين و مقاصده، فهو يثبت وجود الله تعالى مع هؤلاء- الناس عن طريق و اسلوب آخر، و هو الفطرة الواضحة، و التى غفل عنها البشر، فيخاطب البشر بها، و يعرف الله جل شانه عن طريقها.

فالقرآن الكريم، يتخذ طرقا شتى لاجل معرفه الله تعالى للبشر كافة، فهو يلفت الانظار، و يوجه الافكار غالبا الى خلقه العالم، و النظام و التنسيق القائم فيه، و يدعو الى ملاحظة و دراسة الافاق و الانفس، ذلك بان الانسان فى حياته المحدودة، لا يتخلف و لا يخرج عن الطبيعة و النظام الحاكم فيها مهما سلك من سبل، و استغرق من حالات، و لن يغض النظر عن المشاهد الخلابه، سوا فى الارض او فى السماء، بما اوتى من شعور و ادراك.

ان عالم الوجود بما يتصف من سعة فان كل جز منه، بل و جميع اجزائه معرضة للتغيير و التبدل المستمرين، و تظهر فى كل لحظة بشكل جديد غير سابقتها.

ووفقا للقوانين التى لا تقبل الاستثنا، يتحقق ما يجب تحقيقه، و الكون بما فيه من ابعاد مجرة الى اصغر ذرة، و الذى يؤلف العالم اجمع، ينطوى على نظام واضح بين، يجرى وفقا لقوانين مدهشة و محيرة للعقول، و تسير عمله من ادنى حالة الى اكملها، كى يوصله الى الهدف الاسمى و هو الكمال.

وفوق الانظمة الخاصة، توجد انظمة اعم، و هى النظام العام للكون، الذى يربط اجزاه العديدة التى لا تحصى بعضها ببعض، و يوفق بين الانظمة الجزئية، و يربط بعضها ببعضها الاخر، فهى فى سيرها المستمر لن تتصف بالاستثنا او الاختلال.

فنظام الخلقة مثلا اذا اسكن الانسان على الارض، جعلت خلقتها تتناسب مع المحيط الذى يعيش فيه، و جعلت المحيط بشكل يتناسب و ذلك المخلوق، كالمريئة العطوف التى تربي النشا بكل عطف و حنان، فالعالم بما فيه من شمس و قمر و نجوم و ما و تراب و ليل و نهار، و الفصول السنوية، و السحاب و الرياح الامطار، و الكنوز التى تحت الارض و فوقها و بالتالى كل ما تملك من قوة سخرت كلها لراحة الانسان و سعادته، و اننا نلاحظ هذا الارتباط و التعاون فى كل مظهر من مظاهر الطبيعة، و فى كل ما يجاورنا من قريب او بعيد، و حتى فى البيت الذى نعيش فيه.

ومثل هذا الاتصال و الارتباط قائم فى جميع اجزا الاجهزة الداخلية لكل مظهر من مظاهر هذا العالم، فالطبيعة لما منحت الانسان الخير

مثلا، منحه الارجل للحصول عليه، و اليد لتناوله، و الفم لا-كله، و الاسنان لمضغه، و ربطته بسلسلة من الوسائل المرتبطة ببعض كالسلاسل، و التي ترتبط بالهدف الغائي و هو البقا و الكمال لهذا المخلوق.

ولم يشك احد من علما العالم ان الارتباطات اللامتناهية، و التي حصل عليها اثر الدراسات العلمية لالاف السنين، ما هي الا طليعة و بداية مختصرة لاسرار الخلق، و التي تتبعها دراسات لا نهاية لها، و كل كشف جديد، انما هو بمثابة انذار للبشرية عن مجهولات لا حصر لها، و هل يمكن القول بان هذا الكون الرحب، مع استقلال اجزائه، يمتاز بوحدة و اتصال و مع ما فيه من اتقان مدهش، يدل على علم و قدرة غير متناهية، و هل يمكن القول بانه وجد دون خالق، و لم يكن هناك سبب او هدف من ايجاده؟.

و هل يمكن التصديق بان كل هذه الانظمة سوا الجزئية منها او الكلية، و كذا النظام العام القائم في الكون، مع ما يتصف به من ارتباط محكم غير متناه، و الذي يسير فوق نظام دقيق خاص، لا يقبل التغيير و الاستثناء، كل هذا قد جا دون حساب، و انما مجرد المصادفة هي التي لعبت دورها في خلقه و ايجاده؟ ام ان كلا من هذه الظواهر والاجوا سوا الصغيرة منها او الكبيرة في العالم، قد اتخذت لها نهجا قبل حدوثها و خلقتها، و بعد ان وجدت سلك ذلك السبيل و النهج؟.

ام ان هذا الكون مع وحدته الكاملة الشاملة، و الاتصال و الارتباط القائم بينها، فهو ككل، لا يعدو مجموعة متكاملة واحدة، قد انشئت و خلقت نتيجة لعوامل متعددة مختلفة، و يسير وفقا لقوانين متباينة؟.

من الطبيعي ان الشخص الذي يرجع كل ظاهرة لمسبب و كل معلول لعل، و يتفق احيانا ان يبحث عن مشبب مجهول اياما عديدة، ليصل في النهاية الى العلة، و يتابع التقدم العلمي، هذا الشخص الذي عند مشاهدته عدة احجار بصورة منتظمة منسقة، ينسبها الى علم و قدرة قامت بصنعها، و بذلك ينفي المصادفة مطلقا، و يحكم بوجود تخطيط هادف، لم يكن ليحكم على وجود العالم دون مسبب، و لا يدعي ان المصادفة هي التي اوجدت هذا النظام و التنسيق.

لذا فان الكون، بما فيه من انظمة مهيمنة، مخلوق خالق عظيم، هو الذي اوجده بعلمه و قدرته غير المتناهية، و يسيره الى غاية و ما العوامل البسيطة التي تنشئ الحوادث البسيطة، في العالم الا- منتهية اليه، فهي تحت قدرته و هيمنته و تسخير، و كل ما في الكون محتاج اليه، و هو غير محتاج لاحد او لشي، و لم يكن معلولا لعل، و لا مسببا لسبب.

وحدانية الله تعالى

كل واقعية من واقعات العالم، تعتبر واقعية محدودة، اي انها تتمتع بالوجود على وجود «فرض وجود السبب و الشرط»، و تعتبر ايضا وفقا لفرض و تقدير «فرض عدم السبب و الشرط» عدما، و لحقيقة وجودها حد محدود، اذ لا توجد خارج ذلك الحد، فالله جل شانه هو المنزه عن الحد و المحدودية لان واقعيته مطلقة، فهو موجود باي تقدير، و لم يكن محتاجا لاي سبب و شرط و لا مرتبطا باية علة. ولا يسعنا ان نفترض عددا لامر غير محدود و غير متناه، فاذا ما افترض ثان، فانه غير الاول، و في النتيجة، الاثنان محدودان متناهيان، و سيضع كل منهما حدا فاصلا للاخر، فلو افترضنا على سبيل المثال حجما غير محدود و غير متناه، لا يسعنا افتراض حجم آخر ازاه، و لو قدر ان افترضنا هذا فان الثاني هو الاول، فعلى هذا، فان الله تعالى احد لا شريك له.

الذات و الصفات

لو نظرنا الى الانسان مثلا من زاوية العقل، سنرى له ذاتا، و هذه الذات هي عين انسانيته الخاصة به، و يمتاز بصفات ايضا، و هذه الصفات التي تعرف كنه ذاته، فمثلا انه ابن لفلان، عالم قادر، طويل، جميل، او صفات اخرى مغايرة.

فبعض هذه الصفات، كالاولى، لا تنفصل عن الذات، و بعضها الاخر، كالعلم مثلا، يمكن ان تنفصل عن الذات او تتغير، و على اية

حال، فان كلا من هذه الصفات، ليست بالذات، كما ان كل واحدة منها غير الاخرى.

وهذا الموضوع (الذات مغايرة للصفات، و الصفات تختلف فيما بينها) خير دليل على ان الذات التى تتصف بصفة، و الصفة التى تعين و تعرف الذات، كلاهما محدودتان و متناهيان، لان الذات اذا كانت غير محدودة و غير متناهية، لكانت تشمل الصفات و كذا الصفات كانت كل واحدة منها تشتمل على الاخرى، فتصبح فى النتيجة كلها شيئا واحدا، فمثلا لو كانت الذات الانسانية هذه تنحصر فى القدرة، و كانت القدرة و العلم و كذا طول القامة، و الجمال كل واحدة منها عين الاخرى، لكانت كل هذه المفاهيم لا تعدو المفهوم الواحد.

يتضح مما سبق، انه لا يمكن اثبات صفة (بالمعنى السابق) لذات الله عزوجل، لان الصفة لا تتحقق من غير تحديد لها، و ذاته المقدسة منزّهة من اى تحديد (حتى من هذا التنزيه الذى يعتبر فى الحقيقة اثبات صفة له).

معانى صفات الله تعالى

نعلم ان فى العالم كثيرا من الكمالات التى تظهر بشكل صفات، فهذه الصفات المثبتة متى ما ظهرت فى شىء، تسعى فى تكامل المتصف، و تمنحه قيمة اكثر، كما يتضح ذلك من مقارنة جسم حى كالانسان مع جسم غير حى كالحجر. مما لا شك فيه انه هذه الكمالات قد منحها الله تعالى، و إذا ما كان هو مفتقدا لها لما منحها (فاقد الشىء لا يعطيه)، و جعلها تدرج فى طريق الكمال، فعلى هذا يجب ان يقال، وفقا لحكم العقل السليم، ان الخالق، يتصف بالعلم و القدرة و كل كمال واقعى. و فضلا عن هذا، فان آثار العلم و القدرة و بالتالى آثار الحياة واضحة فى نظام الخلقة.

وبما ان ذات الله غير محدودة و غير متناهية، فالكمالات هذه ان اعتبرت صفات له، فانها فى الحقيقة عين ذاته، و كذا كل واحدة منها هى عين الاخرى، و اما الاختلاف الذى يشاهد بين الذات و الصفات، و بين الصفات نفسها فانها تنحصر فى المفهوم، و فى الحقيقة ليس هناك سوى مبدا واحد غير قابل للانقسام.

فالاسلام يلزم متبعيه كى لا يقعوا فى مثل هذا الاشتباه (المحدودية بالتوصيف، او نفى اصل الكمال) و يضعهم بين النفى و الاثبات و يامرهم بالاعتقاد بان الله عالم لا يعلم غيره، و له القدرة، و ليست كقدرة الاخرين، فهو يسمع لا باذن، و يرى لا بعين، وهكذا. مزيد من التوضيح فى معانى الصفات

الصفات نوعان: صفات كمال و صفات نقص فالصفات الكمالية كما اشرنا اليها معان اثباتية، تمنح المتصف بها قيمة وجودية اكثر، و آثارا وجودية اوسع، و يتضح ذلك من مقارنة موجود حى عالم قادر، مع موجود آخر غير حى، غير عالم و غير قادر، و اما صفات النقص، فهى صفات تغايرها.

عندما نمعن النظر فى صفات النقص، نجدها بحسب المعنى منفية، تفتقر الى الكمال، و الى نوع من قيم الوجود، مثل: الجهل و العجز و القبح و السقم و امثالها.

وحسب ما تقدم فان نفى صفات النقص تعنى صفات الكمال، كما ان نفى الجهل يعنى العلم، و نفى العجز يعنى القدرة، و من هنا نجد القرآن الكريم يثبت كل صفة كمالية لله تعالى بشكل مباشر، و ينفى كل صفة نقص عنه، كما فى قوله تعالى:

«وهو العليم القدير، و هو الحى، لا تاخذه سنة و لا نوم، و اعلموا انكم غير معجزى الله.»

ومما تجدر ملاحظته ان الله تعالى واقعيه مطلقة، ليس له حد و نهاية، فعلى هذا فان اى صفة كمالية تطلق عليه، لا تعنى المحدودية، فانه ليس بمادة و جسم و لا يحد بزمان او مكان، و منزّه من كل صفة حالية حادثة، و كل صفة تثبت له حقيقة فهى بعيدة عن المحدودية و هو القائل:

«ليس كمثله شىء.»

صفات الفعل

فالصفات (فضلا عما سبق) تنقسم انقساما آخر، و هي صفات الذات و صفات الفعل.

فالصفة احيانا تكون قائمة بالموصوف، مثل الحياة و العلم و القدرة، فتتحقق هذه في الانسان الحي القادر، و نستطيع ان نفترض اناسا متصفا بهذه الصفات، فلو لم نفترض غيره، نرى تارة انه لا يتحقق بالموصوف فحسب، فاذا اراد الموصوف ان يتصف بصفة فلا بد من تحقق شئ آخر، مثل الكتابة، الخطابة، الطلب، و نظائرها، لان الانسان انما يستطيع الكتابة عند ما يتوفر لديه القلم و الدواة و الورق مثلا، و يستطيع ان يكون خطيبا عند تحقق مستمع، و يستطيع ان يكون طالبا عند ما يتوفر المطلوب، و لا يكفي ان نفترض للانسان تحقق هذه الصفات.

من هنا يتضح ان الصفات الحقيقية لله تعالى (كما سبقت الاشارة اليه عين الذات) هي من النوع الاول و اما النوع الثاني، و الذي يستلزم تحققه لشئ آخر، فان كل شئ غيره مخلوق له، و ياتي بعده في مرحلة الوجود، و كل صفة يوجد معها وجوده، لا يمكن ان تعتبر صفة لذاته او عين ذاته تعالى.

فالصفات التي يتصف بها تعالى عن تحقق الخلقة، هي الخالقية، الربانية، المحيية، و المميت، و الرازق، و امثالها، لم تكن عين ذاته، بل زائدة على الذات و صفات للفعل.

والمقصود من صفات الفعل هو ان تتخذ معنى الصفة من الفعل لا من الذات، مثل الخالقية، اي يتصف بهذه الصفة بعد تحقق الخلقة للمخلوقات، فهو قائم منذ قيامها (اي موجود منذ وجودها)، و لا علاقة لها بذاته تعالى، كي تتغير من حال الى حال عند تحقق الصفة. تعتبر الشيعة صفتي الارادة و الكلام، و الذي يفهم من معنى اللفظ (الارادة بمعنى الطلب، و الكلام بمعنى الكشف اللفظي عن المعنى) من صفات الفعل و الغالبية من اهل السنة يعتبرونها بمعنى العلم، و صفات لذاته تعالى.

القضا و القدر

ان قانون العلية في الكون، سار و مهيم، بحيث لا يقبل الاستثناء، و وفقا لهذا القانون فان كل مظهر من مظاهر هذا العالم، يرتبط بعلة عند وجودها، (الاسباب و الشروط اللازمة للتحقق)، و مع توفر كل تلك الشروط (والتي تدعى العلة التامة) يتحتم وجود تلك الظاهرة (المعلول المفروض) و لو فرضنا عدم تحقق تلك الاسباب كلها او بعضها، فانه يستحيل تحقق وجود تلك الظاهرة. مع الامعان في هذه النظرية، يتضح لنا موضوعان:

الاول: لو قدر ان نقارن بين ظاهرة «المعلول» مع العلة التامة باجمعها، و كذلك مع الاجزا لتلك العلة التامة، تكون النسبة بينها و بين العلة التامة، نسبة الضرورة (الجبر) و لكنت النسبة بينها و بين كل من اجزا العلة التامة (والتي تعتبر علة ناقصة) نسبة الامكان، لان جز العلة بالنسبة الى المعلول يعطى امكان التحقق و الوجود، و لا يعطى ضرورة الوجود.

على هذا فالكون و جز من اجزائه يستلزم علة تامة في تحقق وجوده، و الضرورة مهيمنة عليها باسرها، و قد نظم هيكلها من مجموعة حوادث ضرورية و قطعية، فمع الوصف هذا، فان صفة الامكان في اجزائها (الظواهر التي ترتبط مع غير العلة التامة لها) محفوظة. فالقرآن الكريم في بيانه يسمى هذا الحكم الضروري بالقضا الالهي، لان الضرورة هذه تنبع ن وجود الخالق، و لهذا يكون حكما و قضا عادلا حتميا غير قابل للتخلف، اذ لا يقبل الاستثناء او التبعض.

و يقول جل شانه:

«الاله الخلق و الامر».

و يقول:

«والله يحكم لا معقب لحكمه.»

الثاني: ان كلا من اجزا العلة، لها مقدارها الخاص بها تمنحها الى المعلول، وتحقق المعلول و ظهوره يطابق مجموع المقادير التي تعينها العلة التامة، فمثلا العلة التي تحقق التنفس للانسان، لا تحقق التنفس المطلق، بل يتنفس الانسان مقدارا معيناً من الهواء المجاور لفمه و انفه، و في زمان و مكان معينين، و وفق طريقة معينة، و يتم ذلك عن طريق مجرى التنفس، حيث يصل الهواء الى الرئتين، و هكذا الرؤية و الابصار، فان العلة الموجدة لها في الانسان (والذي هو جز منها) لم تحقق ابصاراً من دون قيد او شرط، بل تحقق ابصاراً معيناً من كل جهة، بواسطة الوسائل اللازمة له، و هذه الحقيقة سارية في كل ظواهر الطبيعة، و الحوادث التي تتفق فيها لا تتخلف.

والقرآن الكريم يسمى هذه الحقيقة ب «القدر» و ينسبها الى خالق الكون و مصدر الوجود، بقوله تعالى:

«انا كل شى خلقناه بقدر.»

و يقول:

«وان من شى الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.»

وكما ان كل ظاهرة و حادثه في نظم الخلقة تعتبر ضرورة الوجود وفقاً للقضائى، و يتحتم وجوده، فكذلك وفقاً للقدر فان كل ظاهرة او حادثه عند تحققها لا تتخلف عن المقدار المعين لها من قبل الله تعالى.

الانسان و الاختيار

كل ما يقوم به الانسان من فعل، يعتبر ظاهرة من ظواهر عالم الخلقة، و يرتبط تحققه كسائر الظواهر بالعلة ارتباطاً كاملاً، و بما ان الانسان هو جز من عالم الخلقة، و يرتبط مع سائر الاجزا الاخرى من العالم، فانها بدورها تؤثر في افعال الانسان.

وعلى سبيل المثال، فان قطعة الخبز التي يريد الانسان تناولها، يستلزم الوسائل كاليد و الفم و العلم و القدرة و الارادة، و يستلزم ايضا وجود الخبز في الخارج، و في متناول يده، و عدم المانع و الحاجز، و شروط اخرى، من زمان او مكان، و مع فقدان احداها يتعذر تحقق الفعل، و مع تحقق كل تلك العوامل (تحقق العلة التامة) فان تحقق الفعل ضرورى.

وكما اشرنا آنفاً، فان ضرورة الفعل بالنسبة الى مجموع اجزا العلة التامة تعتبر نسبة امكان، و لا يتنافى مع نسبة الفعل الى الانسان الذى هو احد اجزا العلة التامة.

ان الانسان له اختيار الفعل، و ضرورة نسبة الفعل الى مجموع اجزا العلة، لا يستلزم الضرورة بالنسبة الى فعل بعض من اجزائها و هو الانسان.

والادراك البسيط للانسان يؤيد هذا القول، فاننا نراه يميز بحكم الفطرة الالهية المودعة لديه، يميز بين الاكل و الشرب، و الذهاب و الاياب، و بين الصحة و السقم، و الكبير و الصغير، و القسم الاول الذى يرتبط بارادة الانسان ارتباطاً مباشراً، يعتبر من ارادة الشخص، فيحاسب في مواضع الامر و النهى و المدح و الذم، خلافاً للقسم الثانى، الذى يترتب فيه تكليف على الانسان.

كان في صدر الاسلام، لاهل السنة، مذهباً معروفاً بالنسبة الى افعال الانسان، ففريق كان يرى ان افعال الانسان متعلقة بارادة الله تعالى لا تخلف فيها، فكان يدعى ان الانسان مجبور في افعاله، و لا اثر لما يمتاز به من اختيار و ارادة، و الفريق الاخر، كان يدعى ان الانسان مستقل في افعاله، و ليس له ارتباط بارادة الله سبحانه، و يعتبرونه خارجاً عن حكم القدر.

ومما يروى عن اهل البيت (ع):

و هو مطابق مع ظاهري تعاليم القرآن، ان الانسان مختار في افعاله، ليس بمستقل، اذ ان الله تعالى قد اراد الفعل عن طريق الاختيار، و هذا ما عبرنا عنه سابقاً، ان الله سبحانه، اراد الفعل عن طريق مجموع اجزا العلة التامة، و التي احداها ارادة الانسان، و اصبحت ضرورة،

و في النتيجة، ان مثل هذا الفعل الذي يرتبط بارادة الله تعالى ضروري، و الانسان ايضا مختار فيه، اى ان الفعل يعتبر ضروريا بالنسبة الى مجموع اجزا علته، ولكنه اختيار و ممكن بالنسبة الى احد اجزائه و هو الانسان.

والامام السادس (ع)، يقول:

«لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين.»

معرفة النبي (ص)

نحو الهدف الهداية العامة

تبدا حبة الحنطة بالنمو عند توفر العوامل المساعدة لها، بعد ان توضع في التربة، و بمرور الزمن تتحول من حالة الى اخرى، و في كل لحظة تتخذ حالة و شكلا غير ما كانت عليهما قبل لحظات، و تسلك طريقا وفقا لنظام خاص، حتى تزداد نموا، فتصبح سنبلة، و إذا ما سقطت حبة قمح على الارض، سلك الطريق ذاته، حتى تصل النهاية و هكذا، و إذا ما سقطت بذرة فاكهة على الارض، تبتدى بالحركة و النمو فيخترق الغشائو اخضر، و يسلك طريقا خاصا منتظما، حتى يزداد في نموه و يصبح شجرة مثمرة.

وإذا ما استقرت نطفة حيوان في بيضة او في رحم ام، تشرع بالنمو و التكامل، و تسلك سلوكا، تختص به تلك النطفة لذلك الحيوان، حتى تصل الى فرد كامل من ذلك النوع.

ان هذا السلوك الخاص و المنتظم يشاهد في كل من انواع الكائنات الحية في العالم، و يعتبر من مميزاتها و فطرتها الخاصة، و لن تجد في الحياة، نقيضا لهذه السنة، اى يستحيل ان تتبدل حبة قمح الى حيوان، و لا نطفة حيوان الى شجرة، و إذا ما حدث تغيير في تكوين حيوان او نبات بان ينقصها عضو او جز فان السبب في ذلك يعود الى مرض او ما شابه.

ان النظام القائم و المستمر في الكون، و خلقه الاجسام المتنوعة، و اختصاص كل نوع منها في سلوك خاص، نحو التطور و التكامل، يحتاج الى نظام خاص به، لا ينكره اى محقق متبع، و من هذه النظرية البى نه نستنتج موضوعين:

(١) ان في جميع المراحل التي يطويها نوع من انواع الكائنات الحية في العالم، اتصالا و ارتباطا قائما بينها، و كان هناك قوة تسييرها هذا المسير الخاص في كل مراحلها التطورية.

(٢) ان هذا الاتصال و الارتباط المتتالي يهدف في مرحلته الاخيرة الى تكوين بنى نوعه، فكما ان البذرة عند ما توضع في التربة تهدف في طريقها منذ مراحلها الى ان تنشا شجرة، و كذا النطفة في رحم الام، تهدف من مراحلها الاولى الى ان تكون حيوانا متكاملا، و للوصول الى التكامل نراها تسلك نهجا خاصا في حياتها.

والقرآن العظيم في تعليماته يؤيد هذه الحركة و هذا الاندفاع، كما ان انواع الكائنات الحية في العالم تهتدى بهدى الله تعالى في طريق تكاملها و كمالها، و يستدل بيات من الذكر الحكيم في هذا الشأن كما في قوله تعالى:

«الذى اعطى كل شى خلقه ثم هدى.»

وفي سورة الاعلى، الاية ٢ و ٣ يقول جل ذكره:

«الذى خلق فسوى و الذى قدر فهدى.»

و كذا يشير الى النتائج التي ذكرت آنفا في سورة البقرة الاية ١٤٨: يقول جل شاناه:

«ولكل وجهة هو موليها.»

و يقول جل من قائل في سورة الدخان الاية ٣٨ و ٣٩ «و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق و لكن اكثرهم لا يعلمون.»

الهدایة الخاصة

بديهی ان النوع الانسانی لا يستثنى عن هذه الهدایة التكوینیة التي تهیمن على جميع الكائنات فی العالم، انها تسيطر على الانسان ایضا، و بما ان كل كائن یستمر فی طریقته نحو التكامل بما لديه من قدرة و قابلیة، فكذلك الانسان یساق نحو الكمال الواقعی بواسطة الهدایة التكوینیة.

قد یشارك الانسان فی كثير من صفاته و مميزاتة مع سائر انواع الكائنات الحیة من حیوان او نبات، لكنه یتمیز بخصیصة خاصة به، تجعله یمتاز عن غیره، الا و هو العقل.

فالعقل یدعو الانسان الى التفكير و التدبر، و إن ینتفع من كل وسیلة ممكنة، لتحقيق اهدافه و اغراضه، فهو یخرج الى السما حینا، فیسیر فی الفضا اللامتناهی، ویغوص فی اعماق البحار احیانا، فهو یداب فی استثمار انواع الحیوان و النبات و الجماد علی ظهر البسیطة، و قد یتجاوز هذا الحد بان یتجه الى استثمار بنی نوعه.

والانسان حسب طبعه الاولی، یرى حریتة المطلقة فی سعادتة و کماله، و بما ان وجوده وجود اجتماعی، و متطلباته فی الحیة متعددة، و التي لا ینالها لوحده و بنفسه فحسب، بل بالتعاون مع ابنا نوعه و هم یتصفون بالغرائز ذاتها، بما فیها حب الذات و الحریة، اذ تفرض علیه طبیعة المجتمع ان یضحى بقسط من حریتة فی هذا السبیل قبال المنافع التي یحصل علیها من الاخرین، فهو یقدم خدمة، و ینتفع بما یقدمه الاخرون من خدمات، ای انه یتقبل الحیة الاجتماعیة التي تتصف بالتعاون، باکراه و فرض.

وهذه الحقیقة تظهر جلیة لدى الاطفال و الفتیان، اذ آن هم فی البدایة، یحققون ماتصبو الیه نفوسهم بالفرض تارة و البکا تارة اخرى فهم یرفضون كل قانون او عادة او ماشاكل ذلك، ولكن علی مر الزمان، و حسب تطورهم الفکری یدرکون ان الحیة لا تتلائم مع الفرض و الطغیان، فیمارسون ما یمارسه الفرد فی المجتمع بشكل تدریجی، حتی یصلوا الى ما یصل الیه الفرد فی مجتمعه، من اتباع العادات و السنن و القانون، و بالتالی یصبحون و هم یالفون المجتمع.

والانسان بعد تقبله الحیة الاجتماعیة التي قوامها التعاون، یرى ضرورة القانون الحاکم علی الحیة، و هو الذي یعین و اجبات كل فرد من افراد المجتمع، و یضع الجزاکل من یخالف القانون، فاذا عم القانون و ساد المجتمع، عندئذ ینال كل من افراد المجتمع السعادة المطلوبة، التي طالما تمنهاها.

هذا القانون هو القانون العملی الذي ما برح البشر منذ نشاته و الى یومنا هذا یرجوه و یرغب فی الوصول الیه، و طالما كان یستهل به اهدافه و اغراضه، و یسعی فی تحققه، و من الطبیعی اذا كان الامر یستحیل تحققه علی البشریة، و لم یکن مفروضا علیها، لما كانت تهدف الیه دوما.

والله جل شأنه یشیر الى حقیقة المجتمع البشری بقوله:

«نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضا سخریا.»

وقد اشار الذکر الحکیم الى حب النفس و الانانیة بقوله تعالی:

«ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخیر منوعا.»

العقل و القانون

لو تأملنا جیدا، لراینا ان القانون الذي ما برح البشر ینتظره، و الناس مع مالیدیهم من ادراک فطری الهی، و یدرکون لزوم اجرائه کی یضمن لهم سعادتهم، هو القانون الذي یستطیع ان یسیر البشریة الى السعادة دون انحیاز او تبعیض و إن ینشر بینها الکمال، و یرسی قواعده و من الیدی هی لم تدرك البشریة حتی الان طوال اجیال متعاقبة مضت من حیة البشریة، مثل هذا القانون الذي قوامه العقل، و لو

قدر ان يصدر الى حيز الوجود لفهمته البشرية في حياتها الطويلة بما تمايز به من تعقل و تدبر، و كانت تلتزم به في مجتمعاتها. و بعبارة اوضح، لو كان هناك قانون كامل عام، بحيث يستجيب لما تصبوا اليه البشرية من سعادة، و يرشد البشرية من حيث الفطرة و التكوين، لادركه كل انسان بمالديه من امكانيات عقلية، كما يدرك ما ينفعه او يضره، و كذا سائر الضروريات في حياته، ولكن لم يتحقق مثل هذا القانون بعد و القوانين التي توضع من قبل شخص حاكم او اشخاص، او جوامع بشرية، نجدها مورد احترام و تصديق لدى فئة، و مورد رفض و اعتراض لدى آخرين و هناك من اطلع عليها و عرفها، و آخرون لم يطلعوا، و لن تجدوجه اشتراك في المجتمعات البشرية بما آن هم يشتركون في كونهم بشر، و آن هم يتصفون بالفطرة الالهية في ادراك هذه القوانين.

الشعور المرموز، او ما يسمى ب (الوحى)

ومما تقدم يتضح، ان القانون الذى يضمن السعادة للبشرية، لا يدركه العقل، وبمقتضى نظرية الهداية العامة، التى ترى ضرورة هذا الادراك فى النوع البشرى، لابد من وجود جهاز اخز بين النوع الانسانى يدرك ذلك، كى يرشده الى الواجبات الواقعية للحياة، و تكون فى متناول يد الجميع، و هذا العور و الادراك هو غير العقل و الحس، انه ما يسمى ب «الوحى» و من الطبيعى ان وجود مثل هذه القوة فى البشر لايتحتم ان يكون فى جميع افراد البشر، كما هو فى القوة المودعة فى الانسان للتناسل، فى حين ان ادراك لذة الزواج، و التاهب له، يتحقق فى الافراد عند بلوغهم، و شعور «الوحى» الذى لا يظهر لدى الافراد، هو شعور مرموز، كما هو الحال فى ادراك و شعور اللذة فى الزواج عند من لم يصل الى سن البلوغ، فيبقى هذا الادراك غير معروف لديه. والله تعالى يشير فى خطابه عن (الوحى) بالنسبة الى الشريعة و عجز العقل، بقوله:

«انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح و النبيين من بعده»

«رسلا مبشرين و منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.»

الانبياء و عصمة النبوة

ان ظهور الانبياء يؤيد نظرية (الوحى) التى سبق ذكرها ان انبياء الله تعالى كانوا ممن ادعوا «الوحى» و النبوة، و فى ادعائهم هذا اقاموا الحجج و البراهين، و بلغوا الناس ماتحتويه شريعة الله سبحانه، الا- و هو القانون الذى يمنحهم السعادة و جعلوه فى متناول ايدى الجميع، و لما كان الانبياء يمتازون ب «الوحى» و النبوة، فعند ظهورهم فى كل زمن كانوا قلة، فجعل الله هداية الناس على عاتق هؤلاء، بما امروا من دعوة و ابلاغ، و ما ذلك الا لتعم و تتم و تكتمل تلك الدعوة.

ومن هنا يتضح وجوب عصمة الانبياء، فهم مصونون من الخطا فى تلقى «الوحى» من جانب الله تعالى، و فى حفظه و ايصاله الى الناس، فانهم بعيدون كل البعد عن المعصية و الخطا، لادن تلقى الوحى كما ذكر و حفظه و ابلاغه، يشتمل على الاركان الثلاثة للهداية التكوينية، و لا معنى بان يكون هناك خطأ فى التكوين.

فضلا عن ان المعصية و التخلف عن ادا الدعوة و الابلاغ، عمل يخالف الدعوة، و يوجب سلب ثقة الناس و اطمئنانهم، بصحة الدعوة و صدقها، و نتيجة لذلك ينتفى الغرض و الهدف الاساسى للدعوة.

والخالق جل شانه يشير الى عصمة الانبياء فى كتابه المجيد بقوله:

«واجتبيناهم و هديناهم الى صراط مستقيم.»

و هو القائل ايضا:

«عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رصدا، ليعلم ان قد ابلاغوا رسالات

ربهم»

الانبياء والشرائع السماوية

ان ما حصل عليه الانبياء عن طريق (الوحى) و ابلاغهم الناس على سبيل الخبر والاحكام الالهيه هو الدين، و باتخاذهم نهجا لهم فى سبيل الحياه و الوظائف و الواجبات الانسانيه، يضمن لهم السعاده.

يشتمل التشريع الالهى بشكل عام على جانبين: الاعتقادى و العملى: فالجانب الاعتقادى يحتوى على مجموعه معتقدات اساسيه، تفرض على الانسان ان يتخذها اساسا لحياته، و هى الاسس العامه الثلاثه: التوحيد و النبوه و المعاد، و اذا اهمل احدها لم يتحقق اتباع الدين.

والجانب العملى، يتالف من مجموعه وظائف اخلاقيه عمليه تحتوى على وظائف معينه يتقيد بها الانسان امام الله تعالى و امام المجتمعات البشريه.

ومن هنا تنقسم الواجبات الفرعيه فى الشرائع السماويه، و التى نظمت للانسان على قسمين: الاخلاق و الاعمال، و كل من هاتين، تنقسم الى قسمين ايضا.

فاما الاخلاق و الاعمال التى ترتبط بالله الخالق فهى، الخلق و صفه اليمان و الاخلاص و التسليم و الرضى، و الخشوع، و كذا الصلاه و الصوم و الفديه و غيرها، و هذه المجموعه من الاعمال تسمى العبادات، و تعبر عن خشوع الانسان و عبوديته لربه.

واما ما يتعلق بالمجتمع من الاخلاق و الاعمال، فهى الصفات الحسنه، كحب النوع، و المساعدة، و العداله، و السخا و ما يرتبط بداب المعاشرة، و المعامله و غيرها، و هذه الاعمال الخاصه هى ما تسمى ب «المعاملات».

ومن جهه اخرى فان النوع الانسانى يتجه نحو الكمال بصوره تدريجيّه، و المجتمع البشرى يتكامل بمرور الزمان، و إن ظهور هذا النسخ من التكامل ضرورى فى الشرائع السماويه، و يؤيد القرآن الكريم هذا التكامل التدريجى (اذ يمكن الوصول اليه عن طريق العقل)، و مما يستفاد من آياته، ان الشرائع اللاحقه اكمل من الشرائع السابقه، بقوله تعالى:

«وانزلنا عليك الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه».

ومما تبينه النظريات العلميه، و يصرح به القرآن الكريم، ان حياه المجتمعات البشريه فى هذا العالم ليست ابدية، و من الطبيعى ان التكامل لبنى نوعها لم يكن غير متناه، فمن هذه الجهه، ستتوقف جميع الوظائف الانسانيه من حيث الاعتقاد و العمل فى مرحله معينه، و تبعاً لهذه الحقيقه، فان النبوه و الشريعه ايضا يوما ما ستصل الى آخر مرحله من مراحل الكمال و الاعتقاد، و بث القوانين العمليه، و بذلك تكون النهايه و الخاتمه لها.

ومن هنا نرى ان القرآن الكريم يوضح هذه الحقيقه و يصرح بان الاسلام، الدين الذى اختاره لمحمد (ص) هو آخر الاديان السماويه و اكملها، و الكتاب العزيز لا ينسخ، و النبى الاكرم (ص) هو خاتم الانبياء، و الاسلام يحتوى على جميع الوظائف و الواجبات، كما فى قوله تعالى:

«وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه».

و يقول ايضا:

«ما كان محمد ابا احد من رجالكم و لكن رسول الله و خاتم النبيين».

و قوله تعالى:

«ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ».

الانبیا و دلیل (الوحی) و النبوة

ان الكثير من علما اليوم الذين حققوا في موضوع (الوحی) و النبوة، قد فسروا موضوع (الوحی) و النبوة و الامور المرتبطة بهما، على الاسس التي يقوم عليها علم النفس و علم الاجتماع، بقولهم ان الانبيا كانوا اناسا اطهارا، ذوی همم عالية، محبى البشرية، و لغرض تقدمها و تطورها من الناحية المادية و المعنوية، و كذا تركية المجتمعات المنحطة خلقيا، نظموا و وضعوا قوانين خاصة، و دعوا الناس اليها، و لما كان الناس في ذلك الوقت لم يخضعوا امام المنطق و العقل، فما كان منهم الا ان ينسبوا افكارهم و انظمتهم الى العالم العلوى كى يستطيعوا بذلك ان يجلبوا رضى الناس، و يخضعوهم لقيادتهم و كان اعتقاد بعض ان روحهم هي روح القدس، و ما الفكر الذى يتجلى الا- «الوحی و النبوة» و ما الوظائف و الواجبات التى تستنتج من ذلك الا (الشريعة السماوية)، و الكلام الذى يتضمن ذلك كان يسمى «الكتاب السماوى».

فالذى ينظر بتامل و انصاف الى الكتب السماوية، و خاصة القرآن الكريم، و كذا الى الشرائع التى جا بها الانبيا، لا يشك في بطلان هذه النظرية، و ذلك ان الانبيا لم يكونوا رجال سياسة، بل كانوا رجالا يتصفون بالصدق و الصفا و الخلو، و كلما كانوا يدركونه يتفوهون به، و كلما كانوا يقولون به كانوا يعملون به، و كلما كانوا يزعمونه هو ان هناك شعورا مرموزا، و امدادا غيبيا، يفيض عليهم، و آن هم عن هذا الطريق يتلقون الوظائف الاعتقادية و العلمية من جانب الله تعالى، لالاغ الناس و ارشادهم. و من هنا يتضح ان ادعا النبوة يحتاج الى حجة و دليل، و لا يكفى ان تكون الشريعة التى جا بها النبى توافق العقل، فان صحة الشريعة لها طريق آخر للاثبات، وهو انه على اتصال بالعالم العلوى (الوحی) و النبوة، و قد انيطت به هذه المسؤولية من قبل الله تعالى، و هذا الادعا يفتقد الى دليل عند اقامته.

وعلى هذا، نجد ان السذج من الناس (كما يخبر به القرآن الكريم) كانوا يطالبون الانبيا بالمعجزة لصدق دعواهم. ويستنتج من هذا المنطق الساذج و الصحيح هو ان (الوحی) و النبوة، اللذين يدعيهما المرسل، لم يكونا ليحصلوا في سائر الناس، و الذين هم مثله، و لابد من قوة غيبية قد اودعها الله تعالى نبيه بنحو يخرق العادة به، و التى بواسطتها يصغى الى كلام الله تعالى، و يوصلها الى الناس وفقا لمسؤوليته، و إذا كان هذا المعجز صحيحا، فالرسول يريد من الله تعالى ان يعينه على معجز آخر، كى يصدق الناس نبوته و مدعاه.

ويتضح ان مطالبة الناس الانبيا بالمعجزة امر يوافق المنطق الصحيح، و على الانبيا لاثبات نبوتهم ان ياتوا بالمعجزة اما ابتدا او وفقا لما يطالب به المجتمع.

والقرآن الكريم يؤيد هذا المنطق، و يشير الى معاجز الانبيا اما ابتدا او بعدمطالبة الناس اياهم. وتجدر الاشارة الى ان الكثير من المحققين مع آن هم لم ينكروا المعجزة (خرق العادة)، الا ان كلامهم لم يكن مدعما بدليل، و هو ان العلل و الاسباب للحوادث التى حصلنا عليها حتى الان كانت بالتجربة و الفحص، و ليس ادينا اى دليل انها دائمية، و لن نتحقق اية حادثة او ظاهرة الا بعللها و اسبابها، و اما المعاجز التى تنسب الى الانبيا لم تكن مخالفة للعقل او يستحيل اقامتها (كزوجية العدد ۳)، لكنها خرق للعادة في حين ان موضوع خرق العادة يرى و يسمع من المرتاضين ايضا.

عدد الانبيا

مما ينقل في تاريخ الماضين، ان انبيا كثيرين ارسلوا و بعثوا، و يؤيد القرآن الكريم كثرة الانبيا، و يذكر اسما بعضهم، الا انه لم يصرح بعددهم.

ولم نحصل على عددهم من الروايات بصورة قطعية، الا ان الرواية المعروفة و التى تنقل عن «ابى ذر الغفارى» عن النبى الاكرم (ص)،

یبین فیها ان عدد الانبیا مائه و اربعه و عشرون الف نبی.

الانبیا اولوالعزم، حملة الشرائع السماویة

ومما يستفاد من القرآن الکریم، ان الانبیا کلهم لم یاتوا بشرائع، بل ان خمسة منهم قد جاوا بشرائع سماویة، و هم نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص)، وهؤلاء هم اولوالعزم، و اما سائر الانبیا فانهم یتبعون اولی العزم فی شرائعهم. و قوله تعالی:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی.»
و یقول تعالی:

«واذ اخذنا من النبیین میثاقهم و منک و من نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم و اخذنا منهم میثاقا غلیظا.»

نبوة محمد (ص)

یعتبر نبینا محمد (ص) آخر الانبیا، الذین کانوا یمتازون بالکتاب و الشرائع، وقد آمن به المسلمون.

ولد النبی محمد (ص) قبل بد التاريخ الهجری القمری بثلاث و خمسين سنة، فی مدینة «مكة» من مدن الحجاز، فی قبيلة «بنی هاشم» من قریش، و التی هی من اشرف القبائل العربیة.

ابوه «عبدالله» و امه «آمنة» و قد فقد ابویه منذ اوائل طفولته، و تکفله جده لابیہ «عبدالمطلب» الذی سرعان ما وافاه الاجل، حتی تعهد تربیته عمه «ابوطالب» و اسکنه معه فی داره.

ترعرع و نشا فی بیت عمه، و قد صحب عمه فی سفرة تجاریة الی الشام و ذلک قبل سن البلوغ کان النبی محمد (ص) امیا، ولكنه بعد البلوغ و الرشد، اشتهر بعقله و ادبه و امانته، و نتیجة لذلك، جعلته (خدیجة) و التی كانت من اثری القریشیات، مشرفا علی اموالها، و ادارة امورها التجاریة.

سافر محمد (ص) للمرة الثانية الی الشام لغرض التجارة، و اثر نبوغه فقد نال ارباحا جمه، و لم تمض فترة، حتی اقترحت خدیجة علیه موضوع الزواج، وافق محمد (ص) علی اقتراحها، و بعد الزواج حیث کان فی سن الخامسة و العشرين و حتی بلوغه سن الاربعین، کان یمارس عمله، فحصل علی شهرة فی تدبیره و امانته و لم یکن یعبد صنما، (علما بان الدین السائد فی ذلک الوقت هو عبادة الاصنام) و احيانا کان یعتکف للعبادة.

فاختاره الله للنبوة فی الاربعین من عمره عند ما کان متفرغا للعبادة فی غار «حرا» و امر ان یبلغ، و نزلت علیه اول سورة من سور القرآن، و رجع الی بیته فی الیوم نفسه، فرأى ابن عمه «علی بن ابی طالب علیه السلام» فی الطريق، فعرض علیه الاسلام فمن به، و بعد دخوله البیت، اسلمت زوجته خدیجة.

وقد واجه النبی (ص) عند بد دعوته، من الناس مواجهة عنيفة مؤلمة، حتی اضطر الی کتمان دعوته و جعلها سریة، ثم امر ثانیة ان یبلغ دعوته عشیرته الاقربین، ولكنها لم تجد، اذ لم یؤمن به سوى «علی بن ابی طالب» (ع).

وبعد ذلک، اعلن النبی (ص) دعوته بامر من الله تعالی، و ما ان اعلن النبی الدعوة حتی شاهد ردود الفعل من اهل مكة مقرونة بالاذی و التعذیب بالنسبة له و للمسلمین الذین اسلموا حدیثا، مما اضطر بعض المسلمین الی ترک دیارهم اثر الاضطهادات التی كانت تقوم بها قریش، فهاجروا الی الحبشة، و تحصن النبی الکریم (ص) مع عمه «ابو طالب» و افراد من قبیلته بنی هاشم فی «شعب ابی طالب» لمدة ثلاث سنین، فی غایة من الضغط و الشدة، فلم یعاملهم احد، و لم یعاشرهم، و لم یستطیعوا الخروج من الشعب.

ولم ينته كفار مكة و عبدة اصنامها، من الايذا و الاهانة و الاستهزا بكل انواعها تجاههم، و كانوا يلتجئون احيانا عن طريق المسالمة، و الوعد بالاموال الطائلة كى يصرفوا النبى (ص) عن دعوته، و قد اقترحوا عليه الرئاسة و السلطان احيانا اخر، و كان وعدهم و وعيدهم سيان عند النبى (ص)، و كان ذلك مما يزيد فى عزمه و ارادته. و قد اقترحوا عليه مرة المال الكثير و الرئاسة، فاجابهم النبى قائلا:

«والله لو وضعوا الشمس فى يمينى، و القمر فى يسارى على ان اترك هذا الامر حتى يظهره الله، او اهلك فيه، ما تركته.»
خرج النبى من «شعب ابى طالب» حوالى السنة العاشرة من بعثته و لم يمض زمن حتى توفى عمه ابوطالب، و توفيت زوجته الوفيه ايضا.

فلم يكن للنبى (ص) ملجأ، مما دعا كفار مكة الى ان يخططوا لقتله، فحاصروا داره من كل جانب، كى يحملوا عليه فى آخر الليل، و يقطعوه اربا اربا فى مضجعه.

ولكن الله جل شاناه اطلعه بالامر، و امره بالهجرة الى «يثرب» فاستخلف عليا (ع) فى فراشه، خرج ليلا برعاية الله و عنايته من داره و اجتاز الاعداء، و اختفى فى غاريبعد عدة فراسخ عن مكة المكرمة، و خرج من الغار بعد ثلاثة ايام، بعد ان ينس الاعدامن الوصول اليه، و بعد ان بحثوا و نقبوا فى تلك المنطقة و حوالها، فعادوا الى مكة يائسين، عندئذ اخذ النبى (ص) يتابع طريقه الى «يثرب».

اما اهل «يثرب» فقد آمنوا به كبارهم و اسيادهم، و بايعوه، فاستقبلوه بحفاوة بالغة، و قدموا له اموالهم و انفسهم.
فاسس الرسول (ص) و لاول مرة، اول مجتمع اسلامى صغير، فى مدينة «يثرب» و عقد مع الطوائف اليهودية التى كانت تستقر فى المدينة و اطرافها معاهدات، و كذا مع القبائل العربية القوية لتلك المنطقة، و قام بنشر دعوته الاسلامية، و عرفت مدينة «يثرب» ب «مدينة الرسول».

وعلى مر الايام، قويت شوكة الاسلام، و استطاع المسلمون الذين كانوا يعيشون فى اضطهاد من القرشيين ان يتركوا دورهم و سكناهم فى مكة، مهاجرين الى المدينة شيئا فشيئا، و التفوا حول النبى الاكرم (ص)، و سمو اب «المهاجرين» كما اشتهر اصحابه و اعوانه من يثرب ب «الانصار».

نال الاسلام تقدما سريعا، لكن عبدة الاصنام من قريش، و الطوائف اليهودية المستقرة فى الحجاز، لا يزالون حجرة عثرة امام هذه الحركة، فحاولوا القيام باعمال تخريبية لصد النبى و المسلمين، و ذلك بمساعدة المنافقين، الذين كانوا فى صفوف المسلمين، و لم يعرفوا باى شكل من الاشكال، فكانوا يخلقون المشاكل، و يسبون المصائب، و الحوادث المستحدثة، حتى آل الامر الى الحرب، فنشبت الحروب المتعددة بين الاسلام و عبدة الاصنام و اليهود، فكانت الغلبة غالبا لجيش الاسلام، يقرب احصا تلك الحروب من ثمانين و نيف معركة بما فيها المعارك الدامية الكبرى، و الصغيرة منها، و فى كل هذه المعارك، كان النبى (ص) يشارك المسلمين فى قتالهم، كمعركة بدر واحد و الخندق و خيبر و غيرها، و كانت الغلبة فى معظمها تتم على يد «علي (ع)» و الامام على (ع) هو الوحيد الذى ما تراجع و لا فشل فى اى منها، و طوال هذه المعارك التى دامت عشر سنوات بعد الهجرة النبوية، قتل من المسلمين اقل من مائتين، و من الكفار ما يقرب الالف و نتيجة الماثرة و التضحية و الفدا الذى عرف به المهاجرون و الانصار خلال السنوات العشر بعد الهجرة، عم الاسلام (شبه الجزيرة العربية) و حررت الرسائل الى ملوك الدول الاخرى مثل «ايران» و «الروم» و «مصر» و «الحبشة» تدعوهم الى الاسلام.

كان النبى (ص) يواسى الفقرا فى معيشتهم، فلا تختلف حياته عن حياتهم، و كان يفتخر بالفقر، و كان يستغل اوقاته، لا تمر لحظة الا و هو دائب فى عمل، و كان (ص) مقسما اوقاته الى ثلاثة اقسام: الاول للعبادة و ذكر الله تعالى، الثانى: له و لعياله و بيته، الثالث: للناس، فكان يسعى فى نشر المعارف الاسلامية و تعليمها و ما يتعلق بشؤون المجتمع الاسلامى، و تصحيح الاهداف و السبل التى تؤدى اليه، و كذا السعى فى رفع حوائج المسلمين، و تحكيم العلاقات الداخلية و الخارجية، و سائر الامور المرتبطة بها.

وبعد اقامته (ص) عشر سنوات في المدينة، فارق الدنيا اثر سم دس في طعامه على يد امرأة يهودية، طرحه في الفراش اياما، و مما جا في الروايات ان آخر ما تكلم به النبي (ص)، وصيته في العبيد و النسا.

النبي الاكرم (ص) و القرآن

كان الناس يطالبون النبي (ص) بالمعجزة، كما كانوا يطالبون سائر الانبيا فكان (ص) يؤيد المعاجز لدى الانبيا، و القرآن الكريم يصرح بذلك.

تذكر للنبي (ص) معاجز كثيرة، الا ان بعضا منها لا تتصف بالقطعية في روايتها، و لم تكن مورد قبول و اعتماد، ولكن المعجزة الباقية له (ص) و التي لا تزال حية هي «القرآن الكريم» كتابه السماوي فالقرآن الكريم كتاب سماوي يشتمل على ستة آلاف و نيف آية، و ينقسم الى مائة و اربع عشرة سورة بما فيها المطولة و القصيرة.

نزلت الايات القرآنية الكريمة بصورة تدريجية خلال ايام بعثته و دعوته (ص) طوال ثلاث و عشرين سنة، و كانت (توحى) اليه (ص) بصور مختلفة، من سورة او آية اواقل من آية، و في اوقات متفاوتة، في ليل او نهار، في سفر او حضر، في الحرب او السلم، و في ايام شدة او رخا.

والقرآن الكريم في آيات عدة، يصرح بتصريحا، بانه معجزة و قد تحدى العرب في ذلك اليوم، مع ما كانت من القمء من الفصاحة و البلاغة، هذا ما يشهد به التاريخ، و كان في المقدمة من حيث البيان و التعبير، بقوله تعالى في كتابه العزيز:

(فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين).

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات و ادعوا من استطعتم من دون الله».

«ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله».

فتحدهم القرآن بهذه الايات، قائلا اذا كنتم تظنون انه من كلام البشر، او من عند محمد (ص)، او انه قد اخذها من احد، فاتوا بمثله او بعشر سور منه او بسورة واحدة من سوره، و استعينوا باية وسيلة شتم في تحقيق هذا الامر، و ما كان جواب الفصحا و البلغا من العرب الا ان قالوا انه لسحر و يعجز من مثلنا ان ياتي به.

ان القرآن الكريم لم يتحد العلماء من جهة الفصاحة و البلاغة فحسب، بل تحدهم من جهة المعنى ايضا، و تحدى الجن و الانس بما يمتلكون من قدرات فكرية خلاقه، لانه يشتمل على البرنامج الكامل للحياة الانسانية، و لو محص تمحيصا دقيقا، لوجد انه الاساس و الاصل في مجالات الحياة الانسانية كلها، بما فيها الاعتقادات و الاخلاق و الاعمال التي ترتبط بالانسان فانه يعالج كل جانب من جوانبها بدقة تامة، فهو من الله الحق، و دينه دين الحق ايضا.

الاسلام دين يستلهم احكامه و مواده من الله الحق و ليس من رغبة اكثرية الناس او من فكر شخص حاكم قدير.

ان الركن الاساسي لهذا القانون الشامل هو الكلمة الحق و هو الايمان بالله الاحد، و ان جميع العلوم تنبثق من التوحيد، و من ثم تستنبط الاخلاق و الانسانية المثلى من هذه الاصول، و تصبح جز من هذا القانون، ثم تنظم و تنسق الكليات و الجزئيات و التي هي خارجة عن نطاق احصا البشر، و تدرس الوظائف التي ترتبط بها، و التي تنبع من التوحيد، و تصدر عنه.

في الدين الاسلامي ارتباط وثيق بين الاصول و الفروع على نحو يرجع كل حكم فرعي من اى باب، اذا ما محص الى كلمة التوحيد و ينتهى اليه، و كلمة التوحيد مع ارتباطها بتلك الاحكام و المواد تصبح فرعا منه.

وطبيعي ان التنظيم و التنسيق النهائي لمثل هذا القانون الواسع الشامل، مع مايمتاز به من وحدة و ارتباط كهذه، خارج عن نطاق شخص متطلع في علم الحقوق و القانون، و ان كان من اشهر مشاهيرهم، فضلا من ان الفهرست الابتدائي له ليس بالامر اليسير، فكيف برجل يعيش في زمن يتصف بالحياة البدائية، في خضم الالاف من المشاكل و المصائب التي تهدد الاموال و الارواح، و العام و

الخاص، و تنشى الحروب الداميه، و الفتن الداخليه و الخارجيه، و فى النهايه يبقى منفردا امام العالم اجمع. هذا فضلا من ان النبى (ص)، لم يتعلم القراءة و الكتابة عند معلم، لقد قضى ثلثى عمره و حياته قبل دعوته فى بيئه تفتقر الى حضارة، و لم تسمع بمدينه او حضارة، كانوا يعيشون فى ارض صحرا قاحله، وجو مهلك، مع انعكاس الظروف الحياتيه، علما بانها كانت تستعمر من قبل الدول المجاورة بين آونة و اخرى، و مع كل هذه الظروف و الاحوال نجد القرآن الكريم يتحدى من طريق آخر، و هو انه انزل بصورة تدريجية مع ظروف متفاوتة مختلفة، فى ايام الفتن و الايام الاعتيادية، فى الحرب و الصلح، و فى ايام القدرة و ايام الضعف و غيرها، خلال ثلاث و عشرين سنة.

ولو لم يكن من كلام الله تعالى، و كان من صنع البشر، لوجد فيه تناقضا و تضادا كثيرا، فلا بد ان ياتى آخره اجود و احسن من اوله، و اكثر تطورا، و هذا مما يؤيده التكامل التدريجى للبشر، فى حين نرى ان الايات المكية و المدنية على نمط واحد، لم يختلف آخرها عن اولها، كتاب متشابه الاجزاء، يحير العقول فى قدره بيانه و وحدة تنسيقه:

معرفة المعاد

الانسان روح و جسم

ان كلمة الروح و الجسم و النفس قد كثر استعمالها فى القرآن و السنة، علما بان تصور الجسم و البدن الذى يتم عن طريق الحس قد يكون امرا بسيطا، الا ان تصور الروح و النفس لا يخلو من ابهام و غموض.

ان الباحثين و المتكلمين و الفلاسفة سوا من الشيعة او السنة، لهم نظريات متفاوتة فى حقيقة الروح، ولكن الروح و البدن من وجهة نظر الاسلام هما واقعيتان متضادتان، فالبدن يفقد خواصه الحياتية بالموت، و يضمحل بصورة تدريجية، ولكن الروح ليست هكذا، فان الحياة اصالة للروح، و ما دامت الروح فى الجسم، فان الجسم يستمد حياته منها، و عند ما تفارق الروح البدن، و تقطع علاقتها به، لا يقوى البدن على القيام باى عمل، الا ان الروح تستمر فى حياتها.

ومما يستنبط من تدبر الايات القرآنية، و كلام اهل بيت العصمة (ع) ان الروح الانسانية غير مادية، ولكنها تنشئ نوعا من العلاقة و الوحدة مع الجسم، اذ يقول الله تعالى فى كتابه المبين:

«ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفه فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغه فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر.»

ويتضح من سياق الايات، ان اوائلها تصف الخلقة المادية بشكلها التدريجى، وواخراها عند ما تشير الى خلقه الروح او الشعور و الارادة، فانها تصفها بخلقها اخرى، تختلف عن خلقها الاولى.

وفى آية اخرى، فى الرد على من يستبعد «المعاد» او ينكره يقول ان الانسان بعد موته و تفتت اجزائه، و تمازجها مع اجزا التربة، كيف تستعاد خلقته، و يصبح كما كان انسانا كاملا؟ يقول الله سبحانه:

«قل يتوفاكم ملك الموت الذى و كل بكم ثم الى ربكم ترجعون» اى الارواح تقبض على يد ملك الموت من ابدانكم، و تحفظ عندنا.

وفضلا عن هذا، فان القرآن الكريم، يعرف الروح بصورتها المطلقة غير المادية، بقوله تعالى:

«ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي.»

وفى آية اخرى من الذكر الحكيم، يتطرق الى موضوع الامر بقوله:

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» و بمقتضى هذه الايات ان امر الله تعالى فى خلقته للاشياء لم يكن تدريجيا، و لم يكن

محددا بزمان او مکان، و لما كانت الروح امرا من الله اذن فهي ليست بمادة، و لم يكن في كنهها خاصة المادة التي تتصف بالتدرج و الزمان و المكان.

مبحث في حقيقة الروح من منظار آخر

ان التبعات العقلية تؤيد القرآن الكريم ايضا في موضوع الروح كل منا يدرك حقيقة من وجوده، و التي نعبر عنها بال «انا» و هذا الادراك موجود في الانسان بصورة مستمرة، و احيانا ينسى بعض اعضا جسمه من راس او يد او سائر الاعضاء، و حتى جسمه كليا، ولكن يدرك ال «انا» عند ما يكون هو موجودا، و هذا «المشهود» كما هو مشهود، غير قابل للانقسام و التجزئة، و مع ان جسم الانسان في تغيير و تحول دائم، و يتخذ امكنة مختلفة له، و تمر عليه ازمنة مختلف الا ان الحقيقة المذكورة و هي ال (انا) ثابتة في واقعيتها لا تقبل التغيير او التبدل، و واضح اذا كانت مادة، كانت تتقبل خواص المادة، بما فيها الانقسام و تغيير الزمان و المكان.

نعم ان الجسم يتقبل كل هذه الخواص، و بما ان هذه الخواص لها ارتباط روحي، فتنسب الى الروح و لكن بالتأمل و التدبر يتجلى للانسان، ان هذا المكان و ذلك، و كذا هذا الشكل و ذلك، و هذه الناحية و تلك، كلها من خواص البدن، و الروح منزهة منها، و كل من هذه الصفات تنتقل اليها عن طريق البدن.

يسرى هذا البيان في خاصية الادراك و الشعور على (العلم) و الذي هو من مميزات الروح و بديهى ان العلم اذا كان يتصف بما تتصف به المادة، لكان تابعا يتقبل الانقسام و التجزئة و الزمان و المكان.

ان هذا البحث العقلي واسع مطول، تتبعه اسئلة و اجوبة، و لا- يسعه كتابنا هذا، و هذا المقدار من البحث انما ادرج هنا على سبيل الاشارة، و لغرض استقصائه و استقراره يستلزم الرجوع الى الكتب الفلسفية الاسلامية.

الموت من وجهة نظر الاسلام

ان النظرة العابرة تفترض ان موت الانسان فناؤه و عدمه، و حدد حياة الانسان بالايام التي يعيشها فيما بين ولادته و وفاته، في حين نرى ان الاسلام يعتبر الموت انتقالا من مرحلة حياتية الى مرحلة حياتية اخرى، و للانسان حياة ابدية لا نهاية لها، و ما الموت الذي يفصل بين الروح و الجسم الا ليورده المرحلة الاخرى من حياته، و إن السعادة و الشقا فيها يعتمدان على الاعمال الحسنة او السيئة في مرحلة حياته قبل الموت، و مما يروى عن النبي (ص)، ما مضمونه، تظنون انكم تفنون بالموت، ولكنكم تنتقلون من بيت لآخر.

عالم البرزخ

ومما يستفاد من القرآن الكريم و السنة، ان الانسان يتمتع بحياة مؤقتة و محدودة في الحد الفاصل بين الموت و يوم القيامة، و التي تعتبر رابطة بين الحياة الدنيا و الحياة الاخرى.

والانسان بعد موته، يحاسب محاسبة خاصة، من حيث الاعتقاد، و الاعمال الحسنة و السيئة التي كان عليها في الدنيا، و بعد هذه المحاسبة المختصرة، و وفقا للنتيجة التي يحصل عليها، يحكم عليه بحياة سعيدة او شقية، و يكون عليها الى يوم القيامة.

وحالة الانسان في عالم البرزخ تشابه كثيرا حالة الشخص الذي يراد التحقيق معه لما قام به من اعمال، فيجلب الى دائرة قضائية كي تتم مراحل الاستجواب و الاستنطاق منه، لغرض تنظيم ملف له و بعدها يقضى فترة ينتظر خلالها وقت محاكمته.

روح الانسان في عالم البرزخ، تعيش بالشكل الذي كانت عليه في الدنيا، فاذا كانت من الصلحا، تتمتع بالسعادة و النعمة و جوار الصلحا و المقربين لله تعالى، و إذا ما كانت من الاشقياء، تقضيها في النقرة و العذاب، و مصاحبة الاشرار، و اهل الضلال.

فأله جل شأنه يصف حاله بعض السعداء بقوله:

«ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين مما آتاهم الله من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ان لاخوف عليهم و لا هم يحزنون، يستبشرون بنعمة من الله و فضل و إن الله لا يضيع اجر المؤمنين.»
وفى وصف حاله مجموعه أخرى، الذين كانوا ينفقون أموالهم و ثرواتهم فى مشاريع غير مشروعة فى الحياة الدنيا، يصفهم بقوله تعالى:

«حتى اذا جا احدهم الموت قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت كلا- انها كلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون.»

يوم القيامة المعاد

ينفرد القرآن الكريم بين الكتب السماوية، بالتحدث عن المعاد و الحشر تفصيلا، فى حين ان «التوراة» لم تشر الى هذا اليوم و هذا الموقف، و كتاب «الانجيل» يشير اشارة مختصرة، و القرآن يذكره و يذكر به فى مئات الموارد، و باسماء شتى، و يشرح عاقبة العالم و البشرية، التى تنتظرهم فتارة باختصار و اخرى باسهاب.

و يذكر مرارا ان الاعتقاد بيوم الجزا (يوم القيامة) يعادل الاعتقاد بالله تعالى، و يعتبر احد الاصول الثلاثة للاسلام و منكره (منكر المعاد)، خارج عن شريعة الاسلام و ما عاقبته الا الهلاك و الخسران.

وحقيقة الامر هكذا، اذا لم تكن هناك محاسبة و جزا و عقاب، فان الدعوة الدينية بما تحتوى من اوامر الله و نواهيه، لم يكن لها ادنى فائدة او اثر، و إن وجود النبوة و الابلاغ و عدمه كان سواء، بل يرجح عدمه على وجوده، لان تقبل الدين و اتباع موازين الشرع، لا يخلو من تكلف و سلب للحرية، و إذا كان اتباع الدين لم يكن له اثر او نتيجة، لن يتحمل الناس هذا العب و هذه المسؤولية، و لن يتخلوا عن الحرية الطبيعية.

ومن هنا يتضح ان اهمية ذكر يوم الحشر و تذكره يعادل اهمية اصل الدعوة الدينية.

ويتضح ايضا ان الاعتقاد بيوم الجزا من اهم العوامل التى تجبر الانسان على ان ينتهج الورع و التقوى، و إن يتجنب الاخلاق الرذيلة، و المعاصى و الذنوب، كما ان نسيانه، او عدم الاعتقاد به، سوف يكون اساسا و اصلا لكل معصية او ذنب، و يقول جل من قائل:

«ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب.»

ومما يلاحظ فى الاية، ان منشا كل ضلال هو نسيان يوم الحساب.

والتدبر فى خلقه الانسان و العالم، و كذا فى الهدف من الشرائع السماوية، يتضح الغرض من اليوم الذى سيلقيه الانسان «يوم الجزا»
ونحن عند ما نتدبر الاعمال و الافعال فى الطبيعة، نرى ان كل عمل (والذى يحتوى على نوع من الحركة بالضرورة) لا يتم الا عن غاية و هدف، و لم يكن العمل نفسه بالاصالة هو المقصود، بل انه مقدمة لهدف و غاية فيكون مطلوبا لذلك الهدف او لتلك الغاية، حتى فى الاعمال التى تعتبر سطحية مثل الافعال الطبيعية و الاعمال الصبائية و نظائرها، لو دققنا فيها لوجدنا فيها غايات و اغراضا تناسب نوع الفعل، كما فى الاعمال الطبيعية التى تتصف بالحركة غالبا، فان الغاية التى تسعى اليها هذه الحركة تعتبر الغاية و الهدف لها، و اما فى لعب الاطفال و ما يتناسب مع نوع اللعبة، فان هناك غاية خيالية و همية، و الهدف من اللعب هو الوصول اليه.

وفى الحقيقة ان خلقه الانسان و العالم، من اعمال الله تعالى و انه منزه من ان يقوم باعمال عبث، دون هدف او غرض، فهو الذى يخلق، و يرزق و يميت، و هكذا يخلق و يهلك، فهل يتصور ان يكون خلقه هذا دون هدف معين، و غرض محكم يتابعه؟.

اذن لابد لخلق الكون و الانسان، هدف و غاية ثابتة، و إن الفائدة منه لا تعود الى الله الغنى المتعال، و كل ما فيه يعود للمخلوق اذن يجب الاعتراف بان الكون بما فيه الانسان يتجه و يسير نحو خلقه معينة خاصة، و وجود اكمل، لا يتصفان بالفنا و الزوال.

واذا امعنا النظر في حالة الناس و وضعهم، و مدى تاثيرهم بالتربية الدينية، فاننا نرى ان الناس ينقسمون الى قسمين، اثر الارشادات الالهية، و التربية الدينية، و هم الاخيار و الاشرار، و مع هذا الوصف، فاننا لم نجد اى امتياز او فارق في هذه الحياة، بل على العكس، و غالبا ما تكون الموقفية للاشرار و الظالمين، اما الاخيار فانهم على صلة بالفتن و المشاكل و الحياة السيئة و الحرمان و تحمل الظلم. و الحال هذه تقتضى العدالة الالهية في ان تكون هناك نشأة اخرى، حتى يجديها كل من الفريقين المذكورين، جزا اعمالهم، و يحيون حياة تناسب حالهم، و يشير الله تعالى في كتابه العزيز الى هاتين الحالتين بقوله:

«وما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون.»

«وما خلقنا السما و الارض و ما بينهما باطلا- ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار.»

و يذكر في آية اخرى، و قد جمع فيها الدليلين بقوله جل شأنه:

«ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سوا محياهم و مماتهم سا ما يحكمون و خلق الله السماوات و الارض بالحق و لتجزى كل نفس بما كسبت و هم لا يظلمون.»

بيان آخر

قد اشرنا في الفصل الثاني من الكتاب في مبحث الظاهر و الباطن القرآني، ان المعارف الاسلاميه في القرآن الكريم، مبنية من طرق مختلفة، و الطرق المذكورة بشكل تنقسم الى قسمين، الظاهر و الباطن.

و المراد من طريق الظاهر، هو البيان الذي يتناسب و مستوى افكار العامة، على خلاف الطريف الباطن الذي يختص بالخاصة منهم، و يدرك مع روح الحياة المعنوية.

و البيان الذي يؤخذ عن طريق الظاهر مؤداه ان الله تعالى الحاكم المطلق لعالم الخلق، فكل ما في هذا الكون ملكه، فهو الذي خلق الملائكة التي لا يعلم احصاؤها كي تكون مطيعة و منفذة لاوامره، يرسلهم الى حيث شا من الكون، و لكل بقعة من عالم الطبيعة و ما يلزمها من نظام ترتبط بمجموعة خاصة من الملائكة موكلين عليها.

و النوع الانساني من مخلوقاته و عبادته الذين يجب عليهم اتباع اوامره و نواهيه، و الاطاعة له، و ما الانبيا الا حملة شرائعه و قوانينه، يعيّنهم الى الناس، لبيان و اجرا تلك الشرائع و القوانين.

فالله جل ثناؤه، لما جعل الثواب و الاجر لمن آمن و اطاع، جعل العقاب و العذاب لمن كفر و عصى، و هو القائل، لن يخلف الله وعده، و لما كان عادلا، فعدالته تقتضى ان يفصل بين الفريقين في النشأة الاخرى، و هما الاخيار و الاشرار، و إن يتمتع الاخيار بالنعيم، و للاشرار الشقا.

وقد وعد الله تعالى بمقتضى عدله، ان يحشر الناس الذين مروا في الحياة الدنيا دون استثناء و يحاسبهم حسابا دقيقا في معتقداتهم و اعمالهم، من صغيرة او كبيرة، و يقضى بينهم بالحق و العدل، و في النهاية، سيوصل كل ذي حق حقه، و ياخذ لكل مظلوم نصيبه ممن ظلمه، و يعطى اجر عمل كل عامل، و يصدر الحكم لفريق في الجنة و فريق في السعير.

هذا هو البيان الظاهري للقرآن الكريم، و قد جا مطابقا لفكر الانسان الاجتماعي، لتكون فائدته اعم، و نطاقه اشمل.

اما الذين تعمقوا في الحقائق، و لهم القدرة على فهم المعنى الباطني للقرآن الكريم، فهم يدركون الايات القرآنية على مستوى ارفع من العامة و القرآن الكريم، يلوح خلال تعابيره البسيطة احيانا بالمعنى الباطني تلويحا.

فالقرآن الكريم، مع تعبيراته المختلفة، يذكر اجمالا ان الطبيعة بجميع اجزائها، و الانسان احدها، مع سيرها التكويني (والتي تسير نحو الكمال) تصير الى الله تعالى، و سيأتي اليوم الذي تنهى حركتها و سيرها، و تفقد آنيته و استقلالها كليا.

والانسان و هو جز من اجزا هذا الكون، فان طريق تكامله الخاص يتم عن طريق الشعور و العلم، يسرع في طريقه الى الله تعالى، و اليوم الذى يختتم به هذا الانطلاق، سيشاهد عيانا حقانية الله الاحد، و سىرى ان القدرة و الملك و كل صفة من صفات الكمال تنحصر فى ذاته القدسيه، و من هذا الطريق، ستجلى له حقيقة الاشيا كلها.

وهذا هو اول منزل و موقف من العالم الابدى، فاذا كان الانسان فى هذه الدنيا، بايمانه و عمله الصالح، اوجد ارتباطا و اتصالا بالله تعالى و استانس به، و بالمقربين من عباده، فانه سيحظى بسعادة لا توصف، و سيكون فى جوار الله سبحانه، و يكون قرين الصالحين فى العالم العلوى، و إذا ما كان ممن تربطهم علاقة وثيقة بهذه الدنيا الدنيئة، ولذاذها الزائلة، فقد قطع اتصاله بالعالم العلوى، و لم تقم بينه و بين خالقه رابطة او اتصال و لا مع المقربين من عباده، فانه سيحاط بعذاب دائم، و خزى ابدى.

صحيح ان الاعمال الحسنه و السيئه للانسان فى هذه الدنيا تزول و تذهب، لكن صور الاعمال هذه تستقر فى باطنه، و اينما رحل فى معه، و تكون مصدر حياته الاتية سوا فى السعادة او الشقا.

وكل ما ذكر يمكن استنتاجه من الايات التالية:

يقول حل من قائل:

«ان الى ربك الرجعى.»

و يقول:

«الا الى الله تصير الامور.»

و يقول:

«الامر يومئذ لله.»

و يقول:

«يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى و ادخلى جنتى.»

ويخاطب الله سبحانه يوم القيامة بعض افراد البشر، بقوله:

«لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاك فبصرك اليوم حديد.»

وفى تاويل القرآن الكريم، و الحقائق التى تنبع منه الايات، يقول جل اسمه:

«هل ينظرون الا تاويله يوم ياتى تاويله يقول الذين نسوه من قبل قد جات رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا او نرد فنعمل

غير الذى كنا نعمل قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا يفترون.»

و يقول تعالى:

«يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق و يعلمون ان الله هو الحق المبين.»

و يقول تعالى شانه:

«يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه.»

و يقول تعالى ذكره:

«من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لات.»

و يقول تعالى اسمه:

«فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا و لا يشرك بعبادة ربه احدا.»

و يقول سبحانه:

«يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى و ادخلى جنتى.»

و يقول سبحانه و تعالى:

«فإذا جات الطامة الكبرى، يوم يتذكر الانسان ما سعى، و برزت الجحيم لمن يرى، فاما من طغى و آثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي الماوى، و اما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى، فان الجنة هي الماوى.»
و يتحدث القرآن الكريم عن كنه جزا الاعمال قائلا:
«يا ايها الذين كفروا، لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون.»

استمرار الخلقة و تعاقبها

ان عالم الخلقة الذى نشاهده، ذو عمر محدود، و سيأتى اليوم الذى يفنى و يزول فيه، كما يؤيد القرآن الكريم هذا المعنى بقوله تعالى:

«ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما الا بالحق و اجل مسمى.»

و هل خلق عالم، و هل كان هناك انسان، قبل ظهور عالمنا هذا و البشر الذى يعيش فيه حاليا؟ و هل بعد زوال وفنا هذا العالم بما فيه، و الذى يخبر به القرآن الكريم سينشا عالم آخر و سيخلق بشر؟ فهذه اسئلة لا نجد جوابها فى القرآن الكريم الا لتلويحا، لكن الروايات الواردة عن ائمة اهل البيت (ع)، تجيب بايجاب عن هذه الاسئلة.

معرفة الامام

معنى الامام

تطلق كلمة الامام او القائد على شخص يقود جماعة او فئة، و يتحمل عب هذه المسؤولية، اما فى المسائل الاجتماعية او السياسية او الدينية، و يرتبط عمله بالمحيط الذى يعيش فيه، و مدى سعة المجال للعمل فيه او ضيقه.
ان الشريعة الاسلامية المقدسة (كما اتضح فى الفصول السابقة) تنظر الى الحياة العامة للبشر من كل جهة، فهى تصدر اوامرها لارشاد الانسان فى الحياة المعنوية، و كذا فى الحياة الصورية من الناحية الفردية، و تتدخل فى ادارة شؤونه، كما تتدخل فى حياته الاجتماعية و القيادية (الحكومة) ايضا.

وعلى ما مر ذكره، فان الامام او القائد الدينى فى الاسلام، يمكن ان يكون مورداهتمام من جهات ثلاث:

الاولى: من جهة الحكومة الاسلامية.

الثانية: من جهة بيان المعارف و الاحكام الاسلامية و نشرها.

الثالثة: من جهة القيادة و الارشاد فى الحياة المعنوية.

تعتقد الشيعة بان المجتمع الاسلامى يحتاج الى الجهات الثلاث التى سبق ذكرها، احتياجا مبرما، و الذى يتصدى لقيادة الجهات الثلاث، بما فيها قيادة المجتمع، يجب ان يعين من قبل الله و الرسول الاعظم (ص)، علما بان النبى (ص) ايضا يعين الامام بامر من الله تعالى.

الامامة و خلافة النبى الاكرم (ص) فى الحكومة الاسلامية

اشارة

ان الانسان بما يمتاز به من مواهب الهیة، یدرك جیدا و من دون تردد، ان ای مجتمع متلف، فی ایة بقعة او مملكة او مدينة او قرية او قبيلة، و حتی فی بیت واحد يتالف من عدة افراد، لن يستطيع ان يعيش و يستمر فی حياته دون قائد او ناظر عليه، فهو الذى يجعل الحياة نابضة، و يحرك عجلات اقتصادها، و يحفز كل فرد من افراد المجتمع بانجاز وظيفته الاجتماعية فالمجتمع الفاقد لقائد، لا يستطيع ان يستمر فی حياته، و فی اقل فترة ممكنة ينهار قوامه، و يسير نحو الهمجية و التحلل الخلقي.

فعلى هذا، فالشخص الذى يتولى قيادة مجتمع (سوا اكان كبيرا ام صغيرا) ويعير اهتماما لمنصبه و مقامه، يبدى عنايته لبقا ذلك المجتمع، نجده يعين خلفا له فيما لو اراد ان يغيب عن محل عمله (سوا اكانت الغيبة مؤقتة ام دائمية) و لن يتخلى عن مقامه ما لم يعين احدا، و لن يترك بلاده، او بقلته دون ناظر او حارس عليها او قائد لها، لانه يعلم جيدا، ان غض النظر عن هذه المهمة و عدم استخلاف احد، يؤدى بمجتمعه الى الزوال و الاضمحلال، كما لو اراد رب البيت ان يسافر عدة ايام او اشهر، فانه يختار احدهم (او احدا غيرهم) مكانه، و يلقى اليه مقاليد الادارة للبيت، و هكذا الرئيس لمؤسسة او المدير لمدرسة، او الصاحب لحنوت، و هو يشرف على موظفين او صناع يعملون تحت امرته، فلو قدر ان يترك محل عمله حتى لساعات قليلة فانه يختار احدهم و يعينه مكانه، كى يتسنى للآخرين الرجوع اليه، فی المشكلات او المضاعفات، و قس على هذا.

الاسلام دين قوامه الفطرة، و ذلك بنص القرآن الحكيم و السنة النبوية، و هو نظام اجتماعي، یدركه كل من له المام بهذا الدين، و من ليس له صلة به و العناية الخاصة التى قد بذلها الله جل و علا، و نبیه الكريم (ص) لهذا الدين الجامع، لا ينكرها احد، و لا يسعنا مقارنته مع ای شى آخر.

فالنبی الاكرم (ص)، كان لا يترك المجتمع الذى دخل فی الاسلام، او المجتمع الذى قد سيطر عليه الاسلام، و كذا كل بلدة او قرية كانت تقع تحت امره المسلمين، دون ان يرسل اليها واليا او عاملا، فی وقت مبكر، كى يدير شؤون تلك المجتمعات او البقاع، و كان هذا داب النبى (ص)، فی الجهاد، فعندما كان يرسل كتية الى مكان ما، فانه كان يعين قائدا لها، و كان يعين اكثر من قائد احيانا، كما حدث ذلك فی حرب (مؤته) اذ عين (ص) اربعة، فاذا ما قتل الاول، استخلفه الثانى من بعده، و إذا ما قتل الثانى، استخلفه الثالث و هكذا.

وقد ابدى الاسلام عنايته بموضوع الخلافة و الاستخلاف عناية تامة، فلم يتغافل عن هذا الموضوع، و متى ما اراد النبى (ص) ان يترك المدينة، كان يستخلف احدا و فی الوقت الذى اراد الرسول الاعظم (ص) الهجرة من مكة الى المدينة، عين عليا خليفة له فی مكة، للقيام بالاعمال الخاصة به لفترة قصيرة، كادا الامانات الى اهلها، و قد اوصى (ص) عليا (ع) ان يقوم بادا الديون و ما يتعلق بشؤونه الخاصة، بعد وفاته (ص).

ووفقا لهذه القاعدة، فان الشيعة تدعى انه لن يتصور ان النبى (ص) قبيل وفاته لم يوص لاحد يستخلفه فی شؤون الامه من بعده، او انه لم يعين شخصا يقوم بادارة المملكة الاسلامية.

وليس هناك من شك، و الفطرة الانسانية تقر بذلك، بان نشؤ مجتمع يرتبط بمجموعة من عادات و تقاليد مشتركة تقرها اكثرية ساحقة لذلك المجتمع، و كذا يرتبط بقاءها و دوامها بحكومة عادلة تبني اجرا تلك العادات و التقاليد اجرا كاملا، و هذا الامر لا يخفى على الشخص اللبيب او ان يتغافل عنه، فی حين انه ليس هناك مجال للشك فی الشريعة الاسلامية، بما فيها من دقة و نظام، و لما كان بيديه النبى الكريم (ص) من احترام و تقدير لتلك الشريعة، اذ كان يضحى بما فى وسعه فى سبيلها، ان يهمل الموضوع او يتركه علما بان النبى (ص)، كان نابغة زمانه، فی قوة تفكره، و فراسته و تدبيره، (فضلا عن ملازمات الوحي و النبوة و ما تتبعها من تايدات).

وكما نجد فى الاخبار المتواترة عن طريق العامة و الخاصة، فى كتب الاحاديث و الروايات (باب الفتن و غيرها)، انه (ص) كان ينبى بالفتن و المحن التى ستلاقيها الامه الاسلامية بعده، و ما يشوب الاسلام من فساد، كحكومة آل مروان و غيرهم، الذين غيروا حرفوا الشريعة السمحاء، فكيف به (ص) و هو يهتم بامور تحدث بعد سنوات عديدة متاخرة عن وفاته، و ما تنطوى عليها من فتن و مصائب،

یتغافل عن موضوع يحدث بعيدوفاته، و في الايام الاول بعد رحلته (ص)؟ عنايته لموضوع خطير من جهة، وبسيط من جهة أخرى، في حين كان يبدي اهتمامه لابسطة الامور الاعتيادية، كالاكل و الشرب و النوم و ما شاكل، فنجده يصدر الاوامر اللازمة لهذه المسائل الطبيعية، فكيف لا يبدي اهتماما لمسائل اساسية مهمة او ان يختار الصمت ازائها، و لا يعين احدا مكانه؟.

وعلى فرض المحال، لو كان تعيين القائد لمجتمع اسلامي في الشريعة الاسلامية، منوطا بالمجتمع نفسه، لكان لزاما على النبي (ص)، ان يصرح في هذا الخصوص و يشير اليه اشارة وافية، و يعطى الامة الارشادات اللازمة، كي تصبح واعية امام موضوع يضمن لها تقدمها و تكاملها، و يتوقف عليه شعائر دينها.

في حين اننا لم نجد مثل هذا التصريح، و لو كان هناك نص صريح لما خالفه من جا من بعده، و ذلك ما حدث من الخليفة الاول، و انتقال الخلافة الى الثاني بوصية منه، و الرابع اوصى لابنه، اما الخليفة الثاني فقد دفع الثالث الى منصة الخلافة بحجة انه احال الامر من بعده الى شوري تتضمن ستة اعضاء، و قد عين هؤلاء الاعضاء، و كذا كيفية انتخابهم.

اما معاوية فقد استعمل الشدة في صلح الامام الحسن (ع)، و استتب له الامر، وبعدها صارت الخلافة وراثية، و تغيرت الشعائر الدينية، من جهاد و امر بالمعروف و نهى عن المنكر و اقامة الحدود و غيرها كل هذه قد زالت عن المجتمع الاسلامي، فاضحت جهود الشارع هبا.

اما الشيعة فقد حصلت على هذه النتيجة خلال البحث و الدراسة في الدرك الفطري للانسان، و السيرة المستمرة للعقلا، و بالتعمق و الفحص في الاسس الاساسية للشريعة الاسلامية التي مرامها احيا هذه الفطرة الانسانية، و بالتأمل في الحياة الاجتماعية التي كان ينتهجها النبي (ص) و كذا بدراسته الحوادث المؤسفة التي حدثت بعد وفاته، و التي عانت الامة الاسلامية منها عنا بالغا، و دراسة وضع الحكومات الاسلامية في القرن الاول، و ما لازمها من قصور عن ادا وظائفهم، تصل الى هذه النتيجة.

ان هناك نصوصا كافية قد صرح بها من قبل النبي (ص) في خصوص تعيين امام و خليفة من بعده، و إن الايات و الأخبار المتواترة القطعية تشير الى هذا المعنى، كية الولاية و حديث غدیر خم و حديث السفينة و حديث الثقلين، و حديث الحق و حديث المنزلة و حديث دعوة العشيرة الاقربين و غيرها، ولكن المراد من الايات و الاحاديث آنفة الذكر قد اول و حرف لاسباب ودواع.

تأييد للاقوال السابقة

كانت اخريات ايام النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و التي قد مرض فيها، و هناك جمع من الصحابة قد حضروا عنده، فقال النبي (ص):

«هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا».

قال بعضهم، ان رسول الله (ص) قد غلبه الوجد و عندكم القرآن، حسبنا كتاب الله، فاختلف الحضور بالبيت و اختصموا، فمنهم من يقول، قربوا يكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده، و منهم من يقول غير ذلك، فلما اكثروا اللغو و الاختلاف، قال رسول الله (ص): قوموا.

مع ما تقدم من البحث، و مع الالتفات الى ان الذين مانعوا من تدوين كلمة الرسول العظيم (ص)، هم انفسهم قد حظوا في اليوم التالي بالخلافة الانتخابية، و كان الانتخاب دون علم على (ع) و اصحابه، فجعلوهم امام امر واقع، و هل هناك شك في ان النبي (ص) كان يريد تعيين على، ليجعله خليفة له من بعده.

وما كان الهدف من المعارضة الا- جعل المحيط مضطربا يقضى بانصراف النبي (ص) عن الامر، و لم يكن الغرض اتصاف النبي بالهذيان، و غلبة المرض عليه، و ذلك لاسباب:

اولا: فضلا عن ان النبي (ص) طوال فترة مرضه، لم يسمع منه كلام لا يليق بمقامه، و لم ينقل احد هذا المعنى، فانه لا يحق لمسلم وفقا

للموازن الدينية ان ينسب الى النبي (ص) الهذيان و الكلام العبث، علما بانه (ص) مصون و معصوم من قبل الله تعالى. ثانيا: لو كان المراد من الكلام، المعنى الحقيقي له، فلا- حاجة الى ذكر العبارة التي تلتها، «كفانا كتاب الله» اذ لو كان المراد نسبة الهذيان الى النبي (ص)، لكفى ذكر مرضه، لا ان يؤيد القرآن، و ينفي قول الرسول (ص)، و هذا الامر لا يخفى على رجل صحابي، من ان القرآن الكريم قد فرض على الامة الاسلامية اتباع النبي (ص)، و انه مفروض الطاعة، و كلامه عدل للقرآن و الناس ليس لهم اى اجتهاد او اختيار امام حكم الله و رسوله.

ثالثا: ان ما حدث فى مرض الرسول (ص)، قد حدث ايضا فى مرض الخليفة الاول، عند ما كان يوصى الى الخليفة الثانى من بعده، و عثمان حاضر يحرق ما يملى عليه الخليفة الاول، اذ اغمى على الخليفة، و الخليفة الثانى لم يعترض عليه كما اعترض على النبي (ص). وفضلا عن هذا كله، فان الخليفة الثانى قد اعترف فى حديث له لابن عباس قائلا اننى ادركت ان النبي (ص) يريد ان يوصى لعلى، الا ان مصلحة المسلمين كانت تستدعى ذلك، و يقول ايضا، ان الخلافة كانت لعلى، فاذا ما كانت الخلافة صائرة اليه، لفرض على الناس اتباع الحق، و لم ترسخ قريش لهذا الامر، فرايت من المصلحة الاينالها، و نحيته عنها.

علما بان الموازين الدينية تصرح ان المتخلف عن الحق يجب ان يعود اليه، لا ان يترك الحق لصالح المتخلف.

ومما تتناقله كتب التاريخ، ان الخليفة الاول امر بمحاربة القبائل المسلمة التي امتنعت من اعطاء الزكاة، قال:

«والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه الى رسول الله (ص) لاقاتلنهم على منعه».

والمراد من هذا القول، هو ان اقامة الحق و احياء واجب مهما بلغ الثمن، و بديهى ان موضوع الخلافة حق ايضا الا انه اعلى من العقل و اثن.

الامامة فى العلوم التشريعية

اشرنا فى الفصول المتقدمة، فى معرفة النبي «الرسول» (ص) و قلنا، وفقا للقانون الثابت و الضرورى للهداية العامة، ان اى نوع من انواع الكائنات يسير نحو الكمال و السعادة المناسبة له، و ذلك عن طريق الفطرة و التكوين.

والانسان ايضا احد انواع هذه الكائنات لا يستثنى من القانون العام و يجب ان يرشد الى طريق خاص فى حياته، تضمن له سعادته فى الدنيا و الآخرة، و ذلك عن طريق الغريزة المتصفة بالنظرة الواقعية للحياة، و التأمل فى حياته الاجتماعية، و عبارة اخرى، يجب ان يدرك مجموعة من معتقدات و وظائف عملية، كى يجعلها اساسا له فى حياته ليصل بها الى السعادة و الكمال المنشود، و قلنا ان المنهاج للحياة و هو ما يسمى بالدين لا يتأتى عن طريق العقل، بل هو طريق آخر و يدعى الوحي و النبوة، و التى تظهر فى بعض من اوليا الله الصالحين و هم الانبياء، و رسل السما.

فالانبياء قد انيطت بهم مسؤولية هداية الناس عن طريق الوحي من الله تعالى فاذا ما التزموا بتلك الاوامر و النواهي، ضمنوا السعادة لهم. يتضح ان هذا الدليل، فضلا عن انه يثبت لزوم مثل هذا الادراك بين ابنا البشر، يثبت ايضا، لزوم و ضرورة وجود افراد حفظة على هذا البرنامج، و ايصاله الى الناس اذا اقتضت الضرورة ذلك.

وكذا يستلزم وجود اشخاص قد ادركوا الواجبات الانسانية، و ذلك عن طريق الوحي، و هم بدورهم ينهضون بتعليم المجتمع، كما يجب ان تبقى هذه الواجبات السماوية، مادام الانسان حيا، و تعرض عليه عند الضرورة.

فالذى يتحمل عب هذه المسؤولية، يعتبر حاميا للدين الالهى، و يعين من قبل الله تعالى، و هو من يسمى ب «الامام» كما يدعى حامل الوحي الالهى، و الشرائع السماوية ب «النبي» و هو من قبل الله تعالى ايضا.

يتفق ان تكون النبوة و الامامة فى شخص واحد، و قد لا يتحقق ذلك، فكما ان الدليل المتقدم يثبت عصمة الانبياء، يثبت عصمة الائمة ايضا.

اذ تقتضى رحمة الله و عطفه ان يضع الدين الحقيقى غير المحرف فى متناول ايدى البشر دوما و لا يتحقق هذا الامر دون ان تكون هناك عصمة.

الفرق بين النبى و الامام

ان تسلم الاحكام و الشرائع السماوية، و التى تتم بواسطة الانبياء، انما يثبت لنا موضوع «الوحى» و هذا ما مر علينا فى الفصل المتقدم و ليس فيه ما يؤيد استمراريته و بقاءه على خلاف الحافظ و الحامى الذى يعتبر امرا مستمرا، و من هنا نصل اليه نتيجة ان ليس هناك ضرورة ان يكون نبى بين الناس بصورة مستمرة، لكن يستلزم ان يكون امام بينهم، و يستحيل على مجتمع بشرى ان يخلو من وجود امام سوا عرفوه ام لم يعرفوه، و قد اشار الحكيم فى كتابه:

«فان يكفر بها هؤلاء فقد و كلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين».

فكما اشرنا، يتفق ان تجتمع النبوة و الامامة فى شخص واحد، فيمتاز بالمقامين النبوة و الامامة، (تسلم الشريعة و الاحتفاظ بها و السعى فى نشرها) و قد لا تجتمع فى واحد، و هناك ادوار من الزمن خلت من وجود الانبياء، الا ان هناك امام حق فى كل عصر، و من البديهي ان عدد الانبياء محدود، و لم يظهروا فى جميع الادوار التى مرت بها البشرية.

يشير الحكيم فى كتابه المبين الى بعض الانبياء الذين امتازوا بصفة الامامة ايضا، كما فى ابراهيم (ع) اذ يقول:

«واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال و من ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين».

وكذا قوله تعالى:

«وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا».

الامامة فى باطن الاعمال

كما ان الامام قائد و زعيم للامة بالنسبة للظاهر من الاعمال، فهو قائد و زعيم بالنسبة للباطن من الاعمال ايضا، فهو المسير و القائد للانسانية من الناحية المعنوية نحو خالق الكون و موجد.

لكى تتضح هذه الحقيقة لابد من مراعاة المقدمتين التاليتين:

اولا: ليس هناك من شك او تردد فى ان الاسلام و سائر الاديان السماوية، تصرح بان الطريق الوحيد لسعادة الانسان او شقاؤه هو ما يقوم به من اعمال حسنة او سيئة، فالدين يرشده، كما ان فطرته و هى الفطرة الالهية تهديه الى ادراك الحسن و القبيح.

فالله سبحانه يبين هذه الاعمال عن طريق الوحى و النبوة، و وفقا لسعة فكرنا نحن البشر، و بلغة نفهمها و نعيها، بصورة الامر و النهى و التحسين و التقبيح فى قبال الطاعة او التمرد و العصيان، يبشر الصالحين و المطيعين بحياة سعيدة خالدة، و قد احتوت على كل ما تصبو اليه البشرية من حيث الكمال و السعادة، و ينذر المسيئين و الظالمين بحياة شقية خالدة، و قد انطوت على البؤس و الحرمان.

وليس هناك ادنى شك من ان الله تعالى يفوق تصورنا و ما يجول فى اذهاننا ولكنه لم يتصف بصفة البشر من حيث التفكير.

وليس لهذه الاتفاقية ان يكون هناك سيد و مسود و قائد و مقود، و امر و نهى و ثواب و عقاب واقع خارجى سوى فى حياتنا الاجتماعية اما الجهاز الالهى فهو الجهاز الكونى الذى يربط حياة كل مخلوق و كائن بالله الخالق ربنا وثيقا.

ومما يستفاد من القرآن الكريم و اقوال النبى العظيم (ص) ان الدين يشتمل على حقائق و معارف تفوق فهمنا و ادراكنا الاعتيادى، و ان الله جل شاناه قد انزلها الينا بتعبير بسيط يلائم تفكيرنا، كى يتسنى لنا فهمها و ادراكها.

يستنتج مما تقدم ان هناك ارتباطا بين الاعمال الحسنة و السيئة، من جهة و الحياة الاخرى بما تمتاز به من خصائص و صفات من جهة

اخرى ارتباطا واقعيًا، تكشف عن سعادة او شقا.

وبعبارة اوضح، ان كل عمل من الاعمال الحسنه و السيئه يولد فى الانسان واقعيه، و الحياه الاخرويه ترتبط بهذه الواقعيه ارتباطا وثيقا. ان الانسان فى حياته يشبه الطفل، سوا اشعر بهذا الامر ام لم يشعر، حيث تلازمه شؤون تربويه، فهو يدرك ما يملى عليه مربيه بالفاظ الامر و النهى، لكنه كلما تقدم فى العمر استطاع ان يدرك ما قاله مربيه، فينال بذلك الحياه السعيده، و ما ذلك الا بما تصف به من ملكات، و اذا ما رفض و عصى معلمه الذى كان يسعى له بالصلاح، نجد حياته مليئه بالمسى و الالام. فالانسان يشبه المريض الذى داب على تطبيق اوامر الطبيب فى الدوا و الغذاء، او رياضه خاصه، فهو لم يبال الا بما املاه عليه طبيبه، فعندئذ يجد الراحة و الصحه، ويحسن بتحسين صحته.

وصفوه القول، ان الانسان يتصف بحياه باطنيه غير الحياه الظاهريه التى يعيشها، و التى تنبع من اعماله، و ترتبط حياته الاخرويه بهذه الاعمال و الافعال التى يمارسها فى حياته هنا.

ان القرآن الكريم يثبت هذا البيان العقلى، و يثبت فى الكثير من آياته بان هناك حياه اسمى و روحا ارفع من هذه الحياه للصالحين و المؤمنين، و يؤكد على ان نتائج الاعمال الباطنيه تلازم الانسان دوما، و النبى العظيم قد اشار الى هذا المعنى ايضا فى الكثير من اقواله. ثانيًا: كثيرا ما يحدث ان يرشد شخص احدا بعمل حسن دون ان يلتزم هو بذلك العمل، فى حين ان الانبيا و الائمه الاطهار ترتبط هدايتهم للبشر بالله جل و علا، ويستحيل ان يشاهد عندهم هذه الحاله، و هو عدم الالتزام بالقول او العمل به، فهم العاملون بمبادئ الدين الذى هم قادته و ائمه، و آن هم متصفون بروح معنويه ساميه، يرشدون بها الناس، و يهدونهم الى الطريق القويم. فلو اراد الله سبحانه ان يجعل هدايه امه على يد فرد من افرادها، فهو يربى ذلك الفرد تربيه صالحه تؤهله للقياده و الامامه، و لن تجد لسنة الله تبديلا.

مما تقدم نستطيع ان نحصل على النتائج التاليه:

- ١ ان النبى او الامام لكل امه، يمتاز بسمو روحى و حياه معنويه رفيعه، و هو يروم هدايه الناس الى هذه الحياه.
- ٢ بما آن هم قادة و ائمه لجميع افراد ذلك المجتمع، فهم افضل من سواهم.
- ٣ ان الذى يصبح قائدا للامه بامر من الله تعالى، فهو قائد للحياه الظاهريه و الحياه المعنويه معا، و ما يتعلق بهما من اعمال، تسير مع سيره و نهجه.

ائمه الاسلام وقادته

ومما تقدم يستنتج ان بعد وفاة الرسول العظيم (ص) ما زال و لا يزال امام معين من قبل الله تعالى فى الامه الاسلاميه. وهناك المزيد من الاحاديث النبويه فى وصف الائم و عددهم، و آن هم من قريش و من اهل بيته صلى الله عليه و آله و سلم، و إن منهم الامام المهدي (عج) و هو آخرهم. وهناك نصوص صريحه ايضا من الرسول الكريم (ص) فى امامه على (ع)، و انه الامام الاول و هكذا روايات و احاديث اخرى عنه (ص) و عن الامام على (ع) بشأن الامام الثانى، و هكذا كل امام ينبت بالامام الذى يليه و ياتى بعده. وبمقتضى هذه النصوص، فان ائمه الاسلام اثنا عشر بالترتيب التالى:

١ على بن ابي طالب.

٢ الحسن بن على.

- ۳ الحسین بن علی.
- ۴ علی بن الحسین.
- ۵ محمد بن علی.
- ۶ جعفر بن محمد.
- ۷ موسی بن جعفر.
- ۸ علی بن موسی.
- ۹ محمد بن علی.
- ۱۰ علی بن محمد.
- ۱۱ الحسن بن علی.
- ۱۲ المهدي (عليهم السلام اجمعين).

موجز عن حياة الأئمة الاثنى عشر

الامام الاول

امير المؤمنين علي بن ابي طالب، و ابوطالب شيخ بنی هاشم و عم النبي الاكرم (ص)، و قد ربي محمدا في حجره، و بعد ان بعث بالرسالة، كان مدافعا عنه، يصونه شرالمشركين و خاصة قريش.

ولد علي على اشهر الروايات قبل البعثة النبوية بعشر سنوات، و عند ما اصاب مكة و اطرافها الجذب، كان عمره آنذاك ست سنوات، فاقترح النبي (ص) ان ينتقل من بيت ابيه «ابي طالب» الى بيت ابن عمه الرسول العظيم، ليصبح في كنف مرسل السماوتحت رعايته. نال محمد بعد سنوات عدة مقام النبوة، و قد اوحى اليه لاول مرة و هو في غار «حرا» فرجع الى بيته، و اخبر عليا بما جرى عليه، فمن علي به.

وقد دعا النبي (ص) عشيرته الاقربين الى دينه الجديد، قائلا:

«من يؤازرنى على هذا الامر، يكن وصيى و وزيرى و وارثى و خليفتى من بعدى.»

فلم يستجب احد لهذه الدعوة الا على، حيث قام و قال:

انا يا رسول الله، فقبل الرسول (ص) ايمانه، و اقر بما وعده اياه، فهو اول من اسلم و قبل الاسلام من الرجال و آمن به، و هو لم يعبد الا الله سبحانه.

كان علي يرافق النبي (ص) دوما، الى ان هاجر من مكة الى المدينة، و فى ليلة الهجرة، عند ما حوصر بيت النبي (ص) و كانوا قد جهزوا الحملة للهجوم على بيت النبوة و الرسالة، و قتل النبي (ص) فى فراشه، استقر على فى فراش الرسول (ص)، و خرج الرسول مهاجرا الى يثرب، فرد على الامانات الى اهلها حسب ما اوصى به النبي (ص)، و توجه الى يثرب مع امه، و زوجتى الرسول مع ابنته.

كان علي بن ابي طالب ملازما للرسول الاكرم (ص) لايفارقه، و زوجه النبي (ص) ابنته فاطمة سلام الله عليها.

لما اقام النبي عقد الاخوة و احلها بين اصحابه، جعل عليا اخا له.

كان علي (ع) يحضر جميع غزوات النبي (ص) عدا غزوة تبوك، اذ استخلفه الرسول فى المدينة، فلم يتراجع فى جميع تلك الغزوات من مواجهة الخصم، و لم يخالف النبي (ص) فى امر و قد قال النبي (ص) فى حقه عليه السلام:

«على من الحق و الحق مع على.»

كان عمره الشريف يوم توفى الرسول العظيم ثلاثا و ثلاثين سنة، فتحى عن منصب الخلافة، علما بانه كان منارا لجميع المثل الانسانية، يمتاز على اقرانه و صحابة الرسول (ص).

وقد تمسك المخالفون باعذار منها، انه شاب لا تجربة له فى الحياة، و انه قد قتل صناديد العرب عند محاربة الكفار و هو فى ركاب الرسول الاعظم (ص)، فاستطاعوا بهذه الحجج الواهية ان يجعلوه بمنأى و بمعزل عن الخلافة، و قيادة شؤون المسلمين العامة، فانعزل عن المجتمع، و اصبح جليس داره، و شرع بتربية الخاصة من اصحابه، و بعد مضى خمس و عشرين سنة، و هى الفترة التى حكم فيها الخلفا الثلاثة بعد الرسول (ص)، و بعد مقتل الخليفة الثالث، اتجهت الامة الاسلامية الى على (ص) و بايعوه بالخلافة.

كان على (ص) طوال حكومته و التى لم تدم اكثر من اربع سنوات و تسعة اشهر يسير على نهج الرسول (ص) و اتصفت خلافته بلون من الثورية اذ قام باصلاحات ادت بالاضرار الى بعض المنتفعين، فوجد اعلام المعارضة ترتفع، و سيوف المعارضين، تشهر، يتقدمهم طلحة و الزبير و معاوية و عائشة فجعلوا مقتل عثمان ذريعة لنواياهم السيئة، فقاموا باعمال مضللة.

والامام على (ع) استعد للحرب للقضا على الفتنة، و قد جهزت ام المؤمنين جيشا و كان طلحة و الزبير خير من يعينها و ينهض معها بالامر وقع القتال بين الطرفين على مقربة من البصرة، اشتهرت الواقعة بحرب الجمل.

وقام الامام ايضا بحرب مع معاوية فى الحدود العراقية الشامية، عرفت بحرب بصفين، و استغرقت سنة و نصف السنة، و شغل بحرب مع الخوارج فى النهروان، اشتهرت بحرب النهروان.

ويمكن القول بان معظم تلك الفترة التى حكم فيها الامام على (ع) قد صرفت لرفع الاختلافات الداخلية، و بعدها اصيب بضربة على يد احد الخوارج فى مسجد الكوفة، و ذلك صبيحة اليوم التاسع عشر من رمضان المبارك لسنة ٤٠ للهجرة، و استشهد يوم الواحد و العشرين من الشهر نفسه.

والتاريخ يشهد ان عليا امير المؤمنين (ع) لم تكن تنقصه صفة من الكمالات الانسانية، و يؤيد هذا الادعا كل عدو و صديق فكان مثلا رائعا فى الفضائل و المثل الاسلامية، و نموذجا حيا كاملا لتربية الرسول (ص).

ولا نعدو الحقيقة اذا قلنا ان الكتب التى تناولت هذه الشخصية الفذة سوا لدى الشيعة او السنة و غيرهم من المحققين، لم تتناول اية شخصية اخرى بهذا القدر فى الحياة البشرية.

كان على عليه السلام، اعلم الصحابة، بل اعلم المسلمين، و هو اول من فتح باب الاستدلال الحر فى المسائل العلمية، و استعان بالبحوث الفلسفية فى المعارف الالهية، و تكلم عن باطن القرآن، و وضع قواعد اللغة العربية حفاظا على الفاظ القرآن الحكيم، و كان افصح العرب بيانا، و ابلغهم خطابا (كما اشرنا فى الفصل الاول من الكتاب) و كان يضرب به المثل فى شجاعته، و لم يدع للقلق او الخوف طريقا الى قلبه، فى كل تلك الغزوات و الحروب التى مارسها و اشترك فيها.

والتاريخ الاسلامى لا يزال يحمل فى طياته خبر الصحابة و المقاتلين فى الغزوات، و قد انتابهم الفرع و الخوف، و قد تكررت هذه الحالة فى اكثر من واقعة، كحرب «حنين» و «خيبر» و «الخنديق» اذ انهزم الجيش امام الاعداء، ولكن الامام كان يتصدى لحملات العدو، و لم يسلم كل من نازل الامام من ابطال العرب و محاربيهم، فكان على العاجز عطوفا، يترك قتله، و لم يعقب على الفار من ساحة الحرب، و لم يغافل العدو ساعة الهجوم عليه، و لم يقطع الما على الاعداء.

ومما اتفقت عليه كتب التاريخ انه عليه السلام، فى معركة خيبر، تناول حلقة الباب، و اقتلع الباب و هزه هزة ثم رمى به جانبا.

ومما ينقل ايضا، يوم فتح مكة، عند ما امر الرسول العظيم تحطيم الاصنام، كان هناك صنم يدعى (هبل) اكبر الاصنام وزنا، و اشدها ضخامة، كان قد وضع فوق الكعبة، صعد على على اكتاف النبی (ص) بامر منه، و رمى ب «هبل» الى الارض.

لم يكن له ند فى تقواه و عبادته، كان الرسول (ص) يرد على الذين يحاولون النيل منه بقوله (ص): «لا تسبوا عليا فانه ممسوس فى ذات الله».

و ذات يوم، رأى الصحابى الجليل ابوالدرداء عليا (ع) فى احدى ضيعات المدينة فظن انه ميت لما رأى من عدم الحركة و سكون الجسم، فرجع مسرعا الى دارفاطمة و انبأها بالحدث، و عزاها بوفاة زوجها، فاجابته فاطمة (ع) انه لم يموت، بل انه مغشى عليه من شدة خوفه من الله سبحانه فى عبادته و طاعته، و ما اكثر ما كانت تنتابه هذه الحالة.

وما اكثر القصص و الروايات التى تشير اليه رافته و عطفه بالفقرا و المساكين و المستضعفين، فكان ينفق مما يحصل على المحتاجين فى سبيل الله تعالى، و هو يعيش عيشه خشنة.

كان يرغب فى الزراعة، و غالبا ما كان يهتم بحفر الابار، و عمران الاراضى الموات بتشجيرها، و كان يجعلها وقفا للفقرا و البائسين. فكانت تطلق على كل هذه الموقوفات، (صدقات على) و كانت لها عوائد جمعة، و كانت تقدر هذه الموقوفات ب (اربعة و عشرين رطلا ذهبا) فى السنوات الاخيرة من عهده عليه السلام.

الامام الثانى

الامام الحسن المجتبى و اخوه الحسين عليهما السلام، ولدا امير المؤمنين على (ع) من فاطمة الزهرا سلام الله عليها، بنت الرسول الكريم (ص).

وقد قال النبى (ص) مرارا ان الحسن و الحسين ولدائى، و احتراماً لهذا القول كان على (ع) يقول لولده، انتم اولادى، و الحسن و الحسين ولدا رسول الله (ص).

ولد الحسن (ع) فى المدينة السنة الثالثة من الهجرة، و عاصر جده الرسول (ص) مدة تزيد على سبع سنوات، كان يتمتع برعاية جده و عطفه، و قد توفيت امه فاطمة سيده النساء بعد وفاة جده، بثلاثة او ستة اشهر، فتعهد والده بتربيته.

وبعد استشهاد ابيه على (ع) نال مقام الامامة الشامخ، و ما ذلك الا بامر من الله العلى العليم، و عملاً بوصية الامام على (ع)، فاحتل مقام الخلافة ظاهراً، و عمل فى ادارة المسلمين، طوال ستة اشهر.

جهز معاوية الجيش لمحاربة الحسن، بعد ان قضى فترة فى الحرب مع ابيه الامام على (ع)، و كان من الد اعدا آل على بعد استشهاد الامام على، (فحارب بحجة الثار لدم عثمان ابتدا و بعد ذلك صرح ب (الخلافة) وجه الجيش الى الكوفة، حيث مقر خلافة الامام الحسن (ع)، و استطاع ان يكسب قواد الامام بالتطبيع بالمال، او الوعد بالمقام و الجاه، فاغوى بهذا عددا من رؤسا و قواد الجيش، تاركين خلفهم امامهم، متجهين نحو معاوية و ثرواته.

وفى نهاية الامر اجبر الامام الحسن (ع) على الصلح، و احوال الخلافة الظاهرية بالشروط التى اشترطها الى معاوية، منها ان تكون الخلافة للحسن بعد وفاة معاوية، و ان يصاب شيعته و عشيرته من اى تعرض او اعتدا و بهذا استطاع معاوية ان ياخذ بزمام الامور، ثم دخل العراق، و اعلن الغاء لشروط الصلح التى ابرمها بالامس مع الامام الحسن، و ذلك فى اجتماع عام للمسلمين، و اباح اقسى انواع الاضطهاد و الشدة لاهل بيت النبى (ص) و الشيعة خاصة.

عاش الامام الحسن طوال مدة امامته (عشر سنوات) حياة ملؤها الشدة و الاختناق، و لم يكن بمامن حتى فى بيته مع عائلته و اهل بيته، فاستشهد على يد زوجته اذ دست اليه السم بايعاز من معاوية، و ذلك سنة ٥٠ للهجرة النبوية.

كان الحسن مثالا فذا لجده (ص) و نموذجا كاملاً للخلق الايية لاييه، فكان و اخوه الحسين ملازمين للنبي (ص)، و كان يحملهما على كتفه احياناً.

ومما يروى عن العامة و الخاصة، ان الرسول الاكرم (ص) قال:

الحسن و الحسين امامان قاما او قعدا، (اشارة الى تصدى الخلافة او التخلّى عنها) و الروايات عن الرسول (ص) و على (ع) متوافرة بامامة الحسن بعد ابيه عليهما السلام.

الامام الثالث

الامام الحسين (سيد الشهداء) ثانی ولد علی (ع) من فاطمة بنت النبی الکریم (ص).

ولد فی السنة الرابعة الهجرية، و بعد استشهاد اخیه الحسن المجتبی، وصلت الیه الامامة بامر من الله جل شانہ، و وفقا للوصية. تعتبر مدة امامة الامام الحسين (ع) عشر سنوات، عاشها مضطهدا، سوى السنة اشهر الاخير من عهده معاوية، فاعطت الشعائر الدينية محلها الى ما كانت تتمناه الحكومات من ظلم و جور و فسق و فجور، خلافا لما يريدہ الله و رسوله و معاوية قد استخدم شتى الطرق و الوسائل لتصفية اهل البيت، و كان يستعين باعوان و انصار له فی تحقيق هذا الامر فحاول طمس اسم علی و آل علی و مهد السبل لخلافة ابنه يزيد، فهيا المقدمات اللازمة التي لا بد من اتخاذها لتحکيم الموقف، و إن كانت هناك فئة معارضة لما شاهدوه من فجور يزيد و فسقه الا آن هم لم یسلموا من غضب معاوية و سخطه، فوجه الیهم ضربات قاصمة. فالحسين (ع) عاصر هذه الظروف الحالكة، و تحمل کل اذى من قبل معاوية و اتباعه، حتى جا منتصف سنة ستين للهجرة، التي مات فيها معاوية، مخلفا ابنه يزيد.

كانت البيعة سنة عربية تجرى فی امور مهمة كالملوكية و الامارة و ما شابه، فيتقدم السادة و كبار القوم بمد يد البيعة و الطاعة للملك او الامير، و كان يعتبر التخلف عن البيعة عارا، و تخلفا عن معاهدة رسمية، و البيعة كانت معتبرة فی زمن النبی (ص)، و سيرته تؤيد ذلك، هذا اذا كانت تتصف بصفة الاختيار دون الاجبار و الاكراه.

لقد اخذ معاوية البيعة من شرفا القوم و رؤسائهم، الا انه لم يتعرض للحسين (ع)، و لم یحمله بيعة يزيد، و قد اوصی يزيد بعدم التعرض للحسين بن علی، اذا امتنع من البيعة له، فكان معاوية اكثر حنكا فی الامور، و كان يرى العقوبات التي تترتب علیه هذا الامر. ولكن يزيد لما كان يتصف به من انانية، نسی وصية ابيه، فامر والی المدينة بعد وفاة ابيه معاوية ان یأخذ البيعة من الحسين، او یرسل براسه الیه.

وبعد ان ابلى والی المدينة بامر يزيد، و نقله الى الامام الحسين (ع) طلب الحسين (ع) مهلة لدراسة الموضوع، فخرج من المدينة فی تلك الليلة، متجها الى مكة، و التجا بالكعبة التي هی مامن للمسلمين.

هذا ما حدث اواخر شهر رجب، و اوائل شهر شعبان من سنة ستين للهجرة، و الحسين قد قضی ما یقارب الاربعة اشهر فی مكة، فی حالة اللجوء انتشر النبا هذا شيئا فشيئا، حتى عم جميع البلدان الاسلامية، فايد الحسين جمع من الامة الاسلامية، لما شاهدوه من ظلم و تعسف فی زمن معاوية و ابنه يزيد.

هذا من جهة، و من جهة اخرى، فقد انهالت الرسائل الواردة من العراق، و خاصة الكوفة علی الحسين بن علی، تطلب منه ان يتجه الى العراق، ليصبح قائدا لهم، و تتم علی يده ازالة معالم الظلم و الجور، و من الطبيعي ان يشعر يزيد بخطورة الموقف. مكث الحسين فی مكة حتى موسم الحج، فكانت تفد جماعات من المسلمين لادا الفريضة.

علم الحسين بان هناك من اعوان يزيد و عملائه قد وصلوا مكة و هم یرتدون ردا الاحرام، و قد اخفوا تحته السلاح، لقتله حين قيامه بادا فريضة الحج.

قرر الحسين مغادرة مكة متجها الى العراق، فوقف خطيبا بين جمع غفير من المسلمين، فاجز فی خطبته و اعلمهم بسفره الى العراق، و اشار باستشهاده فی هذا الطريق، و طلب العون منهم، فی سبيل اهدافه المقدسة، و الا يتوانوا فی نصرته و نصره الاسلام، دين الله الحنيف، و غداة ذلك اليوم، سلك طريق العراق مع اهله و عياله، و نفر من شيعته و اصحابه.

لقد صمم الحسين علی عدم البيعة ليزيد، و هو علی علم بان الطريق هذا سينتهي به الى الاستشهاد و كان يعلم ان الجيش الاموي يتصف بالعدو و العدد، و انه مؤيد من قبل عامة الناس و خاصة اهل العراق.

جات اليه جماعة ممن لهم صلة به، فذكروا له خطورة الموقف و السفر الذي هو عازم عليه، و النهضة التي هو قائدها، فاجابهم الحسين (ع) ، اننى لن اباع يزيدا، و لا اقر بحكومة جائرة، و انى على علم بانهم يريدون قتلى اينما اقامت، و ما تركى لهذه البقعة المكرمة الا حرمة لهذا المكان المقدس (بيت الله الحرام) ، و الا تهتك حرم الله تعالى، باهراق دمي.

سار الحسين الى العراق، و فى طريقه، وصله نبا مقتل رسوله و مبعوثه الى الكوفة مسلم بن عقيل (ع) ، مع احد من شيعته، على يد والى يزيد، و قد امر والى بعد قتلها ان تربط ارجلهم بالحبال، و يدار بهما شوارع الكوفة و ازقتها.

فكانت الكوفة و ضواحيها، تحت مراقبة شديدة من قبل الاعداء، تنتظر قدوم الحسين، و الامارات دالة على قتله لا محالة و هنا اعلن الحسين مصرحا بنبا قتله دون تردد، و استمر فى سيره.

حوصر الحسين (ع) و من معه من قبل الجيش الاموى، على مسافة سبعين كيلومترا من مدينة الكوفة، فى منطقة تسمى (كربلا) فكانت تضيق دائرة الحصار على هؤلاء، و يزداد الجيش الاموى عددا وعدة، و آل الامر الى ان يستقر الامام مع القلة من اصحابه فى محاصرة من قبل ثلاثين الفا من الاعداء.

حاول الامام فى هذه الايام، ان يحكم موقفه، فاخرج من جنده من اخرج، و امر بان يجتمع الاصحاب، فاجتمعوا، فقال الامام (ع) فى خطاب بهم، ان القوم لم يريدوا الاقتلى، و انا رافع بيعتى عنكم، فمن اراد منكم الفرار، فليخذ الليل له سترا، و ينجو بنفسه من الفاجعة الموحشة التى تترصد بنا.

فامر باطفا الضياء، و تفرق جمع كثير ممن كان معه، الذين لم تكن اهدافهم سوى المادة و القضايا المادية، و لم يبق معه الا مريدو الحق و متبعو الحقيقة، و هم مايقارب من اربعين شخصا، و عدد من بنى هاشم، و للمرة الثانية، جمع الامام الحسين (ع) اصحابه، فخطب فيهم قائلا:

اللهم انى احمدك على ان كرمتنا بالنبوة و علمتنا القرآن و فقهتنا فى الدين، و جعلت لنا اسماعا و ابصارا و افئدة فاجعلنا من الشاكرين. اما بعد، فانى لا اعلم اصحابا اوفى و لا خيرا من اصحابى، و لا اهل بيت ابر و لا واصل من اهل بيتى، فجزاكم الله عنى خيرا، الا و انى لا اظن يوما لنا من هؤلاء، الا و انى قد اذنت لكم فانطلقوا جميعا فى حل ليس عليكم منى زمام، هذا الليل قد غشيكم فاتخذوه جملا. فقال له اخوته و ابناؤه و بنو اخيه و ابنا عبدالله بن جعفر، لم نفعل ذلك؟ لنبقى بعدك قال بعضهم: ما نفعل ذلك، ولكن نفديك بانفسنا و اموالنا و اهلينا، و نقاتل معك حتى نرد موردك، فقبح الله العيش بعدك.

فقام مسلم بن عوسجة خطيبا، قال:

انحن نخلى عنك و بما نعتذر الى الله فى اداحقك؟ اما و الله حتى اطعن فى صدورهم برمحي و اضربهم بسيفى ما ثبت قائمه فى يدي، و لو لم يكن معى سلاح اقاتلهم به، لقدفتهم بالحجارة، و الله لا نخليك حتى يعلم الله انه انا قد حفظنا غيبه رسوله فيك، اما و الله، لو قد علمت انى اقتل ثم احيا، ثم احرق ثم احيا، ثم اذرى، يفعل ذلك بى سبعين مرة، ما فارقتك حتى القى حمامى (الموت) دونك، و كيف لا افعل ذلك، و انما هى قتله واحدة، ثم هى الكرامة التى لا انقضا لها ابدا.

وصل الانذار الى الامام فى عصر يوم التاسع من محرم (اما البيعة او القتال) من جانب العدو فطلب الامام المهلة لتلك الليلة لغرض العبادة، و قرر القتال ليوم غد.

وفى يوم العاشر من المحرم سنة ٦١ هـ استعد الامام مع جمعه القليل (لايتجاوز عددهم تسعين شخصا، اربعون ممن جاوا معه، و نيف و ثلاثون التحقوا بالامام فى ليلة الحرب و نهارها من جيش الاعداء، و البقية كانوا من الهاشميين، بما فيهم ولده و اخوته و ابنا اخوته و ابنا اخواته و ابنا عمومته) استعدادا فى معسكر واحد امام العدد الغفير من جيش الاعداء، فاشتعلت نار الحرب.

حارب هؤلاء من الصباح الباكر حتى الظهيرة، و استشهد الامام مع سائر الفتية الهاشميين، فلم يبق منهم احد، (وكان بين القتلى طفلان للامام الحسن و طفل و رضيع للامام الحسين).

اغار الجيش بعد انتها الحرب على حرم الامام، و اشعلوا النيران في مخيماتهم و حزوا رؤوس الشهداء و سلبوا ما على ابدانهم من ردا و ملابس، و تركوا الاجساد عارية على الارض، دون ان يواروهم في التراب، ثم ساروا باهل بيت الامام (حرمه) زوجاته و بناته اللواتي لم يكن لهن ماوى مع رؤوس الشهداء الى جانب الكوفة (ولم يكن في الاسرى من الرجال سوى القليل، منهم ابن الامام و هو السجاد شاب في سن الثانية و العشرين، و قد اشتد عليه المرض، و ولده في سن الرابعة (محمد بن على) الامام الخامس، و كان باقيا ايضا الحسن المثنى ابن الامام الثانى، و الذى كان صهرا للامام الحسين (ع) و كان قد اصيب بجراح كثيفة في جسمه، و كان طريقا بين القتلى و قدعثروا عليه و هو في آخر رمق من حياته، و لم يقتل بسبب تشفع احد الامراء، و كان من جملة الاسرى الذين جاوا بهم الى الكوفة)، و نقلوهم من الكوفة الى دمشق حيث مستقر يزيد.

وقد فضحت «واقعة كربلا» و كذا ما قام به هؤلاء الاسرى من خطب، و هم ينقلون من بلد الى بلد، في الكوفة و الشام منهم بنت الامام امير المؤمنين على (ع) و الامام الرابع اللذان كانا من جملة الاسرى، فضحا نوايا بنى امية، و كشفوا النقاب عما كان يقوم به معاوية طوال سنوات عدة، حتى ادى الامر بيزيد الى ان يستنكر من عماله و اعوانه في الملا العام من هذه الواقعة المفجعة.

كانت واقعة كربلا عاملا مؤثرا عجل في ابادء حكومة بنى امية، و ساعد على ترسيخ مبادئ الشيعة، و كان من نتائجها الحروب الدامية طوال اثني عشر عاما، و ما لازمتها من ثورات و انتفاضات، و لم ينج احد ممن ساهم و شارك في مقتل الحسين و اصحابه من الانتقام و الاخذ بالثار.

وليس هناك ادنى شك لمن يطالع تاريخ حياة الامام الحسين (ع) و يزيد، و الاوضاع في ذلك الوقت، و يدقق النظر فيها بانه لم يكن هناك سوى طريق واحد، و هو مقتل الحسين (ع) و ما كانت نتيجة البيعة مع يزيد الا هتكا لحرمت الاسلام، و هذا ما لم يرض به الامام، لان يزيد لم يحترم الاسلام، و لم يتصف بصفات تجعله يتقيد او يراعى شيئا منه، و لا يابى بسحق و ابادء جميع المقدسات و القوانين الاسلامية.

الا ان اسلافه كانوا يحترمون الشعائر الدينية، و لم يخالفوها في الظاهر، و ما كانوا يقومون به من اعمال كانت تصطبغ بصبغة دينية، و كانوا يحافظون على المظاهر الدينية، و يفتخرون بالنبي (ص) و سائر القدوة و الزعما الدينيين الذين كانت لهم منزلة لدى الناس.

ومن هنا يتضح ما يعتقده بعض مفسرى الحوادث و الوقائع التاريخية بان الحسن و الحسين عليها السلام كانا يتصفان بصفات متباينة، فالحسن يحبذ الصلح على خلاف الحسين الذى كان يرجح الحرب و القتال، في حين ان الاول اتخذ جانب الصلح مع معاوية مع ما كان يلزمه من جيش تقدر عدته باربعين الفا، و الثانى «الحسين» نهض بجيشه الذى يراوح عدده الاربعين في القتال مع يزيد، و من هنا يتضح سقم هذا التفسير، لاننا نرى الحسين (ع) الذى لم يرضخ تحت حكم يزيد يوما واحدا، كان يعيش مع اخيه الحسن (ع) (في حدود العشر سنوات في حكم معاوية) و لم يعلن الحرب على معاوية و مما لا شك فيه، انا الحسن و الحسين اذا كانا يريدان الحرب مع معاوية لكان القتل نصيبهما، فضلا عن ان هذا القتل لا ينفع الاسلام و المسلمين بشى، و لم يجد اى نفع امام سياسة معاوية، الذى كان يصف نفسه بالصحابى و كاتب الوحى و خال المؤمنين، و ما شابه ذلك مما اتخذه كوسيلة و ذريعة.

هذا و كان بإمكانه ان يقتلهم بايادى مقربيه، و يبدى حزنه، و الانتقام ممن قام بهذا العمل كما فعله مع الخليفة الثالث.

الامام الرابع

الامام السجاد (على بن الحسين ع) الملقب بزین العابدين و السجاد).

ولد الامام الثالث، من شاه زنان بنت «يزدجرد ملك ايران»، و هو الولد الوحيد الذى بقى للامام الثالث بعد واقعة كربلا، اذ ان اخوته الثلاثة استشهدوا فيها و قد شهد الواقعة، و لكنه لم يشارك فيها لمرضه، و لم يكن قادرا على حمل السلاح، فحمل مع الاسرى (الحرم) الى الشام.

وبعد ان قضى فترة الاسر، ارجع مع سائر الاسرى الى المدينة، و ما ذلك الالجب رضى عامه الناس.

عندما رجع الامام الرابع الى المدينة، اعتزل الناس فى بيته، و تفرغ للعبادة، و لم يتصل باحد سوى الخواص من الصحابة مثل (ابى حمزة الثمالى) و (ابى خالد الكابلى) وامثالهم، و لا يخفى ان هؤلاء الخاصة كانوا يوصلون ما يصلهم من الامام من معارف اسلامية الى الشيعة، و اتسع نطاق الشيعة عن هذا الطريق، فترى ثماره فى زمن الامام الخامس.

ومما الفه و صنفه الامام الرابع كتاب يحتوى على ادعية تعرف ب (الصحيحة السجادية) و تشتمل على سبعة و خمسين دعا، و التى تتضمن ادق المعارف الالهية و يقال عنها «زبور آل محمد ص».

كانت مدة امامته عليه السلام خمسا و ثلاثين سنة حسب بعض الروايات الشيعية، و دس اليه السم على يد «الوليد بن عبد الملك» و ذلك بتحريض من هشام، الخليفة الاموى، سنة ۹۵ للهجرة.

الامام الخامس

الامام محمد بن على (الباقرع) و لفظ باقر يدل على تجرته فى العلم، و قد منحه اللقب هذا، النبى الاكرم (ص).

هو ابن الامام الرابع، ولد سنة ۵۷ للهجرة، و كان عمره فى واقعة كربلا اربع سنوات، و كان ممن حضرها، نال مقام الامامة بعد والده، بامر من الله تعالى، و وصية اجداده.

وفى سنة ۱۱۴ او ۱۱۷ للهجرة (حسب بعض الروايات الشيعية) قتل مسموما بواسطة ابراهيم بن الوليد بن عبد الملك، ابن اخ هشام الخليفة الاموى، قضت هذه الحادثة على حياته، فمضى شهيدا.

فى عهد الامام الخامس، و على اثر ظلم بنى امية، كانت تبرز ثورات متعاقبة فى كل قطر من الاقطار الاسلامية، و شنت الحروب، و كان الاختلاف فى حكومة بنى امية ظاهرا، هذا ما كان يشغل الحكومة آنذاك، فكانت نتيجتها ان يخفف من التعرض لاهل البيت، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى، ما حدث من واقعة كربلا، و ما احدثت من مظلومية اهل البيت (ع)، متمثلة فى الامام الرابع، جعلت المسلمين يتجهون الى اهل البيت، و يبدون حبهم لهم، و اخلاصهم اليهم.

فان هذه العوامل مجتمعة ساعدت على ان ينصرف ذهن العامة الى اهل البيت، فصاروا يتجهون الى المدينة حيث الامام الخامس، و كانت العوامل مساعدة فى انتشار الحقائق الاسلامية، علوم اهل البيت على يد الامام الباقر (ع)، اذ لم يتحقق لاحد من اجداده، و مما يؤيد هذا الادعا هو كثرة الاحاديث التى نقلت عن الامام الخامس، و كذا رجال الشيعة الذين تخصصوا فى شتى العلوم الاسلامية على يد امامهم، و لا تزال اسمائهم فى كتب الرجال مدرجة.

الامام السادس

الامام جعفر بن محمد «الصادق» (ع) ابن الامام الخامس، ولد سنة ۸۳ للهجرة، و استشهد بعد ان دس اليه السم، سنة ۱۴۸ للهجرة، و ذلك بتحريض من المنصور الخليفة العباسى (وفق الروايات الشيعية).

وفى عهد الامام السادس، و على اثر الانتفاضات التى حدثت فى الدول الاسلامية، و خاصة قيام «مسودة» ضد دولة بنى امية للاطاحة بها، و الحروب المدمرة التى ادت الى سقوط الدولة الاموية و انقراضها، و على اثر كل هذا كانت الظروف مواتية و مساعدة لنشر حقائق الاسلام و علوم اهل البيت التى طالما ساهم فى نشرها الامام الخامس طوال عشرين سنة من زمن امامته، و قد تابع الامام السادس عمله فى ظروف اكثر ملامة، و تفهما.

فاستطاع الامام السادس حتى اواخر زمن امامته، و التي كانت معاصرة لآخر زمن خلافة بنى امية و اوائل خلافة بنى العباس استطاع ان يتنهنز هذه الفرصة، لبث التعاليم الدينية و تربية العديد من الشخصيات العلمية الفذة فى مختلف العلوم و الفنون سوا فى العلوم العقلية او العلوم النقلية.

ومن اشهر اولئك الذين تتلمذوا عند الامام هم: زرارة، و محمد بن مسلم، و مؤمن الطاق، و هشام بن الحكم، و ابان بن تغلب، و هشام بن سالم، و حريز، و هشام الكلبي النسابة، و جابر بن حيان الصوفى الكوفى، الكيمياءى و غيرهم و قد حضر درسه رجال من علما اخواننا السنة، مثل سفيان الثورى و ابو حنيفة، مؤسس المذهب الحنفى، و القاضى المسكونى و القاضى ابوالبختري و غيرهم و المعروف ان عدد الذين حضروا مجلس الامام و انتفعوا بما كان يمليه عليهم الامام اربعة آلاف محدث و عالم.

وتعتبر الاحاديث المتواترة عن الامامين الباقر و الصادق (ع)، اكثر مما رويت عن النبى الاكرم و العشرة من الائمة الهداة. لكن الامر قد تغير فى اخريات حياته، حيث الاختناق و التشديد من قبل المنصور الخليفة العباسى، فقام بايذا السادة العلويين و عرضهم لاعنف انواع التعذيب و اقساها و قتل بعضهم، مما لم يشاهد نظيره فى زمن الامويين مع ما كانوا يتصفون به من قساوة و تهور. مارس العباسيون القتل الجماعى للعلويين و ذلك بسجنهم فى سجون مظلمة، و تعذيبهم و القضا على حياتهم. كما آن هم قاموا بدفنهم و هم احيا، فى اسس الابنية و الجدران.

اصدر المنصور امرا طلب فيه جلب الامام السادس من المدينة (وكان الامام قد احضر الى العراق مرة بامر من السفاح الخليفة العباسى، و قبل ذلك قد احضر الى دمشق بامر من هشام الخليفة الاموى، مع الامام الخامس).

بقى الامام مدة من الزمن تحت المراقبة، و قد عزموا على قتله عدة مرات، و تعرضوا لاذاه، و فى نهاية الامر سمحوا له بالعودة الى المدينة، فرجع، و قضى بقية عمره هناك، مراعىا التقية، منعزلا فى داره، حتى استشهد على يد المنصور بدسه السم اليه. وبعد وصول نبا استشهاد الامام الى المنصور، امر و اليه فى المدينة ان يذهب الى دار الامام بحجة تفقده لاهل بيته، طالبا وصية الامام ليطلع على ما وصى الامام و من هو خليفته من بعده، ليقتضى عليه و يقتله فى الحال ايضا. وكان المنصور يهدف من ورا ذلك القضا تماما على موضوع و مسالة الامامة و التشيع معا.

ولكن الامر كان خلافا لتمر المنصور، و عند ما حضر الوالى وفقا للاوامر المرسله اليه، قرا الوصية، و وجد ان الامام قد اوصى لخمس، الخليفة نفسه، و الى المدينة و عبدالله الافطح ابن الامام الاكبر و موسى ولده الاصغر و حميدة ابنته، و بهذا بات مؤامرة المنصور بالفشل.

الامام السابع

الامام موسى بن جعفر (الكاظم) (ع) ابن الامام السادس ولد سنة ۱۲۸ للهجرة، و توفى سنة ۱۸۳ اثر اعطائه السم فى السجن، تولى منصب الامامة بعد ابيه بامر من الله و وصية اجداده.

عاصر الامام السابع من خلفا العباسيين المنصور و الهادى و المهدي و هارون، عاش فى عهد مظلم مقرون بالصعوبات، بما كان يديه من تقيية، حتى سافر هارون الى الحج، و توجه الى المدينة، فالقى القبض على الامام فى الوقت الذى كان مشغولا بالصلاة فى مسجد جده النبى الاكرم (ص) و نقل الى السجن بعد ان قيد بالاغلال، ثم نقل الى البصرة و منها الى بغداد، و ظل ينقل به من سجن لآخر سنوات عدة، و فى نهاية الامر قضى عليه بالسم فى سجن السندی بن شاهك، و دفن فى مقابر قريش، و التى تسمى اليوم بمدينة الكاظمية.

الامام الثامن

الامام علی بن موسی (الرضا) (ع) ابن الامام السابع ولد سنة ۱۴۸ للهجرة (على اشهر التواريخ) و توفي سنة ۲۰۳ هـ.

نال منصب الامامة بعد ابيه الامام السابع بامر من الله و نص اجداده، و قد عاصر زمرنا هارون الرشيد الخليفة العباسي و بعده ابنه الامين ثم المامون.

بعد وفاة هارون الرشيد، حدث خلاف بين المامون و الامين ادى الى حروب بينهما، و كان نتيجهتها مقتل الامين و استيلا المامون على عرش الخلافة.

وحتى ذلك الوقت كانت سياسة بنى العباس بالنسبة الى السادة العلويين سياسة قاسية، تتمثل بالقتل و الابادة، و كانت تزداد شدة و عنفا، و بين فترة و اخرى كان يثور ثائر من العلويين، و دارت وحي حروب دامية، و هذا ما كان يحدث اضطرابا و مشاكل للدولة و الخلافة آنذاك.

ومع ان ائمة الشيعة من اهل البيت، لم يكونوا على اتصال بالثائرين، لكن الشيعة مع قلة عددهم في ذلك، اليوم كانوا يعتبرون الائمة هم الهداة الى الدين و آن هم مفترضوا الطاعة و الخلفا الحقيقيون للنبي الاكرم (ص)، و كانوا ينظرون الى الدولة و الخلافة العباسية انها ممتاز بما كان يمتاز به كسرى و قيصر و انها تساس بيد فئة لا صلة لها بالاسلام و إن هذه الاجهزة التي تسوس البلاد بعيدة كل البعد عما يتصف به زعماءهم الدينيون، هذا مما كان يشكل خطرا على الخلافة، و يهددها بالسقوط و الزوال.

فكر المامون في هذه المشاكل و الفتن، و رأى ان يبدى سياسة جديدة، بعد ان كانت سياسة اسلافه طوال سبعين سنة سياسة عقيمة لا جدوى فيها فظهر سياسته الخادعة بان يجعل الامام الثامن ولى عهد له، و بهذه الطريقة سوف يقضى على كل فتنة و مشكلة، و السادة من العلويين اذا وجدوا لهم مقاما في الدولة فانهم لم يحاولوا الثورة او القيام ضدهم، و الشيعة ايضا عند ما يشاهدون دنو امامهم من الخلافة التي طالما كانوا يعتبرونها رجسا و القائمين بامور الخلافة فاسقين، عندئذ سيفقدون ذلك التقدير والاحترام المعنوي لائمتهم الذين هم من اهل البيت، و سرعان ما يسقط حزبهم الديني، و لا يواجه الخلفا خطرا من هذه الجهة.

ومن البديهي بعد ان يحصل المامون على ما كان يهدف اليه، فان قتل الامام لم يكن بالامر الصعب و لغرض تحقق هذه المؤامرة احضر الامام من المدينة الى مرو، و اقترح عليه الخلافة اولا ثم ولاية العهد ثانيا، فاعتذر الامام، ولكنه استخدم شتى الوسائل لاقناع الامام، وافق الامام بشرط الا يتدخل في شؤون الدولة و كذا في عزل او نصب احد من المسؤولين.

هذا ما حدث سنة ۲۰۰ للهجرة و لم تمض فترة حتى شاهد المامون التقدم السريع للشيعة، و تزايد ارتباطهم و علاقتهم بالنسبة للامام، و حتى العامة من الناس، و الجيش و مسؤولي شؤون الدولة عندئذ التفت المامون الى خطورة خطئه، و حاول ان يقف امام هذا التيار، فقتل الامام بعد ان دس اليه السم.

دفن الامام الثامن بعد استشهاده في مدينة (طوس) في ايران، و تعرف اليوم بمدينة مشهد.

كان المامون يبدى عنايته و رعايته لترجمة العلوم العقلية الى اللغة العربية، و كان يقيم المجالس العلمية، التي يحضرها علماء الاديان و المذاهب، و تجرى فيها المناظرات العلمية، و المامون ايضا كان يشارك في هذه المجالس، و يشترك في مناظرات علماء الاديان و المذاهب، و قد دونت العديد منها في كتب احاديث الشيعة.

الامام التاسع

الامام محمد بن على ع (التقى، و يلقب بالامام الجواد او ابن الرضا احيانا) ابن الامام الثامن، ولد في المدينة سنة ۱۹۵ هـ و استشهد (سنة ۲۲۰) بتحريض من المعتصم الخليفة العباسي على يد زوجته بنت المامون، و دفن الى جوار جده الامام السابع في مدينة الكاظمة.

حاز درجة الامامة الرفيعة بامر من الله و وصية اجداده، و كان الامام التاسع في المدينة عند ما توفي ابوه الامام الثامن، احضره المامون الى بغداد عاصمة خلافته آنذاك، و الظاهر ان المامون ابدى احترامه و عطفه للجواد، و زوجه ابنته، و ابقاه عنده في بغداد، و في الحقيقة اراد ان يراقب الامام من الخارج و الداخل مراقبة كاملة.

مكث الامام التاسع زمنا في بغداد، ثم طلب من المامون الرحيل الى المدينة، و بقي فيها (المدينة) حتى اواخر عهد المامون، و في زمن المعتصم الذي استخلف المامون، احضر الامام الجواد الى بغداد مرتين، و كان تحت المراقبة الشديدة، و في النهاية كما ذكر استشهد بدس السم اليه بتحريض من المعتصم على يد زوجة الامام.

الامام العاشر

الامام على بن محمد ع (النقي و يلقب بالهادي ايضا) ابن الامام التاسع، ولد سنة ۲۱۲ هـ في المدينة، و استشهد سنة ۲۵۴ هـ (وفقا للروايات الشيعية) بامر من المعتز الخليفة العباسي.

عاصر الامام سبعا من خلفا بني العباس: المامون و المعتصم و الواثق و المتوكل و المنتصر و المستعين و المعتز. وفي عهد المعتصم سنة ۲۲۰ هـ عند ما استشهد ابوه في بغداد بواسطة السم الذي دس اليه، كان الامام العاشر في المدينة، نال منصب الامامة بامر من الله تعالى و وصية اجداده، فقام بنشر التعاليم الاسلامية حتى زمن المتوكل.

ارسل المتوكل احد الامرا الى المدينة لجلب الامام من هناك الى سامرا حاضرة حكومته و ذلك سنة ۲۴۳ اثر و شايه بعض الاعداء و كتب الى الامام رسالة يظهر فيها احترامه و تقديره له، مطالبا فيها التوجه الى العاصمة و بعد وصول الامام الى سامرا لم يكن هناك ما يجلب النظر من تضيق على الامام في بداية الامر الا ان الخليفة سعى في اتخاذ شتى الطرق و الوسائل لا يذو الامام، و هتك حرمة، فقام رجال الشرطة بتفتيش دار الامام بامر من الخليفة.

كان المتوكل اشد عدا لاهل البيت من سائر خلفا بني العباس، و خاصة بالنسبة للامام على بن ابي طالب عليه السلام، و كان يعلن عداه و تنفره لعل، فضلا عن الكلام البذي الذي كان يتفوه به احيانا و كان قد عين مهرجا يقلد اعمال الامام على (ع) في مجالسه و محافله، و يستهزى و ينال من تلك الشخصية العظيمة.

وامر بتخريب قبة الامام الحسين و ضريحه و الكثير من الدور المجاورة له، و امر باغمار الحرم الطاهر و القبر الشريف بالمياه، و ابدلت ارضها الى ارض زراعية كي يقضوا على جميع معالم هذا المرقد الشريف.

وفي زمن المتوكل اصبحت حالة السادة العلويين في الحجاز متدهورة يرثي لها، كانت نساؤهم تفتقر الى ما يسترها و الاغلبية منها كانت تحتفظ بعباء بالية، يتبادلنها في اوقات الصلاة لاجل اقامتها و كان الوضع لا يقل عن هذا في مصر بالنسبة الى السادة العلويين. كان الامام العاشر متحملا صابرا لكل انواع هذا الاضطهاد و الاذى و بعد وفاة المتوكل جا كل من المنتصر و المستعين و المعتز الى منصة الخلافة، و استشهد الامام بامر من المعتز الخليفة العباسي.

الامام الحادي عشر

الامام الحسن بن على (ع) (العسكري) ابن الامام العاشر ولد سنة ۲۳۲ هـ و في سنة ۲۶۰ هـ (وفقا لبعض الروايات الشيعية) دس اليه السم بايعاز من المعتمد الخليفة العباسي، و قضى نحبه مسموما.

الامام الحادي عشر جا الى مقام الامامة بعد ابيه بامر من الله تعالى و حسب ما اوصى به اجداده الكرام و طوال مدة خلافته التي لا تتجاوز السبع سنين كان ملازما للتقية، و كان منعزلا عن الناس حتى الشيعة، و لم يسمح الا للخواص من اصحابه بالاتصال به، مع كل

هذا فقد قضى زمنا طويلا فى السجن.

والسبب فى كل هذا الاضطهاد هو:

اولا: كان قد وصل عدد الشيعة الى حد يلفت الانظار، و إن الشيعة تعترف بالامامة، و كان هذا الامر واضحا جليا للعيان، و إن ائمة الشيعة كانوا معروفين، فعلى هذا كانت الحكومة آنذاك تتعرض للائمة اكثر من ذى قبل و تراقبهم، و كانت تسعى للاطاحة بهم و ابادتهم بكل الوسائل الخفية.

ثانيا: قد اطلعت الدولة العباسية على ان الخواص من الشيعة تعتقدان هناك ولد للامام الحادى عشر، و طبقا للروايات التى تنقل عن الامام الهادى، و كذا من اجداده، يعرفونه ب (المهدى الموعود) و قد اخبر عنه النبى الاكرم (ص) بموجب الروايات المتواترة عن الطريقين العامة و الخاصة، و يعتبرونه الامام الثانى عشر لهم.

ولهذا السبب كان الامام الحادى عشر اكثر مراقبة من سائر الائمة، فصمم خليفة الوقت ان يقضى على موضوع الامامة عند الشيعة بكل وسيلة تقتضى الضرورة لذلك، و بهذا يغلق هذا البحث الذى طالما كان مثارا لازعاجهم.

ولما سمع المعتمد الخليفة العباسى بمرض الامام الحادى عشر ارسل اليه الاطبا مع عدد من القضاة و من يعتمد عليهم كى يراقبوا الامام عن كثب و ما يجرى فى داره، و بعد استشهاد الامام و وفاته، فتشوا البيت بدقة، و فحصوا الجاريات اللواتى كن يخدمن فى بيت الامام بواسطة الممرضات (القابلات)، و بقوا يبحثون عن خلف للامام لمدة سنتين حتى استولى عليهم الياس.

دفن الامام الحادى عشر بعد وفاته فى داره فى مدينة سامرا بجوار مدفن ابيه.

ولا يخفى ان ائمة اهل البيت طوال حياتهم عل موا و ربوا العديد من العلماء والمحدثين، اذ يصل عددهم المئات، و مراعاة للاختصار لم نستعرض فهرست اسماء هؤلاء و مؤلفاتهم و الاثار العلمية التى تركوها، و شرحا لاحوالهم.

الامام الثانى عشر

إشارة

الامام المهدى الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف (ويذكر بامام العصور وصاحب الزمان غالبا) ابن الامام الحادى عشر، اسمه يطابق النبى الاكرم (ص) ولد فى سامرا سنة ٢٥٥ او ٢٥٦ هـ.

وكان يعيش تحت رعاية والده حتى سنة ٢٦٠ هـ حيث استشهاد والده، و كان مختفيا عن انظار العامة، و لم يفلح احد بلاقائه و الاتصال به الا الخواص من الشيعة.

وبعد استشهاد والده، انيطت به مهمة الامامة، و بامر من الله تعالى، اختار الغيبة، و لم يظهر للعيان الا مع نوابه الخواص و فى موارد استثنائية.

النواب الخواص

عين الامام المهدى عج عثمان بن سعيد العمرى نائبا خاصا له و الذى كان من اصحاب جده و ابيه و كان ثقة امينا، و كان الامام يجيب على اسئلة الشيعة عن طريق هذا النائب الخاص.

وبعد عثمان بن سعيد استخلف ابنه محمد بن عثمان، و بعد وفاة محمد بن عثمان العمرى، استتاب ابا القاسم حسين بن روح النوبختى.

وبعد وفاة حسين بن روح النوبختي اصبح على بن محمد السمرى نائبا خاصا للامام المهدي و في اخريات حياة على بن محمد السمرى، اذ لم يبق من حياته سوى ايام قلائل (سنة ۳۲۹ هـ)، صدر توقيع من الناحية المقدسة، فيه ابلاغ لعلي بن محمد السمرى بانه سيموت و يودع هذه الحياة بعد ستة ايام، و بعدها تنتهي النيابة الخاصة، و تقع الغيبة الكبرى، و ستستمر حتى ياذن الله تعالى بالظهور و حسب هذا التوقيع تنقسم غيبة الامام الى قسمين: الاول: الغيبة الصغرى، بدأت سنة ۲۶۰ هـ و انتهت في سنة ۳۲۹ هـ و استمرت حوالي سبعين عاما الثاني: الغيبة الكبرى، و التي بدأت سنة ۳۲۹ هـ و ستستمر حتى ياذن الله تعالى و يروى عن النبي الكريم (ص) في حديث متفق عليه (لو لم يبق من الدنيا الا- يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من امتي و من اهل بيتي يواطى اسمه اسمي يملأ الارض قسطا و عدلا كما ملئت جورا و ظلما).

بحث في ظهور المهدي (عج) من وجهة نظر العامة

وكما اشرنا في بحث النبوة و الامامة، وفقا لقانون الهداية العامة الجارية في جميع انواع الكائنات، فالنوع الانساني منه مجهز بحكم الضرورة بقوة (قوة الوحي و النبوة) ترشده الى الكمال الانساني و السعادة النوعية، و بديهى ان الكمال و السعادة لو لم يكونا امرين ممكنين للانسان الذى تعتبر حياته حياة اجتماعية، لكان اصل التجهيز لغاوا باطلا، و لا يوجد لغو في الخلقة مطلقا. وعبارة اخرى، ان البشر منذ ان وجد على ظهر البسيطة كان يهدف الى حياة اجتماعية مقرونة بالسعادة، و كان يعيش لغرض اوصول الى هذه المرحلة، و لم لم تتحقق هذه الامنية في الخارج، لما منى الانسان نفسه بهذه الامنية فلو لم يكن هناك غذا لم يكن هناك جوع، و اذا لم يكن هناك ما، لم يكن عطش و اذا لم يكن تناسل، لم تكن علاقة جنسية. فعلى هذا و بحكم الضرورة (الجبر) فان مستقبل العالم سيكشف عن يوم، يهيمن فيه العدل و القسط على المجتمع البشرى، و يتعاش ابنا العالم فى صلح و صفا و مودة و محبة، تسودهم الفضيلة و الكمال. وطبيعى ان استقرار مثل هذه الحالة بيد الانسان نفسه، و القائد لمثل هذا المجتمع سيكون منجى العالم البشرى، و على حد تعبير الراويات سيكون (المهدي).

ونجد الاديان و المذاهب المختلفة القائمة فى العالم مثل الوثنية، و اليهودية و المسيحية و المجوسية و الاسلام تبشر بمصلح و منج للبشرية، و إن اختلفت فى تصوره، و ما حديث النبي الكريم (ص)، المتفق عليه (المهدي من ولدى) الا اشارة الى هذا المعنى. بحث فى ظهور المهدي (عج) من وجهة نظر الخاصة الشيعة فى الاسلام.

فضلا عن الروايات المتزايدة عن طريق العامة و الخاصة، و التى تروى عن النبي الاكرم (ص) و ائمة اهل البيت (ع) فى ظهور المهدي (ع) و انه من سلالة النبي (ص)، و مع ظهوره، سيؤدى بالمجتمع البشرى الى كماله الواقعى و الحقيقى، و سيمنحه الحياة المعنوية، فان هناك روايات متضافرة اخرى تشير الى ان المهدي هو ابن الامام الحسن العسكرى (الامام الحادى عشر) بلا فصل، و بعد الغيبة الكبرى سيظهر، و يملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا.

رد على الشبهات

يعترض مخالفوا الشيعة بانه وفقا لاعتقاد هذه الطائفة، يجب ان يكون عمر الامام الغائب ما يقرب من اثني عشر قرنا، فى حين ان الانسان لا يستطيع ان يعمر هكذا.

الجواب: الاعتراض هذا مبنى على الاستبعاد، و إن العمر الطويل كهذا يستبعد، لكن الذى يطالع الاخبار الواردة عن الرسول الاعظم فى

خصوص الامام الغائب، و كذا عن سائر ائمة اهل البيت (ع) سيلاحظ ان نوع الحياة للامام الغائب تتصف بالمعجزة خرقا للعادة، و طبيعى ان خرق العادة ليس بالامر المستحيل و لا يمكن نفى خرق العادة عن طريق العلم مطلقا.

لذا لا تنحصر العوامل و الاسباب التى تعمل فى الكون فى حدود مشاهدتنا التى تعرفنا عليها، و لا نستطيع نفى عوامل اخرى و هى بعيدة كل البعد عنا و لا علم لنا بها، او اننا لا نرى آثارها و اعمالها، او نجهلها من هذا يتضح امكان ايجاد عوامل فى فردا و افراد من البشر بحيث تستطيع تلك العوامل ان تجعل الانسان يتمتع بعمر طويل جدا قد يصل الى الالف او آلاف من السنوات، فعلى هذا فان عالم الطب لم يياس حتى الان من كشف طرق لاطالة عمر الانسان.

وهذا الاعتراض يصدر من الذين يعتقدون بالكتب السماوية كاليهودية و المسيحية و الاسلام وفقا لكتبهم السماوية، و يقرون بالمعجزات و خرق العادات التى كانت تتحقق بواسطة انبياء الله تعالى، بشكل يثير الاعجاب و الاستغراب.

يعترض مخالفو الشيعة من ان الشيعة تعتبر لزوم وجود الامام لبيان احكام الدين و حقائقه، و ارشاد الناس و هدايتهم، فان غيبة الامام تناقض هذا الغرض، لان الامام الذى قد غاب عن الانظار و لا توجد اية وسيلة للوصول اليه، لا يترتب على وجوده اى نفع او فائدة، و إذا كان الله سبحانه يريد اصلاح البشرية بواسطة شخص، فانه لقادر على خلقه عند اقتضا الضرورة لذلك، و لا حاجة الى خلقه قبل وقته و قبل الاحتياج اليه بلاف السنوات.

الجواب: ان مثل هؤلاء لم يدركوا حقيقة معنى الامامة، و اتضح فى مبحث الامامة، ان وظيفة الامام و مسؤوليته لم تنحصر فى بيان المعارف الالهية بشكلها الصورى، و لم يقتصر على ارشاد الناس من الناحية الظاهرية، فالامام فضلا عن توليه ارشاد الناس الظاهري، يتصف بالولاية و الارشاد الباطنى للاعمال ايضا، و هو الذى ينظم الحياة المعنوية للناس، و يتقدم بحقائق الاعمال الى الله جل شاناه. بديهى ان حضور او غيبة الامام الجسمانى فى هذا المضمار ليس له اى تأثير، و الامام عن طريق الباطن يتصل بالنفوس و يشرف عليها، و إن بعد عن الانظار و خفى عن الابصار فان وجوده لازم دائما، و إن تاخر وقت ظهوره و اصلاحه للعالم.

الخاتمة: البلاغ المعنوى للشيعة

البلاغ المعنوى للشيعة الموجه للناس كافة، لا يزيد على جملة و هى «اعرفوا الله» و بتعبير آخر، اسلكوا طريق معرفة الله كى تسعدوا و تفلحوا، و هذه هى العبارة التى قالها النبى الاكرم (ص) فى بداية دعوته: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» كى يتضح هذا البلاغ نقول مجملا:

نحن البشر بحسب الطبع، نهوى الكثير من مناحى الحياة، و لذائذها المادية، كالاكل و الشرب و الالبسة الفاخرة، و القصور و المناظر الخلابة و الزوجات الحسنات و الاصدقاء المخلصين، و الثروات الطائلة، اما عن طريق القدرة و السياسة، و المقام و اتساع السلطة و الحكومة، او القضا على كل ما يخالف ما ربنا الذى نطمح الى الوصول اليه.

ولكننا ندرك جيدا مع ما اوتينا من فطرة الهية، ان هذه الامور و اللذائذ كلها خلقت لاجل الانسان، لا ان الانسان خلق لها، و يجب ان تكون هذه فى طلب الانسان، لا ان يكون الانسان ساعيا فى طلبها، و إذا ما كان الهدف الغائى هو الغريزة و الشهوات فهذا هو منطق الحيوانات و الانعام، و ما القتل و الفتك و الاطاحة بسعادة الاخرين الامنطق الذئاب، و اما منطق الانسان فيبتنى على العقل و العلم فحسب.

ان منطق العقل، و الالتفات الى واقعا، يدعونا الى اتباع الحق، لا اتباع الحق، لا اتباع هوى النفس، ان انواع الشهوات و حب الذات و الانانية، تعتبر حسب منطق العقل الانسانى جز من عالم الطبيعة و ليس لها اى استقلال، و على خلاف ما يتصوره الانسان من انه هو الحاكم للطبيعة و الكون، و يظن ان الطبيعة الطاغية يجب ان تكون اداة طيعة له.

ان منطق العقل يدعو الانسان الى التفكير و التعمق فى هذه الحياة الغابرة كى يتضح ان الوجود و ما فيه لم يكن ليوجد من تلقا نفسه،

بل ان الكون و ما فيه يستلهم وجوده من منبع و مصدر غير متناه.

ولكى يظهر جليا فان الجمال و القبح و الكائنات الارضية و السماوية و التي تظهر بصورها الواقعية المستقلة في نظر الانسان، ما هي الا واقعيات تظهر الى الوجود بوجود واقعيات اخرى، و ما ظهورها الا ظهور تلك الواقعيات و ليست واقعياتها من نفسها، و كما ان الواقعيات و القدرات العظيمة التي كانت تتمتع بالوجود امس لم تصبح الا اسطورة، فكذلك الواقعيات اليوم ايضا، و النتيجة ان كل شى في حدوده و عند نفسه لا يتجاوز الاسطورة.

ان الله جل و علا- هو الواقعية التي لا- تزول، و كل ما في الوجود يستمد وجوده منه، و لو لا وجود الله لما ظهرت هذه الواقعية الى الوجود.

وعندما يتسلح الانسان بهذه المعرفة، عندئذ لا يشاهد وجوده اكثر من فقاعة، فيرى ببصيرته ان العالم و العالمين، يرتكزان على وجود غير محدود، و غير متناه من حيث الحياة و القدرة و العلم و الكمال المطلق، و ما ظهور الانسان و سائر ظواهر العالم الانوافذ شتى، و كل حسب امكاناته يدل على العالم الاخرى و ماورا الطبيعة.

وعندها يفقد الانسان كل اصالة و استقلال لنفسه، و كذا كل كائن و يردها الى صاحبها الاصلى و الاصيل، و يتصل القلب بالله الاحد، و لا يستسلم لشى سوى لعظمة الله تعالى و كبريائه.

وعندها يستقر الانسان تحت قدرة الله الخالق و هيمنته، فكل ما يتعرف يعرفه بمعرفة الله تعالى، و يتصف بالاخلاق الفاضلة و الاعمال الحسنة (الاسلام، و التسليم للحق الذى هو الفطرة) برعاية الله و عنايته.

وهذه هي الدرجة الرفيعة و الكمال الانساني و مقام الانسان الكامل، اى مقام الامام، و الذى قد وصل اليه و ناله برعاية من الله تعالى و عنايته، و الذين يسعون للوصول الى هذه المرتبة الرفيعة و الكمال الشامخ، مع اختلاف فى درجاتهم يعتبرون التابعين الحقيقيين للامام. و يتضح مما سبق، ان معرفة الله تعالى و معرفة الامامة، لا تنفصلان، كما ان معرفة الله و معرفة النفس لا تنفصل احدهما عن الاخرى، ان الذى عرف وجوده المجازى، سيكون عارفا بوجود الله الغنى.

شیعه در اسلام

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: شیعه در اسلام/تالیف محمدحسین طباطبائی

وضعیت ویراست:

[ویراست؟].

مشخصات ظاهری: ۳۳۶ ص.

یادداشت: فیما

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.

موضوع: شیعه - عقاید.

موضوع: شیعه - تاریخ.

شناسه افزوده: طباطبائی، محمدحسین، ۱۲۸۱ - ۱۳۶۰.

رده بندی کنگره: BP۲۱۱/۵ ط۲ش ۹ - ۱۳۸۵ الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۵ - ۳۴۲۰۴

پیشگفتار به قلم یکی از شاگردان استاد

کتابی که اکنون از نظر خواننده می‌گذرد، جزئی از طرحی است که جهت معرفی «تشیع» در مغرب زمین تحقق پذیرفته است. گرچه در طی قرن گذشته، دانشمندان مغرب زمین، مطالعات زیادی در باره جوانب مختلف اسلام و تمدن اسلامی انجام داده‌اند، اما اکثر این آثار با نهایت تعصب و غرض انجام گرفته و در آنها کوشش در تحریف اسلام دیده می‌شود. وانگهی تقریباً تمام منابع اروپائیان در تحقیقاتی که در باره اسلام انجام می‌گیرد، از منابع اهل تسنن است و هرگاه از قرآن، حدیث، سیره نبوی، فقه و کلام سخن به میان می‌آید، معمولاً مقصود همان نظر اهل سنت و جماعت است و حتی این نظر نیز اغلب تحریف یافته و مغرضانه بیان شده است.

در آثار موجود به زبانهای اروپایی، تشیع به صورت یک فرقه فرعی معرفی شده و تمام دید و علت وجودی آن به یک نزاع صرفاً سیاسی و اجتماعی تقلیل یافته و کمتر به علل دینی که باعث پیدایش «شیعه» گردید، توجه شده است، حتی در تحقیقات در باره «شیعه» به طور کلی باز سهم اساسی از آن «اسماعیلیه» است! و «شیعه دوازده امامی» حتی به اندازه مکتب اسماعیلی مورد نظر قرار نگرفته است!!

شاید سوابق تاریخی مغرب زمین، علت اصلی این محدودیت باشد. غرب تا کنون دو بار با اسلام تماس مستقیم داشته است، با اعراب در اندلس و صقلیه (سیسیل) و با اتراک در شرق اروپا و در هر دو مورد تماس با اسلام به صورت سنی آن بود و رابطه با «تشیع» محدود به روابط نسبتاً سرّی و محدود با برخی حوزه‌های اسماعیلی در فلسطین در جنگهای صلیبی و شاید در برخی مراکز اندلس گردید.

مغرب زمین، هیچگاه قبل از دوران جدید با عالم تشیع و مخصوصاً ایران شیعی، تماسی نداشت و با فرهنگ ایران اسلامی نیز برای اولین بار در هند آشنا شد.

به هر حال، به این علل و شاید جهت کوشش غربیان در تحقیر آن جوانب از اسلام که جنبه عقلی آن قوی است، تشیع هیچگاه چنانکه واقعا در تاریخ اسلام وجود داشته و هنوز نیز مذهب دهها میلیون فرد ایرانی و عرب، پاکستانی و هندی و غیره را تشکیل می‌دهد، خارج از جهان پیروان این مذهب شناخته نشده است و در مغرب زمین همان نظر مستشرقان قرن گذشته که «تشیع» را یک بدعت! در اسلام می‌دانستند در اکثر محافل پذیرفته شده و حتی برخی، تشیع را اختراع عده‌ای دشمنان اسلام در قرون بعدی می‌دانند. نگاهی به چند کتاب معروف موجود که یا مربوط به تشیع می‌باشد و یا در آن اشاره‌ای به تشیع شده است، جهت اثبات این ادعا کافی است.

با توجه به این زمینه و نحوه تفکر جدیدی که به تدریج بر تحقیق در باره ادیان در مغرب زمین و مخصوصاً در ممالک «انگلساکسون» حکمفرما می‌شود، ضرورت یک سلسله تحقیقات اصیل در باره شیعه، هر روز بیشتر احساس می‌شود.

بعد از جنگ بین المللی، به تدریج در آمریکا و سپس در انگلستان به این نکته برخوردند که بهترین معرف یک دین، فردی است که از درون آن دین به آن می‌نگرد و صرف توصیف «عینی» یک دین مخصوصاً توسط کسی که یا اصلاً به دین اعتقاد ندارد و یا دین خاصی را که مورد مطالعه اوست، از بدو امر مطرود و بی اساس می‌شمارد، به هیچ وجه کافی نیست.

کشف این حقیقت توأم با احتیاج روز افزون خواص متفکران مغرب زمین و مخصوصاً جوانان به استفاده از ادیان مشرق زمین جهت پر کردن خلا‌ی که به علت تضعیف مسیحیت و غلبه عجیب مادیگری در اروپا و آمریکا پیش آمده است، باعث شد که در آمریکا به تدریج مراکزی به منظور تحقیق اصیل در ادیان تأسیس گردد و حتی المقدور از دانشمندان و مأخذ خود ادیان جهت درک آنها

استفاده شود، البته اسلام به طور کلی و تشیع بالاخص نمی‌توانست کاملاً از این امر مستثنا باشد.

یکی از صاحب‌قدمان و پیشکسوتان در این نهضت پرفسور کنث مورگان (Morgan Kenneth) دانشمند آمریکایی و استاد دانشگاه کولگت (Colgate) است که مدتی از عمر خود را در مشرق زمین گذرانیده و رابطه مستقیم با بسیاری از برجسته‌ترین علما و استادان و بزرگان معنوی تمام ادیان شرقی داشته است.

این استاد که شهرت او در جهان اسلامی بیشتر به علت تنظیم کتاب «اسلام صراط مستقیم» است که توسط گروهی از دانشمندان مسلمان نوشته شده است و استاد محمود شهابی نیز «فصل تشیع» آن را نگاشته‌اند، چندین سال پیش، مرکزی در دانشگاه «کولگت» جهت اجتماع نمایندگان اصیل ادیان جهانی تأسیس کرد و خود اکنون ریاست آن را عهده‌دار است و گروهی دانشجوی برجسته را در تاریخ ادیان، راهنمایی می‌کند.

پرفسور مورگان، همواره در چاپ منابع مهم ادیان شرقی و معرفی آنها به غربیان از نظرگاه اصیل پیروان واقعی این ادیان کوشیده است.

هنگامی که هشت سال پیش برای بار اول راقم این سطور از این مرکز دیدن کرد، سخن از کمبود کتب اصیل در باره تشیع به میان آمد. البته «پرفسور هنری کربن» از دانشگاه «سوربن» خدمات ارزنده‌ای در معرفی تفکر شیعه انجام داده‌اند لیکن اولاً: آثار ایشان به زبان فرانسه در سطحی بسیار بالاست و ثانیاً: با عرفان و حکمت سر و کار دارد و جوانب عمومی تر دین را مطرح نمی‌سازد. دو سه کتاب و رساله دیگر که به زبان انگلیسی موجود است اکثراً تراوش فکر چند مبلغ مسیحی است که عمر خود را صرف از بین بردن تشیع و رد آن کرده‌اند.

اتفاقاً یکی دو سال بعد، در تابستان ۱۹۶۴ «پرفسور مورگان» به ایران آمد، در آن هنگام این جانب افتخار تلمذ در محضر استاد ارجمند «علامه سید محمد حسین طباطبائی» را داشت و هفته‌ای چند بار به «درکه» به خانه تابستانی ایشان مشرف شده و از خرمن دانش بی‌کرانشان خوشه‌ای چند مطابق با استعداد محدود خود می‌چید. روزی به اتفاق آقای مورگان خدمت علامه طباطبائی رسیدیم. از اولین لحظه، حضور معنوی و روحانیت علامه طباطبائی، پرفسور مورگان را شیفته خود ساخت و استاد مورگان فوراً احساس کرد که در حضور شخصی قرار گرفته است که علم و حکمت را از مرحله فکر به مقام عمل رسانیده و آنچه می‌گوید چشیده و پیموده است. در کوچه‌های تنگ و خاکی و در عین حال پر لطف «درکه» در مراجعت از محضر استاد، فوراً طرح نگارش یک سلسله کتاب در باره شیعه برای مردم مغرب زمین توسط علامه طباطبائی و با همکاری این جانب، مطرح گردید و چندی بعد برنامه کار پی‌ریزی شد و استاد بزرگوار در عرض سه سال بعد، دو اثر پر ارزش که یکی کتاب فعلی و دیگری «قرآن از نظر شیعه» است به رشته تحریر درآورد و با این عمل، خدمت بزرگی بر خدمات فراوانی که به علم و دانش اسلامی کرده است افزود.

متن این کتاب توسط این جانب به زبان انگلیسی ترجمه شد و مدتی نیز در آمریکا در سطح دانشگاهی تدریس شده است و به زودی پس از اتمام این دوره تجربی و ارزیابی عکس‌العمل دانشجویان در فهم اثری که مستقیماً از قلم یک عالم بزرگ اسلامی تراوش کرده است، به صورت نهایی، انتشار خواهد یافت.

جلد دوم در باره قرآن، در شرف ترجمه است و سومین اثر در این سلسله که به منظور شناساندن شیعه در جهان می‌باشد، ترجمه منتخبی از گفتار امامان شیعه خواهد بود که تا کنون در غرب، کتابی مکتوم و گنجی نهفته باقی مانده است.

بنابراین، کتاب «شیعه در اسلام» یک تحقیق جدید با هدفی تازه است. منظور آن شناساندن شیعه و جوانب گوناگون آن به افرادی است که با عالم فکری اسلامی و شیعی آشنایی ندارند و مایلند از دیدگاهی کلی، نظری جامع به این بخش مهم از اسلام بیفکنند.

مؤلف محترم، این هدف را بدون اهانت به اهل سنت و جماعت و در عین حال دفاع از اصالت شیعه و بیان علت پیدایش آن، دنبال کرده و کوشیده است تا نشان دهد که تشیع جنبه‌ای کاملاً اصیل از اسلام است بدون اینکه کوچکترین مقصودی در ایجاد تفرقه یا

شکاف بین تشیع و تسنن در نظر باشد. برعکس با دفاع از اصالت شیعه گفتگوی بین دو بخش اصلی اسلام را آسانتر ساخته است از آنجا که تقریب واقعی، فقط با حفظ اصالت طرفین امکان پذیر می‌باشد.

از عجایب زمان ما این است که احتیاج به این کتاب به زبان فارسی شاید کمتر از انگلیسی نباشد. نه تنها دهها و صدها بلکه هزارها جوان ایرانی امروزه دچار جهل و نادانی در باره دین خود می‌باشند و در عین حال احساس احتیاج به آشنایی با آن می‌کنند و دانش آنها اکتفای استفاده از کتب عادی دینی را نمی‌کند.

در سالیان گذشته بین طبقه‌ای از جامعه، مسئله تعلیمات دینی وضعی بس شگفت آور پیدا کرده است که شاید در کمتر جامعه دیده شود در حالی که اقلیتهای مذهبی و نیز خارجیان مقیم ایران در خانه و مدرسه، نهایت کوشش را دارند تا فرهنگ و دین خود را به فرزندان خود منتقل سازند، بین مسلمانان که اکثریت قاطع را در جامعه ایرانی دارا می‌باشند، در برخی طبقات تعلیمات دینی به کلی فراموش شده است. والدین مسئولیت را از خود سلب کرده و امید دارند به نحوی معجز آسا مدارس از عهده این امر خطیر برآید و مدارس به نوبه خود با فقدان معلمان کافی برای تدریس دروس عادی طبعاً هیچگونه صلاحیتی جهت تحقق دادن به این معجزه را ندارد، لذا به تدریج عده‌ای پرورش یافته‌اند که به آنها همه نوع وسائل مادی داده شده و برایشان هر چه دلخواه آنها در زندگی باشد فراهم شده است بجز معنا و جهت. آنها می‌دانند چگونه حرکت کنند لیکن نمی‌دانند به کجا بروند.

و از آنجا که انسان موجودی است هدف طلب و نمی‌تواند عمر خود را تماماً در سرگرمیهای پوچ و گذران مادی و شهوانی بگذراند، عده‌ای از این بی تکلیفی رنج می‌برند و بسیاری از آنها در جستجوی یک نوع تعلیم معنوی و دینی هستند لیکن یافتن مربی و راهنما و حتی کتابی که به لسان آنان حقایق دینی و تفکر و تاریخ تشیع را برایشان تشریح کند، بس مشکل است.

در چنین وضعی چاپ این کتاب که در بدو امر برای محققان و دانش طلبان مغرب زمین نگاشته شده بود، برای ایرانیان نیز اهمیت فراوان دارد و می‌توان گفت که این تصنیف در نوع خود بی نظیر است. علامه طباطبائی با لسانی ساده تقریباً تمام جوانب شیعه را از تاریخ گرفته تا حکمت و عرفان توضیح داده و در صفحاتی محدود بسیاری از مهمترین حقایق معارف اسلامی و شیعی را بیان کرده است.

با چاپ این اثر برای بار اول علاقمند فارسی زبان می‌تواند با مطالعه یک کتاب به رؤوس تفکر شیعی احاطه یافته و کلیدهایی جهت باز کردن راههای تحقیق و تفحص بعدی به دست آورد. در واقع این اثر نفیس، راهنمایی است که با کمک آن فردی که تاکنون با جهان معنوی شیعه نامانوس بوده است می‌تواند در این عالم وسیع، قدم نهد و با اتکای به این راهنمای موثق یقین داشته باشد که گمراه نخواهد گردید بلکه با توسل به این جبل متین به مقصد نهایی خواهد رسید.

تمام مراتب علم و معرفت شیعی از نحوه پیدایش تاریخی آن و فقه و شریعت تا لطیف ترین حقایق معنوی به زبانی بس ساده که می‌تواند فقط متعلق به یک استاد واقعی باشد، در چهار فصل کلی جمع آوری گردیده و برای بار اول به زبان فارسی بحثی با چنین جامعیت و در لباسی این چنین ساده آراسته شده و به جامعه ایرانی که اکنون از هر زمان بیشتر محتاج به خودشناسی و ارشاد است، عرضه گردیده است. این مهم فقط می‌توانست از فکر و قلم توانایی با جامعیت و کمال علامه طباطبائی تراوش کند.

شرح حال استاد

علامه سید محمد حسین طباطبائی از یکی از خاندانهای بزرگ علم برخاسته است و چهارده پشت ایشان از دانشمندان و علمای بنام تبریز بوده‌اند. ولادت ایشان در پایان سال ۱۳۲۱ هجری قمری مصادف با ۱۲۸۲ شمسی در تبریز به وقوع پیوست و ایشان در زادگاه خود تحصیلات مقدماتی را دنبال نمود.

پس از اتمام اولین مراحل علمی در ۱۳۰۴ رهسپار نجف اشرف شد و ده سال در آن مرکز بزرگ تشیع به تکمیل معلومات خود در

شعب مختلف علوم اسلامی پرداخت. فقه و اصول را نزد استادان معروف «نائینی و کمپانی» و فلسفه را نزد «سید حسین بادکوبی» که خود از شاگردان جلوه و آقا علی مدرس بود و ریاضیات را نزد «آقا سید ابوالقاسم خوانساری» و اخلاق را در محضر «حاج میرزا علی قاضی» که در حکمت عملی و عرفان، مقامی بس ارجمند داشتند تلمذ کرد. سپس در سال ۱۳۱۴ به زادگاه خود مراجعت فرمود.

تحصیلات علامه طباطبائی فقط محدود به سطوح عادی فقه نبود بلکه علاوه بر عمیق ترین تحصیلات در صرف و نحو و ادبیات عرب و فقه و اصول، ایشان یک دوره کامل از ریاضیات قدیم از «اصول» اقلیدس تا «مجسطی» بطلمیوس و نیز فلسفه و کلام و عرفان و تفسیر را فرا گرفت و در این علوم به مرحله اجتهاد نائل آمد.

شهرت علامه طباطبائی در تهران و حوزه‌های دیگر علمی ایران خارج از تبریز هنگامی آغاز شد که در اثر حوادث سیاسی جنگ دوم جهانی و عواقب بعد از آن، ایشان از مسقط الراس خود به قم مهاجرت کرد و از سال ۱۳۲۵ در آنجا ساکن شد و بدون کوچکترین سر و صدا مجالس درس خود را در تفسیر و حکمت آغاز کرد و در سفرهای پیاپی به تهران با علاقه‌مندان به حکمت و معارف اسلامی نیز تماس حاصل نمود و حتی از بحث و مناظره با مخالفان دین و حکمت، دریغ نورزید و از راه عقل و منطق، بسیاری از افرادی را که از طریق صواب منحرف شده بودند به درک حقایق دینی و حکمی نایل ساخت و توانست در عرض بیست و چند سال اخیر، اثر عمیقی از خود نه تنها در طبقه روحانیت بلکه بین عده‌ای از طبقه متجدد و تحصیل کرده در غرب بجا گذارد. سالیان دراز هر پاییز بین ایشان و استاد هنری کرین مجالسی با حضور جمعی از فضلا و دانشمندان تشکیل شده است که در آن مباحثی حیاتی در باره دین و فلسفه و مسائلی که جهان امروز در مقابل شخص معنوی و جوینده حقیقت قرار می‌دهد، مطرح می‌شود و این جلسات نتایج بسیار مهمی به بار آورده است. بدون شک چنین جلساتی در سطحی آنچنان بالا و با افقی آنچنان وسیع در جهان اسلام امروز بی نظیر بوده است و حتی می‌توان گفت که از دوره قرن وسطی که تماس فکری و معنوی اصیل بین اسلام و مسیحیت قطع شد، چنین تماسی بین شرق اسلامی و غرب حاصل نشده است.

در حوزه علمیه قم، خدمت بزرگ علامه طباطبائی، احیای علوم عقلی و نیز تفسیر قرآن کریم بوده است. به تدریج ایشان تدریس سطوح اساسی حکمت مانند کتاب «شفاء» و «اسفار» را متداول ساخت. شخصیت بارز ایشان و تخلق به صفات حمیده و حسن سلوک در تماس با طلاب، هر روز گروه بیشتری از افراد علاقه‌مند و با استعداد را بسوی مجالس درس ایشان جلب کرد تا در سالیان اخیر در درس حکمت، صدها طلبه حضور داشتند و در طی بیست و چند سال گذشته عده کثیری دانشمند که برخی اکنون خود اساتید حکمت هستند، موفق به نیل به مقام اجتهاد در این علم نفیس، تحت ارشاد علامه طباطبائی شدند.

شاید حتی مهم‌تر از خدمت ایشان به حکمت که از طریق تربیت عده کثیری از طلاب و نشر کتب انجام پذیرفته است، توجه علامه طباطبائی به اهمیت تربیت اخلاقی و تزکیه نفس بین شاگردان خود بوده است. ایشان در واقع به تنهایی مکتب جدیدی در تربیت افرادی که علم و اخلاق را توأمآ توسعه داده‌اند تأسیس کرده و اشخاصی بس لایق به جامعه تقدیم داشته و همواره لزوم توأم کردن آموزش و پرورش را تأیید کرده است؛ امری که همیشه از اصول اولیه فرهنگ اسلامی ایران بوده است و متأسفانه امروزه در نظام مدارس جدید و حتی در مدارس قدیم تا حدی فراموش شده است.

آثار علامه طباطبائی

از ایشان آثار علمی بسیار بجا مانده است که قسمتی از آنها بدین قرار است:

۱- تفسیر المیزان -

به زبان عربی (در ۲۰ جلد) و ترجمه فارسی آن تا کنون بارها چاپ شده است.

- ۲ - اصول فلسفه و روش رئالیسم -
با حواشی آقای مرتضی مطهری که سه جلد از پنج جلد آن تا کنون چاپ شده و بقیه به صورت خطی باقی است (۱) یک جلد عربی از آن نیز انتشار یافته است.
- ۳ - حاشیه بر اسفار صدرالدین شیرازی -
که بر چاپ جدید اسفار که زیر نظر علامه طباطبائی در شرف چاپ است و شش جلد آن تا کنون انتشار یافته است - نوشته شده است.
- ۴ - مصاحبات با استاد کربن
در دو جلد که یک جلد آن در سالنامه مکتب تشیع ۱۳۳۹ انتشار یافته و جلد دیگر در شرف چاپ است. (۲)
- ۵ - رساله در حکومت اسلامی -
که به فارسی و عربی و آلمانی چاپ شده است.
- ۶ - حاشیه کفایه.
- ۷ - رساله در قوه و فعل.
- ۸ - رساله در اثبات ذات.
- ۹ - رساله در صفات.
- ۱۰ - رساله در افعال.
- ۱۱ - رساله در وسائط.
- ۱۲ - الانسان قبل الدین.
- ۱۳ - الانسان فی الدین.
- ۱۴ - الانسان بعد الدین.
- ۱۵ - رساله در نبوت.
- ۱۶ - رساله در ولایت.
- ۱۷ - رساله در مشتقات.
- ۱۸ - رساله در برهان.
- ۱۹ - رساله در مغالطه.
- ۲۰ - رساله در تحلیل.
- ۲۱ - رساله در ترکیب.
- ۲۲ - رساله در اعتبارات.
- ۲۳ - رساله در نبوت و مقامات.
- ۲۴ - منظومه در رسم خط نستعلیق.
- ۲۵ - علی و الفلسفه الالهیه (به فارسی ترجمه شده است)
- ۲۶ - قرآن در اسلام.
- ۲۷ - شیعه در اسلام (که همین کتاب مورد نظر است)
و چند رساله و مقالات دیگر

به علاوه از علامه طباطبائی مقالات متعددی در نشریات گوناگون مانند «مکتب تشیع» و «درسهای از مکتب اسلام» و «راهنمای کتاب» و ... به انتشار رسیده است.

مهمترین اثر علامه طباطبائی یقیناً همان «تفسیر المیزان» است که تا کنون هفده جلد (۳) از آن - که شامل بیش از نیمی از قرآن کریم می‌باشد - به اتمام رسیده است. این اثر نفیس از بزرگترین تفاسیر عصر حاضر است و همان خدمتی را که تفاسیر بزرگ قدیم با توجه به علوم و فلسفه زمان خود در فهم قرآن به مسلمانان اعصار گذشته انجام داده است، برای نسل فعلی انجام می‌دهد. وانگهی علامه طباطبائی روش جدیدی در تفسیر به کار برده است که مبتنی بر نص حدیث است و آن تفسیر آیات قرآنی توسط سایر آیات می‌باشد. امروزه تمام وقت علامه طباطبائی مصروف تالیف این اثر بزرگ می‌شود و امید می‌رود که ایشان بتوانند آن را به پایان رسانند (۴).

علامه طباطبائی با نهایت متانت و بدون توجه به جار و جنجال و سر و صدا و زرق و برق ظاهری، زندگی ساده خود را در خدمت به علم و دین و تربیت شاگرد و تالیف کتب ارزنده ادامه می‌دهند.

کتاب مورد بحث فعلی «شیعه در اسلام» بدون شک ایشان را برای بار اول به طبقه جدیدی از ایرانیان و نیز علاقه‌مندان به اسلام شناسی و ایران شناسی در مغرب زمین، معرفی می‌کند. البته ایشان را احتیاجی به معرفی به جامعه علمی ایران نیست و اگر خوانندگان این کتاب نیز به این گروه محدود می‌بود این جانب به خود اجازه نمی‌داد که سخنان ناچیز خود را در معرفی شخصیتی این چنین بارز به رشته تحریر درآورد، لیکن از آنجا که گروه جدیدی بدون شک از راه این کتاب برای بار اول با آثار این استاد بزرگوار روبرو می‌شوند، راقم این سطور که سالها سعادت تلمذ نزد ایشان را داشته و وظیفه مطبوع ترجمه این اثر را نیز به زبان انگلیسی عهده دار بوده است، تکلیف خود دانست که نکاتی چند در باره علامه طباطبائی مرقوم دارد و با کلمات نارسای خود تا حدی یکی از اساطین بزرگ علم و حکمت این عصر را معرفی کند.

البته قلم، قاصر از معرفی شخصیت بزرگ ایشان است و کلام، نمی‌تواند مراتب کمال و فضل و مقام روحانی ایشان را توصیف کند. این صفحات شرح قطره‌ای است از دریایی که سالها با سکوت و آرامش به خدمتی بس اساسی به جامعه اسلامی و ایرانی کمر همت بسته است.

و از آنجا که خود به مرتبه وصال به حقیقت نایل آمده است مانند مشعلی نورانی اطراف خود را منور ساخته و راه پای بسیاری از شاگردان و ارادتمندان و خوانندگان آثار خود را از دور و نزدیک روشن ساخته و به حیات فکری و معنوی آنان روح و جهت و معنا بخشیده است.

مقدمه

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

این کتاب که به نام «شیعه در اسلام» نامیده می‌شود، هویت واقعی مذهب تشیع را که یکی از دو مذهب بزرگ اسلامی (تشیع و تسنن) است بیان می‌کند. کیفیت پیدایش و نشو و نمای تشیع، طرز تفکر مذهبی شیعه و معارف اسلامی از نظر شیعه:

۱ - دین

تردید نیست در اینکه هر یک از افراد انسان در زندگی طبعاً به هموعان خود گراییده در محیط اجتماع و زندگی دسته جمعی

اعمالی انجام می‌دهد و کارهایی که انجام می‌دهد از همدیگر بیگانه و بی رابطه نیستند و اعمال گوناگون وی مانند خوردن و نوشیدن و خواب و بیداری و گفتن و شنیدن و نشستن و راه رفتن و اختلاطها و معاشرت‌ها در عین حال که صورتاً از همدیگر جدا و متمیز می‌باشند با همدیگر ارتباط کامل دارند، هر کاری را در هر جا و به دنبال هر کار دیگر نمی‌شود کرد بلکه حسابی در کار است.

پس اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می‌دهد تحت نظامی است که از آن تخطی نمی‌کند و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می‌گیرد و آن این است که انسان می‌خواهد یک زندگی سعادتمندانه داشته باشد که در آن تا می‌تواند کامروا بوده به خواسته و آرزوهای خود برسد.

و به عبارت دیگر: تا می‌تواند نیازمندیهای خود را از جهت بقای وجود، به طور کاملتری رفع نماید.

و از اینجا است که انسان پیوسته اعمال خود را به مقررات و قوانینی که بدخواه خود وضع کرده یا از دیگران پذیرفته، تطبیق می‌کند و روش معینی در زندگی خود اتخاذ می‌نماید، برای تهیه وسائل زندگی کار می‌کند؛ زیرا تهیه وسائل زندگی را یکی از مقررات می‌داند، برای التذاذ ذایقه و رفع گرسنگی و تشنگی، غذا می‌خورد و آب می‌آشامد؛ زیرا خوردن و آشامیدن را برای بقای سعادتمندانه خود ضروری می‌شمرد و به همین قرار...

قوانین و مقررات نامبرده که در زندگی انسان حکومت می‌کند به یک اعتقاد اساسی استوارند و انسان در زندگی خود به آن تکیه داده است و آن تصویری است که انسان از جهان هستی که خود نیز جزئی از آن است دارد و قضاوتی است که در حقیقت آن می‌کند و این مسئله با تأمل در افکار مختلفی که مردم در حقیقت جهان دارند بسیار روشن است، کسانی که جهان هستی را همین جهان مادی محسوس و انسان را نیز پدیده‌ای صد در صد مادی (که با دمیده شدن حیات پیدا و با مرگ نابود می‌شود) می‌دانند روش شان در زندگی این است که خواسته‌های مادی و لذا از چند روزه دنیوی خود را تأمین کنند و همه مساعی شان در این راه مبذول است که شرایط و عوامل طبیعت را برای خود رام سازند.

و کسانی که مانند عامه بت پرستان جهان طبیعت را آفریده خدائی بالاتر از طبیعت می‌داند که جهان به ویژه انسان را آفریده و غرق نعمتهای گوناگون خود ساخت تا از نیکیهایی وی برخوردار شوند، اینان برنامه زندگی را طوری تنظیم می‌کنند که خشنودی خدا را جلب کنند و موجبات خشم او را فراهم نیاورند چه اگر خدا را خشنود کنند نعمت خود را برایشان فراوان و پاینده گرداند و اگر خشمگین سازند نعمت خود را از دستشان خواهد گرفت.

و کسانی که علاوه بر ایمان تنها به خدا برای انسان زندگانی جاودانی قائل بوده او را مسئول خوب و بد اعمالش می‌دانند و در نتیجه روز بازخواست و پاداش (روز قیامت) اثبات می‌کنند مانند مجوس و یهود و نصارا و مسلمین، در زندگی خود راهی را می‌خواهند بپیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تأمین نماید.

مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد، «دین» نامیده می‌شود و اگر انشعابات در دین پیدا شود، هر شعبه را «مذهب» می‌نامند مانند مذهب تسنن و مذهب تشیع در اسلام و مذهب ملکائی و مذهب نسطوری در مسیحیت.

بنابر آنچه گذشت، هرگز انسان (اگر چه به خدا نیز معتقد نباشد) از دین (برنامه زندگی که بر اصل اعتقادی استوار است) مستغنی نیست، «پس دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد.»

قرآن کریم معتقد است که بشر از «دین» گریزی ندارد و آن راهی است که خدای متعال برای بشر باز کرده که با پیمودن آن به وی برسند منتها امر کسانی که دین حق (اسلام) را پذیرفته به راستی راه خدا را می‌پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته‌اند راه خدا را کج کرده عوضی گرفته‌اند. (۵)

۲- اسلام

اسلام در لغت به معنای تسلیم و گردن نهادن است و قرآن کریم دینی را که به سوی آن دعوت می‌کند از این روی اسلام نامیده که برنامه کلی آن تسلیم شدن انسان است به خدای جهان و جهانیان (۶) که در اثر این تسلیم پرستش نکند جز خدای یگانه را و طاعت نکند جز فرمان او را؛ چنانکه قرآن کریم خبر می‌دهد اولین کسی که این دین را «اسلام» و پیروان آن را «مسلمان» نامید، حضرت ابراهیم - علیه السلام - بود (۷)

۳- شیعه

شیعه که در اصل لغت به معنای پیرو می‌باشد به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را حق اختصاصی خانواده رسالت می‌دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت می‌باشند (۸)

بخش اول: کیفیت پیدایش و نشو و نماي شیعه

۱ آغاز پیدایش شیعه و کیفیت آن

آغاز پیدایش «شیعه» را که برای اولین بار به شیعه علی علیه السلام (اولین پیشوا از پیشوایان اهل بیت علیهم السلام) معروف شدند، همان زمان حیات پیغمبر اکرم باید دانست و جریان ظهور و پیشرفت دعوت اسلامی در ۲۳ سال زمان بعثت، موجبات زیادی در بر داشت که طبعا پیدایش چنین جمعیتی را در میان یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایجاب می‌کرد (۹)

الف:

پیغمبر اکرم در اولین روزهای بعثت که به نص قرآن مأموریت یافت که خویشان نزدیکتر خود را به دین خود دعوت کند (۱۰) صریحا به ایشان فرمود که هر یک از شما به اجابت دعوت من سبقت گیرد، وزیر و جانشین و وصی من است. علی علیه السلام پیش از همه مبادرت نموده اسلام را پذیرفت و پیغمبر اکرم ایمان او را پذیرفت و وعده‌های خود را (۱۱) تقبل نمود و عادات محال است که رهبر نهضتی در اولین روز نهضت و قیام خود یکی از یاران نهضت را به سمت وزیری و جانشینی به بیگانگان معرفی کند، ولی به یاران و دوستان سرتاپا فداکار خود شناساند یا تنها او را با امتیاز وزیری و جانشینی شناسد و شناساند ولی در تمام دوره زندگی و دعوت خود، او را از وظایف وزیری معزول و احترام مقام جانشینی او را نادیده گرفته و هیچگونه فرقی میان او و دیگران نگذارد.

ب:

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب چندین روایت مستفیض و متواتر - که سنی و شیعه روایت کرده‌اند - تصریح فرموده که علی (۱۲) علیه السلام در قول و فعل خود از خطا و معصیت مصون است، هر سخنی که گوید و هر کاری که کند با دعوت دینی مطابقت کامل دارد و داناترین (۱۳) مردم است به معارف و شرایع اسلام.

ج:

علی علیه السلام خدمات گرانبهایی انجام داده و فداکاریهای شگفت‌انگیزی کرده بود؛ مانند خوابیدن در بستر پیغمبر اکرم در شب هجرت (۱۴) و فتوحاتی که در جنگهای بدر و أحد و خندق و خیبر به دست وی صورت گرفته بود که اگر پای وی در یکی از این وقایع در میان نبود، اسلام و اسلامیان به دست دشمنان حق، ریشه کن شده بودند (۱۵)

د:

جریان «غدیر خم» که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در آنجا علی علیه السلام را به ولایت عامه مردم نصب و معرفی کرده

و او را مانند خود متولی قرار داده بود (۱۶)

بدیهی است این چنین امتیازات و فضائل اختصاصی دیگر که مورد اتفاق همگان بود (۱۷) و علاقه مفرطی (۱۸) که پیغمبر اکرم به علی علیه السلام داشت، طبعاً عده‌ای از یاران پیغمبر اکرم را که شیفتگان فضیلت و حقیقت بودند بر این وا می‌داشت که علی علیه السلام را دوست داشته به دورش گرد آیند و از وی پیروی کنند؛ چنانکه عده‌ای را بر حسد و کینه آن حضرت وامی‌داشت. گذشته از همه اینها نام «شیعه علی» و «شیعه اهل بیت» در سخنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بسیار دیده می‌شود (۱۹)

۲ سبب جدا شدن اقلیت شیعه از اکثریت سنی و بروز اختلاف

هواخواهان و پیروان علی علیه السلام نظر به مقام و منزلتی که آن حضرت پیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه و مسلمانان داشت مسلم می‌داشتند که خلافت و مرجعیت پس از رحلت پیغمبر اکرم از آن علی علیه السلام می‌باشد و ظواهر اوضاع و احوال نیز جزء حوادثی که در روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ظهور پیوست (۲۰) نظر آنان را تایید می‌کرد.

ولی برخلاف انتظار آنان درست در حالی که پیغمبر اکرم رحلت فرمود و هنوز جسد مطهرش دفن نشده بود و اهل بیت و عده‌ای از صحابه سرگرم لوازم سوگواری و تجهیزاتی بودند خبر یافتند عده‌ای دیگر - که بعداً اکثریت را بردند - با کمال عجله و بی آنکه با اهل بیت و خویشاوندان پیغمبر اکرم و هواداران مشورت کنند و حتی کمترین اطلاعی بدهند، از پیش خود در قیافه خیرخواهی، برای مسلمانان خلیفه معین نموده‌اند و علی و یارانش را در برابر کاری انجام یافته قرار داده‌اند (۲۱)

علی علیه السلام و هواداران او مانند عباس و زبیر و سلمان و ابوذر و مقداد و عمار پس از فراغ از دفن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اطلاع از جریان امر در مقام انتقاد برآمده به خلافت انتخابی و کارگردانان آن اعتراض نموده اجتماعاتی نیز کرده‌اند ولی پاسخ شنیدند که صلاح مسلمانان در همین بود (۲۲)

این انتقاد و اعتراف بود که اقلیتی را از اکثریت جدا کرد و پیروان علی علیه السلام را به همین نام «شیعه علی» به جامعه شناسانید و دستگاه خلافت نیز به مقتضای سیاست وقت، مراقب بود که اقلیت نامبرده به این نام معروف نشوند و جامعه به دو دسته اقلیت و اکثریت منقسم نگردد بلکه خلافت را اجماعی می‌شمردند و معترض را متخلف از بیعت و متخلف از جماعت مسلمانان می‌نامیدند و گاهی با تعبیرات زشت دیگر یاد می‌کردند (۲۳)

البته شیعه همان روزهای نخستین، محکوم سیاست وقت شده نتوانست با مجرد اعتراض، کاری از پیش ببرد و علی علیه السلام نیز به منظور رعایت مصلحت اسلام و مسلمین و نداشتن نیروی کافی دست به یک قیام خونین نزد، ولی جمعیت معترضین از جهت عقیده تسلیم اکثریت نشدند و جانشینی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مرجعیت علمی را حق طلق علی علیه السلام می‌دانستند (۲۴) و مراجعه علمی و معنوی را تنها به آن حضرت روا می‌دیدند و به سوی او دعوت می‌کردند (۲۵)

۳ دو مسئله جانشینی و مرجعیت علمی

«شیعه» طبق آنچه از تعالیم اسلامی به دست آورده بود معتقد بود که آنچه برای جامعه در درجه اول اهمیت است، روشن شدن تعالیم اسلام و فرهنگ دینی است (۲۶) و در درجه تالی آن، جریان کامل آنها در میان جامعه می‌باشد.

و به عبارت دیگر

اولاً:

افراد جامعه به جهان و انسان با چشم واقع بینی نگاه کرده، وظایف انسانی خود را (به طوری که صلاح واقعی است) بدانند و بجا

آورند اگر چه مخالف دلخواهشان باشد.

ثانیا:

یک حکومت دینی نظم واقعی اسلامی را در جامعه حفظ و اجرا نماید و به طوری که مردم کسی را جز خدا نپرستند و از آزادی کامل و عدالت فردی و اجتماعی برخوردار شوند، و این دو مقصود به دست کسی باید انجام یابد که عصمت و مصونیت خدایی داشته باشد و گرنه ممکن است کسانی مصدر حکم یا مرجع علم قرار گیرند که در زمینه وظایف محوله خود، از انحراف فکر یا خیانت سالم نباشند و تدریجا ولایت عادلانه آزادیبخش اسلامی به سلطنت استبدادی و ملک کسرای و قیصری تبدیل شود و معارف پاک دینی مانند معارف ادیان دیگر دستخوش تحریف و تغییر دانشمندان بلهوس و خودخواه گردد و تنها کسی که به تصدیق پیغمبر اکرم در اعمال و اقوال خود مصیب و روش او با کتاب خدا و سنت پیغمبر مطابقت کامل داشت همان علی علیه السلام بود (۲۷)

و اگر چنانچه اکثریت می گفتند قریش با خلافت حقه علی مخالف بودند، لازم بود مخالفین را بحق وادارند و سرکشان را به جای خود بنشانند چنانکه با جماعتی که در دادن زکات امتناع داشتند، جنگیدند و از گرفتن زکات صرفنظر نکردند نه اینکه از ترس مخالفت قریش، حق را بکشند.

آری آنچه شیعه را از موافقت با خلافت انتخابی بازداشت، ترس از دنباله ناگوار آن یعنی فساد روش حکومت اسلامی و انهدام اساس تعلیمات عالیه دین بود، اتفاقا جریان بعدی حوادث نیز این عقیده (یا پیش بینی) را روز به روز روشنتر می ساخت و در نتیجه شیعه نیز در عقیده خود استوارتر می گشت و با اینکه در ظاهر با نفرات ابتدائی انگشت شمار خود به هضم اکثریت رفته بود و در باطن به اخذ تعالیم اسلامی از اهل بیت و دعوت به طریقه خود، اصرار می ورزیدند در عین حال برای پیشرفت و حفظ قدرت اسلام، مخالفت علنی نمی کردند و حتی افراد شیعه، دوش به دوش اکثریت به جهاد می رفتند و در امور عامه دخالت می کردند و شخص علی علیه السلام در موارد ضروری، اکثریت را به نفع اسلام راهنمایی می نمود (۲۸)

۴ روش سیاسی خلافت انتخابی و مغایرت آن با نظر شیعه

«شیعه» معتقد بود که شریعت آسمانی اسلام که مواد آن در کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم روشن شده تا روز قیامت به اعتبار خود باقی و هرگز قابل تغییر نیست (۲۹) و حکومت اسلامی با هیچ عذری نمی تواند از اجرای کامل آن سرپیچی نماید، تنها وظیفه حکومت اسلامی این است که با شورا در شعاع شریعت به سبب مصلحت وقت، تصمیماتی بگیرد ولی در این جریان، به علت بیعت سیاست آمیز شیعه و همچنین از جریان حدیث دوات و قرطاس که در آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم اتفاق افتاد، پیدا بود که گردانندگان و طرفداران خلافت انتخابی معتقدند که کتاب خدا مانند یک قانون اساسی محفوظ بماند ولی سنت و بیانات پیغمبر اکرم را در اعتبار خود ثابت نمی دانند بلکه معتقدند که حکومت اسلامی می تواند به سبب اقتضای مصلحت، از اجرای آنها صرفنظر نماید.

و این نظر با روایتهای بسیاری که بعدا در حق صحابه نقل شد (صحابه مجتهدند و در اجتهاد و مصلحت بینی خود اگر اصابت کنند ماء جور و اگر خطا کنند معذور می باشند) تایید گردید و نمونه بارز آن وقتی اتفاق افتاد که خالد بن ولید یکی از سرداران خلیفه، شبانه در منزل یکی از معارف مسلمانان «مالک بن نویره» مهمان شد و مالک را غافلگیر نموده، کشت و سرش را در اجاق گذاشت و سوزانید و همان شب با زن مالک همبستر شد! و به دنبال این جنایتهای شرم آور، خلیفه به عنوان اینکه حکومت وی به چنین سرداری نیازمند است، مقررات شریعت را در حق خالد اجرا نکرد (۳۰)!!

و همچنین خمس را از اهل بیت و خویشان پیغمبر اکرم بریدند (۳۱) و نوشتن احادیث پیغمبر اکرم به کلی قدغن شد و اگر در جایی

حدیث مکتوب کشف یا از کسی گرفته می‌شد آن را ضبط کرده می‌سوزانیدند (۳۲) و این قدغن در تمام زمان خلفای راشدین تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (۹۹ - ۱۰۲) استمرار داشت (۳۳) و در زمان خلافت خلیفه دوم (۱۳ - ۲۵ ق) این سیاست روشنتر شد و در مقام خلافت، عده‌ای از مواد شریعت را مانند حج تمتع و نکاح متعه و گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز ممنوع ساخت (۳۴) و نفوذ سه طلاق را دایر کرد و نظایر آنها (۳۵)

در خلافت وی بود که بیت المال در میان مردم با تفاوت تقسیم شد (۳۶) که بعداً در میان مسلمانان اختلاف طبقاتی عجیب و صحنه‌های خونین دهشتناکی به وجود آورد و در زمان وی معاویه در شام با رسومات سلطنتی کسری و قیصر حکومت می‌کرد و خلیفه او را کسرای عرب می‌نامید و متعرض حالش نمی‌شد.

خلیفه دوم به سال ۲۳ هجری قمری به دست غلامی ایرانی کشته شد و طبق رأی اکثریت شورای شش نفری که به دستور خلیفه منعقد شد، خلیفه سوم زمام امور را به دست گرفت. وی در عهد خلافت خود خویشاوندان اموی خود را بر مردم مسلط ساخته در حجاز و عراق و مصر و سایر بلاد اسلامی زمام امور را به دست ایشان سپرد (۳۷) ایشان بنای بی بندوباری گذاشته آشکارا به ستم و بیداد و فسق و فجور و نقض قوانین جاریه اسلامی پرداختند، سیل شکایتها از هر سوی به دارالخلافه سرازیر شد، ولی خلیفه که تحت تاثیر کنیزان اموی خود و خاصه مروان بن حکم (۳۸) قرار داشت، به شکایت‌های مردم ترتیب اثر نمی‌داد بلکه گاهی هم دستور تشدید و تعقیب شاکیان را صادر می‌کرد (۳۹) و بالاخره به سال ۳۵ هجری، مرد ۶ م بر وی شوریدند و پس از چند روز محاصره و زد و خورد، وی را کشتند.

خلیفه سوم در عهد خلافت خود حکومت شام را که در راس آن از خویشاوندان اموی او معاویه قرار داشت، بیش از پیش تقویت می‌کرد و در حقیقت سنگینی خلافت، در شام متمرکز بود و تشکیلات مدینه که دارالخلافه بود جز صورتی در بر نداشت (۴۰) خلافت خلیفه اول با انتخاب اکثریت صحابه و خلیفه دوم با وصیت خلیفه اول و خلیفه سوم با شورای شش نفری که اعضا و آیین نامه آن را خلیفه دوم تعیین و تنظیم کرده بود، مستقر شد.

و روی هم رفته سیاست سه خلیفه که ۲۵ سال خلافت کردند در اداره امور این بود که قوانین اسلامی بر طبق اجتهاد و مصلحت وقت که مقام خلافت تشخیص دهد، در جامعه اجرا شود و در معارف اسلامی این بود که تنها قرآن بی اینکه تفسیر شود یا مورد کنجکاوی قرار گیرد خوانده شود و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (حدیث) بی اینکه روی کاغذ بیاید روایت شود و از حدود زبان و گوش تجاوز نکند.

کتابت، به قرآن کریم انحصار داشت و در حدیث ممنوع بود (۴۱) پس از جنگ یمامه که در سال دوازده هجری قمری خاتمه یافت و گروهی از صحابه که قاری قرآن بودند در آن جنگ کشته شدند، عمر بن الخطاب به خلیفه اول پیشنهاد می‌کند که آیات قرآن در یک مصحف جمع آوری شود، وی در پیشنهاد خود می‌گوید اگر جنگی رخ دهد و بقیه حاملان قرآن کشته شوند، قرآن از میان ما خواهد رفت، بنابراین، لازمست آیات قرآنی را در یک مصحف جمع آوری کرده به قید کتابت در بیاوریم (۴۲)، این تصمیم را در باره قرآن کریم گرفتند با اینکه حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که تالی قرآن بود نیز با همان خطر تهدید می‌شد و از مفسد نقل به معنا و زیاده و نقیصه و جعل و فراموشی در امان نبود ولی توجهی به نگهداری حدیث نمی‌شد بلکه کتابت آن ممنوع و هرچه به دست می‌افتاد سوزانیده می‌شد تا در اندک زمانی کار به جایی کشید که در ضروریات اسلام مانند نماز، روایات متضاد به وجود آمد و در سایر رشته‌های علوم در این مدت قدمی برداشته نشد و آنهمه تقدیش و تمجید که در قرآن و بیانات پیغمبر اکرم نسبت به علم و تاکید و ترغیب در توسعه علوم وارد شده بی اثر ماند و اکثریت مردم سرگرم فتوحات پی در پی اسلام و دلخوش به غنایم فزون از حد که از هر سو به جزیره العرب سرازیر می‌شد، بودند و دیگر عنایتی به علوم خاندان رسالت که سرسلسله شان علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم او را آشناترین مردم به معارف اسلام و مقاصد

قرآن معرفی کرده بود نشد، حتی در قضیه جمع قرآن (با اینکه می‌دانستند پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مدتی در کنج خانه نشسته و مصحف را جمع آوری نموده است) وی را مداخله ندادند حتی نام او را نیز به زبان نیاوردند (۴۳) اینها و نظایر اینها اموری بود که پیروان علی علیه السلام را در عقیده خود راسختر و نسبت به جریان امور، هشیارتر می‌ساخت و روز به روز بر فعالیت خود می‌افزودند. علی نیز که دستش از تربیت عمومی مردم کوتاه بود به تربیت خصوصی افراد می‌پرداخت. در این ۲۵ سال، سه تن از چهار نفر یاران علی علیه السلام که در همه احوال در پیروی او ثابت قدم بودند (سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد) در گذشتند ولی جمعی از صحابه و گروه انبوهی از تابعین در حجاز و یمن و عراق و غیر آنها در سلک پیروان علی درآمدند و در نتیجه پس از کشته شدن خلیفه سوم، از هر سوی به آن حضرت روی نموده و به هر نحو بود با وی بیعت کردند و وی را برای خلافت برگزیدند.

۵. انتهای خلافت به امیرالمؤمنین علی (ع) و روش آن حضرت

خلافت علی علیه السلام در اواخر سال ۳۵ هجری قمری شروع شد و تقریباً چهار سال و پنج ماه ادامه یافت. علی علیه السلام در خلافت، رویه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را معمول می‌داشت (۴۴) و غالب تغییراتی را که در زمان خلافت پیشینیان پیدا شده بود به حالت اولی برگردانید و عمال نالایق را که زمام امور را در دست داشتند از کار برکنار کرد (۴۵) و در حقیقت یک نهضت انقلابی بود و گرفتاریهای بسیاری در بر داشت.

علی علیه السلام نخستین روز خلافت در سخنرانی که برای مردم نمود چنین گفت:

«آگاه باشید! گرفتاری که شما مردم هنگام بعثت پیغمبر خدا داشتید امروز دوباره به سوی شما برگشته و دامنگیرتان شده است. باید درست زیر و روی شوید و صاحبان فضیلت که عقب افتاده‌اند پیش افتند و آنان که به ناروا پیشی می‌گرفتند، عقب افتند (حق است و باطل و هر کدام اهلی دارد باید از حق پیروی کرد) اگر باطل بسیار است چیز تازه‌ای نیست و اگر حق کم است گاهی کم نیز پیش می‌افتند و امید پیشرفت نیز هست. البته کم اتفاق می‌افتد که چیزی که پشت به انسان کند دوباره برگشته و روی نماید.» (۴۶) علی علیه السلام به حکومت انقلابی خود ادامه داد و چنانکه لازمه طبیعت هر نهضت انقلابی است، عناصر مخالف که منافعشان به خطر می‌افتد از هر گوشه و کنار سر به مخالفت برافراشتند و به نام خونخواهی خلیفه سوم، جنگهای داخلی خونینی برپا کردند که تقریباً در تمام مدت خلافت علی علیه السلام ادامه داشت به نظر شیعه، مسبب این جنگهای داخلی جز منافع شخصی منظوری نداشتند و خونخواهی خلیفه سوم، دستاویز عوام فریبانه‌ای بیش نبود و حتی سوء تفاهم نیز در کار نبود (۴۷)

سبب جنگ اول که «جنگ جمل» نامیده می‌شود، غائله اختلاف طبقاتی بود که از زمان خلیفه دوم در تقسیم مختلف بیت المال پیدا شده بود. علی علیه السلام پس از آنکه به خلافت شناخته شد، مالی در میان مردم بالسویه قسمت فرمود (۴۸) چنانکه سیرت پیغمبر اکرم نیز همانگونه بود و این روش زیر و طلحه را سخت برآشت و بنای تمرد گذاشتند و به نام زیارت کعبه، از مدینه به مکه رفتند و ام المؤمنین عایشه را که در مکه بود و با علی علیه السلام میانه خوبی نداشت با خود همراه ساخته به نام خونخواهی خلیفه سوم! نهضت و جنگ خونین جمل را برپا کردند (۴۹)

با اینکه همین طلحه و زبیر هنگام محاصره و قتل خلیفه سوم در مدینه بودند از وی دفاع نکردند (۵۰) و پس از کشته شدن وی اولین کسی بودند که از طرف خود و مهاجرین با علی بیعت کردند (۵۱) و همچنین ام المؤمنین عایشه خود از کسانی بود که مردم را به قتل خلیفه سوم تحریص می‌کرد (۵۲) و برای اولین بار که قتل خلیفه سوم را شنید به وی دشنام داد و اظهار مسرت نمود. اساساً مسبب اصلی قتل خلیفه، صحابه بودند که از مدینه به اطراف نامه‌ها نوشته مردم را بر خلیفه می‌شورانیدند.

سبب جنگ دوم که جنگ صفین نامیده می‌شود و یک سال و نیم طول کشید، طمعی بود که معاویه در خلافت داشت و به عنوان

خونخواهی خلیفه سوم این جنگ را برپا کرد و بیشتر از صدهزار خون ناحق ریخت و البته معاویه در این جنگ حمله می‌کرد نه دفاع، زیرا خونخواهی هرگز به شکل دفاع صورت نمی‌گیرد.

عنوان این جنگ «خونخواهی خلیفه سوم» بود با اینکه خود خلیفه سوم در آخرین روزهای زندگی خود برای دفع آشوب از معاویه استمداد نمود وی با لشگری از شام به سوی مدینه حرکت نموده آنقدر عمدا در راه توقف کرد تا خلیفه را کشتند آنگاه به شام برگشته به خونخواهی خلیفه قیام کرد (۵۳)

و همچنین پس از آنکه علی علیه السلام شهید شد و معاویه خلافت را قبضه کرد، دیگر خون خلیفه سوم را فراموش کرده، قتله خلیفه را تعقیب نکرد!!

پس از جنگ صفین، جنگ نهروان در گرفت، در این جنگ جمعی از مردم که در میانشان صحابی نیز یافت می‌شد، در اثر تحریکات معاویه در جنگ صفین به علی علیه السلام شوریدند و در بلاد اسلامی به آشوبگری پرداخته هر جا از طرفداران علی علیه السلام می‌یافتند می‌کشتند، حتی شکم زنان آبستن را پاره کرده جنینها را بیرون آورده سر می‌بریدند (۵۴)

علی علیه السلام این غائله را نیز خوابانید ولی پس از چندی در مسجد کوفه در سر نماز به دست برخی از این خوارج شهید شد.

۶ بهره‌ای که شیعه از خلافت پنجساله علی (ع) برداشت

علی علیه السلام در خلافت چهار سال و نه ماهه خود اگر چه نتوانست اوضاع درهم ریخته اسلامی را کاملاً به حال اولی که داشت برگرداند ولی از سه جهت عمده موفقیت حاصل کرد:

- ۱ - به واسطه سیرت عادله خود، قیافه جذاب سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به مردم، خاصه به نسل جدید نشان داد، وی در برابر شوکت کسرابی و قیصری معاویه در زی فقرا و مانند یکی از بینواترین مردم زندگی می‌کرد. وی هرگز دوستان و خویشاوندان و خاندان خود را بر دیگران مقدم نداشت و توانگری را به گدایی و نیرومندی را به ناتوانی ترجیح نداد.
- ۲ - با آن همه گرفتاریهای طاقت فرسا و سرگرم کننده، ذخایر گرانبهایی از معارف الهیه و علوم حقه اسلامی را میان مردم به یادگار گذاشت.

مخالفین علی علیه السلام می‌گویند:

وی مرد شجاعت بود نه مرد سیاست؛ زیرا او می‌توانست در آغاز خلافت خود، با عناصر مخالف، موقتا از در آشتی و صفا در آمده آنان را با مداهنه راضی و خشنود نگهدارد و بدین وسیله خلافت خود را تحکیم کند سپس به قلع و قمعشان پردازد.

ولی اینان این نکته را نادیده گرفته‌اند که خلافت علی یک نهضت انقلابی بود و نهضت‌های انقلابی باید از مداهنه و صورت سازی دور باشد. مشابه این وضع در زمان بعثت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز پیش آمد و کفار و مشرکین بارها به آن حضرت پیشنهاد سازش دادند و اینکه آن حضرت به خدایانشان متعرض نشود ایشان نیز کاری با دعوت وی نداشته باشند ولی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نپذیرفت با اینکه می‌توانست در آن روزهای سخت، مداهنه و سازش کرده موقعیت خود را تحکیم نماید، سپس به مخالفت دشمنان قد علم کند. اساسا دعوت اسلامی هرگز اجازه نمی‌دهد که در راه زنده کردن حقی، حق دیگری کشته شود یا باطلی را با باطل دیگری رفع نمایند و آیات زیادی در قرآن کریم در این باره موجود است (۵۵)

گذشته از اینکه مخالفین علی در راه پیروزی و رسیدن به هدف خود از هیچ جرم و جنایت و نقض قوانین صریح اسلام (بدون استثنا) فرو گذاری نمی‌کردند و هر لکه را به نام اینکه صحابی هستند و مجتهدند، می‌شستند ولی علی به قوانین اسلام پایبند بود.

از علی علیه السلام در فنون متفرقه عقلی و دینی و اجتماعی نزدیک به یازده هزار کلمات قصار ضبط شده (۵۶) و معارف اسلامی را (۵۷) در سخنرانیهای خود با بلیغترین لهجه و روانترین بیان ایراد نموده (۵۸) وی دستور زبان عربی را وضع کرد و اساس ادبیات

عربی را بنیاد نهاد. وی اول کسی است در اسلام که در فلسفه الهی غور کرده (۵۹) به سبک استدلال آزاد و برهان منطقی سخن گفت و مسائلی را که تا آن روز در میان فلاسفه جهان، مورد توجه قرار نگرفته بود طرح کرده و در این باب بحدی عنایت به خرج می‌داد که در بحبوحه (۶۰) جنگها به بحث علمی می‌پرداخت.

۳ - گروه انبوهی از رجال دینی و دانشمندان اسلامی را تربیت کرد (۶۱) که در میان ایشان جمعی از زهاد و اهل معرفت مانند «اویس قرنی و کمیل بن زیاد و میثم تمار و رشید هجری» وجود دارند که در میان عرفای اسلامی، مصادر عرفان شناخته شده‌اند و عده‌ای مصادر اولیه علم فقه و کلام و تفسیر و قرائت و غیر آنها می‌باشند.

۷ انتقال خلافت به معاویه و تبدیل آن به سلطنت موروثی

پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام به موجب وصیت آن حضرت و بیعت مردم، حضرت حسن بن علی علیهما السلام که پیش شیعه دوازده امامی، امام دوم می‌باشد متصدی خلافت شد ولی معاویه آرام ننشسته به سوی عراق - که مقر خلافت بود - لشکر کشیده با حسن بن علی به جنگ پرداخت.

وی با دسیسه‌های مختلف و دادن پولهای گزاف، تدریجا یاران و سرداران حسن بن علی را فاسد کرده بالاخره حسن بن علی را مجبور نمود که به عنوان صلح، خلافت را به وی واگذار کند و حسن بن علی نیز خلافت را به این شرط که پس از درگذشت معاویه، به وی برگردد و به شیعیان تعرض نشود، به معاویه واگذار نمود (۶۲) در سال چهل هجری، معاویه بر خلافت اسلامی استیلا یافت و بلافاصله به عراق آمده در سخنرانی که کرد به مردم اخطار نموده و گفت:

«من با شما سر نماز و روزه نمی‌جنگیدم بلکه می‌خواستم بر شما حکومت کنم و به مقصود خود رسیدم» (۶۳)!!
و نیز گفت:

«پیمانی که با حسن بستم لغو و زیر پای من است!!» (۶۴) معاویه با این سخن اشاره می‌کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی، ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگهداشتن حکومت خود به کار خواهد بست و البته روشن است که چنین حکومتی سلطنت و پادشاهی است نه خلافت و جانشینی پیغمبر خدا.

و از اینجا بود که بعضی از کسانی که به حضور وی بار یافتند به عنوان پادشاهی سلامش دادند (۶۵) و خودش نیز در برخی از مجالس خصوصی، از حکومت خود با ملک و پادشاهی تعبیر می‌کرد (۶۶) اگرچه در ملا عام خود را خلیفه معرفی می‌نمود. و البته پادشاهی که بر پایه زور استوار باشد وراثت را به دنبال خود دارد و بالاخره نیز به نیت خود جامه عمل پوشانید و پسر خود یزید را که جوانی بی بند و بار بود و کمترین شخصیت دینی نداشت، ولایت عهدی داده به جانشینی خود برگزید (۶۷) و آن همه حوادث ننگین را به بار آورد.

معاویه با بیان گذشته خود اشاره می‌کرد که نخواهد گذاشت حسن علیه السلام پس از وی به خلافت برسد؛ یعنی در خصوص خلافت بعد از خود، فکری دیگر دارد و آن همان بود که حسن علیه السلام را با سم شهید کرد (۶۸) و راه را برای فرزند خود یزید هموار ساخت. معاویه با الغای پیمان نامبرده می‌فهمانید که هرگز نخواهد گذاشت شیعیان اهل بیت در محیط امن و آسایش به سر برند و کما فی السابق به فعالیتهای دینی خود ادامه دهند و همین معنا را نیز جامه عمل پوشانید (۶۹)

وی اعلام نمود که هر کس در مناقب اهل بیت حدیثی نقل کند هیچگونه مصونیتی در جان و مال و عرض خود نخواهد (۷۰) داشت و دستور داد هر که در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا حدیثی بیاورد، جایزه کافی بگیرد و در نتیجه اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد (۷۱) و دستور داد در همه بلاد اسلامی در منابر به علی علیه السلام ناسزا گفته شود (و این دستور تا زمان

عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی (۱۰۱۹) اجرا می‌شد) وی به دستگیری عمال و کارگردانان خود که جمعی از ایشان صحابی بودند، خواص شیعه علی علیه السلام را کشت و سر برخی از آنان را به نیزه زده در شهرها گردانیدند و عموم شیعیان را در هر جا بودند به ناسزا و بیزاری از علی تکلیف می‌کرد و هر که خودداری می‌کرد به قتل می‌رسید (۷۲)

۸ سخت‌ترین روزگار برای شیعه

سخت‌ترین زمان برای شیعه در تاریخ تشیع، همان زمان حکومت بیست ساله معاویه بود که شیعه هیچگونه مصونیتی نداشت و اغلب شیعیان اشخاص شناخته شده و مارک دار بودند و دو تن از پیشوایان شیعه (امام دوم و امام سوم) که در زمان معاویه بودند، کمترین وسیله‌ای برای برگرداندن اوضاع ناگوار در اختیار نداشتند حتی امام سوم شیعه که در شش ماه اول سلطنت یزید، قیام کرد با همه یاران و فرزندان خود شهید شد، در مدت ده سالی که در خلافت معاویه می‌زیست تمکن این اقدام را نیز نداشت. اکثریت تسنن، این همه کشتارهای ناحق و بی‌بند و باریها را که به دست صحابه و خاصه معاویه و کارگردانان وی انجام یافته است، توجیه می‌کنند که آنان صحابه بودند و به مقتضای احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسیده، صحابه مجتهدند و معذور و خداوند از ایشان راضی است و هر جرم و جنایتی که از ایشان سربرزند معفو است!!! ولی شیعه این عذر را نمی‌پذیرد؛ زیرا:

اولاً:

معقول نیست یک رهبر اجتماعی مانند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای احیای حق و عدالت و آزادی برپا خاسته و جمعی را هم عقیده خود گرداند که همه هستی خود را در راه این منظور مقدس گذاشته آن را لباس تحقق بخشند و وقتی که به منظور خود نایل شد، یاران خود را نسبت به مردم و قوانین مقدسه خود آزادی مطلق بخشد و هر گونه حقکشی و تبهکاری و بی‌بندوباری را از ایشان معفو داند؛ یعنی با دست و ابزاری که بنایی را برپا کرده با همان دست و ابزار آن را خراب کند.

و ثانیاً:

این روایات که صحابه را تقدیس و اعمال ناروا و غیر مشروع آنان را تصحیح می‌کند و ایشان را آمرزیده و مصون معرفی می‌نماید از راه خود صحابه به ما رسیده و به روایت ایشان نسبت داده شده است و خود صحابه به شهادت تاریخ قطعی با همدیگر معامله مصونیت و معذوریت نمی‌کردند، صحابه بودند که دست به کشتار و سب و لعن و رسوا کردن همدیگر گشودن و هرگز کمترین اغماض و مسامحه‌ای در حق همدیگر روا نمی‌داشتند.

بنابر آنچه گذشت، به شهادت عمل خود صحابه، این روایات صحیح نیستند و اگر صحیح باشند مقصود از آنها معنای دیگری است غیر از مصونیت و تقدیس قانونی صحابه.

و اگر فرضا خدای متعال در کلام خود، روزی از صحابه در برابر خدمتی که در اجرای فرمان او کرده‌اند اظهار (۷۳) رضایت فرماید، معنای آن، تقدیر از فرمانبرداری گذشته آنان است نه اینکه در آینده می‌توانند هر گونه نافرمانی که دلشان می‌خواهد بکنند.

۹ استقرار سلطنت بنی امیه

سال شصت هجری قمری معاویه در گذشت و پسرش یزید طبق بیعتی که پدرش از مردم برای وی گرفته بود زمام حکومت اسلامی را در دست گرفت.

یزید به شهادت تاریخ، هیچگونه شخصیت دینی نداشت؛ جوانی بود حتی در زمان حیات پدر، اعتنایی به اصول و قوانین اسلام

نمی‌کرد و جز عیاشی و بی بندوباری و شهوترانی سرش نمی‌شد و در سه سال حکومت خود، فجایعی راه انداخت که در تاریخ ظهور اسلام با آن همه فتنه‌ها که گذشته بود، سابقه نداشت.

سال اول، حضرت حسین بن علی علیه السلام را که سبط پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود با فرزندان و خویشان و یارانش با فجیعترین وضعی کشت و زنان و کودکان و اهل بیت پیغمبر را به همراه سرهای بریده شهدا در شهرها گردانید (۷۴) و در سال دوم، «مدینه» را قتل عام کرد و خون و مال و عرض مردم را سه روز به لشکریان خود مباح ساخت (۷۵) و سال سوم، «کعبه مقدسه» را خراب کرده و آتش زد!! (۷۶) و پس از یزید، آل مروان از بنی امیه زمام حکومت اسلامی را - به تفصیلی که در تواریخ ضبط شده - در دست گرفتند حکومت این دسته یازده نفری که نزدیک به هفتاد سال ادامه داشت، روزگار تیره و شومی برای اسلام و مسلمین به وجود آورد که در جامعه اسلامی جز یک امپراطوری عربی استبدادی که نام خلافت اسلامی بر آن گذاشته شده بود، حکومت نمی‌کرد و در دوره حکومت اینان کار به جایی کشید که خلیفه وقت (ولید بن یزید) که جانشین پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و یگانه حامی دین شمرده می‌شد، بی محابا تصمیم گرفت بالای خانه کعبه غرفه‌ای بسازد تا در موسم حج در آنجا مخصوصا به خوش گذرانی پردازد (۷۷)!!

خلیفه وقت [ولید بن یزید] قرآن کریم را آماج تیر قرار داد و در شعری که خطاب به قرآن انشاء کرد گفت:

روز قیامت که پیش خدای خود حضور می‌یابی بگوی خلیفه مرا پاره کرد!! (۷۸)

البته شیعه که اساسا اختلاف نظر اساسی شان با اکثریت تسنن در سر دو مسئله خلافت اسلامی و مرجعیت دینی بود، در این دوره تاریک، روزگاری تلخ و دشواری می‌گذارانیدند ولی شیوه بیدادگری و بی بندوباری حکومت‌های وقت و قیافه مظلومیت و تقوا و طهارت پیشوایان اهل بیت آنان را روز به روز در عقایدشان استوارتر می‌ساخت و مخصوصا شهادت دلخراش حضرت حسین پیشوای سوم شیعه در توسعه یافتن تشیع و به ویژه در مناطق دور از مرکز خلافت؛ مانند عراق و یمن و ایران کمک بسزایی کرد. گواه این سخن این است که در زمان امامت پیشوای پنجم شیعه که هنوز قرن اول هجری تمام نشده و چهل سال از شهادت امام سوم نگذشته بود، به مناسبت اختلال و ضعفی که در حکومت اموی پیدا شده بود، شیعه از اطراف کشور اسلامی مانند سیل به دور پیشوای پنجم ریخته به اخذ حدیث و تعلم معارف دینی. پرداختند (۷۹)

هنوز قرن اول هجری تمام نشده بود که چند نفر از امرای دولت شهر قم را در ایران بنیاد نهاده و شیعه نشین کردند (۸۰) ولی در عین حال شیعه به حسب دستور پیشوایان خود، در حال تقیه و بدون تظاهر به مذهب زندگی می‌کردند.

بارها در اثر کثرت فشار سادات علوی بر ضد بیدادگریهای حکومت قیام کردند ولی شکست خوردند و بالاخره جان خود را در این راه گذاشتند و حکومت بی پروای وقت در پایمال کردن شان فروگذاری نکرد. جسد زید را که پیشوای شیعه زیدیه بود از قبر بیرون آورده به دار آویختند و سه سال بر سر دار بود، پس از آن پایین آورده و آتش زدند و خاکسترش را به باد دادند!! (۸۱) به نحوی که اکثر شیعه معتقدند امام چهارم و پنجم نیز به دست بنی امیه با سم درگذشتند (۸۲) و درگذشت امام دوم و سوم نیز به دست آنان بود.

فجایع اعمال امویان به حدی فاحش و بی پرده بود که اکثریت اهل تسنن با اینکه خلفا را عموما مفترض الطاعه می‌دانستند ناگزیر شده خلفا را به دو دسته تقسیم کردند. خلفای راشدین که چهار خلیفه اول پس از رحلت پیغمبر اکرم می‌باشند (ابوبکر و عمر و عثمان و علی) و خلفای غیر راشدین که از معاویه شروع می‌شود.

اموین در دوران حکومت خود در اثر بیدادگری و بی بندوباری به اندازه‌ای نفرت عمومی را جلب کرده بودند که پس از شکست قطعی و کشته شدن آخرین خلیفه اموی، دو پسر وی با جمعی از خانواده خلافت از دارالخلافه گریختند و به هر جا روی آوردند پناهِشان ندادند، بالاخره پس از سرگردانیهای بسیار که در بیابانهای نوبه و حبشه و بجاوه کشیدند و بسیاری از ایشان از گرسنگی و

تشنگی تلف شدند، به جنوب یمن در آمدند و به در یوزگی خرج راهی از مردم تحصیل کرده و درزی حملان عازم مکه شدند و آنجا در میان مردم ناپدید گردیدند (۸۳)

۱۰ شیعه در قرن دوم هجری

در اواخر ثلث اول قرن دوم هجری، به دنبال انقلابات و جنگهای خونینی که در اثر بیدادگری و بد رفتاریهای بنی امیه در همه جای کشورهای اسلامی ادامه داشت، دعوتی نیز به نام اهل بیت پیغمبر اکرم در ناحیه خراسان ایران پیدا شده، متصدی دعوت «ابومسلم مروزی» سردار ایرانی بود که به ضرر خلافت اموی قیام کرد و شروع به پیشرفت نمود تا دولت اموی را برانداخت (۸۴)

این نهضت و انقلاب اگر چه از تبلیغات عمیق شیعه سرچشمه می گرفت و کم و بیش عنوان خونخواهی شهدای اهل بیت را داشت و حتی از مردم برای یک مرد پسندیده از اهل بیت (سربسته) بیعت می گرفتند با اینهمه به دستور مستقیم یا اشاره پیشوایان شیعه نبود، به گواهی اینکه وقتی که «ابومسلم» بیعت خلافت را به امام ششم شیعه امامیه در مدینه عرضه داشت، وی جدا رد کرد و فرمود:

«تو از مردان من نیستی و زمان نیز زمان من نیست.» (۸۵)

بالاخره بنی عباس به نام اهل بیت خلافت را ربودند (۸۶) و در آغاز کار روزی چند به مردم و علوین روی خوش نشان دادند حتی به نام انتقام شهدای علوین، بنی امیه را قتل عام کردند و قبور خلفای بنی امیه را شکافته هر چه یافتند آتش زدند (۸۷) ولی دیری نگذشت که شیوه ظالمانه بنی امیه را پیش گرفتند و در بیدادگری و بی بندوباری هیچگونه فروگذاری نکردند.

«ابوحنیفه» رئیس یکی از چهار مذهب اهل تسنن به زندان منصور رفت (۸۸) و شکنجه‌ها دید و «ابن حنبل» رئیس یکی از چهار مذهب، تازیانه خورد (۸۹) و امام ششم شیعه امامیه پس از آزار و شکنجه بسیار، با سم درگذشت (۹۰) و علوین را دسته دسته گردن می زدند یا زنده زنده دفن می کردند یا لای دیوار یا زیر ابنیه دولتی می گذاشتند.

«هارون» خلیفه عباسی که در زمان وی امپراطوری اسلامی به اوج قدرت و وسعت خود رسیده بود و گاهی خلیفه به خورشید نگاه می کرد و آن را مخاطب ساخته می گفت به هر کجا می خواهی بتاب که به جایی که از ملک من بیرون است نخواهی تابید! از طرفی لشکریان وی در خاور و باختر جهان پیش می رفتند ولی از طرفی در جسر بغداد که در چند قدمی قصر خلیفه بود، بی اطلاع و بی اجازه خلیفه، مامور گذاشته از عابرین حق عبور می گرفتند، حتی روزی خود خلیفه که می خواست از جسر عبور کند، جلویش را گرفته حق العبور مطالبه کردند! (۹۱)

یک مغنی با خواندن دو بیت شهوت انگیز، «امین» خلیفه عباسی را سر شهوت آورد، امین سه میلیون درهم نقره به وی بخشید، مغنی از شادی خود را به قدم خلیفه انداخته گفت:

یا امیرالمؤمنین! این همه پول را به من می بخشی؟ خلیفه در پاسخ گفت اهمیتی ندارد ما این پول را از یک ناحیه ناشناخته کشور می گیریم!! (۹۲)

ثروت سرسام آوری که همه ساله از اقطار کشورهای اسلامی به عنوان بیت المال مسلمین به دارالخلافه سرازیر می شد، به مصرف هوسرانی و حقکشی خلیفه وقت می رسید، شماره کنیزان پریش و دختران و پسران زیبا در دربار خلفای عباسی به هزاران می رسید!! وضع شیعه از انقراض دولت اموی و روی کار آمدن بنی عباس، کوچکترین تغییری پیدا نکرد جز اینکه دشمنان بیدادگر وی تغییر اسم دادند.

۱۱ شیعه در قرن سوم هجری

با شروع قرن سوم، شیعه نفس تازه‌ای کشید و سبب آن

اولاً:

این بود که کتب فلسفی و علمی بسیاری از زبان یونانی و سریانی و غیر آنها به زبان عربی ترجمه شد و مردم به تعلیم علوم عقلی و استدلالی هجوم آوردند. علاوه بر آن «مامون» خلیفه عباسی (۱۹۵ - ۲۱۸) معتزلی مذهب به استدلال عقلی در مذهب علاقه‌مند بود و در نتیجه به تکلم استدلالی در ادیان و مذاهب رواج تام و آزادی کامل داده بود و علما و متکلمین شیعه از این آزادی استفاده کرده در فعالیت علمی و در تبلیغ مذهب اهل بیت فروگذاری نمی‌کردند (۹۳) و ثانیاً:

مامون عباسی به اقتضای سیاست خود به امام هشتم شیعه امامیه ولایت عهد داده بود و در اثر آن علویین و دوستان اهل بیت تا اندازه‌ای از تعرض اولیای دولت مصون بوده و کم و بیش از آزادی بهره‌مند بودند ولی باز دیری نگذشت که دم برنده شمشیر به سوی شیعه برگشت و شیوه فراموش شده گذشتگان به سراغشان آمد، خاصه در زمان متوکل عباسی (۲۳۲ - ۲۴۷ هجری) که مخصوصاً با علی و شیعیان وی دشمنی خاصی داشت و هم به امر وی بود که مزار امام سوم شیعه امامیه را در کربلا- با خاک یکسان کردند (۹۴)

۱۲ شیعه در قرن چهارم هجری

در قرن چهارم هجری عواملی به وجود آمد که برای وسعت یافتن تشیع و نیرومند شدن شیعه کمک به سزایی می‌کرد که از آن جمله سستی ارکان خلافت بنی عباسی و ظهور پادشاهان «آل بویه» بود.

پادشاهان «آل بویه» که شیعه بودند، کمال نفوذ را در مرکز خلافت که بغداد بود و همچنین در خود خلیفه داشتند (۹۵) و این قدرت قابل توجه به شیعه اجازه می‌داد که در برابر مدعیان مذهبی خود که پیوسته به اتکای قدرت، خلافت آنان را خورد می‌کردند، قد علم کرده آزادانه به تبلیغ مذهب بپردازند.

چنانکه مورخین گفته‌اند در این قرن، همه جزیره العرب یا قسمت معظم آن به استثنای شهرهای بزرگ، شیعه بودند و با این وصف برخی از شهرها نیز مانند هجر و عمان و صعده در عین حال شیعه بودند. در شهر بصره که پیوسته مرکز تسنن بود و با شهر کوفه که مرکز تشیع شمرده می‌شد رقابت مذهبی داشت، عده‌ای قابل توجه شیعه بودند و همچنین در طرابلس و نابلس و طبریه و حلب و هرات، شیعه بسیار بود و اهواز و سواحل خلیج فارس از ایران نیز مذهب شیعه رواج داشت (۹۶)

در آغاز این قرن بود که «ناصر اطروش» پس از سالها تبلیغ که در شمال ایران به عمل آورد به ناحیه طبرستان استیلا یافت و سلطنت تأسیس کرد که تا چند پشت ادامه داشت و پیش از «اطروش» نیز حسن بن زید علوی سالها در طبرستان سلطنت کرده بود (۹۷) در این قرن، فاطمین که اسماعیلی بودند به مصر دست یافتند و سلطنت دامنه داری (۲۹۶ - ۵۲۷) تشکیل دادند (۹۸) بسیار اتفاق می‌افتاد که در شهرهای بزرگ مانند بغداد و بصره و نیشابور کشمکش و زد و خورد و مهاجمه‌هایی میان شیعه و سنی در می‌گرفت و در برخی از آنها شیعه غلبه می‌کرد و از پیش می‌برد.

۱۳ شیعه در قرن نهم هجری

از قرن پنجم تا اواخر قرن نهم، شیعه به همان افزایش که در قرن چهارم داشت ادامه می‌داد و پادشاهانی نیز که مذهب شیعه داشتند به وجود آمده از تشیع ترویج می‌نمودند.

در اواخر قرن پنجم هجری، دعوت اسماعیلیه در قلاع الکوت ریشه انداخت و اسماعیلیه نزدیک به یک قرن و نیم در وسط ایران در حال استقلال کامل می‌زیستند (۹۹) و سادات مرعشی در مازندران، سالهای متمادی سلطنت کردند (۱۰۰)

«شاه خدابنده» از پادشاهان مغول، مذهب شیعه را اختیار کرد و اعقاب او از پادشاهان مغول، سالیان دراز در ایران سلطنت کردند و از تشیع ترویج می‌کردند و همچنین سلاطین «آق قویونلو و قره قویونلو» که در تبریز حکومت می‌کردند (۱۰۱) و دامنه حکمرانی شان تا فارس و کرمان کشیده می‌شد و همچنین حکومت فاطمین نیز سالیان دراز در مصر برپا بود.

البته قدرت مذهبی جماعت با پادشاهان وقت تفاوت می‌کرد چنانکه پس از برچیده شدن بساط فاطمین و روی کار آمدن سلاطین «آل ایوب»، صفحه برگشت و شیعه مصر و شامات، آزادی مذهبی را به کلی از دست دادند و جمع کثیری از تشیع از دم شمشیر گذشتند (۱۰۲)

و از آن جمله «شهید اول محمد بن محمد مکی»، یکی از نوابغ فقه شیعه، سال ۷۸۶ هجری در دمشق به جرم تشیع کشته شد (۱۰۳)!! و همچنین شیخ اشراق «شهاب الدین سهروردی» در حلب به جرم فلسفه به قتل رسید (۱۰۴)!!

روی هم رفته در این پنج قرن، شیعه از جهت جمعیت در افزایش و از جهت قدرت و آزادی مذهبی، تابع موافقت و مخالفت سلاطین وقت بوده‌اند و هرگز در این مدت، مذهب تشیع در یکی از کشورهای اسلامی؛ مذهب رسمی اعلام نشده بود.

۱۴ شیعه در قرن دهم تا یازدهم هجری

سال ۹۰۶ هجری، جوان سیزده ساله‌ای از خانواده شیخ صفی اردبیلی (متوفای ۷۳۵ هجری) که از مشایخ طریقت در شیعه بود با سیصد نفر درویش از مریدان پدرانش به منظور ایجاد یک کشور مستقل و مقتدر شیعه از اردبیل قیام کرده شروع به کشورگشایی و برانداختن آیین ملوک الطوائفی ایران نمود و پس از جنگهای خونین که با پادشاهان محلی و مخصوصاً با پادشاهان آل عثمان که زمام امپراطوری عثمانی را در دست داشتند، موفق شد که ایران قطعه قطعه را به شکل یک کشور در آورده و مذهب شیعه را در قلمرو حکومت خود رسمیت دهد (۱۰۵)

پس از درگذشت شاه اسماعیل صفوی، پادشاهان دیگری از سلسله صفوی تا اواسط قرن دوازدهم هجری سلطنت کردند و یکی پس از دیگری رسمیت مذهب شیعه امامیه را تایید و تثبیت نمودند، حتی در زمانی که در اوج قدرت بودند (زمان شاه عباس کبیر) توانستند وسعت ارضی کشور و آمار جمعیت را به بیش از دو برابر ایران کنونی (سال ۱۳۸۴ هجری قمری) برسانند (۱۰۶) گروه شیعه در این دو قرن و نیم تقریباً در سایر نقاط کشورهای اسلامی به همان حال سابق با افزایش طبیعی خود باقی بوده است.

۱۵ شیعه در قرن دوازده تا چهاردهم هجری

در سه قرن اخیر، پیشرفت مذهبی شیعه به همان شکل طبیعی سابقش بوده است و فعلاً که اواخر قرن چهاردهم هجری است تشیع در ایران مذهب رسمی عمومی شناخته می‌شود و همچنین در یمن و در عراق اکثریت جمعیت را شیعه تشکیل می‌دهد و در همه ممالک مسلمان نشین جهان، کم و بیش شیعه وجود دارد و روی هم رفته در کشورهای مختلف جهان، نزدیک به صد میلیون شیعه زندگی می‌کند.

۱۶ انشعابات شیعه

اصل انشعاب [و انقراض برخی از شعب]

هر مذهبی یک رشته مسائلی (کم یا زیاد) دارد که اصول اولیه آن مذهب را تشکیل می‌دهند و مسائلی دیگر که در درجه دوم واقعند و اختلاف اهل مذهب در چگونگی مسائل اصلی وقوع آنها با حفظ اصل مشترک «انشعاب» نامیده می‌شود.

«انشعاب» در همه مذاهب و خاصه در چهار دین آسمانی کلمی و مسیحی و مجوسی و اسلام و حتی در شعب آنها نیز وجود دارد.

«مذهب شیعه» در زمان سه پیشوای اول از پیشوایان اهل بیت (حضرت امیرالمؤمنین علی و حسن بن علی و حسین بن علی علیهم السلام) هیچگونه انشعابی نپذیرفت ولی پس از شهادت امام سوم، اکثریت شیعه به امامت حضرت علی بن الحسین (امام سجاد) قائل شدند و اقلیتی معروف به «کیسانیه» پسر سوم علی علیه السلام محمد بن حنفیه را امام دانستند و معتقد شدند که محمد بن حنفیه پیشوای چهارم و همان مهدی موعود است که در کوه رضوی غایب شده و روزی ظاهر خواهد شد!

پس از رحلت امام سجاد علیه السلام اکثریت شیعه به امامت فرزندش امام محمد باقر علیه السلام معتقد شدند و اقلیتی به زید شهید که پسر دیگر امام سجاد بود گرویدند و به «زیدیه» موسوم شدند.

پس از رحلت امام محمد باقر علیه السلام شیعیان وی به فرزندش امام جعفر صادق علیه السلام ایمان آوردند و پس از درگذشت آن حضرت، اکثریت، فرزندش امام موسی کاظم علیه السلام را امام هفتم دانستند و جمعی اسماعیل پسر بزرگ امام ششم را - که در حال حیات پدر بزرگوار خود در گذشته بود - امام گرفتند و از اکثریت شیعه جدا شده به نام «اسماعیلیه» معروف شدند.

و بعضی پسر دیگر آن حضرت، «عبدالله افطح» و بعضی فرزند دیگرش «محمد» را پیشوا گرفتند و بعضی در خود آن حضرت توقف کرده آخرین امامش پنداشتند.

پس از شهادت امام موسی کاظم علیه السلام اکثریت شیعه فرزندش امام رضا علیه السلام را امام هشتم دانستند و برخی در امام هفتم توقف کردند که به «واقفیه» معروفند.

دیگر پس از امام هشتم تا امام دوازدهم که پیش اکثریت شیعه «مهدی موعود» است، انشعاب قابل توجهی به وجود نیامد و اگر وقایعی نیز در شکل انشعاب پیش آمده چند روز بیش نپاییده و خود به خود منحل شده است مانند اینکه «جعفر» فرزند امام دهم پس از رحلت برادر خود «امام یازدهم» دعوی امامت کرد و گروهی به وی گرویدند ولی پس از روزی چند متفرق شدند و «جعفر» نیز دعوی خود را تعقیب نکرد و همچنین اختلافات دیگری در میان رجال شیعه در مسائل علمی کلامی و فقهی وجود دارد که آنها را انشعاب مذهبی نباید شمرد.

فرقه‌های نامبرده که منشعب شده و در برابر اکثریت شیعه قرار گرفته‌اند، در اندک زمانی منقرض شدند جز دو فرقه «زیدیه» و «اسماعیلیه» که پایدار مانده‌اند و هم اکنون گروهی از ایشان در مناطق مختلف زمین مانند یمن و هند و لبنان و جاهای دیگر زندگی می‌کنند. از این روی تنها به ذکر این دو طایفه با اکثریت شیعه که دوازده امامی می‌باشند اکتفا می‌شود.

۱۷ شیعه زیدیه

«زیدیه» پیروان زید شهید، فرزند امام سجاد علیه السلام می‌باشند. زید سال ۱۲۱ هجری بر خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک قیام کرد و گروهی بیعتش کردند و در جنگی که در شهر کوفه میان او کسان خلیفه در گرفت کشته شد.

وی پیش پیروان خود امام پنجم از امامان اهل بیت شمرده می‌شود و پس از وی فرزندش «یحیی بن زید» که بر خلیفه اموی ولید بن یزید قیام کرده و کشته شد، به جای وی نشست و پس از وی محمد بن عبدالله و ابراهیم بن عبدالله که بر خلیفه عباسی، منصور دوانقی شوریده و کشته گردیدند، برای امامت برگزیده شدند.

پس از آن تا زمانی امور زیدیه غیر منظم بود تا «ناصر اطروش» - که از اعقاب برادر زید بود - در خراسان ظهور کرد و در اثر تعقیب حکومت محل از آنجا فرار کرده به سوی مازندران که هنوز اهالی آن اسلام نپذیرفته بودند رفت و پس از سیزده سال دعوت، جمع کثیری را مسلمان کرده به مذهب زیدیه درآورد، سپس به دستیاری آنان ناحیه طبرستان را مسخر ساخته و به امامت پرداخت و پس از وی اعقاب او تا مدتی در آن سامان امامت کردند.

به عقیده زیدیه هر فاطمی نژاد، عالم زاهد شجاع، سخی که به عنوان قیام به حق خروج کند می‌تواند امام باشد.

«زیدیه» در ابتدای حال، مانند خود زید دو خلیفه اول (ابوبکر و عمر) را جزو ائمه می‌شمردند ولی پس از چندی، جمعی از ایشان نام دو خلیفه را از فهرست ائمه برداشتند و از علی علیه السلام شروع کردند. بنا به آنچه گفته‌اند «زیدیه» در اصول اسلام، مذاق معتزله و در فروع، فقه ابی حنیفه رئیس یکی از چهار مذهب اهل سنت را دارند. اختلافات مختصری نیز در پاره‌ای از مسائل در میانشان هست (۱۰۷)

۱۸ شیعه اسماعیلیه و انشعاباتشان

«باطنیه»:

امام ششم شیعه فرزند پسری داشت به نام «اسماعیل» (۱۰۸) که بزرگترین فرزندانش بود و در زمان حیات پدر وفات نمود و آن حضرت به مرگ اسماعیل استشهاد کرد حتی حاکم مدینه را نیز شاهد گرفت، در این باره جمعی معتقد بودند که اسماعیل نمرده بلکه غیبت اختیار کرده است! و دوباره ظهور می‌کند و همان مهدی موعود است و استشهاد امام ششم به مرگ او یک نوع تعمیم بوده که از ترس منصور خلیفه عباسی به عمل آورده است.

و جمعی معتقد شدند که امامت، حق اسماعیل بود و با مرگ او پسرش «محمد» منتقل شد.

و جمعی معتقد شدند اسماعیل با اینکه در حال حیات پدر در گذشت امام می‌باشد و امامت پس از اسماعیل در «محمد بن اسماعیل» و اعقاب اوست.

دو فرقه اولی پس از اندک زمانی منقرض شدند ولی فرقه سوم تا کنون باقی هستند و انشعاباتی نیز پیدا کرده‌اند.

«اسماعیلیه» به طور کلی فلسفه‌ای دارند شبیه به فلسفه ستاره پرستان که با عرفان هندی آمیخته می‌باشد و در معارف و احکام اسلام برای هر ظاهری، باطنی و برای هر تنزلی، تأویلی قائلند. اسماعیلیه معتقدند که زمین هرگز خالی از حجت نمی‌شود و حجت خدا بر دو گونه است:

ناطق و صامت، ناطق، «پیغمبر» و صامت، «ولی و امام» است که وصی پیغمبر می‌باشد و در هر حال حجت مظهر تمام ربوبیت است. اساس حجت، پیوسته روی عدد هفت می‌چرخد به این ترتیب که یک نبی مبعوث می‌شود که دارای نبوت (شریعت) و ولایت است و پس از وی هفت وصی دارای وصایت بوده و همگی دارای یک مقام می‌باشند جز اینکه وصی هفتمین، دارای نبوت نیز هست و سه مقام دارد:

«نبوت و وصایت و ولایت». باز پس از وی هفت وصی که هفتمین دارای سه مقام می‌باشد و به همین ترتیب می‌گویند:

آدم علیه السلام مبعوث شد با نبوت و ولایت و هفت وصی داشت که هفتمین آنان نوح و دارای نبوت و وصایت و ولایت بود و ابراهیم علیه السلام وصی هفتمین نوح و موسی وصی هفتمین ابراهیم و عیسی وصی هفتمین موسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم وصی هفتمین عیسی و محمد بن اسماعیل وصی هفتمین محمد صلی الله علیه و آله و سلم به این ترتیب محمد صلی الله علیه و آله و سلم و علی و حسین و علی بن الحسین (امام سجاد) و محمد باقر و جعفر صادق و اسماعیل و محمد بن اسماعیل (امام دوم حضرت حسن بن علی را امام نمی‌دانند) و پس از محمد بن اسماعیل، هفت نفر از اعقاب محمد بن اسماعیل که نام ایشان پوشیده و مستور است و پس از آن هفت نفر اولی از ملوک فاطمیین مصر که اول آنها «عبدالله مهدی» بنیانگذار سلطنت فاطمیین مصر می‌باشد.

اسماعیلیه معتقدند که علاوه بر حجت خدا، پیوسته در روی زمین دوازده نفر نقیب که حواریین و خواص حجت اند وجود دارد ولی بعضی از شعب باطنیه (دروزیه)، شش نفر از نقباء را از ائمه می‌گیرند و شش نفر از دیگران.

در سال ۲۷۸ هجری (چند سال قبل از ظهور عیدالله مهدی در آفریقا) شخصی خوزستانی ناشناسی که هرگز نام و نشان خود را اظهار نمی‌کرد در حوالی کوفه پیدا شد. شخص نامبرده روزها را روزه می‌گرفت و شبها را به عبادت می‌گذراند و از دسترنج خود ارتزاق می‌کرد و مردم را به مذهب اسماعیلیه دعوت نمود. به این وسیله مردم انبوهی را به خود گروانید و دوازده نفر به نام نقباء از میان پیروان خود انتخاب کرد و خود عزیمت شام کرده از کوفه بیرون رفت و دیگر از او خبری نشد.

پس از مرد ناشناس، «احمد» معروف به «قرمط» در عراق به جای وی نشست و تعلیمات باطنیه را منتشر ساخت و چنانکه مورخین می‌گویند او نماز تازه‌ای را به جای نمازهای پنجگانه اسلام گذاشت و غسل جنابت را لغو و خمر را اباحه کرد و مقارن این احوال، سران دیگری از باطنیه به دعوت قیام کرده گروهی از مردم را به دور خود گرد آوردند.

اینان برای جان و مال کسانی که از باطنیه کنار بودند هیچگونه احترامی قائل نبودند و از این روی در شهرهایی از عراق و بحرین و یمن و شامات نهضت راه انداخته خون مرم را می‌ریختند و مالشان را به یغما می‌بردند و بارها راه قافله حج را زده دهها هزار نفر از حجاج را کشتند و زاد و راحله شان را به یغما بردند.

«ابوطاهر قمرطی» یکی از سران باطنیه که در سال ۳۱۱ بصره را مسخر ساخته و از کشتار و تاراج اموال مردم فروگذاری نکرد و در سال ۳۱۷ با گروه انبوهی از باطنیه در موسم حج عازم مکه گردید و پس از در هم شکستن مقاومت مختصر دولتیان، وارد شهر مکه شد و مردم شهر و حجاج تازه وارد را قتل عام نمود و حتی در مسجدالحرام و داخل کعبه جوی خون روان ساخت. پیراهن کعبه را در میان یاران خود قسمت نمود و در کعبه را کند و حجرالاسود را از جای خود درآورده به یمن برد که مدت ۲۲ سال پیش قرامطه بود.

در اثر این اعمال بود که عامه مسلمین از باطنیه برائت کرده آنان را خارج از آیین اسلام شمردند و حتی «عیدالله مهدی» پادشاه فاطمی که آن روزها در آفریقا طلوع کرده، خود را مهدی موعود و امام اسماعیلیه معرفی می‌کرد، از قرامطه بیزاری جست. طبق اظهار مورخین، مشخصه مذهبی باطنیه این است که احکام و مقررات ظاهری اسلام را به مقامات باطنی و عرفانی تأویل می‌کنند و ظاهر شریعت را مخصوص کسانی می‌دانند که کم خرد و از کمال معنوی بی بهره بوده‌اند، با این وصف گاهی برخی از مقررات از مقام امامتشان صادر می‌شود.

نزاریه و مستعلیه و دروزیه و مقنعه

عیدالله مهدی که سال ۲۹۶ هجری قمری در آفریقا طلوع کرد، به طریق اسماعیلیه به امامت خود دعوت کرد و سلطنت فاطمی را تأسیس نمود. پس از وی اعقابش مصر را دارالخلافه قرار داده تا هفت پشت بدون انشعاب، سلطنت و امامت اسماعیلیه را داشتند. پس از هفتمین که مستنصر بالله، سعد بن علی بود، دو فرزند وی «نزار و مستعلی» سر خلافت و امامت منازعه کردند و پس از کشمکش بسیار و جنگهای خونین، «مستعلی» غالب شد و برادر خود «نزار» را دستگیر نموده زندانی ساخت تا مرد. در اثر این کشمکش، پیروان فاطمین دو دسته شدند:

«نزاریه» و «مستعلیه»

الف - «نزاریه»:

گروندگان به «حسن صباح» می‌باشند که وی از مقربان مستنصر بود و پس از مستنصر، برای طرفداری که از نزار می‌نمود، به حکم مستعلی از مصر اخراج شد. وی به ایران آمده پس از چندی از قلعه الموت از توابع قزوین سر درآورد. قلعه الموت و چند قلعه دیگر مجاور را تسخیر کرد و به سلطنت پرداخت. در آغاز کار به نزار دعوت کرد و پس از مرگ حسن (سال ۵۱۸ هجری قمری) «بزرگ امید رودباری» و پس از وی فرزندش «کیامحمد» به شیوه و آیین حسن صباح سلطنت کردند و پس از وی فرزندش «حسن علی ذکرة السلام» پادشاه چهارم الموتی، روش حسن صباح را که نزاری بود برگردانیده به باطنیه پیوست.

تا اینکه هلاکوخان مغول به ایران حمله کرد، وی قلاع اسماعیلیه را فتح نمود و همه اسماعیلیان را از دم شمشیر گذرانید، بنای قلعه‌ها را نیز با خاک یکسان ساخت و پس از آن در سال ۱۲۵۵ هجری، آقاخان محلاتی که از نزاریه بود در ایران به محمد شاه قاجار یاغی شد و در قیامی که در ناحیه کرمان نمود شکست خورده به بمبئی فرار کرد و دعوت باطنی نزاری را به امامت خود منتشر ساخت و دعوتشان تا کنون باقی است و نزاریه فعلاً «آقا خانیه» نامیده می‌شوند.

ب - «مستعلیه»:

پیروان «مستعلی» فاطمی بودند که امامتشان در خلفای فاطمیین مصر باقی ماند تا در سال ۵۵۷ هجری قمری منقرض شدند و پس از چندی فرقه «بهره» در هند به همان مذهب ظهور کردند و تا کنون نیز می‌باشند.

ج - «دروزیه»:

طایفه دروزیه که در جبال دروز شامات ساکنند در آغاز کار، پیروان خلفای فاطمیین مصر بودند تا در ایام خلیفه ششم فاطمی به دعوت «نشتگین دروزی» به باطنیه ملحق شدند. دروزیه در «الْحَاكِمُ بِاللَّهِ» که به اعتقاد دیگران کشته شده، متوقف گشته می‌گویند وی غیبت کرده و به آسمان بالا رفته و دوباره به میان مردم خواهد برگشت!

د - «مقنعه»:

در آغاز پیروان «عطاء مروی» معروف به «مقنع» بودند که طبق اظهار مورخین از اتباع ابومسلم خراسانی بوده است و پس از ابومسلم، مدعی شد که روح ابومسلم در وی حلول نموده است و پس از چندی دعوی پیغمبری و سپس دعوی خدایی کرد! و سرانجام در سال ۱۶۲ در قلعه کیش از بلاد ماوراءالنهر به محاصره افتاد و چون به دستگیری و کشته شدن خود یقین نمود، آتش روشن کرده با چند تن از پیروان خود داخل آتش شده و سوخت. پیروان «عطاء مقنع» پس از چندی مذهب اسماعیلیه را اختیار کرده و به فرقه باطنیه ملحق شدند.

۱۹ شیعه دوازده امامی و فرق ایشان با زیدیه و اسماعیلیه

اکثریت شیعه که اقلیتهای نامبرده از آن منشعب و جدا شده‌اند «شیعه امامیه و دوازده امامی» نامیده می‌شوند و چنانکه گفتیم در آغاز پیدایش به عنوان انتقاد و اعتراض در دو مسئله اساسی از مسائل اسلامی پیدا شده‌اند بی آنکه در آیینی که طبق تعلیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان مسلمین معاصر آن حضرت بود، سخنی داشته باشند.

و آن دو مسئله «حکومت اسلامی و مرجعیت علمی» بود که شیعه آن را حق اختصاصی اهل بیت می‌دانستند.

«شیعه» می‌گفتند:

خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوائی معنوی لازم لاینفک آن است، از آن علی و اولاد علی علیه السلام است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر ائمه اهل بیت، دوازده تن می‌باشند و می‌گفتند:

تعلیمات ظاهری قرآن که احکام و قوانین شریعت می‌باشند و در عین حال که به حیات معنوی کامل نیز مشتملند، دارای اصالت و اعتبارند و تا قیامت، فسخ بردار نیستند و این احکام و قوانین را از راه اهل بیت باید به دست آورد و بس.

و از اینجا روشن می‌شود که:

فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه زیدی این است که «شیعه زیدی» غالباً امامت را مختص به اهل بیت نمی‌داند و عدد ائمه را به دوازده منحصر نمی‌بیند و از فقه اهل بیت پیروی نمی‌کند برخلاف «شیعه دوازده امامی».

و فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه اسماعیلی نیز این است که اسماعیلیه معتقدند که امامت به دور «هفت» گردش می‌کند و نبوت در حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ختم نشده است و تغییر و تبدیل در احکام شریعت بلکه ارتفاع اصل تکلیف

خاصه به قول باطنیه مانع ندارد! برخلاف شیعه دوازده امامی که حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را خاتم الانبیاء می‌دانند و برای وی دوازده وصی و جانشین قائلند و ظاهر شریعت را معتبر و غیر قابل نسخ می‌بیند و برای قرآن کریم هم ظاهر و هم باطن اثبات می‌کنند.

۲۰ خاتمه فصل

دو طایفه «شیخیه و کریم خانیه» که در دو قرن اخیر در میان شیعه دوازده امامی پیدا شده‌اند نظر به اینکه اختلافشان با دیگران در توجیه پاره‌ای از مسائل نظری است نه در اثبات و نفی اصل مسائل، جدایی ایشان را انشعاب نشمردیم. و همچنین فرقه «علی‌اللهی» از شیعه دوازده امامی که غلاة نیز نامیده می‌شوند و مانند باطنیه، شیعه اسماعیلی، تنها به باطن قائلند از این روی که هیچگونه منطق منظمی ندارند به حساب نیاوردیم.

۲۱ خلاصه تاریخچه شیعه دوازده امامی

چنانکه در فصول گذشته روشن شد اکثریت شیعه همان شیعه دوازده امامی بودند و همان عده از دوستان و هواداران علی علیه السلام بودند که پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای احیای حقوق اهل بیت، در خصوص خلافت و مرجعیت علمی به انتقاد و اعتراض پرداختند و از اکثریت مردم جدا شدند.

«شیعه» در زمان خلفای راشدین (۱۱ - ۳۵ هجری قمری) پیوسته زیر فشار قرار داشتند و پس از آن در مدت خلافت بنی امیه (۴۰ - ۱۳۲) هر گونه امن و مصونیت از جان و مالشان برداشته شده بود، ولی هر چه فشار ستم و بیدادگری برایشان بیشتر می‌شد، در عقیده خود استوارتر می‌گشتند و مخصوصاً از مظلومیت خود در پیشرفت عقیده بیشتر بهره می‌بردند و از آن پس در اواسط قرن دوم که خلفای عباسی زمام حکومت اسلامی را به دست گرفتند، شیعه از فتوری که در این میان پیدا شد، نفسی تازه کرد ولی با مهلت کمی باز عرصه برایشان تنگ شد تا اواخر قرن سوم هجری، روز به روز تنگتر می‌شد.

در اوایل قرن چهارم که سلاطین با نفوذ آل بویه که شیعه بودند روی کار آمدند، شیعه قدرتی کسب کرد و تا حدود زیادی آزادی عمل یافت و به مبارزه علنی پرداخت و تا آخر قرن پنجم جریان کار به همین ترتیب بود و در اوایل قرن ششم که حمله مغول آغاز شد، در اثر گرفتاریهای عمومی و هم در اثر ادامه یافتن جنگهای صلیبی حکومتهای اسلامی چندان فشار به عالم تشیع وارد نمی‌ساختند.

و مخصوصاً شیعه شدن جمعی از سلاطین مغول در ایران و حکومت سلاطین مرعشی در مازندران، در قدرت و وسعت جمعیت شیعه کمک بسزایی نمود و در هر گوشه از ممالک اسلامی و خاصه در ایران، تراکم میلیونها نفر شیعه را محسوس ساخت و این وضع تا اواخر قرن نهم هجری ادامه داشت و از حدود افتتاح قرن دهم هجری در اثر ظهور سلطنت صفویه در ایران پهنای آن روز، مذهب شیعه رسمیت یافت و تا کنون که اواخر قرن چهارده هجری می‌باشد به رسمیت خود باقی است و به علاوه در همه نقاط جهان، دهها میلیون شیعه زندگی می‌کنند.

بخش دوم: تفکر مذهبی شیعه

۱ معنای تفکر مذهبی

تفکر مذهبی، تفکر بحث و کنجکاوی را می‌گوییم که ماده‌ای از مواد مذهبی را که در تعالیم آن مذهب است نتیجه بدهد؛ چنانکه

تفکر ریاضی مثلاً تفکری را می‌گویند که یک نظریه ریاضی را نتیجه بدهد یا یک مسئله ریاضی را حل کند.

۲ مأخذ اساسی تفکر مذهبی در اسلام

البته تفکر مذهبی نیز مانند سایر تفکرات، مأخذی می‌خواهد که مواد فکری از آن سرچشمه بگیرد و به آن تکیه بزند؛ چنانچه در تفکر برای حل یک مسئله ریاضی، یک رشته معلومات ریاضی را باید استخدام نمود که بالاخره به عملیات فن مربوط منتهی شود. یگانه مأخذی که دین آسمانی اسلام (از آن جهت که به وحی آسمان می‌رسد) به آن اتکا دارد، همانا «قرآن کریم» است. قرآن کریم است که مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و محتویات آن دعوت اسلامی می‌باشد، البته تنها مأخذ بودن قرآن کریم مأخذ و مصادر دیگر تفکر صحیح و حجت‌های دیگر را الغا نمی‌کند چنانکه خواهیم گفت.

۳ راههایی که قرآن برای تفکر مذهبی نشان می‌دهد

اشاره

قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درک نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی، سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می‌دهد که ظواهر دینی و حجت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی است. توضیح اینک:

ما می‌بینیم قرآن کریم در بیانات خود، همه مردم را طرف خطاب قرار داده گاهی بی اینکه حجتی به گفته خود اقامه کند، بلکه به مجرد اتکا به فرمانروایی خدائی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید و نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آنها امر می‌کند و در برخی از اعمال نهی می‌نماید و اگر این بیانات لفظی را حجت نمی‌داد هرگز از مردم پذیرش و فرمانبرداری آنها را نمی‌خواست، پس ناگزیر باید گفت این گونه بیانات ساده قرآن، راهی است برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی. ما این بیانات لفظی را مانند:

(آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ) و: (أَقِمْوَا الصَّلَاةَ) را ظواهر دینی می‌نامیم.

و از سوی دیگر می‌بینیم قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی، رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبیر در آیات آفاق و انفس، دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقا هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد.

قرآن کریم با این بیانات اعتبار حجت عقلی و استدلال و برهانی آزاد را مسلم می‌شمارد؛ یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید سپس به احتجاج عقلی پرداخته معارف نامبرده را از آنها استنتاج کنید، بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید:

به احتجاج عقلی پرداخته حقانیت معارف نامبرده را از آن دریابید و بپذیرید و سخنانی که از دعوت اسلامی می‌شنوید، تصدیق آنها را از آفرینش جهان که گواهی است راستگوی پیرسید و بشنوید و بالاخره تصدیق و ایمان را از نتیجه دلیل به دست آورید نه اینکه اول ایمان بیاورید و بعد به قید مطابقت آن دلیل اقامه کنید، پس تفکر فلسفی نیز راهی است که رسائی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید و از سوی دیگر می‌بینیم قرآن کریم با بیانی جالب روشن می‌سازد که همه معارف حقیقیه از توحید و خداشناسی واقعی سرچشمه می‌گیرد و استنتاج می‌شود و کمال خداشناسی از آن کسانی است که خداوند آنان را از هر جای جمع آوری کرده و برای خود اختصاص داده است.

آنان هستند که خود را از همه کنار کشیده و همه چیز را فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته دیده به نور پروردگار پاک روشن ساخته‌اند و با چشم واقع بین، حقایق اشیاء و ملکوت آسمان و زمین را دیده‌اند؛ زیرا در اثر «اخلاص و بندگی» به یقین رسیده‌اند و در اثر یقین ملکوت در آسمان و زمین و زندگی جاودانی جهان ابدیت برایشان مکشوف شده است. با توجه در آیات کریمه ذیل این مدعا کاملاً روشن می‌شود:

الف - (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) (۱۰۹)

(سوره انبیاء، آیه ۲۵)

ب - و می‌فرماید:

(شُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ) (۱۱۰)

(سوره صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰)

ج - و می‌فرماید:

(قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)

(۱۱۱)

(سوره کهف، آیه ۱۱۰)

د - و می‌فرماید:

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (۱۱۲)

(سوره حجر، آیه ۹۹)

ه - و می‌فرماید:

(وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (۱۱۳)

(سوره انعام، آیه ۷۵)

و - و می‌فرماید:

(كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنَ وَمَا أَدْرِيكَ مَا عِلِّيُونَ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ) (۱۱۴)

(سوره مطففین، آیه ۱۸ - ۲۱)

ز - و می‌فرماید:

(كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) (۱۱۵)

(سوره تکوین، آیه ۵ و ۶)

پس یکی از راههای درک معارف الهیه، همان تهذیب نفس و اخلاص در بندگی است.

تفاوت در میان سه طریق نامبرده

با بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم برای درک معارف دینی، سه راه نشان داده است، ظواهر دینی و عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آنهاست ولی باید دانست که این سه طریق از چند جهت با هم تفاوت دارند. اولاً:

ظواهر دینی چون بیاناتی هستند لفظی و به ساده ترین زبانی القا شده‌اند، در دسترس مردم قرار دارند و هر کس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره‌مند (۱۱۶) می‌شود، به خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته، همگانی نمی‌باشند.

ثانیاً:

طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد به خلاف دو طریق دیگر؛ زیرا اگر چه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقایق می‌باشد و آن علمی است خدادادی نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقایقی که با این موهبت خدایی مکشوف و مشهود می‌شوند، تحدیدی قائل شد یا اندازه‌ای گرفت اینان چون از همه جا بریده‌اند و همه چیز را جز خدا فراموش کرده‌اند، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا می‌باشند و آنچه را می‌خواهد (نه آنچه خودشان می‌خواهند) برایشان مشهود می‌شود.

طریق اول: ظواهر دینی، اقسام ظواهر دینی

اقسام ظواهر دینی

چنانکه گذشت قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را تالی بیان قرآن قرار می‌دهد و مانند آن حجت می‌سازد؛ چنانکه می‌فرماید:

(وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ). (۱۱۷)

و می‌فرماید:

(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (۱۱۸)

و می‌فرماید:

(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ). (۱۱۹)

پر روشن است که اگر گفتار و رفتار پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما، مانند قرآن حجت نبود آیات مذکوره مفهوم درستی نداشت، پس بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای کسانی که از آن حضرت می‌شنوند یا با نقل قابل اعتماد نقل می‌شود حجت و لازم الاتباع است.

و همچنین با تواتر (۱۲۰) قطعی از آن حضرت رسیده است که بیان اهل بیت وی مانند بیان خودش می‌باشد و به موجب این حدیث و احادیث نبوی قطعی دیگر بیان اهل بیت تالی بیان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد و اهل بیت در اسلام سمت مرجعیت علمی داشته در بیان معارف و احکام اسلام هرگز خطا نمی‌کنند و بیانشان به طریق مشافهه یا نقل، قابل اعتماد و حجت است.

از این بیان روشن می‌شود که ظواهر دینی که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشد دو گونه‌اند «کتاب و سنت» و مراد از «کتاب» ظواهر آیات کریمه قرآنی می‌باشد و مراد از «سنت» حدیثی است که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام رسیده باشد.

حدیث صحابه

اما احادیثی که از صحابه نقل می‌شود اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد، قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد، دارای حجیتی نیست و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است و خود صحابه نیز با یک نفر صحابی معامله یک نفر مسلمان می‌کردند.

بحث مجدد در کتاب و سنت

کتاب خدا (قرآن) مأخذ اساسی هرگونه تفکر اسلامی است و اوست که مأخذ دیگر دینی را اعتبار و حجیت می‌دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد.

گذشته از این، خود قرآن کریم، خود را نور و روشن کننده همه چیز معرفی می‌کند و هم در مقام تحدی از مردم درخواست می‌کند که در آیات آن تدبر کرده ببینند که هیچگونه اختلاف و تناقض وجود ندارد و اگر می‌توانند، کتابی مانند آن بسازند و معارضه اش کنند. روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود این گونه خطابات مورد نداشت.

البته نباید پنداشت که این مطلب (که قرآن به خودی خود برای همه قابل فهم است) با مطالب سابق که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او در معارف اسلامی که در حقیقت مضامین قرآن کریم می‌باشند، مراجع علمی هستند، منافات دارد؛ زیرا بخشی از معارف اسلامی که احکام و قوانین شریعت می‌باشد، قرآن کریم تنها کلیات آنها را متضمن است و روشن شدن تفصیل آنها مانند احکام نماز و روزه و داد و ستد و سایر عبادات و معاملات به مراجعه سنت (حدیث اهل بیت) متوقف است.

و بخشی دیگر که معارف اعتقادی و اخلاقی است اگرچه مضامین و تفصیل آنها قابل فهم عموم می‌باشد ولی در درک معانی آنها روش اهل بیت را باید اتخاذ نمود و هر آیه قرآنی را با آیات دیگر قرآنی توضیح داده و تفسیر کرد نه به رأی و نظر خود که از عادات و رسوم معمولی برای ما دلنشین شده و با آن مانوس گردیده ایم.

علی علیه السلام می‌فرماید:

«برخی از قرآن با برخی دیگر به سخن درآمده معنای خود را می‌فهماند و بعضی از آنها به بعضی دیگر گواهی می‌دهد» (۱۲۱).

و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

«بخشی از قرآن بخش دیگر را تصدیق می‌کند» (۱۲۲).

و نیز می‌فرماید:

«هر که قرآن را به رأی خود تفسیر کند، برای خود در آتش جایگاه می‌سازد» (۱۲۳).

مثالی ساده برای تفسیر قرآن به قرآن: خدای تعالی در قصه عذاب قوم لوط در جایی می‌فرماید:

«برایشان باران بد، بارانیدیم» (۱۲۴)

و در جای دیگر، این کلمه را به کلمه‌ای دیگر تبدیل کرده می‌فرماید:

«برایشان سنگ بارانیدیم» (۱۲۵).

و از انضمام آیه دوم به آیه اول روشن می‌شود که مراد از باران بد، سنگهای آسمانی است کسی که با نظر کنجکاوی و در احادیث اهل بیت و در روایاتی که از مفسرین صحابه و تابعین در دست است رسیدگی نماید تردید نمی‌کند که روش تفسیر قرآن به قرآن تنها روش ائمه اهل بیت علیهم السلام می‌باشد.

ظاهر و باطن قرآن

چنانکه فهمیدیم قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیقتر و وسیعتر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می‌تواند بفهمند.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که معلم خدائی قرآن است می‌فرماید:

«قرآن ظاهری انیق (زیبا و خوش آیند) و باطنی عمیق دارد» (۱۲۶).

و نیز می‌فرماید:

«قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن» (۱۲۷) و در کلمات ائمه اهل بیت نیز از باطن قرآن بسیار نامبرده شده است.

(۱۲۸)

ریشه اصلی این روایات مثلی است که خدای متعال در سوره رعد، آیه ۱۷ می‌زند؛ خدای تعالی در این آیه افاضه‌های آسمانی را تشبیه فرموده به بارانی که از آسمان نازل می‌شود و حیات زمین و اهل زمین بسته به آن است، با آمدن باران، سیل راه می‌افتد و مسیلهای گوناگون هر کدام به اندازه ظرفیت خود از آن سیل برداشته جریان پیدا می‌کند، روی سیل در جریان خود با کفی پوشیده شده است ولی در زیر کف، همان آب قرار دارد که حیاتبخش و به حال مردم سودمند می‌باشد.

چنانکه این مثل اشاره می‌کند، ظرفیت افهام مردم در فرا گرفتن این معارف آسمانی که حیاتبخش درون انسان هستند - مختلف می‌باشد.

کسانی هستند که جز به ماده و زندگی مادی چند روزه این جهان گذران به چیزی اصالت نمی‌دهند و جز مشتیهات مادی، به چیزی دل نمی‌بندند و جز محرومیت‌های مادی از چیزی نمی‌ترسند. اینان با اختلاف مراتبی که دارند حداکثر آنچه از معارف آسمانی بپذیرند این است که اعتقادات اجمالی را باور کنند و دستورهای عملی اسلام را به طور جمود اجرا نمایند و بالاخره خدای یگانه را به امید ثواب اخروی یا از ترس عقاب اخروی پرستند.

و کسانی هستند که در اثر صفای فطرت، سعادت خود را در دلبستگی به لذاذذ گذران و زندگی چند روزه این جهان نمی‌بینند و سود و زیان و شیرین و تلخ این سرا پیش ایشان جز پنداری فریبده نیست و یاد گذشتگان کاروان هستی که کامروایان دیروز و افسانه‌های امروز می‌باشند، درس عبرتی است که پیوسته برایشان تلقین می‌شود.

اینان طبعاً با دل‌های پاک خودشان متوجه جهان ابدیت می‌شوند و به نمودهای گوناگون این جهان ناپایدار به نظر آیه و نشانه نگاه می‌کنند و هیچگونه اصالت و استقلال به آنها نمی‌دهند.

آن وقت است که از دریچه آیات و نشانه‌های زمینی و آسمانی نور نامتناهی عظمت کبریای خدای پاک را با درک معنوی مشاهده می‌کنند و دل‌های پاکشان یکجا شیفته درک رمزهای آفرینش می‌شود و به جای اینکه در چاله تنگ سودپرستی شخصی، زندانی شوند در فضای نامتناهی جهان ابدیت به پرواز درآمده، اوج می‌گیرند.

وقتی که از راه وحی آسمانی می‌شنوند که خدای تعالی از پرستش تنها نهدی می‌کند و ظاهر آن مثلاً نهدی از سر فرود آوردن در برابر بت است، به سبب تجلیل از این نهدی می‌فهمند که غیر از خدا را نباید اطاعت کرد؛ زیرا حقیقت اطاعت همان بندگی و سر فرود آوردن است و از آن بالاتر می‌فهمند که از غیر خدا نباید بیم و امید داشت و از آن بالاتر می‌فهمند که به خواسته‌های نفس نباید تسلیم شد و از آن بالاتر می‌فهمند که نباید به غیر خدا توجه نمود.

و همچنین وقتی که از زبان قرآن می‌شنوند که به نماز امر می‌کند و ظاهر آن به جا آوردن عبادت مخصوص است، به حسب باطن از آن می‌فهمند که باید با دل و جان، کرنش و نیایش خدا را کرد و از آن بالاتر می‌فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد تنها به یاد خدا پرداخت. چنانکه پیداست معانی باطنی که در دو مثال گذشته یادآوری شد، مدلول لفظی امر و نهدی نامبرده نیست ولی درک آنها برای کسی که به تفکر وسیعتری پرداخته جهان بینی را به خود بینی ترجیح می‌دهد، اجتناب ناپذیر می‌باشد.

با بیان گذشته، معنای ظاهر و باطن قرآن روشن شد.

و نیز روشن شد که باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد و اسلام که دینی است عمومی و ابدی و اصلاح جامعه بشری را در درجه اول اهمیت قرار می‌دهد، از قوانین ظاهری خود که مصلح جامعه می‌باشند و از عقاید ساده خود که نگهبان قوانین نامبرده هستند، هرگز دست بردار نیست.

چگونه ممکن است جامعه‌ای به دستاویز اینکه دل انسان باید پاک باشد و ارزش برای عمل نیست، با هرج و مرج زندگی کند و به

سعادت برسد؟ و چگونه ممکن است کردار و گفتار ناپاک، دلی پاک پروراند یا از دل پاک کردار و گفتار ناپاک ترشح نماید؟
 خدای تعالی در کتاب خود می‌فرماید:
 «پاکان از آن پاکان و ناپاکان از آن ناپاکانند.»
 و می‌فرماید:

«زمین خوب، نبات خود را خوب می‌رویاند و زمین بد، جز محصول ناچیز نمی‌دهد» (۱۲۹).

از بیان گذشته روشن شد که قرآن کریم ظاهر و باطن و باطنش نیز مراتب مختلفه دارد و حدیث نیز که مبین مضمون قرآن کریم است به همان حال خواهد بود.

تأویل قرآن

در صدر اسلام در میان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم را در جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده به معنای خلاف ظاهر حمل کرد و معمولاً معنای خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می‌شد و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده به همین معنا تفسیر می‌گردد.

در کتاب مذهبی جماعت و همچنین در مناظره‌های مذاهب مختلفه - که به تحریر درآمده - بسیار به چشم می‌خورد که در مسئله‌ای که با اجماع علمای مذهب یا دلیل دیگری ثابت می‌شود اگر با ظاهر آیه‌ای از آیات قرآنی مخالف باشد، آیه را تأویل نموده به معنای خلاف ظاهر حمل می‌کنند و گاهی دو طرف متخاصم برای دو قول متقابل با آیات قرآنی احتجاج می‌نمایند و هر کدام از دو طرف آیه، طرف دیگر را تأویل می‌کند.

این رویه کم و بیش به شیعه نیز سرایت نموده است و در برخی از کتب کلامی شان دیده می‌شود. ولی آنچه پس از تدبر کافی در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت به دست می‌آید این است که قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است و آنچه در قرآن کریم به نام «تأویل» ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست بلکه حقایق و واقعیهایی است که بالاتر از درک عامه بوده که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می‌گیرد.

آری همه قرآن تأویل دارد و تأویل آن مستقیماً از راه تفکر قابل درک نیست و از راه لفظ نیز قابل بیان نمی‌باشد و تنها پیامبران و پاکان از اولیای خدا که از آلايشهای بشریت پاکند، می‌توانند از راه مشاهده، آنها را بیابند. آری، تأویل قرآن روز رستخیر برای همه مکشوف خواهد شد.

توضیح:

به خوبی می‌دانیم آنچه بشر را وادار به سخنگویی و وضع لغت و استفاده از الفاظ نموده، همانا نیازمندیهای اجتماعی مادی است. بشر در زندگی اجتماعی خود ناگزیر است که منویات و محتویات ضمیر خود را به هموعان خود بفهماند و برای همین منظور از صدا و گوش استمداد جوید و گاهی کم و بیش از اشاره و چشم استفاده کند.

و از اینجا است که در میان شخص گنگ و نابینا هیچگونه تفاهم برقرار نمی‌شود؛ زیرا آنچه نابینا به زبان می‌گوید، گنگ نمی‌شنود و آنچه گنگ به اشاره می‌فهماند نابینا نمی‌بیند و از این روی در وضع لغات و نامگذاری اشیاء تامین نیازمندی مادی منظور بوده و برای چیزهایی و اوضاع و احوالی، لفظ ساخته شده که مادی و در دسترس حس یا نزدیک به محسوس می‌باشد چنانکه می‌بینیم در مواردی که مخاطب ما یکی از حواس را فاقد است، اگر بخواهیم از چیزهایی که از راه همان حس مفقود درک می‌شود، سخن بگوییم دست به یک نوع تمثیل و تشبیه می‌زنیم مثلاً اگر بخواهیم به یک نابینای مادرزاد از روشنایی و رنگ، یا به کودکی که به حد بلوغ نرسیده از لذت عمل جنسی توصیف کنیم، مقصود خود را با نوعی از مقایسه و تشبیه و آوردن مثل مناسب تادیه می‌کنیم،

بنابراین، اگر فرض کنیم در جهان هستی، واقعیتهایی وجود دارد که از ماده و آرایش ماده منزّه است (و واقع امر هم همین است) و از گروه بشر در هر عصر یک یا چند تن انگشت شمار، استعداد درک و مشاهده آنها را دارند، چنین چیزهایی از راه بیان لفظی و تفکر عادی قابل تفهیم و درک نخواهد بود و جز با تمثیل و تشبیه نمی‌توان به آنها اشاره کرد.

خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:

«ما این کتاب را از قبیل لفظ، خواندنی و عربی قرار دادیم شاید شما آن را تعقل کنید و بفهمید و همانا این کتاب نزد ما در لوح محفوظ که اصل کتب آسمانی است، بسی بلند پایه و محکم اساس است (فهم عادی به آن نمی‌رسد و در آن رخنه نمی‌کند)» (۱۳۰)

و نیز می‌فرماید:

«تحقیقا این کتاب قرآنی است گرامی در کتابی که از انظار عادی پنهان است، کسی به آن مس نمی‌کند مگر پاک شدگان» (۱۳۱).

و همچنین در حق پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت وی می‌فرماید:

«خدای متعال می‌خواهد از شما اهل بیت هر گونه پلیدی را ببرد و شما را پاک گرداند» (۱۳۲)

به دلالت این آیات، قرآن کریم از مرحله‌ای سرچشمه می‌گیرد که افهام مردم از رسیدن به آنجا و نفوذ کردن در آنجا زبون است، کسی را نمی‌رسد که کمترین درکی در آنجا داشته باشد جز بندگان که خدا آنان را پاک گردانیده است و اهل بیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از آن پاکانند.

و در جای دیگر می‌فرماید:

«اینان که ایمان به قرآن نمی‌آورند تکذیب کردند چیزی را که به علم او احاطه نیافته‌اند و هنوز تأویل آن برای آنها مشهود نشده است (یعنی روز قیامت که حقایق اشیاء بالعیان دیده می‌شود)» (۱۳۳)

و باز در جای دیگر می‌فرماید:

«روزی که تأویل قرآن (همه قرآن) مشهود می‌شود، کسانی که آن را فراموش کرده بودند به راستی و صدق دعوت نبوت، اعتراف خواهند کرد» (۱۳۴).

تمه بحث در حدیث

اعتبار اصل حدیث که قرآن کریم آن را امضا کرده است در میان شیعه و سایر مسلمین جای گفتگو نیست، ولی در اثر تفریطی که از ناحیه فرمانروایان صدر اسلام در نگهداری حدیث و افراطی که از ناحیه صحابه و تابعین در ترویج حدیث به عمل آمد، حدیث به سرنوشت اسف آوری گرفتار شد.

از یک سوی خلفای وقت از ثبت و کتابت حدیث، منع می‌نمودند و هر چه اوراق حدیث به دست می‌آوردند می‌سوزانیدند و گاه از نقل حدیث منع می‌نمودند، از این جهت بسیاری از احادیث دستخوش تغییر و تحریف و فراموشی و نقل گردید.

و از سوی دیگر، صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که افتخار درک حضور و استماع حدیث پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را داشتند و مورد احترام خلفای وقت و عموم مسلمانان بودند، به ترویج حدیث پرداختند و کار به جایی رسید که حدیث به قرآن حکومت می‌کرد و حتی گاهی حکم آیه با حدیث فسخ می‌شد (۱۳۵) و بسیار اتفاق می‌افتاد که نَقْلَهُ یک حدیث برای استماع یک حدیث، فرسنگها راه پیموده رنج سفر بر خود هموار می‌نمودند.

گروهی از بیگانگان که به لباس اسلام درآمده بودند و جمعی از دشمنان خانگی اسلام به وضع و تغییر حدیث پرداختند و حدیث را از اعتبار و وثوق انداختند (۱۳۶)

به همین سبب دانشمندان اسلامی به فکر چاره افتاده و علم «رجال و درایه» را وضع کردند تا حدیث درست را از نادرست تمیز دهند.

ولی «شیعه» گذشته از اینکه در تنقیح سند حدیث می‌کوشد مطابقت متن حدیث را با قرآن در اعتبار آن لازم می‌داند. از طریق شیعه در اخبار زیادی (۱۳۷) که سند آنها قطعی است - از پیغمبر اکرم و ائمه اهل بیت رسیده است حدیثی که مخالف قرآن کریم باشد ارزشی ندارد و حدیثی را باید معتبر شمرد که با قرآن موافقت داشته باشد.

به موجب این اخبار، شیعه به احادیثی که مخالف قرآن است عمل نمی‌کند و اخباری که (۱۳۸) مخالفت و موافقت آنها معلوم نیست طبق دستور دیگری که از ائمه اهل بیت رسیده بی‌اینکه رد کند یا قبول نماید مسکوت عنه می‌گذارد، البته در شیعه نیز اشخاصی پیدا می‌شوند که مانند گروهی از اهل سنت به هر حدیثی که به دستشان رسد، عمل می‌کنند.

روش شیعه در عمل به حدیث

حدیثی که بدون واسطه از زبان خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا ائمه اهل بیت علیه السلام شنیده شود حکم قرآن کریم را دارد ولی حدیثی که با واسطه به دست ما می‌رسد عمل شیعه در آن به ترتیب زیر است:

در معارف اعتقادی که به نص قرآن، علم و قطع لازم است به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی به صحت آن در دست است عمل می‌شود و به غیر این دو قسم که خبر واحد نامیده می‌شود، اعتباری نیست، ولی در استنباط (۱۳۹) احکام شرعیه نظر به ادله‌ای که قائم شده علاوه به خبر متواتر و قطعی، به خبر واحد نیز که نوعاً مورد وثوق باشد عمل می‌شود.

پس خبر متواتر و قطعی پیش شیعه مطلقاً حجت و لازم الاتباع است و خبر غیر قطعی (خبر واحد) به شرط اینکه مورد وثوق نوعی باشد تنها در احکام شرعیه حجت می‌باشد.

تعلیم و تعلم عمومی در اسلام

تحصیل علم یکی از وظایف دینی اسلام است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

«طلب علم برای هر مسلمانی فریضه (وظیفه واجب) می‌باشد» (۱۴۰) و طبق اخباری که با شواهد قطعیه تأیید شده است، مراد از این علم، دانستن اصول سه گانه اسلامی: توحید، نبوت و معاد با لوازم قریب آنهاست و دانستن تفصیل احکام و قوانین اسلامی است برای هر فرد به اندازه ابتلاء و احتیاج وی.

البته روشن است که تحصیل علم به اصول دین، اگرچه با دلیل اجمالی باشد برای همه میسر و در خور توانایی است ولی تحصیل علم به تفصیل احکام و قوانین دینی از راه استفاده و استنباط فنی از مدارک اصلی کتاب و سنت (فقه استدلالی) کار همه کس نیست و تنها در خور توانائی برخی از افراد می‌باشد و در اسلام حکم طاقت فرسا (حرجی) تشریع نشده است.

از این روی، تحصیل علم به احکام و قوانین دینی از راه دلیل به طور واجب کفایی به بعضی از افراد که توانایی و صلاحیت آن را دارند، اختصاص یافته و وظیفه بقیه افراد طبق قاعده عمومی «وجوب رجوع جاهل به عالم (قاعده رجوع به خبره)» آن است که به افراد نامبرده (که مجتهدین و فقها نامیده می‌شوند) مراجعه کنند (و اینها مراجع تقلید نامیده می‌شوند) البته این مراجعه و تقلید غیر از تقلید در اصول معارف است که به نص آیه کریمه:

(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (۱۴۱)

ممنوع می‌باشد (۱۴۲)

باید دانست که شیعه، تقلید ابتدایی را از مجتهد میت جایز نمی‌داند؛ یعنی کسی که مسئله را از راه اجتهاد نمی‌داند و طبق وظیفه دینی باید از مجتهد تقلید کند، نمی‌تواند به نظر مجتهدی که زنده نیست مراجعه کند مگر اینکه در همین مسئله به مجتهد زنده‌ای تقلید کرده باشد و پس از مرگ مرجع و مقلد خود، به نظر وی باقی بماند.

این مسئله یکی از عوامل مهمه زنده و تر و تازه ماندن فقه اسلامی شیعه است که پیوسته افرادی در راه تحصیل اجتهاد، تلاش کرده به کنجکاوی در مسائل فقهی می‌پردازند، لیکن اهل سنت در اثر اجماعی که در قرن پنجم هجری بر لزوم اتباع مذهب یک از فقهای اربعه شان: ابوحنیفه، مالک، شافعی و احمد بن حنبل نمودند اجتهاد آزاد را و همچنین تقلید غیر یکی از این چهار فقیه را جایز نمی‌دانند! و در نتیجه فقه شان در همان سطح تقریباً ۱۲۰۰ سال پیش باقی مانده است و در این اواخر، جمعی از منفردین، از اجماع نامبرده سر پیچیده به اجتهاد آزاد می‌پردازند.

شیعه و علوم نقلیه

علوم اسلامی که مرهون تدوین علمای اسلامی می‌باشد به دو بخش «عقلیه و نقلیه» منقسم می‌شود، «علوم نقلیه» علوم است که مسائل آنها به نقل، متکی است مانند لغت و حدیث و تاریخ و نظایر آنها و «علوم عقلیه» غیر آن است مانند فلسفه و ریاضیات. تردید نیست که عامل اصلی پیدایش علوم نقلیه در اسلام، همانا قرآن کریم می‌باشد و به استثنای دو سه فن مانند تاریخ و انساب و عروض، عموماً خانه زاد این کتاب آسمانی هستند.

مسلمانان به راهنمایی بحث و کنجکاوهای دینی، به تدوین این علوم پرداختند که عمده آنها از ادبیات عربی، علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع و لغت می‌باشد و از فنون مربوط به ظواهر دینی، علم قرائت، تفسیر، حدیث، رجال، درایه اصول و فقه می‌باشد. «شیعه» نیز به نوبت خود، در تأسیس و تنقیح این علوم، سهم بسزایی دارند بلکه مؤسس و مبتکر بسیاری از آنها «شیعه» بوده است؛ چنانکه نحو (دستور زبان عربی را) ابوالاسود دثلی که از صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام بود املاء و راهنمایی علی علیه السلام تدوین نمود و یکی از بزرگترین مؤسسين (۱۴۳) علوم فصاحت و بلاغت (معانی و بیان و بدیع) صاحب بن عباد شیعی از وزرای آل بویه بود و اولین کتاب لغت (۱۴۴) «کتاب العین» است که تالیف دانشمند معروف خلیل بن احمد بصری شیعی است که واضع علم عروض بوده است و هم در علم نحو استاد سبویه نحوی می‌باشد.

و قرائت عاصم (۱۴۵) در قرآن به یک واسطه به علی علیه السلام می‌رسد و عبدالله بن عباس که در تفسیر، مقدمترین صحابه شمرده می‌شود، شاگرد علی علیه السلام و مساعی اهل بیت علیهم السلام و شیعیانشان در حدیث و فقه و اتصال فقهای اربعه و غیر آنها به امام پنجم و ششم شیعه معروف است و در اصول فقه نیز پیشرفت عجیبی که در زمان وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۵) و بالاخص به دست شیخ مرتضی انصاری (متوفای سال ۱۲۸۱ هجری قمری) نصیب شیعه شده هرگز با اصول فقه اهل سنت قابل مقایسه نیست.

طریق دوم: بحث عقلی

تفکر عقلی، فلسفی و کلامی

سابقاً تذکر دادیم (۱۴۶) که قرآن کریم تفکر عقلی را امضا نموده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است البته به عکس هم، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت گرامیش علیهم السلام را در صف حجت‌های عقلی قرار داده و حجت‌های عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می‌کند دو قسم است «برهان و جدل».

«برهان» حجتی است که مواد آن مقدماتی حق (واقعی) باشند اگر چه مشهود یا مسلم نباشند و به عبارت دیگر، قضایایی باشند که انسان با شعور خدادادی خود اضطراراً آنها را درک و تصدیق می‌کند چنانکه می‌دانیم عدد سه از چهار کوچکتر است، این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد مانند تفکر در مبداء آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان تفکر فلسفی نامیده می‌شود.

و «جدل» حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و مسلمات گرفته شود چنانکه در میان گروندگان ادیان و مذاهب

معمول است که در داخل مذهب خود، نظریات مذهبی را با اصول مسلمه آن مذهب، اثبات می‌کنند. قرآن کریم هر دو شیوه را به کار بسته و آیات بسیاری در این کتاب آسمانی در هر یک از این دو شیوه موجود است:

اولاً: به تفکر آزاد در کلیات جهان هستی و در نظام کلی عالم و در نظامهای خاص مانند نظام آسمان و ستارگان و شب و روز و زمین و نباتات و حیوان و انسان و غیر آنها امر می‌کند و با رساترین ستایش از کنجکاوای عقلی آزاد می‌ستاید.

و ثانیاً: به تفکر عقلی جدلی که معمولاً بحث کلامی نامیده می‌شود مشروط به اینکه با بهترین صورتی (به منظور اظهار حق، بی لجاجت مقرون به اخلاق نیکو) انجام گیرد، امر نموده است؛ چنانکه می‌فرماید:

(أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (۱۴۷)

پیش قدمی شیعه در تفکر فلسفی و کلامی در اسلام

کاملاً روشن است که از روز اول، گروه اقلیت شیعه از اکثریت تسنن جدا شده پیوسته با مخالفین خود در نظریات خاصه‌ای که داشت به محاجه می‌پرداخت. درست است که محاجه دو طرفی است و متخصصین هر دو در آن سهم می‌باشند ولی پیوسته شیعه جانب حمله و دیگران جانب دفاع را به عهده داشته‌اند و پیشقدمی در تهیه وسائل کافی مخاصمت در حقیقت از آن کسی است که به حمله می‌پردازد.

و نیز در پیشرفتی که تدریجاً نصیب مبحث کلامی شد و در قرن دوم و اوایل قرن سوم با شیوع مذهب اعتزال به اوج ترقی رسید پیوسته علما و محققین شیعه - که شاگرد مکتب اهل بیت بودند - در صف اول متکلمین قرار داشتند. گذشته از اینکه (۱۴۸) سلسله متکلمین اهل سنت از اشاعره و معتزله و غیر ایشان به پیشوای اول شیعه علی علیه السلام می‌رسد.

و اما کسانی که به آثار صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آشنایی دارند خوب می‌دانند که در میان این همه آثار که از صحابه (در حدود دوازده هزار نفر از ایشان ضبط شده) در دست است، حتی یک اثر که مشتمل به تفکر فلسفی باشد نقل نشده، تنها امیرالمؤمنین علیه السلام است که بیانات جذاب وی در الهیات عمیق ترین تفکرات فلسفی را دارد.

صحابه و علمای تابعین که به دنبال صحابه آمده‌اند و بالاخره عرب آن روز به تفکر آزاد فلسفی هیچگونه آشنایی نداشتند و در سخنان دانشمندان دو قرن اول هجری نمونه‌ای از کنجکاوای فلسفی دیده نمی‌شود تنها بیانات عمیق پیشوایان شیعه و بالخصوص امام اول و هشتم شیعه است که ذخایر بی کران از افکار فلسفی را داراست و آنان می‌باشند که گروهی از شاگردان خود را با این طرز تفکر آشنا ساختند.

آری عرب از طرز تفکر فلسفی دور بود تا نمونه‌ای از آن را در ترجمه برخی از کتب فلسفی یونان به عربی در اوایل قرن دوم هجری دید و پس از آن کتب بسیاری در اوایل قرن سوم هجری از یونانی و سریانی و غیر آن به عربی ترجمه شد و روش تفکر فلسفی در دسترس عموم قرار گرفت و با این حال اکثریت فقها و متکلمین به فلسفه و سایر علوم عقلیه که مهمانان تازه واردی بودند، روی خوشی نشان نمی‌دادند و این مخالفت اگرچه در آغاز کار به واسطه حمایتی که حکومت وقت از این علوم می‌کرد، تاثیر قابل توجهی نداشت ولی پس از کمی، صفحه برگشت و همراه منع اکید، کتب فلسفی را به دریا ریختند و رسائل اخوان الصفا - که تراوش فکری یک عده مؤلفین گمنامی است - یادگاری است از آن روز و گواهی است که چگونگی وضع ناهنجار آن وقت را نشان می‌دهد.

پس از این دوره در اوایل قرن چهارم هجری، فلسفه توسط «ابی نصر فارابی» احیا شد و در اوایل قرن پنجم در اثر مساعی فیلسوف معروف «بوعلی سینا» فلسفه توسعه کامل یافت و در قرن ششم نیز فلسفه اشراق را «شیخ سهروردی» تنقیح نمود و به همین جرم نیز به اشاره سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد! و دیگر پس از آن داستان فلسفه از میان اکثریت برچیده شد و فیلسوفی نامی به وجود نیامد جز اینکه در قرن هفتم در اندلس - که در حاشیه ممالک اسلامی واقع بود - ابن رشد اندلسی به وجود آمد و در تنقیح

فلسفه. کوشید (۱۴۹)

کوشش پایدار شیعه در فلسفه و سایر علوم عقلیه

شیعه چنانکه در آغاز، برای پیدایش تفکر فلسفی عاملی مؤثر بود در پیشرفت این گونه تفکر و ترویج علوم عقلیه نیز رکنی مهم بود و پیوسته بذل مساعی می‌کرد و از این روی با اینکه با رفتن ابن رشد، فلسفه از میان اکثریت تسنن رفت، هرگز از میان شیعه نرفت و پس از آن نیز فلاسفه‌ای نامی مانند خواجه طوسی و میرداماد و صدرالمتألهین به وجود آمده یکی پس از دیگری در تحصیل و تحریر فلسفه کوشیدند.

همچنین در سایر علوم عقلیه کسانی مانند خواجه طوسی و بیرجندی و غیر ایشان به وجود آمدند. همه این علوم و به ویژه فلسفه الهی در اثر کوشش خستگی ناپذیر شیعه پیشرفت عمیق کرد چنانکه با سنجش آثار خواجه طوسی و شمس الدین ترکه و میرداماد و صدرالمتألهین با آثار گذشتگان روشن است.

چرا فلسفه در شیعه باقی ماند

چنانکه عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعه و به وسیله شیعه در میان دیگران ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عامل مؤثر در بقای این طرز تفکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به سوی آنها با نظر تقدیس و احترام نگاه می‌کند.

و برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل بیت علیهم السلام را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم؛ زیرا عیاناً خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیکتر می‌شد تا در قرن یازده هجری تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است.

چند تن از نوابغ علمی شیعه

الف - ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹ هجری) وی در شیعه اولین کسی است که روایات شیعه را از اصول (هر یک از محدثین روایتی که از ائمه اهل بیت اخذ کرده بود در کتابی جمع آوری می‌کرده و کتاب نامبرده «اصل» نامیده می‌شد) استخراج و تفتیح کرده و به ترتیب ابواب فقه و اعتقاد مرتب ساخته است. کتاب وی که «کافی» نامیده می‌شود به سه بخش اصول، فروع و روضه (متفرقات) منقسم و به «۱۶۱۹۹» حدیث مشتمل است و معتبرترین و معروفترین کتاب حدیثی است که در عالم تشیع شناخته می‌شود.

و سه کتاب دیگر که تالی کافی می‌باشند عبارتند از: کتاب «من لایحضره الفقیه» شیخ صدوق محمد بن بابویه قمی (متوفای ۳۸۱ هجری قمری) و کتاب «تهذیب» و کتاب «استبصار» تالیف شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ هجری قمری) می‌باشد.

ب - ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیای حلی، معروف به محقق (متوفای ۶۷۶) وی نابغه فقه سرآمد فقهای شیعه می‌باشد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «مختصر نافع» و کتاب «شرایع» است که هفتصد سال است در میان فقها دست به دست می‌گردند و به نظر اعجاب و تجلیل دیده می‌شوند.

و بعنوان تالی محقق، شهید اول شمس الدین محمد بن مکی را باید شمرد که در سال ۷۸۶ هجری قمری، در دمشق به جرم تشیع کشته شد.

و از شاهکارهای فقهی او کتاب «لمعه دمشقیه» است که پس از گرفتاری، به مدت هفت روز در زندان نوشته است.

و همچنین باید شیخ جعفر کاشف الغطاء نجفی (متوفای ۱۲۲۷) را برشمرد و از شاهکارهای فقهی وی کتاب «کشف الغطاء» است.

ج - شیخ مرتضی انصاری شوشتری (متوفای ۱۲۸۱ هجری قمری) وی علم اصول فقه را تنقیه فرموده مجاری اصول عملیه را که مهمترین بخش این فن است محرر ساخت و اکنون بیشتر از صد سال است که مکتب وی پیش فقهای شیعه دایر است.

د - خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۶ هجری قمری) وی اولین کسی است که علم کلام را به شکل فنی کامل درآورد و از شاهکارهای وی کتاب «تجريد الکلام» است که بیشتر از هفتصد سال می‌باشد اعتبار خود را در میان اهل فن حفظ کرده است و شروح و حواشی بی شماری از عامه و خاصه بر آن نوشته شده. خواجه علاوه بر نبوغی که در علم کلام دارد، در فلسفه و ریاضیات نیز یکی از نوابغ عصر خود به شمار می‌رود و بهترین گواه آن تالیفات ارزنده‌ای است که در همه علوم عقلیه دارد و رصدخانه مراغه هم از آثار اوست.

ه - صدرالدین محمد شیرازی (متولد ۹۷۹ متوفای ۱۰۵۰ هجری قمری) وی اولین فیلسوفی است که مسائل فلسفه را (پس از آنکه قرن‌ها در اسلام سیر کرده بود) از حالت پراکندگی درآورده مانند مسائل ریاضی روی هم چید.

و از این روی اولاً: امکان تازه‌ای به فلسفه داده شد که صدها مسئله فلسفی که در فلسفه قابل طرح نبود مطرح و حل شود. و ثانیاً: یک سلسله از مسائل عرفانی (که تا آن روز طوری و رای طور عقل و معلومات بالاتر از درک تفکری شمرده می‌شدند) به آسانی مورد بحث و نظر قرار گیرند.

و ثالثاً: ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت علیهم السلام که قرن‌ها صفت معمای لاینحل را داشتند و غالباً از متشابها شمرده می‌شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند.

و پیش از صدر المتألهین نیز دانشمندانی مانند «شیخ سهروردی» مؤلف «حکمة الاشراق» از فلاسفه قرن ششم و «شمس الدین محمد ترکه» در فلاسفه قرن هشتم هجری، قدمهای مؤثری در این راه برداشته‌اند ولی موفقیت کامل، نصیب «صدر المتألهین» شد. صدر المتألهین، در پیرو این روش موفق شد که نظریه حرکت جوهری را به ثبوت برساند و بعد رابع و نظریه نسبیت را (البته در خارج ذهن نه در فکر) کشف نماید و نزدیک به پنجاه کتاب و رساله تالیف کرده و از شاهکارهای وی در فلسفه کتاب «اسفار» در چهار جلد می‌باشد.

طریق سوم: کشف

انسان و درک عرفانی

در عین حال که اکثریت قاطع افراد انسان سرگرم تنظیم امور معاش و تلاش در رفع حوایج زندگی روزانه هستند و به معنویات نمی‌پردازند، در نهاد این نوع، غریزه‌ای به نام «غریزه واقع بینی» موجود است که گاهی در برخی از افراد به کار افتاده به یک رشته درکهای معنوی وادارش می‌کند.

هر انسان (علی رغم سوفسطیها و شکاکان که هر حقیقت و واقعیتی را پندار و خرافه می‌نامند) به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به واقعیت ثابت جهان آفرینش تماشا می‌کند، از سوی دیگر ناپایداری اجزای جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های جهان را مانند آینه‌هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند که لذت درک آن هر لذت دیگری را در چشم بیننده خوار و ناچیز می‌نمایاند و طبعاً از نمونه‌های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می‌دارد.

این همان جذبه عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا- متوجه ساخته و حجت خدایی پاک را در دل انسان جایگزین می‌کند و همه چیز را فراموش می‌دارد و گرداگرد همه آرزوهای دور و دراز وی خط بطلان می‌کشد و انسان را به پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشنتر و آشکارتر است، وامی‌دارد و در حقیقت هم این کشش باطنی است که مذاهب خداپرستی را در جهان انسانی به وجود آورده است.

عارف، کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند نه به امید ثواب (۱۵۰) و نه از ترس عقاب و از اینجا روشن است

که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی شمرد بلکه عرفان راهی است از راههای پرستش (پرستش از راه محبت نه از راه بیم یا امید) و راهی است برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی. هر یک از مذاهب خداپرستی حتی وثنیت، پیروانی دارد که از این راه سلوک می‌کنند. وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام عارف دارند و غیر عارف.

ظهور عرفان در اسلام

در میان صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (که نزدیک به دوازده هزار نفر از ایشان در کتب رجال ضبط و شناخته شده اند) تنها علی علیه السلام است که بیان بلیغ او از حقایق عرفانی و مراحل حیات معنوی به ذخایر بی‌کرانی مشتمل است. و در آثاری که از سایر صحابه در دست است خبری از این مسائل نیست، در میان یاران و شاگردان او کسانی مانند «سلمان فارسی و اویس قرنی و کمیل بن زیاد و رشید هجری و میثم تمار» پیدا می‌شود که عامه عرفا - که در اسلام به وجود آمده‌اند - ایشان را پس از علی علیه السلام در راس سلسله‌های خود قرار داده‌اند و پس از این طبقه، کسان دیگری مانند «طاووس یمانی و مالک بن دینار و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی» در قرن دوم هجری به وجود آمده‌اند که بی‌آنکه به عرفان و تصوف تظاهر کنند، درزی زهاد و پیش مردم، اولیای حق و مردان وارسته بودند ولی در هر حال ارتباط تربیتی خود را به طبقه پیشین خود نمی‌پوشانیدند. پس از این طبقه، طایفه دیگری در اواخر قرن دوم و قرن سوم مانند «بایزید بسطامی و معروف کرخ و جنید بغدادی» و نظایرشان به وجود آمدند که به سیر و سلوک عرفانی پرداختند و به عرفان و تصوف تظاهر نمودند و سخنانی به عنوان کشف و شهود زدند که به واسطه ظواهر زنده‌ای که داشت، فقها و متکلمین وقت را برایشان می‌شورانید و در نتیجه مشکلاتی برایشان به وجود می‌آورد و بسیاری از ایشان را به دخمه زندان یا زیر شکنجه یا پای دار می‌کشانید.

با این همه در طریقه خود در برابر مخالفین خود سماجت کردند و بدین ترتیب روز به روز طریقت در حال توسعه بود تا در قرن هفتم و هشتم هجری به اوج وسعت و قدرت خود رسید و پس از آن نیز گاهی در اوج و گاهی در حضيض، تا کنون به هستی خود ادامه داده است (۱۵۱).

اکثریت مشایخ عرفان که نامهایشان در تذکره‌ها ضبط شده است به حسب ظاهر مذهب تسنن را داشته‌اند و طریقت به شکلی که امروز مشاهده می‌کنیم (مشتمل به یک رشته آداب و رسومی که در تعالیم کتاب و سنت خبری از آنها نیست) یادگار آنان می‌باشد اگر چه برخی از آداب و رسومشان به شیعه نیز سرایت نموده است.

چنانکه گفته‌اند جماعت بر این بودند که در اسلام برنامه برای سیر و سلوک بیان نشده است بلکه طریق معرفت نفس، طریقی است که مسلمین به آن پی برده‌اند و مقبول حق می‌باشد مانند طریق رهبانیت که بی‌اینکه در دعوت مسیح علیه السلام وارد شده باشد، نصارا از پیش خود درآوردند و مقبول قرار گرفت (۱۵۲).

از این روی هر یک از مشایخ طریقت آنچه را از آداب و رسوم صلاح دیده در برنامه سیر و سلوک گذاشته و به مریدان خود دستور داده است و تدریجاً برنامه وسیع و مستقلى به وجود آمده است؛ مانند مراسم سرسپردگی و تلقین ذکر و خرقه و استعمال موسیقی و غنا و وجد در موقع ذکر و گاهی در بعضی سلسله‌ها کار به جایی کشیده که شریعت در سویی قرار گرفته و طریقت در سوی دیگر و طرفداران این روش عملاً به باطنیه ملحق شده‌اند ولی با ملاحظه موازین نظری شیعه، آنچه از مدارک اصلی اسلام (کتاب و سنت) می‌توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه‌های آن اهمال ورزد یا در مورد کسی (هر که باشد) از واجبات و محرمات خود صرف‌نظر نماید.

راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس و برنامه آن

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می‌کند که مردم در قرآن تدبر و دنبال‌گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت

نمایند و در آیات بسیاری جهان آفرینش و هر چه را که در آن است (بی استثنا) آیات و علامات و نشانه‌های خود معرفی می‌کند. با کمی تعمق و تدبیر در معنای آیه و نشانه، روشن می‌شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را؛ مثلاً چراغ قرمز که علامت خطر، نصب می‌شود کسی که با دیدن آن متوجه خطر می‌شود چیزی جز خطر در نظرش نیست و توجهی به خود چراغ ندارد و اگر در شکل چراغ یا ماهیت شیشه یا رنگ آن فکر کند در متفکره خود صورت چراغ یا شیشه یا رنگ را دارد نه مفهوم خطر را.

بنابراین، اگر جهان پدیده‌های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه‌های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می‌شوند جزء خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می‌کند چیزی جز خدای پاک درک نخواهد کرد و به جای این زیبایی که دیگران در نمود دلربای جهان می‌یابند وی زیبایی و دلربایی نامتناهی خواهد دید که از دریچه تنگ جهان، خودنمایی و تجلی می‌نماید و آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می‌سپارد.

این درک چنانکه روشن است به وسیله چشم و گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست؛ زیرا خود این وسیله‌ها و کار آنها نیز آیات و نشانه‌ها می‌باشند و در این دلالت و هدایت مغفول عنه هستند (۱۵۳) این راهرو که هیچ همتی جز یاد خدا و فراموش نمودن همه چیز ندارد وقتی که می‌شنود خدای متعال در جای دیگر از کلام خود می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده اید! نفس خود را دریابید وقتی که شما راه را یافتید دیگران که گمراه می‌شوند به شما زیانی نخواهند رسانید» (۱۵۴)، خواهد فهمید که یگانه شاهرایی که هدایتی واقعی و کامل را در بر دارد، همان راه نفس اوست و راهنمای حقیقی وی که خدای اوست او را موظف می‌دارد که خود را بشناسد و همه راهها را پشت سر انداخته راه نفس خود را در پیش گیرد و به خدای خود از دریچه نفس خود نگاه کند که مطلوب واقعی خود را خواهد یافت.

و از این روی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

«هر که خود را شناخت خدا را شناخت» (۱۵۵).

و نیز می‌فرماید:

«کسانی از شما خدا را بهتر می‌شناسد که خود را بهتر شناسد» (۱۵۶).

و اما برنامه سیر و سلوک این راه، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می‌کند مانند اینکه می‌فرماید:

«مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» (۱۵۷) و غیر آن.

و اعمال صالحه‌ای است که کتاب و سنت تفصیل داده‌اند و در اختتام آن فرموده‌اند:

«از پیغمبر خود پیروی کنید» (۱۵۸)، و چگونه ممکن و متصور است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند ولی از بیان برنامه آن غفلت کند یا اهمال ورزد و حال آنکه خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم در حالی که بیان روشنی است نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد» (۱۵۹).

بخش سوم: اعتقادات اسلامی از نظر شیعه دوازده امامی

۱ - خداشناسی

نظری به جهان هستی و واقعیت - ضرورت وجود خداوند

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است در نخستین گامی که بر می‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند ما می‌دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توأم است، خود و جهان را می‌یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچگونه تردید بر نمی‌دارد و تغییر نمی‌پذیرد.

این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد؛ یعنی سخن سوفسطی و شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می‌کند هرگز و هیچگاه درست نیست پس جهان هستی واقعیت ثابتی در بر دارد.

ولی هر یک از این پدیده‌های واقعیت دار که در جهان می‌بینیم دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزاء آن خودشان عین واقعیت (که بطلان پذیر نیست) نیستند بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت دار می‌شود و به واسطه آن دارای هستی می‌گردند و تا با آن ارتباط و اتصال دارند با هستی آن هستند و همینکه از آن بریدند نابود می‌شوند (۱۶۰) ما این واقعیت ثابت بطلان ناپذیر را «واجب الوجود» خدا می‌نامیم.

نظری دیگر از راه ارتباط انسان و جهان

راهی که در فصل گذشته برای اثبات وجود خدا پیموده شد، راهی است بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می‌پیماید و هیچگونه پیچ و خم ندارد، ولی بیشتر مردم به واسطه اشتغال مداوم که به مادیات دارند و استغراقی که در لذایذ محسوسه پیدا کرده‌اند رجوع به نهاد خدادادی و فطرت ساده و بی‌آلایش برایشان بسیار سخت و سنگین می‌باشد.

از این روی اسلام که آیین پاک خود را همگانی معرفی می‌کند و همه را در برابر مقاصد دینی مساوی می‌داند اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می‌نهد و از همان راهی که فطرت ساده را از توجه مردم به دور داشته با ایشان سخن گفته خدا را می‌شناساند.

قرآن کریم خداشناسی را از راههای مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می‌کند معطوف می‌دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می‌نماید؛ زیرا انسان در زندگی چند روزه خود هر راهی را پیش گیرد و در هر حالی که مستغرق شود از جهان آفرینش و نظامی که در آن حکومت می‌کند بیرون نخواهد بود و شعور و ادراک وی از تماشای صحنه شگفت آور آسمان و زمین چشم نخواهد پوشید.

این جهان پهناور هستی (۱۶۱) که پیش چشم ماست (چنانکه می‌دانیم) هر یک از اجزای آن و مجموع آنها پیوسته در معرض تغییر و تبدیل می‌باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی‌سابقه‌ای جلوه می‌کند.

و تحت تاثیر قوانین استثنانپذیر لباس تحقق می‌پوشد و از دورترین کهکشانها گرفته تا کوچکترین ذره‌ای که اجزای جهان را تشکیل می‌دهد هر کدام متضمن نظامی است واضح که با قوانین استثنانپذیر خود به طور حیرت انگیزی در جریان می‌باشد و شعاع عملی خود را از پست ترین وضع به سوی کاملترین حالات سوق می‌دهد و به هدف کمال می‌رساند.

و بالا-تر از نظامهای خصوصی، نظامهای عمومی تر و بالا خره نظام همگانی جهانی که اجزای بیرون از شمار جهان را به همدیگر ربط می‌دهد و نظامهای جزئی را به هم می‌پیوندد و در جریان مداوم خود هرگز استثنا نمی‌پذیرد و اختلال بر نمی‌دارد.

نظام آفرینش اگر انسانی را مثلاً در زمین جای می‌دهد ساختمان وجودش را طوری ترکیب می‌کند که با محیط زندگی خود سازش کند و محیط زندگی وی را طوری ترتیب می‌دهد که مانند دایه‌ای با مهر و عطوفت به پرورشش پرداخته آفتاب و ماه و ستارگان و آب و خاک و شب و روز و فصول سال و ابر و باد و باران و گنجینه‌های زیرزمینی و روی زمینی و بالا خره همه سرمایه و نیروی خود را در راه آسایش و آرامش خاطر وی گذاشته به کار می‌بندد. ما چنین ارتباط و سازشی را میان هر پدیده و میان همسایگان

دور و نزدیک و خانه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌یابیم.

این گونه پیوستگی و به هم بستگی در تجهیزات داخلی هر یک از پدیده‌های جهان نیز پیدا است. آفرینش اگر برای انسان نان داده برای تحصیل آن پای و برای گرفتن آن دست و برای خوردن آن دهان و برای جویدن آن دندان داده است و آن را با یک رشته وسائلی که مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند به هدف کمالی این آفریده (بقا و کمال) مرتبط ساخته است.

دانشمندان جهان تردید ندارند که روابط بی‌پایانی که در اثر تلاش علمی چندین هزار ساله خود به دست آورده‌اند، طلیعه ناچیزی است از اسرار آفرینش که دنباله‌های تمام نشدنی به دنبال خود دارد و هر معلوم تازه‌ای مجهولات بیشتری را به بشر اخطار می‌کند. آیا می‌توان گفت این جهان پهناور هستی که سرتاسر اجزای آن جدا جدا و در حال وحدت و اتصال با استحکام و اتفاق حیرت انگیز خود از یک علم و قدرت نامتناهی حکایت می‌کند، آفریدگاری نداشته و بی‌جهت و بی‌سبب به وجود آمده است؟

آیا این نظامها جزئی و کلی و بالا خره نظام همگانی جهانی که با ایجاد رابطه‌های محکم و بی‌شمار جهان را یک واحد بزرگ قرار داده و با قوانین استثناناپذیر و دقیق خود در جریان است همه و همه بدون نقشه و به حسب اتفاق و تصادف بوده؟ یا هر یک از این پدیده‌ها و محیطهای کوچک و بزرگ جهان برای خود پیش از پیدایش نظامی برگزیده و راه و رسمی انتخاب کرده و پس از پیدایش، آن را به موقع اجرا می‌گذارد؟

یا این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نیست ساخته و پرداخته سببهای متعدد و مختلف می‌باشد، با دستورهای گوناگون گردش می‌کند؟

البته فردی که هر حادثه و پدیده‌ای را به علت و سببی نسبت می‌دهد و گاهی برای پیدا کردن سببی مجهول، روزگاراها با بحث و کوشش می‌گذراند و دنبال پیروزی علمی می‌گردد، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شده نسبت آن را به یک علم و قدرت می‌دهد و اتفاق و تصادف را نفی کرده به وجود نقشه و هدفی قضاوت می‌نماید، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی‌سبب پیدایش، یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند.

پس جهان با نظامی که در آن حکومت می‌کند آفریده آفریدگار بزرگی است که با علم و قدرت بی‌پایان خود آن را به وجود آورده و به سوی هدفی سوق می‌دهد و اسباب جزئی که حوادث جزئی را در جهان به وجود می‌آورند همه بالا-خره به او منتهی می‌شوند و از هر سوی، تحت تسخیر و تدبیر وی می‌باشند، هر چیزی در هستی خود نیازمند به اوست و او به چیزی نیازمند نیست و از هیچ علت و شرطی سرچشمه نمی‌گیرد.

وحدانیت خداوند

هر واقعیتی را از واقعیتهای جهان فرض کنیم واقعی است محدود؛ یعنی بنا به فرض و تقدیری (فرض وجود سبب و شرط) هستی را داراست و بنا به فرض و تقدیری (فرض عدم سبب و شرط) منفی است و در حقیقت وجودش مرزی دارد که در بیرون آن مرز یافت نمی‌شود تنها خداست که هیچ حد و نهایی برای وی فرض نمی‌توان کرد؛ زیرا واقعیت وی مطلق است و به هر تقدیر موجود می‌باشد و به هیچ سبب و شرطی مرتبط و نیازمند نیست.

روشن است که در مورد امر نامحدود و نامتناهی نمی‌توان «عدد» فرض نمود؛ زیرا هر دوم که فرض شود، غیر از اولی خواهد بود و در نتیجه هر دو محدود و متناهی خواهند بود و به واقعیت همدیگر مرز خواهند زد؛ چنانکه اگر حجمی را مثلاً نامحدود و نامتناهی فرض کنیم در برابر آن حجمی دیگر نمی‌توان فرض کرد و اگر هم فرض کنیم دومی همان اولی خواهد بود، پس «خدا» یگانه است و شریک وجود ندارد (۱۶۲)

ذات و صفت

اگر انسانی را مثلاً مورد بررسی عقلی قرار دهیم، خواهیم دید ذاتی دارد که همان انسانیت شخصی اوست و صفاتی نیز همراه دارد

که ذاتش با آنها شناخته می‌شود مانند اینکه زاده فلان شخص است و پسر فلان کسی است، داناست و تواناست و بلند قامت و زیباست یا خلاف این صفات را دارد.

این صفات اگر چه برخی از آنها مانند صفت اولی و دومی هرگز از ذات جدا نمی‌شوند و برخی مانند دانایی و توانایی امکان جدایی و تغییر را دارند ولی در هر حال همگی غیر از ذات و همچنین هر یک از آنها غیر از دیگری می‌باشد.

این مطلب (مغایرت ذات با صفات و صفات با همدیگر) بهترین دلیل است بر اینکه ذاتی که صفت دارد و صفتی که معرف ذات است هر دو محدود و متناهی می‌باشند؛ زیرا اگر ذات نامحدود و نامتناهی بود صفات را نیز فرا می‌گرفت و همچنین صفات نیز همدیگر را فرا می‌گرفتند و در نتیجه همه یکی می‌شد مثلاً ذات انسان مفروض همان توانایی بود و همچنین توانایی و دانایی و بلند قامتی و زیبایی همه عین همدیگر و همه این معانی یک معنا بیش نبود.

از بیان گذشته روشن می‌شود که برای ذات خداوند عزوجل، صفت (به معنایی که گذشت) نمی‌توان اثبات نمود؛ زیرا صفت بی تحدید صورت نمی‌گیرد و ذات مقدسش از هر تحدیدی منزله است (حتی از همین تنزیه که در حقیقت اثبات صفتی است) معنای صفات خداوندی

در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده‌اند اینها صفات مثبتی هستند که در هر جا ظاهر شوند مورد خود را کاملتر نموده ارزش وجودی بیشتری به آن می‌دهند؛ چنانکه از مقایسه یک موجود زنده مانند انسان با یک موجود بی روح مانند سنگ، روشن است.

بی شک این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آنها را نداشت به دیگران نمی‌بخشید و تکمیل شان نمی‌کرد و از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت خدای آفرینش علم دارد قدرت دارد و هر کمال واقعی را دارد. گذشته از این چنانکه گذشت - آثار علم و قدرت و در نتیجه آثار حیات از نظام آفرینش پیداست.

ولی نظر به اینکه ذات خداوندی نامحدود و نامتناهی است این کمالات که در صورت صفات برای او اثبات می‌شوند در حقیقت عین ذات و همچنین عین یکدیگر می‌باشند (۱۶۳) و مغایرتی که میان ذات و صفات و همچنین در میان خود صفات دیده می‌شود تنها در مرحله مفهوم است و به حسب حقیقت جز یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست.

اسلام برای جلوگیری از این اشتباه ناروا (تحدیدات به واسطه توصیف یا نفی اصل کمال) عقیده پیروان خود را در میان نفی و اثبات نگه می‌دارد (۱۶۴) و دستور می‌دهد این گونه اعتقاد کنند که:

خدا علم دارد نه مانند علم دیگران، قدرت دارد نه مانند قدرت دیگران، می‌شنود نه با گوش، می‌بیند نه با چشم و به همین ترتیب.

توضیح بیشتر در معنای صفات

صفات بر دو قسمند:

«صفات کمال و صفات نقص»، صفات کمال چنانکه پیشتر اشاره شد معانی اثباتی هستند که موجب ارزش وجودی بیشتر و آثار وجودی فزونتر برای موصوفات خود می‌باشند؛ چنانکه با مقایسه یک موجود زنده و دانا و توانا با یک موجود دیگر مرده و بی علم و قدرت روشن است، و صفات نقص صفاتی هستند برخلاف آن.

وقتی که در معانی صفات نقص، دقیق شویم خواهیم دید که به حسب معنا منفی بوده از فقدان کمال و نداشتن یک نوع ارزش وجودی حکایت می‌کند؛ مانند جهل و عجز و زشتی و ناتندرستی و نظایر اینها. بنابر آنچه گذشت، نفی صفات نقص، معنای صفات کامل می‌دهد؛ مانند نفی نادانی که معنای دانایی و نفی ناتوانی که معنای توانایی می‌دهد.

و از اینجاست که قرآن کریم هر صفت. کمالی را مستقیماً برای خدای متعال اثبات می‌کند و هر صفت نقص را نیز نفی کرده، منفی آن را برای وی اثبات می‌نماید؛ چنانکه می‌فرماید:

(وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ وَهُوَ الْحَيُّ وَلَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که خدای متعال واقعیتی است مطلق که هیچگونه حد و نهایت ندارد و از این روی (۱۶۵) هر صفت کمالی هم که در موردش اثبات می‌شود، معنای محدودیت را نخواهد داشت. وی مادی و جسمانی و محدود به مکان و زمان نیست و از هر صفت حالی که حادث باشد منزّه است و هر صفتی که حقیقتاً برای وی اثبات می‌شود از معنای محدودیت تعریه و تخلیه شده است؛ چنانکه می‌فرماید:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (۱۶۶)

صفات فعل

صفات (علاوه بر آنچه گذشت) با انقسام دیگری منقسم می‌شوند به صفات ذات و صفات فعل. توضیح اینکه:

صفت گاهی با خود موصوف قائم است مانند حیات و علم و قدرت که با شخص انسان زنده و دانا و توانا قائم هستند و ما می‌توانیم انسان را به تنهایی با آنها متصف فرض کنیم اگر چه غیر از وی چیز دیگر فرض نکنیم و گاهی تنها با موصوف قائم نیست و موصوف برای اینکه با آن صفت متصف شود، نیازمند تحقق چیز دیگری است مانند نویسندگی و سخنگویی و خواستاری و نظایر آنها؛ زیرا انسان وقتی می‌تواند نویسنده باشد که دوات و قلم و کاغذ مثلاً فرض شود و وقتی سخنگو می‌شود که شنونده‌ای فرض شود و وقتی خواستار می‌شود که خواستنی وجود داشته باشد و تنها فرض انسان در تحقق این صفات، کافی نیست.

از اینجا روشن می‌شود که صفات حقیقی خدای متعال (چنانکه گذشت عین ذاتند) تنها از قسم اول می‌باشند و اما قسم دوم که در تحقق آنها پای غیر در میان است و هر چه غیر اوست آفریده او و در پیدایش پس از اوست، صفتی را که با پیدایش خود به وجود می‌آورد نمی‌شود صفت ذات و عین ذات خدای متعال گرفت.

صفاتی که برای خدای متعال بعد از تحقق آفرینش، ثابت می‌شود مانند آفریدگار، کردگار، پروردگار، زنده کننده، میراننده، روزی دهنده و نظایر آنها عین ذات نیستند بلکه زاید بر ذاتند و صفت فعلند.

مراد از «صفت فعل» این است که پس از تحقق فعل، معنای صفت از فعل گرفته شود نه از ذات، مانند آفریدگار که پس از تحقق آفرینش از آفریده‌ها آفریدگار بودن خدای متعال مآخوذ و مفهوم می‌شود و با خود آفریده‌ها قائم است نه با ذات مقدس خدای متعال تا ذات با پیدایش صفت از حالی به حالی تغییر کند.

شیعه دو صفت اراده و کلام را به معنایی که از لفظ آنها فهمیده می‌شود (اراده به معنای خواستن، «کلام» یعنی کشف لفظی از معنا) صفت فعل می‌دانند (۱۶۷) و معظم اهل سنت آنها را به معنای علم گرفته و صفت ذات می‌شمارند.

قضا و قدر

قانون علیت در جهان هستی به نحو استثنا ناپذیر، حکمفرما و جاری است. به مقتضای این قانون، هر یک از پدیده‌های این جهان در پیدایش خود به عللی (اسباب و شرایط تحقق) بستگی دارد که با فرض تحقق همه آنها (که علت تامه نامیده می‌شود) پیدایش آن پدیده (معلول مفروض) ضروری (جبری) است و با فرض فقدان همه آنها یا برخی از آنها پیدایش پدیده نامبرده محال است. با بررسی و کنجکاوی این نظریه، دو مطلب ذیل برای ما روشن می‌شود:

۱- اگر یک پدیده (معلول) را با مجموع علت تامه و همچنین با اجزای علت تامه اش بسنجیم، نسبت آن به علت تامه نسبت ضرورت (جبر) خواهد بود و نسبتش به هر یک از اجزای علت تامه (که علت ناقصه نامیده می‌شود) نسبت امکان است؛ زیرا جزء علت نسبت به معلول تنها امکان وجود را می‌دهد، نه ضرورت وجود را.

بنابراین، جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکمفرما و پیکره آن از یک سلسله حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است، با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده‌ها که

به غیر علت تامه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می‌باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود این حکم ضرورت را به نام «قضای الهی» نامیده؛ زیرا همین ضرورت از هستی دهنده جهان هستی سرچشمه گرفته و از این روی حکم و قضایی است حتمی که قابل تخلف نیست و عادلانه می‌باشد که استثنا و تبعیض بر نمی‌دارد. خدای متعال می‌فرماید:

(أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (۱۶۸)

و می‌فرماید:

(إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (۱۶۹)

و می‌فرماید:

(وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ) (۱۷۰)

۲- هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود نسبت به معلول می‌دهد و پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه‌هایی است که علت تامه برایش معین می‌کند مثلاً- عللی که تنفس را برای انسان به وجود می‌آورد تنفس مطلق را ایجاد نمی‌کند بلکه اندازه معینی از هوای مجاور دهان و بینی را در زمان معین و مکان معین و شکل معین از مجرای تنفس به محوطه ریه می‌فرستد و عللی که ابصار را برای انسان بوجود می‌آورد (و انسان نیز جزء آنهاست) ابصار بی قید و شرط را محقق نمی‌سازد بلکه ابصاری که به واسطه وسایل آن از هر جهت برای وی اندازه گرفته شده ایجاد می‌کند این حقیقت در همه پدیده‌های جهان و حوادثی که در آن اتفاق می‌افتد بدون تخلف جاری است.

قرآن کریم در تعلیم خود این حقیقت را «قدر» نامیده و به چنانکه می‌فرماید:

(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ). (۱۷۱)

و می‌فرماید:

(وَأَن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) (۱۷۲)

و چنانکه به موجب قضای الهی هر پدیده و حادثه‌ای که در نظام آفرینش جای می‌گیرد ضروری الوجود و غیر قابل اجتناب است همچنین به موجب «قدر» هر پدیده و حادثه‌ای که به وجود می‌آید از اندازه‌ای که از جانب خدا برایش معین شده هرگز کمترین تخلف و تعدی نخواهد نمود.

انسان و اختیار

فعلی که انسان انجام می‌دهد یکی از پدیده‌های جهان آفرینش است و پیدایش آن مانند سایر پدیده‌های جهان بستگی کامل به علت دارد و نظر به اینکه انسان جزء جهان آفرینش و ارتباط وجودی با اجزای دیگر جهان دارد، اجزای دیگر را در فعل وی بی اثر نمی‌توان دانست؛ مثلاً- لقمه نانی که انسان می‌خورد، برای انجام این فعل چنانکه وسایل دست و پا و دهان و علم و قدرت و اراده لازم است، وجود نان در خارج و در دسترس بودن و مانع نداشتن و شرایط دیگر زمانی و مکانی برای انجام عمل لازم است که با نبودن یکی از آنها فعل غیر مقدور است و با تحقق همه آنها (تحقق علت تامه) تحقق فعل ضروری است.

و چنانکه گذشت ضروری بودن فعل نسبت به مجموع اجزای علت تامه منافات با این ندارد که نسبت فعل انسان که یکی از اجزای علت تامه است نسبت امکان باشد.

انسان امکان یعنی اختیار فعل را دارد و ضروری بودن نسبت فعل به مجموع اجزای علت موجب ضروری بودن نسبت فعل به برخی از اجزای آن که انسان است نمی‌باشد.

درک ساده و بی آلاش انسان نیز این نظر را تایید می‌کند؛ زیرا ما می‌بینیم مردم با نهاد خدادادی خود میان امثال خوردن و نوشیدن

و رفتن و آمدن و میان صحت و مرض و بزرگی و کوچکی، بلندی قامت، فرق می‌گذارند و قسم اول را که با خواست و اراده انسان ارتباط مستقیم دارد در اختیار شخص می‌دانند و مورد امر و نهی و ستایش و نکوهش قرار می‌دهند برخلاف قسم دوم که در آنها تکلیفی متوجه انسان نیست.

در صدر اسلام میان اهل سنت در خصوص افعال انسان، دو مذهب مشهور بود؛ گروهی از این روی که افعال انسان متعلق اراده غیر قابل تخلف خداست، انسان را در افعال خود مجبور می‌دانستند! و ارزش برای اختیار و اراده انسان نمی‌دیدند و گروهی انسان را در فعل خود مستقل می‌دانستند و دیگر متعلق اراده خدایی ندیده از حکم «قدر» خارج می‌شمردند.

ولی به حسب تعلیم اهل بیت که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود مختار است ولی مستقل نیست، بلکه خدای متعال از راه اختیار، فعل را خواسته است و به حسب تعبیر سابق ما: خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد، فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه این گونه خواست خدایی فعل ضروری و انسان نیز در آن مختار می‌باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری و نسبت به یکی از اجزاء که انسان باشد، اختیاری و ممکن است.

امام ششم (ع) می‌فرماید:

«نه جبر است و نه تفویض بلکه امری است میان دو امر» (۱۷۳).

۲ - پیغمبر شناسی

به سوی هدف - هدایت عمومی

دانه گندمی که در شکم خاک با شرایط مناسبی قرار می‌گیرد، شروع به رشد و نمو کرده به شاهراه تحول می‌افتد و هر لحظه صورت و حالت تازه‌ای به خود گرفته با نظم و ترتیب مشخصی راهی را می‌پیماید تا یک بوته‌ای کامل، دارای خوشه‌های گندم می‌شود و اگر یکی از دانه‌های آن به زمین افتد باز مسیر گذشته را آغاز کرده به سرانجام می‌رساند، و اگر هسته میوه‌ای است در مهد زمین آغاز حرکت نموده، پوست را شکافته جوانه سبزی می‌دهد و راه منظم و مشخصی را پیموده بالا خره درختی برومند و سرسبز و باردار می‌شود.

اگر نطفه حیوانی است در میان تخم یا در رحم مادر، شروع به تکامل نموده راه مشخصی را که ویژه همان حیوان نطفه‌ای است، سیر نموده، فردی کامل از همان حیوان می‌شود.

این راه مشخص و سیر منظم در هر یک از انواع آفرینش که در این جهان مشهودند برقرار و در سرنوشت همان نوع است و هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده به گوسفند یا بز یا فیل نمی‌رسد و هرگز حیوانی ماده که از نر خود باردار گشته، خوشه گندم یا درخت چنار نمی‌زاید حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در عمل طبیعی نوزادی پیدا شود مثلاً گوسفندی بی چشم یا بوته گندمی بی خوشه به وجود آید، ما تردید نمی‌کنیم که به یک آفت و سبب مخالف مستند می‌باشد.

نظم و ترتیب مداوم در تحول و تکون اشیاء و اختصاص هر نوع از انواع آفرینش در تحول و تکامل خود به نظامی خاص، برای متبّع کنجکاو و غیر قابل انکار می‌باشد. از این نظریه روشن دو مسئله دیگر می‌توان نتیجه گرفت:

۱ - در میان مراحل که نوعی از انواع آفرینش از آغاز پیدایش تا انجام آن می‌پیماید یک اتصال و ارتباطی برقرار است مانند اینکه نوع نامبرده در هر یک از مراحل تحول و تکون خود از پشت سر دفع و از پیش رو جذب می‌شود.

۲ - نظر به اتصال و ارتباط نامبرده آخرین مرحله سیر هر نوع از آغاز پیدایش مطلوب و مورد توجه تکوینی همان پدیده نوعی است چنانکه مغز گردویی که در زیر خاک جوانه سبز می‌دهد از همان وقت متوجه یک درخت برومند گردویی است و جنین در تخم یا

در رحم، از آغاز تکون به سوی حیوان کاملی رهسپار می‌باشد.

قرآن کریم در تعلیم خود (که مطلق آفرینش و پرورش اشیاء را به خدا نسبت می‌دهد) این رهسپاری و کشش را که هر نوع از انواع آفرینش در راه کمال خود دارد به هدایت الهی و رهبری خدایی نسبت می‌دهد؛ چنانکه می‌فرماید:

(الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى). (۱۷۴)

و می‌فرماید:

(الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) (۱۷۵)

و به نتیجه‌های نامبرده اشاره کرده می‌فرماید:

(وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) (۱۷۶)

و می‌فرماید:

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (۱۷۷)

هدایت خصوصی

بدیهی است نوع انسان از این کلیات مستثنا نیست و همین هدایت تکوینی که در همه انواع آفرینش حکومت می‌کند در وی نیز حکومت خواهد کرد و چنانکه هر نوع با سرمایه اختصاصی خود به سوی کمال خود رهسپار می‌شود و هدایت می‌یابد، انسان نیز با هدایت تکوینی به سوی کمال واقعی خود هدایت یابد. انسان در عین اینکه با انواع دیگر نباتی و حیوانی در بسیاری از خصایص شریک است، خصیصه اختصاصی دارد که از دیگران تمیزش می‌دهد و آن «خرد» است.

«خرد» است که انسان به واسطه آن به تفکر پرداخته و از هر وسیله‌ای ممکن به نفع خود استفاده می‌نماید. در فضای بیکران آسمانها اوج می‌گیرد و در اعماق دریاها شناوری می‌کند و در سطح زمین از انواع جماد و نبات و حیوان استثمار و استخدام می‌نماید و حتی از هموعان خود تا جایی که می‌توان سود می‌گیرد.

انسان به حسب طبع اولی سعادت و کمال خود را در آزادی مطلق خود می‌بیند ولی نظر به اینکه سازمان وجودیش سازمان اجتماعی است و نیازمندیهای بی شمار دارد که هرگز به تنهایی توانایی رفع آنها را ندارد و در صورت اجتماع و تعاون با هموعان خود که آنان نیز همان غریزه خودخواهی و آزادی دوستی را دارند، ناگزیر است مقداری از آزادی خود را در این راه از دست بدهد، در برابر سودی که از دیگران می‌برد سودی بدهد و معادل آنکه از رنج دیگران بهره می‌گیرد، از رنج خود بهره بدهد؛ یعنی «اجتماع تعاونی» را از روی ناچاری می‌پذیرد.

این حقیقت از حال نوزادان و کودکان، بسیار روشن است؛ نوزادان در آغاز درخواستهای خود به چیزی جز زور و گریه متوسل نمی‌شوند و نیز زیر بار هیچ قانون و مقرراتی نمی‌روند، ولی تدریجاً به حسب تکامل فکر می‌فهمند که کار زندگی تنها با سرکشی و زورگویی پیش نمی‌رود و کم کم به حال فرد اجتماعی نزدیک می‌شوند تا در سن یک فرد اجتماعی که تفکر کامل دارد به همه مقررات اجتماعی محیط خود، رام می‌گردند، انسان به دنبال پذیرفتن «اجتماع تعاونی» وجود قانون را لازم می‌شمرد که در اجتماع حکومت کرده وظیفه هر یک از افراد را معین و سزای هر متخلف را مشخص سازد. قانونی که با جریان عملی آن هر یک از افراد جامعه به سعادت واقعی خود برسند و نیکبختی را که معادل ارزش اجتماعی وی می‌باشد بیابند.

این قانون همان قانون عملی همگانی است که بشر از روز پیدایش تا امروز پیوسته خواهان و شیفته آن است و همیشه آن در سرلوحه آرزوهای خود قرار داده در برآوردن آن تلاش می‌کند، بدیهی است اگر چنین چیزی امکان نداشت و در سرنوشت بشریت نوشته نشده بود، خواست همیشگی بشر قرار نمی‌گرفت (۱۷۸)

خدای متعال به حقیقت این اجتماع بشری اشاره نموده می‌فرماید:

(نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا) (۱۷۹)

در معنای خودخواهی و انحصارطلبی انسان می‌فرماید:

(إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلِيقٌ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) (۱۸۰)

خرد و قانون

اگر درست دقت کنیم خواهیم دید قانونی که بشر پیوسته در آرزوی آن است و مردم تنها و دسته دسته با نهاد خدادادی لزوم چنان مقرراتی را که سعادشان را تامین کند، درک می‌کنند، همانا قانونی است که جهان بشریت را از آن جهت که جهان بشری است بی تبعیض و استثنا به نیکبختی رسانیده در میانشان کمال عمومی را برقرار سازد و بدیهی است تا کنون در دوره‌های گوناگون زندگی بشر، چنین قانونی که تنظیم یافته عقل و خرد باشد، درک نشده است و اگر چنین قانونی به حسب تکوین به عهده خرد گذاشته شده بود، البته در این روزگاران دراز برای بشریت درک و مفهوم می‌شد بلکه همه افراد مردم که با جهاز تعقل مجهز می‌باشند آن را تفصیلاً درک می‌کردند چنانکه لزوم آن را در جامعه خود درک می‌کنند.

و به عبارت روشنتر: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تامین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می‌کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می‌کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست و قوانینی که خود به خود یا با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جامعه‌های بشری جریان یافته، برای جمعی مسلم برای غیر آنان غیر مسلم است و دسته‌ای از آن با اطلاع و دسته‌ای بی اطلاع می‌باشند و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و همه با خرد خدادادی مجهزند درک مشترکی در این باب ندارند.

شعور مرموزی که «وحی» نامیده می‌شود

با بیان گذشته روشن شد که قانونی را که سعادت جامعه بشری را تامین کند خرد درک نمی‌کند و چون به مقتضای نظریه هدایت عمومی، وجود چنین درکی در نوع انسانی ضروری است ناگزیر دستگاه درک کننده دیگری در میان نوع انسانی باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می‌باشد، «شعور وحی» نامیده می‌شود، البته لازمه پیدایش چنین نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افراد پیدا شود چنانکه نیروی تناسل در انسانیت آفریده شده ولی درک لذت ازدواج و مهیا شدن برای آن، تنها در افرادی پیدا می‌شود که به سن بلوغ برسند و شعور وحی در افرادی که ظهور نکرده، شعوری است مرموز چنانکه درک لذت ازدواج برای افراد نابالغ انسان، درکی است مرموز.

خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده می‌فرماید:

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ... رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ».

(۱۸۱)

پیغمبران - عصمت نبوت

ظهور پیغمبران خدا نظریه وحی را که در فصل سابق گذشت تایید می‌کند پیغمبران خدا مردانی بودند که دعوی وحی و نبوت نمودند و برای دعوی خود حجت قاطع اقامه کردند و مواد دین خدا را که همان قانون سعادتبخش خدایی است، به مردم تبلیغ نموده در دسترس عموم گذاشتند و چون پیغمبران که با وحی و نبوت مجهز بودند، در هر زمان که ظاهر شدند بیش از یک فرد یا چند فرد نبودند، خدای متعال هدایت بقیه مردم را با ماموریت دعوت و تبلیغ که به پیغمبران خود داده، تتمیم و تکمیل فرمود. و از اینجاست که پیغمبر خدا باید با صفت عصمت متصف باشد؛ یعنی در گرفتن وحی از جانب خدا و در نگهداری آن و در

رسانیدن آن به مردم از خطا مصون باشد و معصیت (تخلف از قانون خود) نکند؛ زیرا - چنانکه گذشت - تلقی وحی و حفظ و تبلیغ آن سه رکن هدایت تکوینی می‌باشند و خطا در تکوین معنا ندارد.

گذشته از اینکه معصیت و تخلف از مؤدای دعوت و تبلیغ خود، دعوتی است عملی به ضد دعوت و موجب سلب وثوق و اطمینان مردم است از راستی و درستی دعوت و در نتیجه غرض و هدف دعوت را تباه می‌کند.

خدای متعال در کلام خود به عصمت پیغمبران اشاره نموده می‌فرماید:

(وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (۱۸۲)

و باز می‌فرماید:

(عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَمْلِكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا لِيُعَلِّمَ أَنْ قَدْ ابْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ). (۱۸۳)

پیغمبران و دین آسمانی

آنچه پیغمبران خدا از راه وحی به دست آورده و به عنوان پیغام و سفارش خدایی به مردم رسانیدند «دین» بود؛ یعنی روش زندگی و وظایف انسانی که سعادت واقعی انسان را تامین می‌کند (۱۸۴)

دین آسمانی به طور کلی از دو بخش اعتقادی و عملی مرکب می‌باشد، بخش اعتقادی یک رشته اعتقادات اساسی و واقع بینی‌ها است که باید انسان پایه زندگی خود را به روی آنها گذارد و آنها سه اصل کلی «توحید، نبوت و معاد» است که با اختلال یکی از آنها پیروی دین صورت نگیرد.

و بخش عملی یک رشته وظایف اخلاقی و عملی است که مشتمل است بر وظایفی که انسان نسبت به پیشگاه خدای جهان و وظایفی که انسان در برابر جامعه بشری دارد.

و از اینجاست که وظایف فرعی که در شرایع آسمانی برای انسان تنظیم شده بر دو گونه است اخلاق و اعمال و هر یک از آنها نیز بر دو قسم است:

الف - قسمتی، اخلاق و اعمالی است که به پیشگاه خداوندی ارتباط دارد مانند خلق و صفت ایمان و اخلاص و تسلیم و رضا و خشوع و مانند عمل نماز و روزه و قربانی و این دسته به ویژه «عبادات» نامیده می‌شود و بندگی انسان را نسبت به پیشگاه خدایی مسجل می‌سازد.

ب - و قسمتی، اخلاق و اعمال شایسته‌ای است که به جامعه ارتباط دارد مانند اخلاق و صفات بشر دوستی و خیرخواهی و عدالت و سخاوت و مانند وظایف معاشرت و داد و ستد و غیر آنها و این قسم به ویژه «معاملات» نامیده می‌شود.

و از طرف دیگر نوع انسانی تدریجاً متوجه کمال است و جامعه بشری به مرور زمان، کاملتر می‌شود، ظهور این تکامل در شرایع آسمانی نیز ضروری است و قرآن کریم نیز همین تکامل تدریجی را (چنانکه از راه عقل به دست می‌آید) تایید می‌کند و چنانکه از آیاتش استفاده می‌شود هر شریعت لاحق از شریعت سابق کاملتر است، می‌فرماید:

(وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ). (۱۸۵)

و البته چنانکه نظریات علمی نشان می‌دهد و قرآن کریم نیز تصریح می‌کند، زندگی جامعه انسانی در این جهان ابدی نیست و طبعاً تکامل نوع وی نامتناهی نخواهد بود و از این روی، کلیات وظایف انسانی از جهات اعتقاد و عمل ناگزیر در مرحله‌ای متوقف خواهد شد بالتبع نبوت و شریعت نیز روزی که از جهت کمال اعتقاد و توسعه مقررات عملی به آخر مرحله رسید، ختم خواهد گردید.

و از اینجاست که قرآن کریم برای روشن ساختن اینکه اسلام، دین محمد صلی الله علیه و آله و سلم آخرین و کاملترین ادیان

آسمانی است، خود را کتاب آسمانی غیر قابل نسخ و پیغمبر اکرم را خاتم انبیا و دین اسلام را مشتمل به همه وظایف، معرفی می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید:

(وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ). (۱۸۶)

و می‌فرماید:

(مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ). (۱۸۷)

و می‌فرماید:

(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ). (۱۸۸)

پیغمبران و حجت وحی و نبوت

بسیاری از دانشمندان امروزی که در وحی و نبوت کنجکاوی کرده‌اند، مسئله وحی و نبوت و مسائل مربوط به آن را با اصول روانی اجتماعی توجیه نموده‌اند می‌گویند:

پیغمبران خدا مردانی پاک نهاد، بلند همت و بشر دوست بوده‌اند که برای پیشرفت مادی و معنوی بشر و اصلاح جامعه‌های فاسد قوانین و مقرراتی تنظیم نموده‌اند و مردم را به سوی آن دعوت کرده‌اند و چون مردم آن روز زیر بار منطق عقل نمی‌رفته‌اند برای جلب اطاعت مردم، خود و افکار خود را به عالم بالا- نسبت داده‌اند و روح پاک خود را روح القدس و فکری که از آن ترشح می‌کند (وحی و نبوت) و وظایفی را که از آن نتیجه گرفته می‌شود (شریعت آسمانی) و بیاناتی که مشتمل به آنهاست مثلاً «کتاب آسمانی» نامیده‌اند.

کسی که با انصاف و نظر عمیق به کتب آسمانی و به ویژه به قرآن کریم و همچنین به شریعت پیغمبران نگاه کند، تردید نخواهد داشت که این نظریه درست نیست، پیغمبران خدا مردان سیاست نبودند بلکه مردان حق و سراپا صدق و صفا بودند. چیزی را که درک می‌کردند بی‌کم و کاست می‌گفتند و آنچه را می‌گفتند، می‌کردند و آنچه مدعی بودند شعور مرموزی بود که با مدد غیبی به ایشان اضافه می‌شد و از آن راه، وظایف اعتقادی و عملی مردم را از پیشگاه خدایی فرا گرفته به مردم تبلیغ می‌کردند.

و از اینجا روشن می‌شود که برای ثبوت دعوی نبوت، حجت و دلیل لازم است و مجرد اینکه شریعتی که پیغمبر می‌آورد مطابق عقل می‌باشد، در صدق دعوی پیغمبری کافی نیست؛ زیرا کسی که دعوی پیغمبری می‌کند علاوه بر دعوی صحت شریعت خود، دعوی دیگری دارد و آن این است که با عالم بالا- رابطه وحی و نبوت دارد و از جانب خدا ماموریت دعوت یافته است و این دعوی در جای خود دلیل می‌خواهد.

و از این روی بود که (چنانکه قرآن کریم خبر می‌دهد) پیوسته مردم با ذهن ساده خود از پیغمبران خدا برای اثبات صدق دعوی نبوت معجزه می‌خواسته‌اند.

و معنای این منطق ساده و درست این است که وحی و نبوت که پیغمبر خدا دعوی می‌کند در سایر مردم که مانند وی انسانند یافت نمی‌شود و ناچار نیرویی است غیبی که خدا به طور خرق عادت به پیغمبر خود داده که بوسیله آن سخن خدا را شنیده از روی ماموریت، به مردم برساند، اگر راست است، پس پیغمبر از خدای خود بخواهد که خارق عادت دیگری به وجود آورد که مردم به وسیله آن، صدق نبوت پیغمبر (مدعی نبوت) را باور کنند.

چنانکه روشن است درخواست معجزه از پیغمبران طبق منطقی است درست و بر پیغمبر خداست که برای اثبات نبوت خود ابتدا یا طبق درخواست مردم، معجزه بیاورد و قرآن کریم نیز این منطق را تایید کرده از بسیاری از پیغمبران ابتدا یا پس از درخواست مردم معجزه نقل می‌فرماید.

البته بسیاری از کنجکاوان تحقق معجزه (خرق عادت) را انکار نموده‌اند ولی سخنشان به دلیل قابل توجهی تکیه نمی‌دهد و علل و

اسبابی که برای حوادث تا کنون با تجربه و فحص به دست ما رسیده هیچگونه دلیلی نداریم که آنها دائمی هستند و هیچ حادثه‌ای هرگز با غیر علل و اسباب عادی خود متحقق نمی‌شود و معجزاتی که به پیغمبران خدا نسبت داده شده محال و خلاف عقل (مانند زوج بودن عدد سه) نیستند بلکه خرق عادت می‌باشد در صورتی که اصل خرق عادت از اهل ریاضت بسیار دیده و شنیده شده است.

شماره پیغمبران خدا

به حسب نقل در گذشته تاریخ، پیغمبران بسیاری آمده‌اند و قرآن کریم نیز کثرت ایشان را تایید فرموده و عده‌ای از ایشان را به نام و نشان یاد کرده ولی عده مشخص برایشان ذکر ننموده است.

از راه نقل قطعی شماره ایشان به دست نیامده جز اینکه در روایت معروف که از ابی ذر غفاری از پیغمبر اکرم است عدد ایشان ۱۲۴ هزار تعیین شده است.

پیغمبران اولوالعزم و صاحبان شریعت

به حسب آنچه از قرآن کریم استفاده می‌شود همه پیغمبران خدا شریعت نیاورده‌اند بلکه پنج نفر از ایشان که حضرت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله و سلم هستند اولوالعزم و صاحبان شریعت می‌باشند و دیگران در شریعت تابع اولوالعزم بوده‌اند. خدای متعال در کلام خود می‌فرماید:

(شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى) (۱۸۹)

و می‌فرماید:

(وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مَنَّاكَ وَ مِن نُّوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمُ مِيثَاقًا غَلِيظًا). (۱۹۰)

نبوت محمد (ص)

آخرین پیغمبران خدا حضرت محمد (ص) می‌باشد که صاحب کتاب و شریعت است و مسلمانان به وی ایمان آورده‌اند. حضرت محمد (ص) ۵۳ سال پیش از شروع تاریخ هجری و قمری در شهر مکه از حجاز در میان خانواده بنی هاشم از قریش که گرامترین خانواده عربی شناخته می‌شد، تولد یافت.

پدر آن حضرت «عبدالله» و مادرش «آمنه» نام داشت و در همان اوایل کودکی، پدر و مادر را از دست داد و در کفالت جد پدری خود عبدالمطلب قرار گرفت، بزودی عبدالمطلب نیز بدرود زندگی گفت و عمویش ابوطالب به سرپرستی او قیام کرده او را به خانه خود آورد. آن حضرت در خانه عمومی خود بزرگ شد و ضمناً پیش از بلوغ با عمومی خود همراه مال التجاره به شام سفر کرد. آن حضرت درس نخوانده بود و نوشتن یاد نگرفته بود ولی پس از بلوغ و رشد با عقل و ادب و امانت معروف شد و در نتیجه عقل و امانت یکی از بانوان قریش که به ثروت معروف بود او را سرپرست اموال خود قرار داد و اداره امر تجارت خود را به او واگذار کرد.

آن حضرت سفری دیگر نیز با مال التجاره به شام نمود و در اثر نبوغی که از خود نشان داد، سود فراوانی عاید گردید و دیری نگذشت که آن بانو پیشنهاد ازدواج به آن حضرت نمود و او نیز پذیرفت و پس از ازدواج که در ۲۵ سالگی آن حضرت واقع شد تا سن چهل سالگی در همان حال بود و شهرت به سزایی در عقل و امانت پیدا کرد جز اینکه بت نپرستید (با اینکه مذهب معمولی عرب حجاز بت پرستی بود) و گاهی به خلوت رفته با خدا به راز و نیاز می‌پرداخت، تا در سن چهل سالگی که در «غار حراء» (غار است در کوههای تهامه در نزدیکی مکه) خلوت کرده بود از جانب خدای متعال برای نبوت برگزیده شد و ماموریت تبلیغ یافت و اولین سوره قرآنی

(سوره علق) بر وی نازل شد و همان روز به خانه خود مراجعت و در راه پسر عموی خود علی بن ابیطالب را دید و پس از بیان

واقعۀ، علی علیه السلام به وی ایمان آورد و پس از ورود به منزل، همسرش نیز اسلام را پذیرفت.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای اولین بار که گروه مردم را دعوت کرد با عکس العمل طاقت فرسا و دردناکی روبرو شد و ناچار پس از آن مدتی دعوت سری می‌کرد تا دوباره مامور شد که خویشاوندان بسیار نزدیک خود را دعوت کند، ولی این دعوت نتیجه‌ای نداد و کسی از آنان جز علی بن ابیطالب به وی ایمان نیاورد (ولی طبق مدارکی که از ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل و به استناد اشعاری از ابوطالب در دست است شیعه معتقد است که وی به اسلام گرویده بود ولی چون یگانه حامی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود ایمان خود را از مردم کتمان می‌فرمود تا قدرت ظاهری خود را پیش قریش حفظ کند) پس از آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم طبق ماموریت خدایی به دعوت علنی پرداخت شروع دعوت علنی توأم بود با شروع سخت ترین عکس العمل و دردناکترین آزارها و شکنجه‌ها از ناحیه اهل مکه نسبت به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و مردمانی که تازه مسلمان شده بودند تا سختگیری قریش به جایی رسید که گروهی از مسلمانان خانه و زندگی خود را ترک نموده به حبشه مهاجرت کردند و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با عموی خود ابوطالب و خویشاوندان خود از بنی هاشم سه سال در شعب ابوطالب (حصاری بود در یکی از دره‌های مکه) در نهایت سختی و تنگی متحصن شدند و کسی با آنان معامله و معاشرت نمی‌کرد و قدرت بیرون آمدن نداشتند.

بت پرستان مکه با اینکه هرگونه فشار و شکنجه از زدن و کوبیدن و اهانت و استهزا و کارشکنی در حق وی روا می‌داشتند گاهی نیز برای اینکه او را از دعوت خود منصرف کنند از راه ملاطفت پیش آمده وعده مالهای گزاف و ریاست و سلطنت به وی می‌دادند ولی پیش آن حضرت وعده وعید آنان مساوی بود و جز تشدید همت و تصمیم عزیمت نتیجه‌ای نمی‌بخشید. در یکی از مراجعه‌هایی که به آن حضرت کرده و وعده مال گزاف و ریاست می‌دادند، آن حضرت به عنوان تمثیل به آنان فرمود:

«اگر خورشید را در کف راست و ماه را در کف چپ من بگذارید، از فرمانبرداری خدای یگانه و انجام ماموریت خود روی برنخواهم تافت.»

در حوالی سال دهم بعثت که آن حضرت از شعب ابیطالب بیرون آمد، کمی بعد از آن، ابوطالب عمو و یگانه حامی وی بدرود زندگی گفت و همچنین یگانه همسر باوفای وی درگذشت. دیگر برای آن حضرت هیچگونه امن جانی و پناهگاهی نبود و بالاخره بت پرستان مکه نقشه محرمانه‌ای برای کشتن وی طرح کرده شبانه خانه اش را از هر سوی به محاصره درآوردند که آخر شب ریخته در بستر خواب قطعه قطعه اش کنند.

ولی خدای متعال مطلعش ساخته به هجرت یثرب مامورش کرد.، آنگاه حضرت علی علیه السلام را در بستر خواب خود خوابانید شبانه به نگهداری خدایی از خانه بیرون آمد و از میان گروه دشمنان بگذشت و در چند فرسخی مکه به غاری پناهنده شد و پس از سه روز که دشمنان به هر سوی گشته و از دستگیری او نومید شده بودند، به مکه بازگشتند، از غار بیرون آمده راه یثرب را در پیش گرفت.

اهل یثرب که بزرگانشان پیش از آن به حضرت ایمان آورده و بیعت کرده بودند، مقدمش را با آغوش باز پذیرفتند و جان و مال خودشان را در اختیارش گذاشتند.

آن حضرت برای اولین بار در شهر یثرب یک جامعه کوچک اسلامی تشکیل داده با طوایف یهود که در شهر و اطراف آن ساکن بودند و همچنین با قبایل نیرومند عرب آن نواحی پیمانها بست و به نشر دعوت اسلامی قیام فرمود و شهر یثرب به «مدینه الرسول» معروف شد.

اسلام روز به روز به سوی توسعه و ترقی پیش می‌رفت و مسلمانانی که در مکه در چنگال بیدادگری قریش گرفتار بودند تدریجا خانه و زندگی خود را رها کرده، به مدینه مهاجرت نمودند و پروانه وار به دور شمع وجود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

گرد آمدند و «مهاجرین» نامیده شدند؛ چنانکه یاوران یثربی آن حضرت به «انصار» شهرت یافتند.

اسلام با سرعت تمام پیشرفت می‌کرد ولی با این حال بت پرستان قریش و طوایف یهود حجاز از کارشکنی و ماجراجویی هیچگونه فروگذاری نمی‌کردند و به دستگیری گروه منافقین که در داخل جمعیت مسلمانان بودند و به هیچ سمت خاصی شناخته نمی‌شدند هر روز مصیبت تازه‌ای برای مسلمانان به وجود می‌آوردند، تا بالاخره کار به جنگ کشید و جنگهای بسیاری میان اسلام و وثیت عرب و یهود اتفاق افتاد که در اغلب آنها پیروزی با لشکر اسلام بود. شماره این جنگها به هشتاد و چند جنگ بزرگ و کوچک می‌رسد و در همه جنگهای بزرگ مانند جنگ بدر و احد و خندق و خیبر و غیر آنها پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شخصا حاضر معرکه جنگ می‌شد و در همه جنگهای خونین بزرگ و بسیاری از جنگهای کوچک، گوی پیروزی به دست علی علیه السلام رבוته می‌شد و تنها کسی بود که هرگز در جنگی از آن همه جنگها پا به عقب نگذاشت و در همه این جنگها که در مدت ده سال پس از هجرت در گرفت از مسلمانان کمتر از دویست و از کفار کمتر از هزار تن کشته شده است.

در اثر فعالیت آن حضرت و فداکاریهای مهاجرین و انصار در مدت ده سال پس از هجرت، اسلام، شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و نامه‌های دعوتی به پادشاهان کشورهای دیگر مانند ایران و روم و مصر و حبشه نوشته شد.

آن حضرت در زی فقرا می‌زیست و به فقر افتخار (۱۹۱) می‌کرد و لحظه‌ای از وقت خود را بیهوده نمی‌گذرانید بلکه وقت خود را سه بخش کرده بود:

بخشی اختصاص به خدا داشت و با عبادت و یاد خدا می‌گذشت و بخشی به خود و اهل خانه و نیازمندیهای منزل می‌پرداخت و بخشی از آن مردم بود و در این بخش به نشر و تعلیم و معارف دینی و اداره امور جامعه اسلامی و اصلاح مفاسد آن و سعی در رفع حوایج مسلمین و تحکیم روابط داخلی و خارجی و سایر امور مربوطه می‌پرداخت. آن حضرت پس از ده سال اقامت در مدینه در اثر سومی که زنی یهودی در غذای وی خورانیده بود، نقاهت پیدا نمود و پس از چند روز رنجوری، رحلت فرمود و چنانکه در روایاتی وارد است، آخرین کلمه‌ای که از زبانش شنیده شد، توصیه بردگان و زنان بود.

پیغمبر اکرم (ص) و قرآن

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مانند سایر پیغمبران معجزه می‌خواستند و آن حضرت نیز وجود معجزه را در پیغمبران تایید می‌کرد چنانکه در قرآن کریم بالصرache تایید شده است.

از آن حضرت معجزات بسیاری رسیده که نقل برخی از آنها قطعی و قابل اعتماد می‌باشد ولی معجزه باقیه آن حضرت که هم اکنون زنده است همانا «قرآن کریم» است که کتاب آسمانی اوست. قرآن کریم کتابی است آسمانی که به شش هزار و چند صد آیه مشتمل است و به ۱۱۴ سوره بزرگ و کوچک تقسیم می‌شود. آیات کریمه قرآنی در مدت ۲۳ سال ایام بعثت و دعوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تدریجا نازل شده و کمتر از یک آیه تا یک سوره تمام، در حالات مختلف شب و روز، سفر و حضر و جنگ و صلح و روزهای سخت و لحظات آسودگی، وحی گردیده است.

قرآن کریم در آیات بسیاری با صراحت لهجه خود را معجزه معرفی می‌کند و عرب آن روز که به شهادت تاریخ به راقی ترین درجات فصاحت و بلاغت رسیده بود و در شیرینی زبان و روانی بیان پیشتازان میان سخنوری شمرده می‌شدند به معارضه و مبارزه می‌طلبند و می‌گویند:

اگر چنین می‌پندارید که قرآن کریم سخن بشر و ساخته خود محمد صلی الله علیه و آله و سلم است یا از کسی یاد گرفته و تعلیم یافته، مانند او را (۱۹۲) یا مانند ده سوره (۱۹۳) و یا حتی یک سوره (۱۹۴) از سوره‌های آن را بیاورند و از هر وسیله ممکن در این کار استفاده کنند، سخنوران نامی عرب پاسخی که در برابر این درخواست آماده کردند این بود که گفتند قرآن سحر است و از عهده ما بیرون می‌باشد (۱۹۵)

قرآن کریم تنها از راه فصاحت و بلاغت تحدی نمی‌کند و به معارضه نمی‌طلبد بلکه گاهی از جهت معنا نیز پیشنهاد معارضه می‌نماید و به نیروی فکری همه جن و انس تحدی می‌نماید؛ زیرا کتابی است که به برنامه کامل زندگی جهان انسانی مشتمل است و اگر به دقت کنجکاوی شود این برنامه وسیع و پهناور که هر گوشه و کنار اعتقادات و اخلاق و اعمال بیرون از شمار انسانیت را فرا گرفته و به تمام دقایق و جزئیات آن رسیدگی می‌نماید، همانا «حق» قرار داده و آن را «دین حق» نامیده (اسلام دینی است که مقررات آن از حق و صلاح واقعی سرچشمه می‌گیرد نه از خواست و تمایل اکثریت مردم یا دلخواه یک فرد توانا و فرمانروا).

اساس این برنامه وسیع گرامیترین کلمه حق که ایمان به خدای یگانه باشد، قرار داده شد و همه اصول و معارف از توحید استنتاج گردیده است و از آن پس پسندیده ترین اخلاق انسانی از اصول معارف استنتاج و جزء برنامه شده است.

و از آن پس کلیات و جزئیات بیرون از شمار اعمال انسانی و اوضاع و احوال فردی و اجتماعی بشر، بررسی و وظایف مربوط به آنها که از یگانه پرستی سرچشمه می‌گیرد تنظیم گشته است.

در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود به همان کلمه توحید تنها بر می‌گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می‌شود.

البته گذشته از تنظیم نهایی، چنین آیین پهناوری با چنین وحدت و ارتباط حتی تنظیم فهرست ابتدایی آن نیز از نیروی عادی یک نفر از بهترین حقوقدانان جهان در حال عادی بیرون است چه برسد به کسی که در زمان ناچیزی در میان هزاران گرفتاری جانی و مالی و شخصی و عمومی و جنگهای خونین و کارشکنیهای خارجی و داخلی قرار گیرد و بالاخره در برابر جهانی تنها بیفتد.

گذشته از اینکه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آموزگاری ندیده بود و خواندن و نوشتن یاد نگرفته بود و پیش از دعوت (۱۹۶) دو سوم زندگی خود را در میان قومی به سر برده بود که از فرهنگ عاری بودند و بویی از مدنیت و حضارت نشنیده بودند و در زمین بی آب و علف و هوایی سوزان با پست ترین شرایط زندگی می‌کردند و هر روز زیر سلطه یکی از دول همجوار خود می‌رفتند.

گذشته از اینها قرآن کریم از راه دیگر، تحدی می‌کند و آن این است که این کتاب تدریجاً با شرایطی کاملاً مختلف و گوناگون از رفتاری و آسودگی و جنگ و صلح و قدرت و ضعف و غیر آنها در مدت ۲۳ سال نازل شده است، اگر از جانب خدا نبود و ساخته و پرداخته بشر بود، تناقض و تضاد بسیاری در آن پدید می‌آمد و ناگزیر آخر آن از اولش بهتر و مترقی تر بود چنانکه لازمه تکامل تدریجی بشر همین است و حال آنکه آیات مکی این کتاب با آیات مدنی آن یکنواخت می‌باشد و آخرش از اولش متفاوت نیست و کتابی است متشابه الاجزاء و در قدرت بیان حیرت انگیز خود به یک نسق (۱۹۷) می‌باشد.

۳ - معادشناسی

ترکیب انسان از روح و بدن

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه‌ای آشنایی دارند می‌دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت، سخن روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان می‌آید و یا اینکه تصور جسم و بدن که به کمک حس درک می‌شود تا اندازه‌ای آسان است و تصور روح و نفس، خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث از متکلمین و فلاسفه شیعه و سنی در حقیقت «روح»، نظریات مختلفی دارند ولی تا اندازه‌ای مسلم است که روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می‌باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می‌دهد و تدریجاً متلاشی می‌شود ولی روح نه این گونه است بلکه حیات بالا صاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می‌افتد و «روح» همچنان به حیات خود

ادامه می‌دهد.

آنچه با تدبر در آیات قرآن کریم و بیانات ائمه اهل بیت علیهم السلام به دست می‌آید این است که روح انسانی پدیده‌ای است غیر عادی که با پدیده بدن، یک نوع همبستگی و یگانگی دارد. خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:

اَلَا نَسَانُ مِنْ سِلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِی قَرَارٍ مَّكِیْنٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً وَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ (۱۹۸)

یعنی:

«تحقیقا ما انسان را از خلاصه‌ای که از گل گرفته شده بود آفریدیم، سپس او را نطفه‌ای قرار دادیم در جایگاه آرامی، سپس نطفه را خونی بسته کردیم پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم، سپس گوشت جویده شده را استخوانهایی کردیم، پس استخوانها را گوشت پوشانیدیم پس از آن او را آفریده دیگری بی سابقه قرار دادیم.»

از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می‌کند و در ذیل که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره می‌کند آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است.

و در جای دیگر در پاسخ استبعاد منکرین معاد به این مضمون که انسان پس از مرگ و متلاشی شدن بدن و گم شدن او در میان اجزای زمین چگونه آفرینش تازه‌ای پیدا کرده انسان نخستین می‌شود، می‌فرماید:

«بگو فرشته مرگ، شما را از ابدانتان می‌گیرد پس از آن به سوی خدای خودتان بر می‌گردید؛ یعنی آنچه پس از مرگ متلاشی گشته و در میان اجزای زمین گم می‌شود، بدنهای شماست ولی خودتان (ارواح) به دست فرشته مرگ از بدنهایتان گرفته شده‌اید و پیش ما محفوظید» (۱۹۹).

گذشته از این گونه آیات، قرآن کریم با بیانی جامع، مطلق روح را غیر مادی معرفی می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید:

«از تو حقیقت روح را می‌پرسند بگو روح از سنخ امر خدای من است» (۲۰۰).

و در جای دیگر در معرفی امر خود می‌گوید:

«امر خدا وقتی که چیزی را خواست این است و بس که بفرماید بشو، آن چیز بی توقف می‌شود و ملکوت هر شیء همین است» (۲۰۱).

و مقتضای این آیات آن است که فرمان خدا در آفرینش اشیاء، تدریجی نیست و در تحت تسخیر زمان و مکان نمی‌باشد، پس روح که حقیقتی جز فرمان خداوند ندارد مادی نیست.

و در وجود خود خاصیت مادیت را که تدریج و زمان و مکان است ندارد.

بحث در حقیقت «روح» از نظر دیگران

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم را در باره روح، تایید می‌کند. هر یک از ما افراد انسان از خود حقیقتی را درک می‌نماید که از آن به «من» تعبیر می‌کند و این درک، پیوسته در انسان موجود است، حتی گاهی سر و دست و پا و سایر اعضا حتی همه بدن خود را فراموش می‌کند ولی تا خود هست، خود «من» از درک او بیرون نمی‌رود این (مشهود) چنانکه مشهود است قابل انقسام و تجزیه نیست و با اینکه بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدیل است و امکان مختلف برای خود اتخاذ می‌کند و زمانهای گوناگون بر وی می‌گذرد، حقیقت نامبرده «من» ثابت است و در واقعیت خود تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و روشن است که اگر مادی بود خواص مادیت را که انقسام و تغییر زمان و مکان می‌باشد می‌پذیرفت.

آری بدن همه این خواص را می‌پذیرد و بواسطه ارتباط و تعلق روحی این خواص به روح نیز نسبت داده می‌شود ولی با کمترین توجهی برای انسان آفتابی می‌شود که این دم و آن دم و از اینجا و آنجا و این شکل و آن شکل و این سوی و آن سوی، همه از

خواص بدن می‌باشد و روح از این خواص منزله است و هر یک از این پیرایه‌ها از راه بدن به وی می‌رسد.

نظیر این بیان در خاصه درک و شعور «علم» که از خواص «روح» است جاری می‌باشد و بدیهی است که اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده انقسام و تجزیه و زمان و مکان را می‌پذیرفت.

البته این بحث عقلی دامنه دراز و پرسشها و پاسخهای بسیاری به دنبال خود دارد که از گنجایش این کتاب بیرون است و این مقدار از آن بحث در اینجا به عنوان اشاره گذاشته شد و برای استقصای بحث باید به کتب فلسفی اسلامی مراجعه نمود.

مرگ از نظر اسلام

در عین اینکه نظر سطحی، مرگ انسان را نابودی وی فرض می‌کند و زندگی انسان را تنها همین زندگی چند روزه که در میان زایش و درگذشت، محدود می‌باشد، می‌پندارد، اسلام مرگ را انتقال انسان از یک مرحله زندگی به مرحله دیگری تفسیر می‌نماید. به نظر اسلام، انسان زندگانی جاویدانی دارد که پایانی برای آن نیست و مرگ که جدایی روح از بدن می‌باشد، وی را وارد مرحله دیگری از حیات می‌کند که کامروایی و ناکامی در آن بر پایه نیکوکاری و بدکاری در مرحله زندگی پیش از مرگ استوار می‌باشد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

«گمان مبرید که با مردن نابود می‌شوید بلکه از خانه‌ای به خانه دیگری منتقل می‌شوید» (۲۰۲).

برزخ

طبق آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود انسان در فاصله میان مرگ و رستاخیز عمومی، یک زندگانی محدود و موقتی دارد که برزخ و واسطه میان حیات دنیا و حیات آخرت است. (۲۰۳)

انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می‌گیرد و پس از محاسبه اجمالی، طبق نتیجه‌ای که گرفته شد به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می‌برد. (۲۰۴)

حال انسان در زندگی برزخی بسیار شبیه است به حال کسی که برای رسیدگی اعمالی که از وی سر زده به یک سازمان قضایی احضار شود و مورد بازجویی و بازپرسی قرار گرفته به تنظیم و تکمیل پرونده اش بپردازند، آنگاه در انتظار محاکمه در بازداشت به سر برد.

روح انسان در برزخ، به صورتی که در دنیا زندگی می‌کرد، به سر می‌برد اگر از نیکان است از سعادت و نعمت و جوار پاکان و قربان در گاه خدا برخوردار می‌شود و اگر از بدانان است در نعمت و عذاب و مصاحبت شیاطین و پیشوایان ضلال می‌گذرانند. خدای متعال در وصف حال گروهی از اهل سعادت می‌فرماید:

وَلَا تَحْزَنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَنْ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ اللَّهُ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ (۲۰۵)

یعنی:

«البته گمان مبر (ای پیغمبر) کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده‌اند بلکه زنده‌اند و پیش خدای خودشان (در مقام قرب) روزی داده می‌شوند از آنچه خدا از فضل خود به ایشان داده شاد هستند و به کسانی از مؤمنین که به دنبالشان می‌باشند و هنوز به ایشان نرسیده‌اند مژده می‌دهند که هیچگونه ترس و اندوهی بر ایشان نیست. مژده می‌دهند با نعمت و فضل (وصف نشدنی) خدا و اینکه خدا مزد و پاداش مؤمنان را ضایع و تباه نمی‌کند.»

و در وصف حال گروهی دیگر که در زندگی دنیا از مال و ثروت خود استفاده مشروع نمی‌کنند، می‌فرماید:

(حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ). (۲۰۶)

یعنی:

«تا آن دم که به یکی از آنان مرگ می‌رسد می‌گوید خدایا! مرا (به دنیا) برگردانید شاید در ترکه خود کار نیکی انجام دهم، نه هرگز این سخنی است که او می‌گوید (به سخنش گوش داده نمی‌شود) و در پیش شان برزخی است که تا روز رستاخیز ادامه دارد.»

روز قیامت - رستاخیز

در میان کتب آسمانی، قرآن کریم تنها کتابی است که از روز «رستاخیز» به تفصیل سخن رانده و در عین اینکه تورات نامی از این روز به میان نیاورده و انجیل جز اشاره مختصری ننموده در قرآن کریم در صدها مورد با نامهای گوناگون، روز رستاخیز را یاد کرده و سرنوشتی را که جهان و جهانیان در این روز دارند، گاهی به اجمال و گاهی به تفصیل بیان نموده است.

و بارها تذکر داده که ایمان به روز جزا (روز رستاخیز) هم‌تراز ایمان به خدا و یکی از اصول سه گانه اسلام است که فاقد آن (منکر معاد) از آیین اسلام خارج و سرنوشتی جز هلاکت ابدی ندارد.

و حقیقت امر نیز همین است؛ زیرا اگر از جانب خدا حسابی در کار و جزاء و پاداشی در پیش نباشد، دعوت دینی که مجموعه‌ای از فرمانهای خدا و اوامر و نواهی اوست، کمترین اثری در بر نخواهد داشت و وجود و عدم دستگاه نبوت و تبلیغ در اثر، مساوی خواهد بود بلکه عدم آن بر وجودش رجحان خواهد داشت؛ زیرا پذیرفتن دین و پیروی از مقررات شرع و آیین، خالی از کلفت و سلب آزادی نیست و در صورتی که متابعت آن اثری در بر نداشته باشد هرگز مردم زیر بار آن نخواهند رفت و از آزادی طبیعی دست بر نخواهند داشت.

و از اینجا روشن می‌شود که اهمیت تذکر و یادآوری روز رستاخیز، معادل با اهمیت اصل دعوت دینی است.

و هم از اینجا روشن می‌شود که ایمان به روز جزاء مهمترین عاملی است که انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب اخلاق ناپسندیده و گناهان بزرگ وادار می‌کند چنانکه فراموش ساختن یا ایمان نداشتن به آن، ریشه اصلی هر بزه و گناهی است. خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:

(إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ) (۲۰۷)

یعنی:

«کسانی که از راه خدا بیرون رفته و گمراه می‌شوند، برای ایشان عذابی است سخت در مقابل اینکه روز حساب را فراموش کردند.» چنانکه پیداست در آیه کریمه، فراموشی روز حساب منشاء هر گمراهی گرفته شده است. تأمل در آفرینش انسان و جهان و همچنین در غرض و هدف شرایع آسمانی در پیش بودن چنین روزی (روز رستاخیز) را روشن می‌سازد.

ما وقتی در کارهایی که در آفرینش تحقق می‌پذیرد، دقیق می‌شویم می‌بینیم که هیچ کاری (که به طور ضرورت به نوعی از حرکت نیز مشتمل است) بدون غایت و هدف ثابت انجام نمی‌یابد و هرگز خود کار به طور اصالت و استقلال مقصود و مطلوب نیست بلکه پیوسته مقدمه هدف و غایتی است و به پاس آن مطلوب می‌باشد حتی در کارهایی که به نظر سطحی بی غرض شمرده می‌شوند مانند افعال طبیعی و بازیهای بچگانه و نظایر آنها اگر به دقت نگاه کنیم غایتها و غرضهایی مناسب نوع کار می‌یابیم چنانکه در کارهای طبیعی که عموماً از قبیل حرکت می‌باشد غایتی که حرکت به سوی آن است غایت و غرض آن است و در بازیهای بچگانه مناسب نوع بازی غایتی است خیالی و وهمی که مطلوب از بازی همانا رسیدن بدان است.

البته آفرینش انسان و جهان، کار خداست و خدا منزّه است از اینکه کار بیهوده و بی هدف انجام دهد و دائماً بیافریند و روزی دهد و بمیراند و باز بیافریند و روزی دهد و بمیراند و همچنین درست کند و به هم زند بی اینکه از این آفرینش غایت ثابتی را بخواهد و غرض پابرجایی را تعقیب کند.

پس ناچار برای آفرینش جهان و انسان، هدف و غرض ثابتی در کار است و البته سود و فائده آن به خدای بی نیاز نخواهد برگشت و هر چه باشد به سوی آفریده‌ها عاید خواهد شد، پس باید گفت که جهان و انسان به سوی یک آفرینش ثابت و وجود کاملتری متوجهند که فنا و زوال نپذیرد.

و نیز وقتی که از نظر تربیت دینی در حال مردم دقیق می‌شویم می‌بینیم که در اثر راهنمایی خدایی و تربیت دینی، مردم به دو گروه نیکوکاران و بدکاران منقسم می‌شوند، با این حال در این نشأه زندگی تمیز و امتیازی در کار نیست بلکه بالعکس و علی‌الغلب پیشرفت و موفقیت از آن بدکاران و ستمکاران می‌باشد و نیکوکاری توأم با گرفتاری و بدگذرانی و هرگونه محرومیت و ستمکشی می‌باشد.

در این صورت، مقتضای عدل الهی آن است که نشأه دیگری وجود داشته باشد که در آن نشأه هر یک از دو دسته نامبرده جزای عمل خود را بیابند و هر کدام مناسب حال خود زندگی کنند. خدای متعال در کتاب خود به این دو حجت اشاره نموده می‌فرماید:

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ). (۲۰۸)

یعنی:

«ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست بیهوده نیافریدیم [آنها را جز به حق و از روی حکمت و مصلحت خلق نکردیم و لکن اکثر این مردم آگاه نیستند] (این احتمال دور از خرد، گمان کسانی است که به خدا کافر شدند، وای به حال این کافران از آتش که به کفار وعده داده شده! آیا ما کسانی را که ایمان آوردند و کارهای نیک کردند مانند کسانی قرار خواهیم داد که در زمین افساد می‌کنند؟ یا پرهیزکاران را مانند اهل فجور قرار خواهیم داد؟»

و در جای دیگر که هر دو حجت را در یک آیه جمع نموده، می‌فرماید:

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ). (۲۰۹)

یعنی:

«آیا کسانی که به جرم و جنایتها پرداخته‌اند، گمان می‌برند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده‌اند قرار خواهیم داد؟ به طوری که زندگی و مرگشان برابر باشد، بد حکمی است که می‌کنند! خدا آسمانها و زمین را آفرید به حق (نه بیهوده) و برای اینکه هر نفس به آنچه با عمل خود کسب کرده جزا داده شود بی اینکه به مردم ستم شود.»

بیان دیگر

در بحث ظاهر و باطن قرآن در بخش دوم کتاب اشاره کردیم که معارف اسلامی در قرآن کریم، از راههای گوناگون بیان شده است و راههای نامبرده به طور کلی به دو طریق ظاهر و باطن منقسم می‌شود.

بیان از طریق ظاهر بیانی است که مناسب سطح افکار ساده عامه می‌باشد به خلاف طریق باطن که اختصاص به خاصه دارد و با روح حیات معنوی درک می‌شود.

بیانی که از طریق ظاهر سرچشمه می‌گیرد خدای متعال را فرمانروای علی‌الاطلاق جهان آفرینش معرفی می‌کند که سراسر جهان ملک اوست، خداوند جهان فرشتگان بسیار بیرون از شمار آفرید که فرمانبران و مجریان اوامری هستند که به هر سوی جهان صادر می‌فرماید و هر بخش از آفرینش و نظام آن ارتباط به گروه خاصی از فرشتگان دارد که موکل آن بخش هستند.

نوع انسان از آفریدگار و بندگان او هستند که باید از اوامر و نواهی او پیروی و فرمانبرداری کنند و پیغمبران حاملان پیامها و آورنده شرایع و قوانین او هستند که به سوی مردم فرستاده و جریان آنها را خواسته است.

خدای متعال از این روی که به ایمان و اطاعت، وعده ثواب و پاداش نیک داده و به کفر و معصیت، وعید عقاب و سزای بد داده و چنانکه فرموده، خُلف وعده نخواهد نمود و از این روی که عادل است و مقتضای عدل او این است که در نشأه دیگری دو گروه نیکوکاران و بدکاران را که در این نشأه، موافق خوبی و بدی خود زندگی نمی‌کنند از هم جدا کرده خوبان را زندگی خوب و گوارا و بدان را زندگی بد و ناگوار عطا نماید.

خدای متعال به مقتضای عدل خود و وعده‌ای که فرموده گروه انسان را که در این نشأه می‌باشند بدون استثنا پس از مرگ دوباره زنده می‌کند و به جزئیات اعتقادات و اعمالشان رسیدگی حقیقی می‌نماید و میان ایشان بحق قضاوت و داوری می‌فرماید و در نتیجه حق هر ذیحق را به وی می‌رساند و داد هر مظلومی را از ظالمش می‌گیرد و پاداش عمل هر کس را به خودش می‌دهد، گروهی به بهشت جاودان و گروهی به دوزخ جاودان محکوم می‌شوند.

این بیان ظاهری قرآن کریم است و البته راست و درست می‌باشد ولی از موادی که مولود تفکر اجتماعی انسان است تالیف و تنظیم شده تا فایده اش عمومی تر و شعاع عملش وسیعتر باشد.

کسانی که در ساحت حقایق جای پای و به زبان باطنی قرآن کریم تا اندازه‌ای آشنایی دارند، از این بیانات مطالبی می‌فهمند که بسی بالاتر از سطح فهم ساده و همگانی است و قرآن کریم نیز در خلال بیانات روان خود گاهگاهی به آنچه مقصد باطنی این بیانات است، گوشه‌ای می‌زند.

قرآن با اشاره‌های گوناگون خود، اجمالاً می‌رساند که جهان آفرینش با همه اجزای خود که یکی از آنها انسان است، با سیر تکوینی خود (که پیوسته رو به کمال است) به سوی خدا در حرکت است و روزی خواهد رسید که به حرکت خود خاتمه داده، در برابر عظمت و کبریای خدایی، انیت و استقلال خود را به کلی از دست می‌دهد.

انسان نیز که یکی از اجزای جهان و تکامل اختصاصی وی از راه شعور و علم است، شتابان به سوی خدای خود در حرکت می‌باشد و روزی که حرکت خود را به آخر رسانید حقایق و یگانگی خدای بیگانه را عیاناً مشاهده خواهد نمود. او خواهد دید که قدرت و ملک و هر صفت کمال در انحصار ذات مقدس خداوندی است و از همین راه حقیقت هر شیء چنانکه هست بر وی مکشوف خواهد شد.

این نخستین منزل از جهان ابدیت است، اگر انسان به واسطه ایمان و عمل صالح در این جهان ارتباط و اتصال و الفت و انس با خدا و نزدیکان او داشته باشد با سعادتی که هرگز به وصف نمی‌آید در جوار خدای پاک و صحبت پاکان عالم بالا به سر می‌برد و اگر به واسطه دل‌بستگی و پایبندی به زندگی این جهان و لذا بدگذران و بی پایه آن از عالم بالا بریده و انس و الفتی به خدای پاک و پاکان در گاهش نداشته باشد گرفتار عذابی دردناک و بدبختی ابدی خواهد شد.

درست است که اعمال نیک و بد انسان در این نشأه گذران است و از میان می‌رود ولی صور اعمال نیک و بد در باطن انسان مستقر می‌شود و هر جا برود همراه اوست و سرمایه زندگی شیرین یا تلخ آینده او می‌باشد.

مطالب گذشته را می‌توان از آیات ذیل استفاده نمود، خدای متعال می‌فرماید:

(إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ) (۲۱۰)

یعنی:

«برگشت مطلقاً به سوی خدای توست.»

و می‌فرماید:

(أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) (۲۱۱)

یعنی:

«آگاه باشید همه امور به سوی خدا بر می گردد»

و می فرماید:

(وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ) (۲۱۲)

یعنی:

«امروز امر یکسره از آن خداست.»

(يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ) (۲۱۳)

یعنی:

«این نفس که اطمینان و آرامش یافته‌ای (با یاد خدا) به سوی خدای خود برگرد، در حالی که خوشنودی و از تو خوشنود شده، پس داخل شو در میان بندگان من و داخل شو در بهشت من.»

و در حکایت خطابی که روز قیامت به بعضی از افراد بشر می شود می فرماید:

(لَقَدْ كُنْتُ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ) (۲۱۴)

یعنی:

«تو از اینها که مشاهده می کنی در غفلت بوده‌ای اینک پرده را از پیش چشمت برداشتیم و در نتیجه چشم تو امروز تیزبین است.»

در مورد تأویل قرآن کریم (حقایقی که قرآن کریم از آنها سرچشمه می گیرد) می فرماید:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ

يُلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (۲۱۵)

یعنی:

«آیا کسانی که قرآن را نمی پذیرند، جز تأویل آن چیزی را منتظرند روزی که تأویلش مشهود می شود، کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده اند خواهند گفت:

پیغمبران خدای ما، به حق آمدند پس آیا برای ما نیز شفاعت کنندگانی هستند که برای ما شفاعت کنند یا اینکه برگردانده شویم (به دنیا) و عملی غیر از آن عمل که انجام می دادیم، انجام دهیم؟ اینان نفسهای خود را زیان کردند و افتراپی که می بستند گم نمودند.»

و می فرماید:

(يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ). (۲۱۶)

یعنی:

«در چنین روزی خدا پاداش واقعی ایشان را می دهد و می دانند که خدا واقعیتی آشکار و بی پرده است و بس.»

و می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ). (۲۱۷)

یعنی:

«ای انسان تو با رنج به سوی خدای خود در کوشش می باشی پس او را ملاقات خواهی کرد.»

و می‌فرماید:

(مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ) (۲۱۸)

یعنی:

«هر که ملاقات خدا را امیدوار باشد موقعی را که خدا برای ملاقات مقرر فرموده خواهد آمد.»

و می‌فرماید:

(فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا). (۲۱۹)

یعنی:

«پس هر که به ملاقات خدای خود امیدوار باشد باید عمل صالح (کار سزاوار) بکند و در پرستش خدای خود کسی را شریک ننماید.»

و می‌فرماید:

(يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي). (۲۲۰)

و می‌فرماید:

(فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَىٰ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ

و بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ

فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ). (۲۲۱)

یعنی:

«وقتی که بزرگترین داهیه (روز رستاخیز) رسید روزی که انسان هر گونه تلاش و کوشش خود را به یاد می‌آورد و آتشی که برای عذاب روشن شده آشکار گردید، (مردم دو گروه می‌شوند) اما کسی که طغیان نموده و زندگی دنیا را برای خود انتخاب نمود، آتش نامبرده جایگاه اوست و اما کسی که از مقام خدای خود ترسیده و نفس خود را از هوای دلخواه ناپسند نهی کرد، بهشت جایگاه اوست و بس.»

و در بیان هویت جزای اعمال می‌فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ). (۲۲۲)

یعنی:

«ای کسانی که کافر شدید اعتذار مجوید، امروز (روز رستاخیز) جزایی که به شما داده می‌شود همان خود اعمالی است که انجام می‌دادید.»

استمرار و توالی آفرینش

این جهان آفرینش که مشهود ماست، عمر بی پایان ندارد و روزی خواهد رسید که بساط این جهان و جهانیان برچیده شود چنانکه قرآن همین معنا را تایید می‌کند، خدای متعال می‌فرماید:

(مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى). (۲۲۳)

یعنی:

«نیافریدم آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست مگر بحق و اجل معین (برای مدت محدود و معینی که نام برده شده است).»

و آیا پیش از پیدایش این جهان فعلی و نسل موجود انسانی، جهان دیگری آفریده شده و انسانی بوده است؟ آیا پس از برچیده شدن بساط جهان و جهانیان که قرآن کریم نیز از آن خبر می‌دهد، جهان دیگری به وجود خواهد آمد و انسانی آفریده خواهد شد، پرسشهایی است که پاسخ صریح آنها را در قرآن کریم نمی‌توان یافت، جز اشاراتی، ولی در روایاتی که از ائمه اهل بیت نقل شده، به این پرسشها پاسخ مثبت داده شده است (۲۲۴)

۴ - امام شناسی

معنای امام

امام و پیشوا به کسی گفته می‌شود که پیش جماعتی افتاده رهبری ایشان را در یک مسیر اجتماعی یا مرام سیاسی یا مسلک علمی یا دینی به عهده گیرد و البته به واسطه ارتباطی که با زمینه خود دارد در وسعت و ضیق، تابع زمینه خود خواهد بود. آیین مقدس اسلام (چنانکه از فصلهای گذشته روشن شد) زندگانی عموم بشر را از هر جهت در نظر گرفته، دستور می‌دهد؛ از جهت حیات معنوی مورد بررسی قرار داده و راهنمایی می‌کند و در حیات صوری نیز از جهت زندگی فردی و اداره آن مداخله می‌نماید چنانکه از جهت زندگی اجتماعی و زمامداری آن (حکومت) مداخله می‌نماید. بنابر جهاتی که شمرده شد، اما و پیشوائی دینی در اسلام از سه جهت ممکن است مورد توجه قرار گیرد: از جهت حکومت اسلامی و از جهت بیان معارف و احکام اسلام و از جهت رهبری و ارشاد حیات معنوی. شیعه معتقد است که چنانکه جامعه اسلامی به هر سه جهت نامبرده نیازمندی ضروری دارد، کسی که متصدی اداره جهات نامبرده است و پیشوائی جماعت را در آن جهات به عهده دارد، از ناحیه خدا و رسول باید تعیین شود و البته پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به امر خدا تعیین فرموده است.

امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی

انسان با نهاد خدادادی خود بدون هیچگونه تردید، درک می‌کند که هرگز جامعه متشکلی مانند یک کشور یا یک شهر یا ده یا قبیله و حتی یک خانه که از چند تن انسان تشکیل یابد، بدون سرپرست و زمامداری که چرخ جامعه را به کار اندازد و اراده او به اراده‌های جزو حکومت کند و هر یک از اجزای جامعه را به وظیفه اجتماعی خود وادارد، نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد و در کمترین وقتی اجزای آن جامعه متلاشی شده وضع عمومیش به هرج و مرج گرفتار خواهد شد. به همین دلیل کسی که زمامدار و فرمانروای جامعه‌ای است (اعم از جامعه بزرگ یا کوچک) و به سمت خود و بقای جامعه عنایت دارد، اگر بخواهد به طور موقت یا غیر موقت از سر کار خود غیبت کند البته جانشینی به جای خود می‌گذارد و هرگز حاضر نمی‌شود که قلمرو فرمانروایی و زمامداری خود را سر خود رها کرده از بقا و زوال آن چشم پوشد. رئیس خانواده‌ای که برای سفر چند روزه یا چند ماهه می‌خواهد خانه و اهل خانه را وداع کند، یکی از آنان را (یا کسی دیگر را) برای خود جانشین معرفی کرده امورات منزل را به وی می‌سپارد. رئیس مؤسسه یا مدیر مدرسه یا صاحب دکانی که کارمندان یا شاگردان چندی زیر دست دارد، حتی برای چند ساعت غیبت، یکی از آنان را به جای خود نشانیده دیگران را به وی ارجاع می‌کند و به همین ترتیب.

اسلام دینی است که به نص کتاب و سنت بر اساس فطرت استوار است و آیینی است اجتماعی که هر آشنا و بیگانه این نشانی را از سیمای آن مشاهده می‌کند و عنایتی که خدا و پیغمبر به اجتماعیت این دین مبذول داشته‌اند هرگز قابل انکار نبوده و با هیچ چیز

دیگر قابل مقایسه نیست.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز مسئله عقد اجتماع را در هر جایی که اسلام در آن نفوذ پیدا می‌کرد، ترک نمی‌کرد و هر شهر یا دهکده‌ای که به دست مسلمین می‌افتاد، در اقرب وقت والی و عاملی در آنجا نصب و زمام اداره امور مسلمین را به دست وی می‌سپرد حتی در لشگرهایی که به جهاد اعزام می‌فرمود، گاهی برای اهمیت مورد، بیش از یک رئیس و فرمانده به نحو ترتب برای ایشان نصب می‌نمود حتی در «جنگ موته» چهار نفر رئیس تعیین فرمود که اگر اولی کشته شد دومی را، و اگر دومی کشته شد سومی را و همچنین ... به ریاست و فرماندهی بشناسند.

و همچنین به مسئله جانشینی عنایت کامل داشت و هرگز در مورد لزوم، از نصب جانشین فروگذاری نمی‌نمود و هر وقت از مدینه غیبت می‌فرمود، والی به جای خود معین می‌کرد حتی در موقعی که از مکه به مدینه هجرت می‌نمود و هنوز خبری نبود، برای اداره چند روزه امور شخصی خود در مکه و پس دادن امانتهایی که از مردم پیشش بود، علی علیه السلام را جانشین خود قرار داد و همچنین پس از رحلت نسبت به دیون و کارهای شخصیش علی علیه السلام را جانشین خود نمود.

شیعه می‌گوید:

به همین دلیل، هرگز متصور نیست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رحلت فرماید و کسی را جانشین خود قرار ندهد و سرپرستی برای اداره امور مسلمین و گردانیدن چرخ جامعه اسلامی، نشان ندهد. اینکه پیدایش جامعه‌ای بستگی دارد به یک سلسله مقررات و رسوم مشترکی که اکثریت اجزای جامعه آنها را عملاً بپذیرند، و بقا و پایداری آن بستگی کامل دارد به یک حکومت عادلانه‌ای که اجرای کامل آنها را به عهده بگیرد، مسئله‌ای نیست که فطرت انسانی در ارزش و اهمیت آن شک داشته باشد یا برای عاقلی پوشیده بماند یا فراموشش کند در حالی که نه در وسعت و دقت شریعت اسلامی می‌توان شک نمود و نه در اهمیت و ارزشی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای آن قائل بود و در راه آن فداکاری و از خود گذشتگی می‌نمود می‌توان تردید نمود و نه در نبوغ فکر و کمال عقل و اصابت نظر و قدرت تدبیر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (گذشته از تایید وحی و نبوت) می‌توان مناقشه کرد.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موجب اخبار متواتری که عامه و خاصه در جوامع حدیث (در باب فتن و غیر آن) نقل کرده‌اند، از فتن و گرفتاریهایی که پس از رحلتش دامنگیر جامعه اسلامی شد.

و فسادهایی که در پیکره اسلام رخنه کرد، مانند حکومت آل مروان و غیر ایشان که آیین پاک را فدای ناپاکیها و بی بند و باریهای خود ساختند، تفصیلاً خبر داده است و چگونه ممکن است که از جزئیات حوادث و گرفتاریهای سالها و هزاران سالهای پس از خود غفلت نکند، و سخن گوید، ولی از مهمترین وضعی که باید در اولین لحظات پس از مرگش گوید، به وجود آمد غفلت کند! یا اهمال ورزد و امری به این سادگی (از یک طرف) و به این اهمیت (از طرف دیگر) به ناچیز گیرد و با اینکه به طبعی ترین و عادی ترین کارها مانند خوردن و نوشیدن و خوابیدن، مداخله و صدها دستور صادر نموده و از چنین مسئله با ارزشی به کلی سکوت ورزیده کسی را به جای خود تعیین نفرماید؟

و اگر به فرض محال تعیین زمامدار جامعه اسلامی در شرع اسلام به خود مردم مسلمان واگذار شده بود باز لازم بود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیانات شافی در این خصوص کرده باشد و دستورات کافی بایست بدهد تا مردم در مسئله‌ای که اساساً بقا و رشد جامعه اسلامی و حیات شعائر دین به آن متوقف و استوار است، بیدار و هشیار باشند.

و حال آنکه از چنین بیان نبوی و دستور دینی خبری نیست و اگر بود کسانی که پس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم زمام امور را به دست گرفتند مخالفتش نمی‌کردند در صورتی که خلیفه اول خلافت را به خلیفه دوم با وصیت منتقل ساخت و همچنین خلیفه چهارم به فرزندش وصیت نمود و خلیفه دوم خلیفه سوم را با یک شورای شش نفری که خودش اعضای آن و آیین نامه آن

را تعیین و تنظیم کرده بود، روی کار آورد و معاویه امام حسن را به زور به صلح وادار نموده خلافت را به این طریق برد و پس از آن خلافت به سلطنت مروئی تبدیل شد و تدریجا شعائر دینی از جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود و غیر آنها یکی پس از دیگری از جامعه هجرت کرد و مساعی شارع اسلام نقش بر آب گردید (۲۲۵)

شیعه از راه بحث و کنجکاوی در درک فطری بشر و سیره مستمره عقلای انسان و تعمق در نظر اساسی آیین اسلام که احیای فطرت می‌باشد، و روش اجتماعی پیغمبر اکرم و مطالعه حوادث اسف آوری که پس از رحلت به وقوع پیوسته و گرفتاریهایی که دامنگیر اسلام و مسلمین گشته و به تجزیه و تحلیل در کوتاهی و سهل انگاری حکومت‌های اسلامی قرون اولیه هجرت بر می‌گردد، به این نتیجه می‌رسد که از ناحیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نص کافی در خصوص تعیین امام و جانشین پیغمبر رسیده است آیات و اخبار متواتر قطعی مانند آیه ولایت و حدیث غدیر (۲۲۶) و حدیث سفینه و حدیث ثقلین و حدیث حق و حدیث منزلت و حدیث دعوت عشیره اقریین و غیر آنها به این معنا دلالت داشته و دارند ولی نظر به پاره‌ای دواعی تأویل شده و سرپوشی روی آنها گذاشته شده است.

در تایید سخنان گذشته

آخرین روزهای بیماری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و جمعی از صحابه حضور داشتند آن حضرت فرمود: دوات و کاغذی برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از من (با رعایت آن) هرگز گمراه نشوید، بعضی از حاضرین گفتند:

این مرد هذیان می‌گوید کتاب خدا برای ما بس است!! آنگاه هیاهوی حضار بلند شد. پیغمبر اکرم فرمود:

«برخیزید و از پیش من بیرون روید؛ زیرا پیش پیغمبری نباید هیاهو کنند» (۲۲۷).

با توجه به مطالب فصل گذشته و توجه به اینکه کسانی که در این قضیه از عملی شدن تصمیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جلوگیری کردند همان اشخاصی بودند که فردای همان روز از خلافت انتخابی بهره‌مند شدند و به ویژه اینکه انتخاب خلیفه را بی اطلاع علی علیه السلام و نزدیکانش نموده، آنان را در برابر کار انجام یافته قرار دادند آیا می‌توان شک نمود که مقصود پیغمبر اکرم در حدیث بالا تعیین شخص جانشین خود و معرفی علی علیه السلام بود؟

و مقصود از این سخن ایجاد قیل و قال بود که در اثر آن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از تصمیم خود منصرف شود نه اینکه معنای جدی آن (سخن نابجای گفتن از راه غلبه مرض) منظور باشد؛ زیرا اولاً: گذشته از اینکه در تمام مدت بیماری از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حتی یک حرف نابجا شنیده نشده و کسی هم نقل نکرده است، روی موازین دینی، مسلمانی می‌تواند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را که با عصمت الهی مصون است به هذیان و بیهوده گویی نسبت دهد.

ثانیاً: اگر منظور از این سخن معنای جدیش بود، محلی برای جمله بعدی (کتاب خدا برای ما بس است) نبود و برای اثبات نابجا بودن سخن پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با بیماریش استدلال می‌شد نه با اینکه با وجود قرآن نیازی به سخن پیغمبر نیست؛ زیرا برای یک نفر صحابی نبایست پوشیده بماند که همان کتاب خدا، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مفترض الطاعه و سخنش را سخن خدا قرار داده و به نص قرآن کریم مردم در برابر حکم خدا و رسول، هیچگونه اختیار و آزادی عمل ندارند.

ثالثاً: این اتفاق در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و وی به خلافت خلیفه دوم وصیت کرد وقتی که عثمان به امر خلیفه، وصیتنامه را می‌نوشت، خلیفه بیهوش شد با این حال خلیفه دوم سخنی را که در باره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گفته بود در باره خلیفه اول تکرار نکرد (۲۲۸)

گذشته از اینها خلیفه دوم در حدیث ابن عباس (۲۲۹) به این حقیقت اعتراف می‌نماید، وی می‌گوید:

من فهمیدم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌خواهد خلافت علی را تسجیل کند، ولی برای رعایت مصلحت به هم زدم. می‌گوید:

خلافت از آن علی بود (۲۳۰) ولی اگر به خلافت می‌نشست مردم را به حق و راه راست وادار می‌کرد و قریش زیر بار آن نمی‌رفتند از این روی وی را از خلافت کنار زدیم [!!!]

با اینکه طبق موازین دینی باید متخلف از حق را به حق وادار نمود نه حق را برای خاطر متخلف ترک نمود، موقعی که برای خلیفه اول خبر آوردند که جمعی از قبایل مسلمان از دادن زکات امتناع می‌ورزند، دستور جنگ داد و گفت:

اگر عقالی را که به پیغمبر خدا می‌دادند به من ندهند با ایشان می‌جنگم (۲۳۱) و البته مراد از این سخن این بود که به هر قیمت تمام شود باید حق احیا شود البته موضوع خلافت حقه از یک عقل مهمتر و با ارزش تر بود.

امامت در بیان معارف الهیه

در بحثهای پیغمبر شناسی گذشت که طبق قانون ثابت و ضروری هدایت عمومی، هر نوع از انواع آفرینش از راه تکوین و آفرینش به سوی کمال و سعادت نوعی خود هدایت و رهبری می‌شود.

نوع انسان نیز که یکی از انواع آفرینش است از کلیت این قانون عمومی مستثنا نیست و از راه غریزه واقع بینی و تفکر اجتماعی، در زندگی خود به روش خاصی باید هدایت شود که سعادت دنیا و آخرتش را تامین نماید و به عبارت دیگر: باید یک سلسله اعتقادات و وظایف عملی را درک نموده روش زندگی خود را به آنها تطبیق کند تا سعادت و کمال انسانی خود را به دست آورد و گفته شد که راه درک این برنامه زندگی که به نام «دین» نامیده می‌شود راه عقل نیست بلکه راه دیگری است به نام «وحی و نبوت» که در برخی از پاکان جهان بشریت به نام انبیا (پیغمبران خدا) یافت می‌شود!

پیغمبرانند که وظایف انسانی مردم را به وسیله وحی از جانب خدا دریافت داشته به مردم می‌رسانند، تا در اثر به کار بستن آنها تامین سعادت کنند. روشن است که این دلیل چنانکه لزوم و ضرورت چنین درکی را در میان افراد بشر به ثبوت می‌رساند، همچنین لزوم و ضرورت پیدایش افرادی را که پیکره دست نخورده این برنامه را حفظ کنند و در صورت لزوم به مردم برسانند، به ثبوت می‌رساند.

چنانکه از راه عنایت خدایی لازم است اشخاصی پیدا شوند که وظایف انسانی را از راه وحی درک نموده به مردم تعلیم کنند، همچنان لازم است که این وظایف انسانی آسمانی برای همیشه در جهان انسانی محفوظ بماند و در صورت لزوم به مردم عرضه و تعلیم شود یعنی پیوسته اشخاصی وجود داشته باشند که دین خدا نزدشان محفوظ باشد و در وقت لزوم به مصرف برسد.

کسی که متصدی حفظ و نگهداری دین آسمانی است و از جانب خدا به این سمت اختصاص یافته «امام» نامیده می‌شود چنانکه کسی که حامل روح وحی و نبوت و متصدی اخذ و دریافت احکام و شرایع آسمانی از جانب خدا می‌باشد «نبی» نام دارد و ممکن است نبوت و امامت در یکجا جمع شوند و ممکن است از هم جدا باشند و چنانکه دلیل نامبرده عصمت پیغمبران را اثبات می‌کرد، عصمت ائمه و پیشوایان را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا باید خدا برای همیشه دین واقعی دست نخورده و قابل تبلیغی در میان بشر داشته باشد و این معنا بدون عصمت و مصونیت خدایی صورت نگیرد.

فرق میان نبی و امام

دلیل گذشته در مورد دریافت داشتن احکام و شرایع آسمانی که به واسطه پیغمبران انجام می‌گیرد، همینقدر اصل وحی یعنی گرفتن احکام آسمانی را اثبات می‌کند نه استمرار و همیشگی آن را به خلاف حفظ و نگهداری آن که طبعاً امری است استمراری و مداوم، و از اینجاست که لزوم ندارد پیوسته پیغمبری در میان بشر وجود داشته باشد ولی وجود امام که نگهدارنده دین آسمانی است، پیوسته در میان بشر لازم است و هرگز جامعه بشری از وجود امام خالی نمی‌شود، بشناسند یا نشناسند و خدای متعال در کتاب خود می‌فرماید:

(فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ). (۲۳۲)

یعنی:

«و اگر به هدایت ما - که هرگز تخلف نمی‌کند - کافران ایمان نیاوردند ما گروهی را به آن موکل کرده ایم که هرگز به آن کافر نخواهند شد.»

و چنانکه اشاره شد، نبوت و امامت گاهی جمع می‌شود و یک فرد دارای هر دو منصب پیغمبری و پیشوایی (اخذ شریعت آسمانی و حفظ بیان آن) می‌شود و گاهی از هم جدا می‌شوند چنانکه در ازمناه‌ای که از پیغمبران خالی است در هر عصر امام حقی وجود دارد و بدیهی است عدد پیغمبران خدا محدود و همیشه وجود نداشته‌اند.

خدای متعال در کتاب خود جمعی از پیغمبران را به امامت معرفی فرموده است چنانکه در باره حضرت ابراهیم می‌فرماید:

(وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ). (۲۳۳)

یعنی:

«وقتی که خدای ابراهیم او را به کلمه‌هایی امتحان کرد پس آنها را تمام کرده و به آخر رسانید، فرمود:

من تو را برای مردم امام و پیشوا قرار می‌دهم، ابراهیم گفت و از فرزندان من، فرمود عهد و فرمان من به ستمکاران نمی‌رسد.» و می‌فرماید:

(وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا). (۲۳۴)

یعنی:

«و ما ایشان را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت و رهبری می‌کردند.»

امامت در باطن اعمال

امام چنانکه نسبت به ظاهر اعمال مردم، پیشوا و راهنماست، همچنان در باطن نیز سمت پیشوایی و رهبری دارد و اوست قافله سالار کاروان انسانیت که از راه باطن به سوی خدا سیر می‌کند. برای روشن شدن این حقیقت بدو مقدمه زیرین باید توجه نمود. اول: جای تردید نیست که به نظر اسلام و سایر ادیان آسمانی یگانه وسیله سعادت و شقاوت (خوشبختی و بدبختی) واقعی و ابدی انسان، همانا اعمال نیک و بد اوست که دین آسمانی تعلیمش می‌کند و هم از راه فطرت و نهاد خدادادی نیکی و بدی آنها را درک می‌نماید.

و خدای متعال از راه وحی و نبوت این اعمال را مناسب طرز تفکر ما گروه بشر با زبان اجتماعی خودمان، در صورت امر و نهی و تحسین و تقبیح بیان فرموده و در مقابل طاعت و تمرد آنها، برای نیکوکاران و فرمانبرداران، زندگی جاوید شیرینی که مشتمل بر همه خواسته‌های کمالی انسان می‌باشد، نوید داده و برای بدکاران و ستمگران زندگی جاوید تلخی که متضمن هر گونه بدبختی و ناکامی می‌باشد خبر داده است.

و جای شک و تردید نیست که خدای آفرینش که از هر جهت بالاتر از تصور ماست، مانند ما تفکر اجتماعی ندارد و این سازمان

قراردادی آقایی و بندگی و فرمانروایی و فرمانبری و امر و نهی و مزد و پاداش در بیرون از زندگی اجتماعی ما وجود ندارد و دستگاه خدایی همانا دستگاه آفرینش است که در آن هستی و پیدایش هر چیز به آفرینش خدا طبق روابط واقعی بستگی دارد و بس.

و چنانکه در قرآن کریم (۲۳۵) و بیانات پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره شده دین مشتمل به حقایق و معارفی است بالاتر از فهم عادی ما که خدای متعال آنها را با بیانی که با سطح فکر ما مناسب و با زبانی که نسبت به ما قابل فهم است، برای ما نازل فرموده است.

از این بیان باید نتیجه گرفت که میان اعمال نیک و بد و میان آنچه در جهان ابدیت از زندگی و خصوصیات زندگی هست، رابطه واقعی برقرار است که خوشی و ناخوشی زندگی آینده به خواست خدا مولود آن است.

و به عبارت ساده تر: در هر یک از اعمال نیک و بد، در درون انسان واقعیتی به وجود می‌آید که چگونگی زندگی آینده او مرهون آن است.

انسان بفهمد یا نفهمد، درست مانند کودکی است که تحت تربیت قرار می‌گیرد، وی جز دستورهایی که از مربی با لفظ «بکن و نکن» می‌شنود و پیکر کارهایی که انجام می‌دهد، چیزی نمی‌فهمد ولی پس از بزرگ شدن و گذرانیدن ایام تربیت به واسطه ملکات روحی ارزنده‌ای که در باطن خود مهیا کرده در اجتماع به زندگی سعادت‌مندی نایل خواهد شد و اگر از انجام دستورهای مربی نیکخواه خود سر باز زده باشد، جز بدبختی بهره‌ای نخواهد داشت.

یا مانند کسی که طبق دستور پزشک به دوا و غذا و ورزش مخصوصی مداومت می‌نماید وی جز گرفتن و به کار بستن دستور پزشک با چیزی سر و کار ندارد ولی با انجام دستور، نظم و حالت خاصی در ساختمان داخلی خود پیدا می‌کند که مبداء تندرستی و هر گونه خوشی و کامیابی است.

خلاصه انسان در باطن این حیات ظاهری، حیات دیگری باطنی (حیات معنوی) دارد که از اعمال وی سرچشمه می‌گیرد و رشد می‌کند و خوشبختی و بدبختی وی در زندگی آن سرا، بستگی کامل به آن دارد.

قرآن کریم نیز این بیان عقلی را تایید می‌کند و در آیات (۲۳۶) بسیاری برای نیکوکاران و اهل ایمان حیات دیگر و روح دیگری بالاتر از این حیات و روشن تر از این روح اثبات می‌نماید و نتایج باطنی اعمال را پیوسته همراه انسان می‌داند و در بیانات نبوی نیز به همین معنا بسیار اشاره شده است (۲۳۷)

دوم: اینکه بسیار اتفاق می‌افتد که یکی از ما کسی را به امری نیک یا بد راهنمایی کند در حالی که خودش به گفته خود عامل نباشد ولی هرگز در پیغمبران و امامان که هدایت و رهبریشان به امر خداست، این حال تحقق پیدا نمی‌کند ایشان به دینی که هدایت می‌کنند و رهبری آن را به عهده گرفته‌اند، خودشان نیز عاملند و به سوی حیات معنوی که مردم را سوق می‌دهند، خودشان نیز دارای همان حیات معنوی می‌باشند؛ زیرا خدا تا کسی را خود هدایت نکند هدایت دیگران را به دستش نمی‌سپارد و هدایت خاص خدایی هرگز تخلف بردار نیست. از این بیان می‌توان نتایج ذیل را به دست آورد:

۱ - در هر امتی، پیغمبر و امام آن امت در کمال حیات معنوی دینی که به سوی آن دعوت و هدایت می‌کنند، مقام اول را حایز می‌باشند؛ زیرا چنانکه شاید و باید به دعوت خودشان عامل بوده و حیات معنوی آن را واجدند.

۲ - چون اولند و پیشرو و راهبر همه هستند از همه افضلند.

۳ - کسی که رهبری امتی را به امر خدا به عهده دارد چنانکه در مرحله اعمال ظاهری رهبر و راهنماست در مرحله حیات معنوی نیز رهبر و حقایق اعمال با رهبری او سیر می‌کند (۲۳۸)

اثمه و پیشوایان اسلام

به حسب آنکه از فصلهای گذشته نتیجه گرفته می‌شود، در اسلام پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان امت اسلامی پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود.

و احادیث انبوهی (۲۳۹) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در توصیف ایشان و در عدد ایشان و در اینکه همه شان از قریشند و از اهل بیت پیغمبرند و در اینکه «مهدی موعود» از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است. و همچنین نصوص (۲۴۰) از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در امامت علی علیه السلام که امام اول است وارد شده است و همچنین نصوص قطعی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و علی علیه السلام در امامت امام دوم و به همین ترتیب گذشتگان ائمه به امامت آیندگان نشان نص قطعی نموده‌اند.

به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می‌باشند و نامهای مقدسشان به این ترتیب است:

۱ - علی بن ابی طالب

۲ - حسن بن علی

۳ - حسین بن علی

۴ - علی بن حسین

۵ - محمد بن علی

۶ - جعفر بن محمد

۷ - موسی بن جعفر

۸ - علی بن موسی

۹ - محمد بن علی

۱۰ - علی بن محمد

۱۱ - حسن بن علی

۱۲ - مهدی علیهم السلام

اجمالی از تاریخ زندگی دوازده امام (ع)

امام اول

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام وی فرزند ابوطالب شیخ بنی هاشم، عموی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود که پیغمبر اکرم را سرپرستی نموده و در خانه خود جای داده و بزرگ کرده بود و پس از بعثت نیز تا زنده بود از آن حضرت حمایت کرد و شرّ کفار عرب و خاصه قریش را از وی دفع نمود.

علی علیه السلام (بنا به نقل مشهور) ده سال پیش از بعثت متولد شد و پس از شش سال در اثر قحطی که در مکه و حوالی آن اتفاق افتاد، بنا به درخواست پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از خانه پدر به خانه پسر عموی خود پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم منتقل گردید و تحت سرپرستی و پرورش مستقیم آن حضرت. درآمد (۲۴۱)

پس از چند سال که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به موهبت نبوت نایل شد و برای نخستین بار در «غار حرا» وحی آسمانی

به وی رسید وقتی که از غار رهسپار شهر و خانه خود شد، شرح حال را فرمود، علی علیه السلام به آن حضرت ایمان آورد (۲۴۲) و باز در مجلسی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خویشاوندان نزدیک خود را جمع و به دین خود دعوت نموده فرمود: نخستین کسی که از شما دعوت مرا بپذیرد خلیفه و وصی و وزیر من خواهد بود، تنها کسی که از جای خود بلند شد و ایمان آورد علی علیه السلام بود و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایمان او را پذیرفت و وعده‌های خود را در باره اش امضا نمود (۲۴۳) و از این روی علی علیه السلام نخستین کسی است در اسلام که ایمان آورد و نخستین کسی است که هرگز غیر خدای یگانه را نپرستید.

علی علیه السلام پیوسته ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود تا آن حضرت از مکه به مدینه هجرت نمود و در شب هجرت نیز که کفار خانه آن حضرت را محاصره کرده بودند و تصمیم داشتند آخر شب به خانه و آن حضرت را در بستر خواب قطعه قطعه نمایند، علی علیه السلام در بستر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خوابیده و آن حضرت از خانه بیرون آمده رهسپار مدینه گردید (۲۴۴).

و پس از آن حضرت مطابق وصیتی که کرده بود، امانتهای مردم را به صاحبانش رد کرده، مادر خود و دختر پیغمبر را با دو زن دیگر برداشته به مدینه حرکت نمود (۲۴۵).

در مدینه نیز ملازم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود و آن حضرت در هیچ خلوت و جلوتی علی علیه السلام را کنار نزد و یگانه دختر محبوبه خود فاطمه را به وی تزویج نمود.

و در موقعی که میان اصحاب خود عقد اخوت می‌بست او را برادر خود قرار داد (۲۴۶).

علی علیه السلام در همه جنگها که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم شرکت فرموده بود حاضر شد جز جنگ تبوک که آن حضرت او را در مدینه به جای خود نشانیده بود (۲۴۷) و در هیچ جنگی پای به عقب نگذاشت و از هیچ حریفی روی نگردانید و در هیچ امری مخالفت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نکرد چنانکه آن حضرت فرمود: «هرگز علی از حق و حق از علی جدا نمی‌شوند.» (۲۴۸)

علی علیه السلام روز رحلت پیغمبر اکرم ۳۳ سال داشت و با اینکه در همه فضائل دینی سرآمد و در میان اصحاب پیغمبر ممتاز بود، به عنوان اینکه وی جوان است و مردم به واسطه خونهایی که در جنگها پیشاپیش پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ریخته با وی دشمنند از خلافت کنارش زدند و به این ترتیب دست آن حضرت از شؤونات عمومی به کلی قطع شد. وی نیز گوشه خانه را گرفت به تربیت افراد پرداخت و ۲۵ سال که زمان سه خلیفه پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، گذرانید و پس از کشته شدن خلیفه سوم، مردم با آن حضرت بیعت نموده و به خلافتش برگزیدند.

آن حضرت در خلافت خود که تقریباً چهار سال و نه ماه طول کشید، سیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را داشت و به خلافت خود صورت نهضت و انقلاب داده به اصلاحات پرداخت و البته این اصلاحات به ضرر برخی از سودجویان تمام می‌شد و از این روی عده‌ای از صحابه که پیشاپیش آنها ام المؤمنین «عایشه و طلحه و زبیر و معاویه» بودند، خون خلیفه سوم را دستاویز قرار داده سر به مخالفت برافراشتند و بنای شورش و آشوبگری گذاشتند.

آن حضرت برای خوابانیدن فتنه، جنگی با ام المؤمنین عایشه و طلحه و زبیر در نزدیکی بصره کرد که به «جنگ جمل» معروف است و جنگی دیگر با معاویه در مرز عراق و شام کرد که به جنگ «صفین» معروف است و یک سال و نیم ادامه یافت و جنگی دیگر با خوارج در نهروان کرد که به جنگ «نهروان» معروف است و به این ترتیب، بیشتر مساعی آن حضرت در ایام خلافت خود، صرف رفع اختلاف داخلی بود و پس از گذشت زمان کوتاه، صبح روز نوزدهم ماه رمضان سال چهلیم هجری در مسجد کوفه در سر نماز به دست بعضی از خوارج ضربتی خورده و در شب ۲۱ همان ماه شهید شد (۲۴۹).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شهادت تاریخ و اعتراف دوست و دشمن در کمالات انسانی نقیصه‌ای نداشت و در فضائل اسلامی نمونه کاملی از تربیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود.

بحثهایی که در اطراف شخصیت او شده و کتابهایی که در این باره شیعه و سنی و سایر مطلعین و کنجکاوان نوشته‌اند، در باره هیچیک از شخصیت‌های تاریخ اتفاق نیفتاده است.

علی علیه السلام در علم و دانش، داناترین یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر اهل اسلام بود و نخستین کسی است در اسلام که در بیانات علمی خود، در استدلال و برهان را باز کرد و در معارف الهیه بحث فلسفی نمود و در باطن قرآن سخن گفت و برای نگهداری لفظش دستور زبان عربی را وضع فرمود و تواناترین عرب بود در سخنرانی (چنانکه در بخش اول کتاب نیز اشاره شد).

علی علیه السلام در شجاعت ضرب المثل بود و در آن همه جنگها که در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پس از آن شرکت کرد، هرگز ترس و اضطراب از خود نشان نداد و با اینکه بارها و ضمن حوادثی مانند جنگ احد و جنگ حنین و جنگ خیبر و جنگ خندق، یاران پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و لشکریان اسلام لرزیدند و یا پراکنده شده فرار نمودند، هرگز پشت به دشمن نکرد و هرگز نشده که کسی از ابطال و مردان جنگی با وی درآویزد و جان به سلامت برد و در عین حال با کمال توانایی، ناتوانی را نمی‌کشت و فراری را دنبال نمی‌کرد و شیخون نمی‌زد و آب به روی دشمن نمی‌بست.

از مسلمات تاریخ است که آن حضرت در جنگ خیبر در حمله‌ای که به قلعه نمود، دست به قلعه در رسانیده با تکانی در قلعه را کنده به دور انداخت (۲۵۰)

و همچنین روز فتح مکه که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امر به شکستن بتها نمود، بت «هبل» که بزرگترین بت‌های مکه و مجسمه عظیم الجثه‌ای از سنگ بود که بر بالای کعبه نصب کرده بودند، علی علیه السلام به امر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پای روی دوش آن حضرت گذاشته بالای کعبه رفت و «هبل» را از جای خود کند و پایین انداخت (۲۵۱)

علی علیه السلام در تقوای دینی و عبادت حق نیز یگانه بود، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ کسانی که نزد وی از تندی علی علیه السلام گله می‌کردند می‌فرماید:

«علی را سرزنش نکنید؛ زیرا وی شیفته خداست» (۲۵۲).

ابودرداء صحابی پیکر آن حضرت را در یکی از نخلستانهای مدینه دید که مانند چوب خشک افتاده است، برای اطلاع، به خانه آن حضرت آمد و به همسر گرامی وی که دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود، در گذشت همسرش را تسلیت گفت، دختر پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«پسر عم من نمرده است بلکه در عبادت از خوف خدا غش نموده است و این حال برای وی بسیار اتفاق می‌افتد.»

علی علیه السلام در مهربانی به زیردستان و دلسوزی به بینوایان و بیچارگان و کرم و سخا به فقرا و مستمندان، قصص و حکایات بسیار دارد. آن حضرت هر چه را به دستش می‌رسید در راه خدا به مستمندان و بیچارگان می‌داد و خود با سخت‌ترین و ساده‌ترین وضعی زندگی می‌کرد. آن حضرت کشاورزی را دوست می‌داشت و غالباً به استخراج قنوات و درختکاری و آباد کردن زمینهای بایر می‌پرداخت ولی از این راه هر ملکی را که آباد می‌کرد و یا هر فغانی را که بیرون می‌آورد وقف فقرا می‌فرمود و اوقاف آن حضرت که به صدقه علی معروف بود در اواخر عهد وی، عواید سالیانه قابل توجهی (۲۴ هزار دینار طلا) داشت (۲۵۳)

امام حسن مجتبی علیه السلام آن حضرت و برادرش امام حسین علیه السلام دو فرزند امیرالمؤمنین علی علیه السلام بودند از حضرت فاطمه علیها السلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیغمبر اکرم بارها می فرمود که: «حسن و حسین فرزندان منند» و به پاس همین کلمه، علی علیه السلام به سایر فرزندان خود می فرمود: «شما فرزندان من هستید و حسن و حسین فرزندان پیغمبر خدایند» (۲۵۴).

امام حسن علیه السلام سال سوم هجرت در مدینه متولد شد (۲۵۵) و هفت سال و خرده ای جد خود را درک نمود و در آغوش مهر آن حضرت به سر برد و پس از رحلت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که با رحلت حضرت فاطمه، سه ماه یا شش ماه بیشتر فاصله نداشت، تحت تربیت پدر بزرگوار خود قرار گرفت.

امام حسن علیه السلام پس از شهادت پدر بزرگوار خود به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز اشغال کرد نزدیک به شش ماه به اداره امور مسلمین پرداخت و در این مدت معاویه که دشمن سرسخت علی علیه السلام و خاندان او بود و سالها به طمع خلافت (در ابتدا به نام خونخواهی خلیفه سوم و اخیرا به دعوی صریح خلافت) جنگیده بود به عراق که مقر خلافت امام حسن علیه السلام بود لشکر کشید و جنگ آغاز کرد و از سوی دیگر سرداران لشکریان امام حسن علیه السلام را تدریجا با پولهای گزاف و نویده های فریبنده اغوا نمود و لشکریان را بر آن حضرت شورانید (۲۵۶).

بالاخره آن حضرت به صلح مجبور شده، خلافت ظاهری را با شرایطی (به شرط اینکه پس از درگذشت معاویه دوباره خلافت به امام حسن علیه السلام برگردد و خاندان و شیعیانش از تعرض مصون باشند) به معاویه واگذار نمود (۲۵۷) معاویه به این ترتیب خلافت اسلامی را قبضه کرد و وارد عراق شد و در سخنرانی عمومی رسمی شرایط صلح را الغاء نمود (۲۵۸) و از هر راه ممکن استفاده کرده سخت ترین فشار و شکنجه را به اهل بیت و شیعیان ایشان روا داشت.

امام حسن علیه السلام در تمام مدت امامت خود که ده سال طول کشید در نهایت شدت و اختناق زندگی کرد و هیچگونه امنیتی حتی در داخل خانه خود نداشت و بالاخره در سال پنجاه هجری به تحریک معاویه به دست همسر خود مسموم و شهید شد (۲۵۹) امام حسن علیه السلام در کمالات انسانی یادگار پدر و نمونه کامل جد بزرگوار خود بود و تا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در قید حیات بود، او و برادرش در کنار آن حضرت جای داشتند و گاهی آنان را بر دوش خود سوار می کرد.

عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده اند که در باره حسن و حسین علیهما السلام فرمود: «این دو فرزند من امام می باشند خواه برخیزند و خواه بنشینند (کنایه است از تصدی مقام خلافت ظاهری و عدم تصدی آن)» (۲۶۰). و روایات بسیار از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علی علیه السلام در امامت آن حضرت بعد از پدر بزرگوارش، وارد شده است.

امام سوم

امام حسین (سیدالشهداء) فرزند دوم علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام دختر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که در سال چهارم هجری متولد شده است. آن حضرت پس از شهادت برادر بزرگوار خود امام حسن مجتبی علیه السلام به امر خدا و طبق وصیت وی، به امامت رسید (۲۶۱).

امام حسین علیه السلام ده سال امامت نمود و تمام این مدت را به استثنای (تقریبا) شش ماه آخر در خلافت معاویه واقع بود و در سخت ترین اوضاع و ناگوارترین احوال با نهایت اختناق زندگی می فرمود زیرا گذشته از اینکه مقررات و قوانین دینی اعتبار خود را از دست داده بود و خواسته های حکومت جایگزین خواسته های خدا و رسول شده بود و گذشته از اینکه معاویه و دستیاران او از هر

امکانی برای خرد کردن و از میان بردن اهل بیت و شیعیانشان و محو نمودن نام علی و آل علی استفاده می کردند، معاویه در صدد تحکیم اساس خلافت فرزند خود یزید برآمده بود و گروهی از مردم به واسطه بی بندوباری یزید، از این امر خشنود نبودند، معاویه برای جلوگیری از ظهور مخالفت، به سخت گیریهای بیشتر و تازه تری دست زده بود.

امام حسین خواه ناخواه این روزگار تاریک را می گذرانید و هرگونه شکنجه و آزار روحی را از معاویه و دستیاران وی تحمل می کرد تا در اواسط سال شصت هجری، معاویه در گذشت و پسرش یزید به جای پدر نشست (۲۶۲)

بیعت یک سنت عربی بود که در کارهای مهم مانند سلطنت و امارت، اجرا می شد و زیردستان به ویژه سرشناسان دست بیعت و موافقت و طاعت به سلطان یا امیر مثلاً می دادند و مخالف بعد از بیعت، عار و ننگ قومی بود و مانند تخلف از امضای قطعی، جرمی مسلم شمرده می شد و در سیره پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فی الجمله یعنی در جایی که به اختیار و بدون اجبار انجام می یافت، اعتبار داشت.

معاویه نیز از معاریف قوم برای یزید بیعت گرفته بود ولی متعرض حال امام حسین علیه السلام نشده و به آن حضرت تکلیف بیعت ننموده بود و بالخصوص به یزید وصیت کرده بود (۲۶۳) که اگر حسین بن علی از بیعت وی سر باز زند پیگیری نکند و با سکوت و اغماض بگذراند؛ زیرا پشت و روی مسئله را درست تصور کرده عواقب وخیم آن را می دانست.

ولی یزید در اثر خودبینی و بی باکی که داشت، وصیت پدر را فراموش کرد، بی درنگ پس از درگذشت پدر به والی مدینه دستور داد که از امام حسین برای وی بیعت گیرد و گرنه سرش را به شام فرستد (۲۶۴)!!

پس از آنکه والی مدینه درخواست یزید را به امام حسین علیه السلام ابلاغ کرد آن حضرت برای تفکر در اطراف قضیه مهلت گرفت و شبانه با خاندان خود به سوی مکه حرکت فرمود و به حرم خدا که در اسلام مامن رسمی می باشد پناهنده شد.

این واقعه در اواخر ماه رجب و اوایل ماه شعبان سال شصت هجری بود و امام حسین علیه السلام تقریباً چهار ماه در شهر مکه در حال پناهندگی به سر برد و این خبر تدریجاً در اقطار بلاد اسلامی منتشر شد. از یک سوی بسیاری از مردم که از بیدادگریهای دوره معاویه دلخور بودند و خلافت یزید بر نارضایتیشان می افزود با آن حضرت مراوده و اظهار همدردی می کردند و از یک سوی سیل نامه از عراق و به ویژه از شهر کوفه به شهر مکه سرازیر می شد و از آن حضرت می خواستند که به عراق رفته و به پیشوایی و رهبری جمعیت پرداخته برای برانداختن بیداد و ستم قیام کند.

و البته این جریان برای یزید خطرناک بود.

اقامت امام حسین علیه السلام در مکه، ادامه داشت تا موسم حج رسید و مسلمانان جهان به عنوان حج، گروه گروه و دسته دسته وارد مکه و مهیای انجام عمل حج می شدند، آن حضرت اطلاع پیدا کرد که جمعی از کسان یزید در زی حجاج وارد مکه شده اند و ماموریت دارند با سلاحی که در زیر لباس احرام بسته اند آن حضرت را در اثناء عمل حج به قتل رسانند (۲۶۵)

آن حضرت عمل خود را مخفف ساخته تصمیم به حرکت گرفت و در میان گروه انبوه مردم سرپا ایستاده سخنرانی کوتاهی کرده (۲۶۶) حرکت خود بسوی عراق خبر داد. وی در این سخنرانی کوتاه شهادت خود را گوشزد می نماید و از مسلمانان استمداد می کند که در این هدف یاریش نمایند و خون خود را در راه خدا بذل کنند و فردای آن روز با خاندان و گروهی از یاران خود رهسپار عراق شد.

امام حسین علیه السلام تصمیم قطعی گرفته بود که بیعت نکند و به خوبی می دانست که کشته خواهد شد و نیروی جنگی شگرف و دهشتناک بنی امیه که با فساد عمومی و انحطاط فکری و بی ارادگی مردم و خاصه اهل عراق تایید می شد، او را خرد و نابود خواهد کرد.

جمعی از معاریف به عنوان خیرخواهی سر راه را بر وی گرفته و خطر این حرکت و نهضت را تذکر دادند، ولی آن حضرت در

پاسخ فرمود که من بیعت نمی‌کنم و حکومت ظلم و بیداد را امضا نمی‌نمایم و می‌دانم که به هر جا روم و در هر جا باشم مرا خواهند کشت و اینکه مکه را ترک می‌گویم برای رعایت حرمت خانه خداست که با ریختن خون من هتک نشود (۲۶۷)

امام حسین علیه السلام راه کوفه را پیش گرفت، در اثنای راه که هنوز چند روز راه تا کوفه داشت، خبر یافت که والی یزید در کوفه نماینده امام را با یک نفر از معاریف شهر که طرفداری جدی بود، کشته و به دستور وی ریسمان به پایشان بسته در کوچه و بازار کوفه کشیده‌اند (۲۶۸) و شهر و نواحی آن تحت مراقبت شدید درآمده و سپاه بی شمار دشمن در انتظار وی به سر می‌برند و راهی جز کشته شدن در پیش نیست. همینجا بود که امام تصمیم قطعی خود را به کشته شدن بی تردید اظهار داشت و به سیر خود ادامه داد (۲۶۹)

در هفتاد کیلومتری کوفه (تقریباً) در بیابانی به نام کربلا، آن حضرت و کسانش به محاصره لشگریان یزید درآمدند و هشت روز توقف داشتند که هر روز حلقه محاصره تنگتر و سپاه دشمن افزونتر می‌شد و بالا خره آن حضرت و خاندان و کسانش با شماره ناچیز، در میان حلقه‌های متشکل از سی هزار مرد جنگی قرار گرفتند (۲۷۰)

در این چند روز امام به تحکیم موضع خود پرداخته یاران خود را تصفیه نمود، شبانه عموم همراهان خود را احضار فرمود در ضمن سخنرانی کوتاهی اظهار داشت که:

ما جز مرگ و شهادت در پیش نداریم و اینان با کسی جز من کار ندارند، من بیعت خود را از شما برداشتم هر که بخواهد می‌تواند از تاریکی شب استفاده نموده جان خود را از این ورطه هولناک برهاند.

پس از آن فرمود چراغها را خاموش کردند و اکثر همراهان که برای مقاصد مادی همراه بودند پراکنده شدند و جز جماعت کمی از شیفتگان حق (نزدیک به چهل تن از یاران امام) و عده‌ای از بنی هاشم کسی نماند.

امام علیه السلام بار دیگر بازماندگان را جمع کرده و به مقام آزمایش درآورده در خطابی که به یاران و خویشاوندان هاشمی خود کرد، اظهار داشت که:

این دشمنان تنها با من کار دارند، هر یک از شما می‌توانید از تاریکی شب استفاده کرده از خطر نجات یابید، ولی این بار هر یک از یاران باوفای امام با بیانه‌های مختلف پاسخ دادند که ما هرگز از ره حق که تو پیشوای آنی روی نخواهیم تافت و دست از دامن پاک تو نخواهیم برداشت و تا رمقی در تن و قبضه شمشیر به دست داریم از حریم تو دفاع خواهیم نمود (۲۷۱)

آخر روز نهم ماه محرم، آخرین تکلیف (یا بیعت یا جنگ) از جانب دشمن به امام رسید و آن حضرت شب را برای عبادت مهلت گرفت و مصمم به جنگ فردا شد (۲۷۲)

روز دهم محرم سال ۶۱ هجری، امام با جمعیت کم خود (روی هم رفته کمتر از نود نفر که چهل نفر از ایشان از همراهان سابق امام و سی و چند نفر در شب و روز جنگ از لشکر دشمن به امام پیوسته بودند و مابقی خویشاوندان هاشمی امام، از فرزندان و برادران و برادرزادگان و خواهرزادگان و عموزادگان بودند) در برابر لشکر بی کران دشمن صف آرایی نمودند و جنگ در گرفت.

آن روز از بامداد تا واپسین جنگیدند و امام علیه السلام و سایر جوانان هاشمی و یاران وی تا آخرین نفر شهید شدند (در میان کشته شدگان دو فرزند خردسال امام حسن و یک کودک خردسال و یک فرزند شیرخوار امام حسین را نیز باید شمرد (۲۷۳)

لشکر دشمن پس از خاتمه یافتن جنگ، حرمسرای امام را غارت کردند و خیمه و خرگاه را آتش زدند و سرهای شهدا را بریده، بدنهای ایشان را لخت کرده، بی اینکه به خاک بسپارند، به زمین انداختند. سپس اهل حرم را که همه زن و دختر بی پناه بودند با سرهای شهدا به سوی کوفه حرکت دادند (در میان اسیران از جنس ذکور تنی چند بیش نبود که از جمله آنان فرزند ۲۲ ساله امام حسین - که سخت بیمار بود - یعنی امام چهارم و دیگر فرزند چهار ساله وی محمد بن علی که امام پنجم باشد و دیگر حسن مثنی فرزند امام دوم که داماد امام حسین علیه السلام بود و در جنگ زخم کاری خورده و در میان کشتگان افتاده بود او را نیز در آخرین

رمق یافتند و به شفاعت یکی از سرداران، سر نبریدند و با اسیران به کوفه بردند) و از کوفه نیز به سوی دمشق پیش یزید بردند.

واقعۀ کربلا و اسیری زنان و دختران اهل بیت و شهر به شهر گردانیدن ایشان و سخنرانیهایی که دختر امیرالمؤمنین علیه السلام و امام چهارم - که جزء اسیران بودند - در کوفه و شام نمودند بنی امیه را رسوا کرد و تبلیغات چندین ساله معاویه را از کار انداخت و کار به جایی کشید که یزید از عمل مامورین خود در ملا عام بیزاری جست و واقعۀ کربلا عامل مؤثری بود که با تأثیر مؤجل خود، حکومت بنی امیه را برانداخت و ریشه شیعه را استوارتر ساخت و از آثار معجل آن، انقلابات و شورشهایی بود که به همراه جنگهای خونین تا دوازده سال ادامه داشت و از کسانی که در قتل امام شرکت جسته بودند، حتی یک نفر از دست انتقام نجستند.

کسی که در تاریخ حیات امام حسین علیه السلام و یزید و اوضاع و احوالی که آن روز حکومت می کرد، دقیق شود و در این بخش از تاریخ کنجکاوی نماید، شک نمی کند که آن روز در برابر امام حسین علیه السلام یک راه بیشتر نبود و آن همان کشته شدن بود و بیعت یزید که نتیجه‌ای جز پایمال کردن علنی اسلام نداشت، برای امام مقدور نبود؛ زیرا یزید با اینکه احترامی برای آیین اسلام و مقررات آن قائل نبود و بندوباری نداشت، به پایمال کردن مقدسات و قوانین اسلامی بی باکانه تظاهر نیز می کرد.

ولی گذشتگان وی اگر با مقررات دینی مخالفت می کردند، آنچه می کردند در لفافه دین می کردند و صورت دین را محترم شمرده با یاری پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سایر مقامات دینی که مردم برای ایشان معتقد بودند، افتخار می نمودند.

و از اینجا روشن می شود که آنچه برخی از مفسرین حوادث گفته‌اند که این دو پیشوا (امام حسن و امام حسین) دو سلیقه مختلف داشتند و امام حسن مسلک صلح را می پسندید به خلاف امام حسین که جنگ را ترجیح می داد چنانکه آن برادر با داشتن چهل هزار مرد جنگی با معاویه صلح کرد و این برادر با چهل نفر به جنگ یزید برخاست، سخنی است نابجا؛ زیرا می بینیم همین امام حسین که یک روز زیر بار بیعت یزید نرفت، ده سال در حکومت معاویه و مانند برادرش امام حسن (که او نیز ده سال با معاویه به سر برده بود) به سر برد و هرگز سر به مخالفت برنداشت و حقا اگر امام حسن یا امام حسین با معاویه می جنگیدند کشته می شدند و برای اسلام کمترین سودی نمی بخشید و در برابر سیاست حق به جانبی معاویه که خود را صحابی و کاتب وحی و خال المؤمنین معرفی کرده و هر دسیسه را به کار می برد، تأثیری نداشت.

گذشته از اینکه با تمهیدی که داشت می توانست آنان را به دست کسان خودشان بکشد و خود به عزایشان نشسته به مقام خونخواهی بیاید چنانکه با خلیفه سوم نظیر همین معامله را کرد.

امام چهارم

امام سجاد (علی بن حسین ملقب به زین العابدین و سجاد) وی فرزند امام سوم بود که از شاه زنان دختر یزدجرد شاهنشاه ایران متولد شده بود و تنها فرزند امام سوم بود که باقی مانده بود؛ زیرا سه برادر دیگرش در واقعۀ کربلا به شهادت رسیدند (۲۷۴) و آن حضرت نیز همراه پدر به کربلا آمده بود ولی چون سخت بیمار بود و توانایی حمل اسلحه و جنگ نداشت، از جهاد و شهادت بازماند و با اسیران حرم به شام اعزام گردید.

پس از گذرانیدن دوران اسیری، به امر یزید برای استمالت افکار عمومی محترما به مدینه روانه گردید، آن حضرت را بار دوم نیز به امر عبدالملک خلیفه اموی، با بند و زنجیر از مدینه به شام جلب کرده‌اند و بعد به مدینه برگشته است (۲۷۵).

امام چهارم پس از مراجعه به مدینه گوشه خانه را گرفته و در به روی بیگانه بسته مشغول عبادت پروردگار بود و با کسی جز خواص شیعه مانند «ابوحزمه ثمالی و ابوخلد کابلی» و امثال ایشان تماس نمی گرفت البته خواص، معارفی را که از آن حضرت اخذ می کردند در میان شیعه نشر می دادند و از این راه، تشیع توسعه فراوانی یافت که اثر آن در زمان امامت امام پنجم به ظهور پیوست.

از جمله آثار امام چهارم، ادعیه‌ای است به نام «ادعیه صحیفه» و آن ۵۷ دعاست که به دقیقترین معارف الهیه مشتمل می‌باشد و زبور آل محمدش می‌گویند.

امام چهارم پس از ۳۵ سال امامت به حسب بعضی از روایات شیعه به تحریک هشام خلیفه اموی، به دست ولید بن عبدالملک مسموم شد (۲۷۶) و در سال ۹۵ هجری درگذشت.

امام پنجم

امام محمد بن علی (باقر) لفظ «باقر» به معنای «شکافنده» است و لقبی است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آن حضرت داده. بود (۲۷۷)

آن حضرت فرزند امام چهارم و در سال ۵۷ هجری متولد شده بود، در واقعه کربلا چهارساله و حاضر بود و پس از پدر بزرگوارش به امر خدا و معرفی گذشتگان خود، به امامت رسید و در سال ۱۱۴ و یا ۱۱۷ هجری (به حسب بعضی از روایات شیعه (۲۷۸) توسط ابراهیم بن ولید بن عبدالملک برادرزاده هشام خلیفه اموی مسموم شده) درگذشت.

در عهد امام پنجم از طرفی در اثر مظالم بنی امیه، هر روز در قطری از اقطار بلاد اسلامی انقلاب و جنگهایی رخ می‌داد و از خود خاندان اموی نیز اختلافات بروز می‌کرد و این گرفتاریها دستگاه خلافت را مشغول و تا اندازه‌ای از تعرض به اهل بیت صرف می‌کرد.

و از طرفی وقوع فاجعه کربلا- و مظلومیت اهل بیت که ممثل آن، امام چهارم بود مسلمانان را مجذوب و علاقه‌مند اهل بیت می‌ساخت. این عوامل دست به دست هم داده مردم و خاصه شیعه را مانند سیل به سوی مدینه و حضور امام پنجم سرازیر ساخت و امکاناتی در نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت برای آن حضرت به وجود آمد که برای هیچیک از پیشوایان گذشته اهل بیت میسر نشده بود.

و گواه این مطلب اخبار و احادیث بی شماری است که از امام پنجم نقل گورهی انبوهی است از رجال علم و دانشمندان شیعه که در فنون متفرقه معارف اسلامی در مکتب آن حضرت پرورش یافته‌اند و در فهرستها و کتب رجال، اسامیشان ضبط شده است (۲۷۹)

امام ششم

امام جعفر بن محمد (صادق) فرزند امام پنجم که در سال ۸۳ هجری، متولد و در سال ۱۴۸ هجری (طبق روایات شیعه) به تحریک منصور خلیفه عباسی مسموم و شهید شده است (۲۸۰)

در عهد امامت امام ششم در اثر انقلابهای کشورهای اسلامی و خصوصاً قیامی که مسوده (سیاه جامگان) برای برانداختن خلافت بنی امیه کرده بودند و جنگهای خونینی که منجر به سقوط خلافت و انقراض بنی امیه گردید و در اثر آنها زمینه خوبی که امام پنجم در بیست سال زمان امامت خود با نشر حقایق اسلامی و معارف اهل بیت مهیا کرده بود، برای امام ششم امکانات بیشتر و محیط مناسبتری برای نشر تعالیم دینی پیدا شد.

آن حضرت تا اواخر زمان امامت خود که مصادف با آخر خلافت بنی امیه و اول خلافت بنی عباس بود از فرصت استفاده نموده به نشر تعالیم دینی پرداخت و شخصیتهای علمی بسیاری در فنون مختلفه عقلی و نقلی مانند «زراره» و «محمد بن مسلم» و «مؤمن طاق» و «هشام بن حکم» و «ابان بن تغلب» و «هشام بن سالم» و «حریز» و «هشام کلبی نسابه» و «جابر بن حیان صوفی» شمیمیدان و غیر ایشان

را پرورش داد، حتی عده‌ای از رجال علمی عامه نیز مانند «سفیان ثوری» و «ابوحنیفه» رئیس مذهب حنفیه و «قاضی سکونی» و «قاضی ابوالبختری» و غیر ایشان افتخار تلمذش را پیدا کردند (معروف است که از مجلس درس و حوزه تعلیم امام ششم چهار هزار نفر محدث و دانشمند بیرون آمده است (۲۸۱)).

احادیثی که از صادقین یعنی از امام پنجم و ششم مأثور است، از مجموع احادیثی که از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ده امام دیگر ضبط شده است، بیشتر است.

ولی در اواخر عهد خود، دچار منصور خلیفه عباسی شد و تحت مراقبت و محدودیت شدید درآمد. منصور آزارها و شکنجه‌ها و کشتارهای بی‌رحمانه‌ای در حق سادات علویین روا دید که از بنی امیه با آن همه سنگدلی و بی‌باکی سر نزده بود. به دستور وی آنان را دسته دسته می‌گرفتند و در قعر زندانهای تاریک با شکنجه و آزار به زندگیشان خاتمه می‌دادند و جمعی را گردن می‌زدند و گروهی را زنده زیر خاک می‌کردند و جمعی را در پی ساختمانها یا میان دیوارها گذاشته رویشان بنا می‌ساختند.

منصور، دستور جلب امام ششم را از مدینه صادر کرد (امام ششم پیش از آن نیز یک بار به امر سفاح خلیفه عباسی به عراق و پیش از آن نیز در حضور امام پنجم به امر هشام خلیفه اموی به دمشق جلب شده بود)

مدتی امام را زیر نظر گرفتند و بارها عزم کشتن آن حضرت را نموده و هتکها کرد ولی بالاخره اجازه مراجعه به مدینه را داده و امام به مدینه مراجعت فرمود و بقیه عمر را با تقیه شدید و نسبتاً با عزلت و گوشه نشینی بر گزار می‌کرد تا به دسیسه منصور مسموم و شهید شد (۲۸۲).

منصور پس از آنکه خبر شهادت امام ششم را دریافت داشت، به والی مدینه نوشت که به عنوان تفقد بازماندگان، به خانه امام برود و وصیتنامه آن حضرت را خواسته و بخواند و کسی را که وصی امام معرفی شده فی المجلس گردن بزند.

و البته مقصود منصور از جریان این دستور این بود که به مسئله امامت خاتمه دهد و زمزمه تشیع را به کلی خاموش کند ولی برخلاف توطئه وی وقتی که والی مدینه طبق دستور، وصیتنامه را خواند دید امام پنج نفر را برای وصایت تعیین فرموده. خود خلیفه و والی مدینه و عبدالله افطح فرزند بزرگ و موسی فرزند کوچک آن حضرت و حمیده و به این ترتیب تدبیر منصور نقش بر آب شد (۲۸۳).

امام هفتم

امام موسی بن جعفر (کاظم) فرزند امام ششم در سال ۱۲۸ هجری متولد شد و سال ۱۸۳ هجری در زندان مسموماً شهید شد (۲۸۴) آن حضرت پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید.

امام هفتم از خلفای عباسی با منصور و هادی و مهدی و هارون معاصر و در عهد بسیار تاریک و دشوار با تقیه سخت می‌زیست تا اخیراً هارون در سفر حج به مدینه رفت و به امر وی امام را در حالی که در مسجد پیغمبر مشغول نماز بود گرفته و به زنجیر بسته زندانی کردند و از مدینه به بصره و از بصره به بغداد بردند و سالها از زندانی به زندانی منتقل می‌نمودند و بالاخره در بغداد در زندان سندی ابن شاهک با سم درگذشت (۲۸۵) و در مقابر قریش که فعلاً شهر کاظمیه می‌باشد مدفون گردید.

امام هشتم

امام علی بن موسی (رضا) فرزند امام هفتم که (بنا به شهر تواریخ) سال ۱۴۸ هجری متولد و سال ۲۰۳ هجری درگذشته است (۲۸۶)

امام هشتم پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید و مدتی از زمان امامت خود با هارون خلیفه عباسی و پس از آن با پسرش امین و پس از آن با پسر دیگرش مامون معاشر بود. مامون پس از پدر، اختلافاتی با برادر خود امین پیدا کرد که منجر به جنگهای خونین و بالاخره کشته شدن امین گردید و مامون به سریر خلافت استیلا یافت (۲۸۷)

تا آن روز سیاست خلافت بنی عباس نسبت به سادات علوی، سیاست خشونت آمیز و خونینی بوده، پیوسته رو به سختی می‌رفت و هر چند گاهی یکی از علویین قیام کرده جنگ خونین و آشوبی برپا می‌شد و این خود برای دستگاه خلافت گرفتاری سختی بود. و ائمه و پیشوایان شیعه از اهل بیت اگرچه با نهضت و قیام کنندگان همکاری نمی‌کردند و مداخله‌ای نداشتند ولی شیعه که آن روز جمعیت قابل توجهی بودند، پیوسته ائمه اهل بیت را پیشوایان دینی مفترض الطاعه و خلفای واقعی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند و دستگاه خلافت را که قیافه دربار کسری و قیصر داشت و به دست یک مشت مردم بی بند و بار اداره می‌شد، دستگاهی ناپاک و دور از ساحت قدس پیشوایان خود می‌دیدند و دوام و پیشرفت این وضع برای دستگاه خلافت خطرناک بود و آن را بشدت تهدید می‌کرد.

مامون به فکر افتاد که به این گرفتاریها که سیاست کهنه و هفتاد ساله پیشینیان وی نتوانست چاره کند، با سیاست تازه دیگری خاتمه بخشد و آن این بود که امام هشتم را ولایت عهد بدهد و از این راه هر گرفتاری را رفع کند؛ زیرا سادات علوی پس از آنکه دست خودشان به خلافت بند شد دیگر به ضرر دستگاه قیام نمی‌کردند و شیعه نیز پس از آنکه آلودگی امام خود را به خلافتی که پیوسته آن را و کارگردانان آن را پلید و ناپاک می‌شمردند، مشاهده کردند، دیگر آن اعتقاد معنوی و ارادت باطنی را که در حق امامان اهل بیت داشتند، از دست می‌دهند و تشکل مذهبی‌شان سقوط کرده دیگر خطری از این راه متوجه دستگاه خلافت نخواهد گردید (۲۸۸)

بدیهی است که پس از حصول مقصود، از بین بردن امام برای مامون اشکالی نداشت، مامون برای تحقق دادن به این تصمیم، امام را از مدینه به مرو احضار کرد و پس از حضور اول خلافت و پس از آن ولایت عهد خود را به امام پیشنهاد نمود و آن حضرت اعتذار جسته نپذیرفت ولی بالاخره به هر ترتیب بود قبولانید و امام نیز به این شرط که در کارهای حکومتی و عزل و نصب عمال دولت مداخله نکند، ولایت عهد را پذیرفت (۲۸۹)

این واقعه در سال دویست هجری اتفاق افتاد ولی چیزی نگذشت که مامون از پیشرفت سریع شیعه و بیشتر شدن ارادت ایشان نسبت به ساحت امام و اقبال عجیب عامه مردم و حتی سپاهیان و اولیای امور دولتی، به اشتباه خود پی برد و به صدد چاره جویی برآمده آن حضرت را مسموم و شهید ساخت. امام هشتم پس از شهادت در شهر طوس ایران که فعلاً شهر مشهد نامیده می‌شود مدفون گردید.

مامون، عنایت بسیاری به ترجمه علوم عقلی به عربی نشان می‌داد و مجلس علمی منعقد کرده بود که دانشمندان ادیان و مذاهب در آن حضور یافته به مناظره علمی می‌پرداختند امام هشتم نیز در آن مجلس شرکت می‌فرمود و با علمای ملل و ادیان به مباحثه و مناظره می‌پرداخت و بسیاری از این مناظره‌ها در جوامع حدیث شیعه مضبوط است (۲۹۰)

امام نهم

امام محمد بن علی (تقی و گاهی به لقب امام جواد و ابن الرضا نیز ذکر می‌شود) فرزند امام هشتم که سال ۱۹۵ هجری در مدینه متولد شده و طبق روایات شیعه، سال ۲۲۰ هجری به تحریک معتصم خلیفه عباسی به دست همسر خود که دختر مامون خلیفه عباسی

بود مسموم و شهید شده در جوار جد خود امام هفتم در کاظمیه مدفون گردید.

پس از پدر بزرگوار خود به امر خدا و معرفی گذشتگان خود به امامت رسید. امام نهم موقع درگذشت پدر بزرگوار خود در مدینه بود، مامون وی را به بغداد - که آن روز عاصمه خلافت بود - احضار کرده به حسب ظاهر محبت و ملاطفت بسیاری نمود و دختر خود را به عقد ازدواج وی درآورد و در بغداد نگهداشت و در حقیقت می‌خواست به این وسیله امام را از خارج و داخل تحت مراقبت کامل درآورد.

امام مدتی در بغداد بود سپس از مامون استعجازه کرده به مدینه رفت تا آخر عهد مامون در مدینه بود و پس از درگذشت مامون که معتصم، زمام خلافت را به دست گرفت، دوباره امام را به بغداد احضار کرده تحت نظر گرفت و بالا-خره چنانکه گذشت به تحریک معتصم، آن حضرت به دست همسر خود مسموم شد و درگذشت (۲۹۱)

امام دهم

امام علی بن محمد (نقی و گاهی به لقب هادی ذکر می‌شود) فرزند امام نهم در سال ۲۱۲ در مدینه متولد شده و در سال ۲۵۴ (طبق روایات شیعه) معتز، خلیفه عباسی با سم شهیدش کرده است (۲۹۲)

امام دهم در ایام حیات خود با هفت نفر از خلفای عباسی، مامون و معتصم و واثق و متوکل و منتصر و مستعینی و معتز معاصر بوده است. در عهد معتصم، سال ۲۲۰ بود که پدر بزرگوارش در بغداد با سم درگذشت، وی در مدینه بود و به امر خدا و معرفی امامان گذشته به امامت رسید و به نشر تعالیم دینی می‌پرداخت تا زمان متوکل رسید.

متوکل در سال ۲۴۳ در اثر سعایت‌هایی که کرده بودند یکی از امرای دولت خود را ماموریت داد که آن حضرت را از مدینه به سامرا - که آن روز عاصمه خلافت بود جلب کند و نامه‌ای مهرآمیز با کمال تعظیم به آن حضرت نوشته تقاضای حرکت و ملاقات نمود (۲۹۳) و البته پس از ورود آن حضرت به سامرا در ظاهر اقداماتی به عمل نیامد ولی در عین حال آنچه می‌توانست در فراهم آوردن وسائل اذیت و هتک آن حضرت کوتاهی نمی‌کرد و بارها به منظور قتل یا هتک، امام را احضار کرده و به امر وی خانه اش را تفتیش می‌نمودند.

متوکل در دشمنی با خاندان رسالت در میان خلفای عباسی نظیر نداشت و به ویژه با علی علیه السلام دشمن سرسخت بود و آشکارا ناسزا می‌گفت و مرد مقلدی را موظف داشت که در بزمهای عیش، تقلید آن حضرت را در می‌آورد و خلیفه می‌خندید!! و در سال ۲۳۷ هجری بود که امر کرد قبه ضریح امام حسین را در کربلا و همچنین خانه‌های بسیاری که در اطرافش ساخته بودند، خراب و با زمین یکسان نمودند! و دستور داد که آب به حرم امام بستند و دستور داد زمین قبر مطهر را شخم و زراعت کنند تا به کلی اسم و رسم مزار فراموش شود (۲۹۴)

در زمان متوکل، وضع زندگی سادات علوی - که در حجاز بودند - به مرحله رقت باری رسیده بود چنانکه زنهای ایشان ساتر نداشتند و عده‌ای از ایشان یک چادر کهنه داشتند که در اوقات نماز آن را به نوبه پوشیده نماز می‌خواندند (۲۹۵) و نظیر این فشارها را به سادات علوی که در مصر بودند نیز وارد می‌ساخت.

امام دهم به شکنجه و آزار متوکل صبر می‌فرمود تا وی درگذشت و پس از وی منتصر و مستعین و معتز روی کار آمدند و به دسیسه معتز، آن حضرت مسموم و شهید شد.

امام یازدهم

امام حسن بن علی (عسکری) فرزند امام دهم در سال ۲۳۲ هجری متولد شده و در سال ۲۶۰ هجری (بنا به بعضی از روایات شیعه) به دسیسه معتمد خلیفه عباسی مسموماً در گذشته است (۲۹۶)

امام یازدهم پس از درگذشت پدر بزرگوار خود به امر خدا و حسب التعین پیشوایان گذشته به امامت رسید و هفت سالی که امامت کرد به واسطه سختگیری بیرون از اندازه مقام خلافت، با تقیه بسیار شدید رفتار می کرد، درب روی مردم حتی عامه شیعه بسته جز خواص شیعه کسی را بار نمی داد با اینحال اکثر اوقات زندانی بود (۲۹۷)

و سبب این همه فشار این بود که اولاً: در آن ازمنه جمعیت شیعه کثرت و قدرتشان به حد قابل توجهی رسیده بود و اینکه شیعه به امامت قائلند برای همگان روشن و آفتابی شده بود و امامان شیعه نیز شناخته می شدند و از این روی مقام خلافت بیش از پیش ائمه را تحت مراقبت درآورده و از هر راه بود با نقشه هایی مرموز در محو و نابود کردن ایشان می کوشیدند.

ثانیاً: مقام خلافت پی برده بود که خواص شیعه برای امام یازدهم فرزند معتقدند و طبق روایاتی که از خود امام یازدهم و هم از پدرانش نقل می کنند فرزند او را همان مهدی موعود می شناسند که به موجب اخبار متواتره از طرق عامه و خاصه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خبر داده بود (۲۹۸) و او را امام دوازدهم می دانند.

بدین سبب امام یازدهم بیشتر از سایر ائمه تحت مراقبت مقام خلافت درآمده بود و خلیفه وقت تصمیم قطعی گرفته بود که به هر طریق باشد به داستان امامت شیعه خاتمه بخشد و در این خانه را برای همیشه ببندد.

و از این روی همینکه بیماری امام یازدهم را به معتمد، خلیفه وقت گزارش دادند، طیب نزد آن حضرت فرستاد و چند تن از معتمدان خود و چند نفر از قضات را به منزلش گماشت که پیوسته ملازم وی و مراقب اوضاع داخلی منزل بوده باشند و پس از شهادت امام نیز خانه را تفتیش و توسط قابله ها کنیزان آن حضرت را معاینه کردند و تا دو سال مامورین آگاهی خلیفه در خط پیدا کردن خلف آن حضرت مشغول فعالیت بودند تا به کلی نومید شدند (۲۹۹)

امام یازدهم را پس از درگذشت در خانه خودش در شهر سامرا، پهلوی پدر بزرگوارش به خاک سپردند و باید دانست که ائمه اهل بیت در دوره زندگیشان گروه انبوهی از علما و محدثین را پرورش دادند که شماره ایشان به صدها تن می رسد و ما برای رعایت اختصار در این کتاب متعرض فهرست اسامی خودشان و مؤلفان و آثار علمی و شرح احوالشان نشدیم (۳۰۰)

امام دوازدهم

اشاره

حضرت مهدی موعود (که غالباً به لقب امام عصر و صاحب الزمان ذکر می شود) فرزند امام یازدهم که اسمش مطابق اسم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود در سال ۲۵۶ هجری در سامرا متولد شده و تا سال ۲۶۰ هجری که پدر بزرگوارش شهید شد تحت کفالت و تربیت پدر می زیست و از مردم پنهان و پوشیده بود و جز عده ای از خواص شیعه کسی به شرف ملاقات وی نایل نمی شد.

و پس از شهادت امام یازدهم که امامت در آن حضرت مستقر شد به امر خدا غیبت اختیار کرد و جز با نواب خاص خود بر کسی ظاهر نمی شد جز در موارد استثنایی (۳۰۱)

نواب خاص

آن حضرت چندی عثمان بن سعید عمری را که از اصحاب جد و پدرش بود و ثقه و امین ایشان قرار داشت نایب خود قرار داد و به توسط وی به عرایض و سؤالات شیعه جواب می‌داد.

و پس از عثمان بن سعید، فرزندش محمد بن عثمان به نیابت امام منصوب شد و پس از وفات محمد بن عثمان عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، نائب خاص بود و پس از وفات حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمري نیابت ناحیه مقدسه امام را داشت.

و چند روز به مرگ علی بن محمد سمري (که در سال ۳۲۹ هجری اتفاق افتاد) مانده بود که از ناحیه مقدسه توقیعی صادر شد که در آن به علی بن محمد سمري ابلاغ شده بود که تا شش روز (دیگر) بدرود زندگی خواهد گفت و پس از آن در نیابت خاصه بسته، غیبت کبری واقع خواهد شد و تا روزی که خدا در ظهور آن حضرت اذن دهد، غیبت دوام خواهد یافت (۳۰۲) و به مقتضای این توقیع، غیبت امام زمان علیه السلام به دو بخش منقسم می‌شود.

اول «غیبت صغری»: که از سال ۲۶۰ هجری شروع نموده و در سال ۳۲۹ خاتمه می‌یابد و تقریباً هفتاد سال مدت امتداد آن می‌باشد. دوم «غیبت کبری»: که از سال ۳۲۹ شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث متفق علیه می‌فرماید:

«اگر نمانده باشد از دنیا مگر یک روز، خدا آن روز را دراز می‌کند تا مهدی از فرزندان من ظهور نموده دنیا را پر از عدل و داد کند چنانکه از ظلم و جور پر شده باشد.» (۳۰۳)

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر عمومی

در بحث نبوت و امامت اشاره کردیم که به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت با نیرویی (نیروی وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می‌کند و بدیهی ست که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگیش زندگی اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد اصل تجهیز لغو و باطل خواهد بود و لغو در آفرینش وجود ندارد.

و با بیانی دیگر: بشر از روزی که در بسیط زمین سکنی ورزیده پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) می‌باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می‌دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی‌بست چنانکه اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود و اگر آبی نبود، تشنگی تحقق نمی‌گرفت و اگر تناسلی نبود، تمایل جنسی تصور نداشت.

از این روی، به حکم ضرورت (جبر) آینده جهان روزی را در بر خواهد

داشت که در آن روز جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. و البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، «مهدی» خواهد بود.

در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می‌کنند، مانند وثنیت و کلیمیت و مسیحیت و مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده بشریت است، سخن به میان آمده و عموماً ظهور او را نوید داده‌اند اگرچه در تطبیق اختلاف دارند و حدیث متفق علیه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم:

«الْمَهْدِيُّ مِنْ وَلَدِي.»

یعنی:

«مهدی معهود از فرزندان من (از نسل من) می‌باشد»، اشاره به همین معناست.

بحث در ظهور مهدی (ع) از نظر خصوصی

علاوه بر احادیث بی شماری که از طریق عامه و خاصه از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام در ظهور مهدی علیه السلام و اینکه از نسل پیغمبر می‌باشد و با ظهور خود جامعه بشری را به کمال واقعی خواهد رسانید و حیات معنوی خواهد بخشید (۳۰۴)

روایات بی شمار دیگری وارد است که مهدی فرزند بلا فصل امام حسن عسکری (امام یازدهم) می‌باشد و پس از تولد و غیبت طولانی، ظهور کرده جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد؛ چنانکه با ظلم و جور پر شده باشد.

اشکالی چند و پاسخ آنها

الف: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که طبق اعتقاد این طایفه، امام غایب باید تا کنون نزدیک به دوازده قرن عمر کرده باشد در صورتی که هرگز انسان عمر به این درازی نمی‌کند؟

پاسخ: بنای اعتراض به استبعاد است و البته عمر به این درازی و بیشتر از این قابل استبعاد می‌باشد ولی کسی که به اخباری که در خصوص امام غایب از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و سائر ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده مراجعه نماید، خواهد دید نوع زندگی امام غایب را به طریق خرق عادت معرفی می‌کنند.

البته خرق عادت غیر از محال است و از راه علم هرگز نمی‌توان خرق عادت را نفی کرد؛ زیرا هرگز نمی‌توان اثبات کرد که اسباب و عواملی که در جهان کار می‌کنند تنها همانها هستند که ما آنها را دیده ایم و می‌شناسیم و دیگر اسبابی که ما از آنها خبر نداریم، یا آثار و اعمال آنها را ندیده ایم، یا نفهمیده ایم، وجود ندارد. از این روی ممکن است در فردی یا افرادی از بشر اسباب و عواملی به وجود آید که عمری بسیار طولانی هزار یا چندین هزار ساله برای ایشان تامین نماید و از اینجاست که جهان پزشکی تا کنون از پیدا کردن راهی برای عمرهای بسیار طولانی، نومید و مایوس نشده است.

این اعتراض از ملین مانند کلیمیت و مسیحیت و اسلام که به موجب کتابهای آسمانی خودشان، خرق عادت و معجزات پیغمبران خدا را قبول دارند، بسیار شگفت آور است.

ب: مخالفین شیعه اعتراض می‌کنند که شیعه وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمایی مردم لازم می‌دانند و غیبت امام ناقض این غرض است؛ زیرا امامی که به واسطه غیبتش، مردم هیچگونه دسترسی به وی ندارند، فایده‌ای بر وجودش مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری برانگیزد قادر است که در موقع لزوم او را بیافریند دیگر به آفرینش چندین هزار سال پیش از موقع وی نیازی نیست.

پاسخ: اینان به حقیقت معنای امامت پی نبرده اند؛ زیرا در بحث امامت روشن شد که وظیفه امام تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنانکه وظیفه راهنمایی صورت مردم را به عهده دارد همچنان ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می‌کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می‌دهد.

بدیهی است که حضور و غیبت جسمانی امام در این باب تاثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگرچه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگرچه موقع ظهور و اصلاح جهانیش تا کنون نرسیده است.

خاتمه: پیام معنوی شیعه

پیام معنوی شیعه به جهانیان، یک جمله بیش نیست و آن این است که «خدا را بشناسید» و تعبیر دیگر: «راه خداشناسی را پیش گیرید تا سعادتمند و رستگار شوید» و این همان جمله‌ای است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای نخستین بار دعوت

جهانی خود را به آن افتتاح فرمود:

«ای مردم! خدا را به یگانگی بشناسید و اعتراف کنید تا رستگار شوید» در توضیح این پیام به طور اجمال می‌گوییم:

ما افراد بشر به حسب طبع دلده بسیاری از مقاصد زندگی و لذا بدنی مادی هستیم، خوردنیها و نوشیدنیهای گوارا و پوشیدنیهای شیک و کاخها و منظره‌های فریبنده، همسر زیبا و دلنواز، دوستان صمیمی و ثروت سنگین از راه قدرت و سیاست مقام و جاه و بسط سلطه و فرمانروایی و خرد کردن هر چیزی که با خواسته‌های ما مخالفت می‌کند را می‌خواهیم و دوست داریم.

ولی با نهاد خدادادی خود می‌فهمیم که این همه لذایذ و مطالب برای انسان آفریده شده نه انسان برای آنها و آنها به دنبال انسان باید باشند نه انسان به دنبال آنها.

هدف نهایی، بودن شکم و پایین تر از شکم، منطق گاو و گوسفند است و دریدن و بریدن و بیچاره کردن دیگران، منطق ببر و گرگ روباه است، منطق انسان، منطق فطری خرد می‌باشد و بس.

«منطق خرد» با واقع بینی خود، ما را به سوی پیروی حق هدایت می‌کند نه به سوی دلخواه انواع شهوترانی و خودبینی و خودخواهی. «منطق خرد» انسان را جزئی از جمله آفرینش می‌داند که هیچگونه استقلال و سرخودی ندارد و برخلاف آنچه انسان خود را فرمانروای آفرینش پنداشته به گمان خود طبیعت سرکش را به خواسته‌های خود رام می‌کند و به زانو درمی‌آورد خودش نیز آلت دست طبیعت و یکی از دستیاران و فرمانبرداران آن است.

«منطق خرد» انسان را دعوت می‌کند که در درکی که از هستی این جهان گذران دارد، دقیق شود تا روشن گردد که هستی جهان و هر چه در آن است از پیش خودشان نیست بلکه جهان و هر چه در آن است از یک منبع نامتناهی سرچشمه می‌گیرد تا روشن گردد که این همه زشت و زیبا و موجودات زمین و آسمان که در صورت واقعیت‌های مستقل در دیده انسان جلوه می‌کند، در پناه واقعیت دیگری واقعیت دار می‌نمایند و در زیر پرتو آن پیدا و هویدا شده‌اند نه از خود و نه از پیش خود و چنانکه واقعیتها و قدرتها و عظمت‌های دیروزی، امروز افسانه‌ای بیش نیست واقعیت‌های امروزی نیز همچنانند و بالا-خره همه چیز در پیش خود افسانه‌ای بیش نیست.

تنها خداست که واقعی است غیر قابل زوال و همه چیز در پناه هستی او رنگ هستی می‌یابند و با روشنائی ذات او روشن و پیدا می‌شوند.

هنگامی که انسان با چنین درکی مجهز شود، آن وقت است که خیمه هستی او در پیش چشمش مانند حباب روی آب فرو می‌خوابد و عیاناً مشاهده می‌کند که جهان و جهانیان به یک هستی نامحدود و حیات و قدرت و علم و هرگونه کمال نامتناهی تکیه زده‌اند و انسان و هر پدیده دیگر جهانی مانند دریچه‌های گوناگونی هستند که هر کدام به اندازه ظرفیت خود ماورای خود را که جهان ابدیت است نشان می‌دهند.

آن وقت است که انسان اصالت و استقلال را از خود و از هر چیز گرفته به صاحبش رد می‌کند و دل از هر جا کنده به خدای یگانه می‌پیوندد و در برابر عظمت و کبرایای وی به چیزی جز وی سر تعظیم فرود نمی‌آورد.

آن وقت است که انسان تحت ولایت و سرپرستی پروردگار پاک قرار می‌گیرد، هر چه را بشناسد با خدا می‌شناسد و با هدایت و رهبری خدا با اخلاقی پاک و اعمالی نیک (آیین اسلام و تسلیم حق که آیین فطرت است) متلبس می‌گردد.

این است آخرین درجه کمال انسانی و مقام انسان کامل یعنی امام که به موهبت خدایی به این مقام رسیده و کسانی که از راه اکتساب به این کمال نائل شوند با اختلاف درجاتی که دارند پیروان حقیقی امام می‌باشند.

و از اینجا روشن می‌شود که خداشناسی و امام شناسی هرگز از هم جدا نمی‌شوند چنانکه خداشناسی و خودشناسی از هم جدا نمی‌شوند؛ زیرا کسی که هستی مجازی خود را بشناسد، هستی حقیقی خدای بی نیاز را شناخته است.

پاورقی

از آقا ۱۰۱

- ۱ - و ۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.
- ۲ - با توجه به اینکه متن فوق مربوط به سالها پیش است، در عصر حاضر به احتمال قوی تمام این کتابها به طبع رسیده است.
- ۳ - بعد از چاپ این کتاب، بحمدالله تمام مجلدات عربی و فارسی به چاپ رسیده و در اختیار علاقه مندان قرار گرفت.
- ۴ - لازم به ذکر است که این مطلب مربوط به ایامی است که مرحوم علامه، مشغول نوشتن کتاب ارزشمند المیزان بوده است لیکن امروزه تفسیر المیزان، عربی و فارسی آن مکرر به طبع رسیده است.
- ۵ - (أَنَّ لَغْنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَتَّبِعُونَ عِوَجًا).

یعنی:

«آگاه باشید لعنت خدا بر ستمکاران باد، کسانی که از راه دین خدا، مردم را بر می گردانند و خودشان آن را کج و معوج می خواهند و می پذیرند»

(سوره اعراف، آیه ۴۴ و ۴۵)

- ۶ - (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا).

یعنی:

«کدام دین بهتر از آن است که شخص خودش را تسلیم حکم خدا کند و نیکوکار هم باشد و از آیین پاک و معتدل ابراهیم پیروی نماید»

(سوره نساء، آیه ۱۲۵)

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ).

یعنی:

«به اهل کتاب بگو بیاید در یک سخن مشترک با هم همکاری کنیم: جز خدا را عبادت نکنیم و شریکی برایش قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را ارباب قرار ندهد اگر از این سخن اعراض کردند به ایشان بگو: پس گواه باشید ما تسلیم حق هستیم»

(سوره آل عمران، آیه ۶۴)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً). یعنی:

«ای اهل ایمان! همگی داخل در مقام تسلیم شوید»

(سوره بقره، آیه ۲۰۸)

- ۷ - (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ).

یعنی:

«ابراهیم و اسماعیل گفتند:

پروردگارا! ما را تسلیم فرمان خود گردان و از فرزندان ما نیز امتی را مسلم قرار ده»

(سوره بقره، آیه ۱۲۸)

(مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمِيكُمُ الْمُسْلِمِينَ).

یعنی:

«این آیین پدر شما ابراهیم است اوست که شما را مسلمان (تسلیم شونده) نامیده است.»

۸ - به طایفه‌ای از «زیدیه» که پیش از علی علیه السلام دو خلیفه دیگر را اثبات می‌نمایند و در فروع به فقه ابی حنیفه عمل می‌کنند نیز «شیعه» گفته می‌شود به مناسبت اینکه در برابر خلفای بنی امیه و بنی عباس، خلافت را مختص علی و اولاد علی می‌دانند.

۹ - اولین اسمی که در زمان رسول خدا پیدا شد، «شیعه» بود که سلمان و ابوذر و مقداد و عمار با این اسم مشهور شدند

(حاضر العالم الاسلامی، ج ۱، ص ۱۸۸)

۱۰ - (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)

(سوره شعرا، آیه ۲۱۴)

۱۱ - در ذیل این حدیث، علی (ع) می‌فرماید:

«من که از همه کوچکتر بودم عرض کردم:

من وزیر تو می‌شوم، پیغمبر دستش را به گردن من گذاشته فرمود:

این شخص برادر و وصی و جانشین من می‌باشد باید از او اطاعت نمایید، مردم می‌خندیدند و به ابی طالب می‌گفتند:

تو را امر کرد که از پسر ت اطاعت کنی»

(تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۲۱).

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶.

البدایه و النهایه، ج ۳، ص ۳۹.

غایه المرام، ص ۳۲۰)

۱۲ - ام سلمه می‌گوید پیغمبر فرمود:

«علی همیشه با حق و قرآن است و حق و قرآن نیز همیشه با اوست و تا قیامت از هم جدا نخواهند شد.» (این حدیث با پانزده طریق

از عامه و یازده طریق از خاصه نقل شده و ام سلمه و ابن عباس و ابوبکر و عایشه و علی (ع) و ابوسعید خدری و ابولیلی و ابویوب

انصاری از راویان آن هستند. غایه المرام بحرانی، ص ۵۳۹ و ۵۴۰)

پیغمبر فرمود:

«خدا علی را رحمت کند که همیشه حق با اوست»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۶)

۱۳ - پیغمبر فرمود:

«حکمت ده قسمت شده، نه جزء آن بهره علی و یک جزء آن در میان تمام مردم قسمت شده است»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۱۴ - هنگامی که کفار مکه تصمیم گرفتند محمد (ص) را به قتل رسانند و اطراف خانه اش را محاصره کردند، پیغمبر (ص) تصمیم

گرفت به مدینه هجرت کند، به علی فرمود:

«آیا تو حاضری شب در بستر من بخوابی تا گمان برند من خوابیده‌ام و از تعقیب آنان در امان باشم»، علی در آن وضع خطرناک،

این پیشنهاد را با آغوش باز پذیرفت.

۱۵ - تواریخ و جوامع حدیث.

۱۶ - «حدیث غدیر» از احادیث مسلمة میان سنی و شیعه می‌باشد و متجاوز از صد نفر صحابی با سندها و عبارتهای مختلف آن را

نقل نموده‌اند و در کتب عامه و خاصه ضبط شده، برای تفصیل به کتاب غایه المرام، ص ۷۹ و عبقات، جلد غدیر و الغدیر مراجعه شود.

۱۷ - تاریخ یعقوبی (ط نجف) ج ۲، ص ۱۳۷ و ۱۴۰. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۷. ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۶۱.

۱۸ - صحیح مسلم، ج ۱۵، ص ۱۷۶. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۷. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۴۳۷. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۸۱.

۱۹ - جابر می گوید:

نزد پیغمبر بودیم که علی از دور نمایان شد، پیغمبر فرمود:

«سوگند به کسی که جانم به دست اوست! این شخص و شیعیانش در قیامت رستگار خواهند بود»، ابن عباس می گوید وقتی آیه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِّیَّةِ» نازل شد، پیغمبر به علی فرمود:

«مصدق این آیه تو و شیعیانت می‌باشید که در قیامت خشنود خواهید بود و خدا هم از شما راضی است»، این دو حدیث و چندین حدیث دیگر، در تفسیر الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۷۹ و غایه المرام، ص ۳۲۶ نقل شده است.

۲۰ - محمد (ص) در مرض وفاتش لشکری را به سرداری اسامه بن زید مجهز کرده اصرار داشت که همه در این جنگ شرکت کنند و از مدینه بیرون روند، عده‌ای از دستور پیغمبر اکرم (ص) تخلف کردند که از آن جمله «ابوبکر و عمر» بودند و این قضیه پیغمبر را بشدت ناراحت کرد (شرح ابن ابی الحدید، ط مصر، ج ۱، ص ۵۳)

پیغمبر اکرم (ص) هنگام وفاتش فرمود:

«دوات و قلم حاضر کنید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که سبب هدایت شما شده گمراه نشوید»، عمر از این کار مانع شده گفت:

مرضش طغیان کرده هذیان می گوید!!!

تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

صحیح بخاری، ج ۳.

صحیح مسلم، ج ۵.

البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۲۷.

ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳

همین قضیه در مرض موت خلیفه اول تکرار یافت و خلیفه اول به خلافت عمر وصیت کرد و حتی در اثنای وصیت بیهوش شد، ولی عمر چیزی نگفت و خلیفه اول را به هذیان نسبت نداد در حالی که هنگام نوشتن وصیت، بیهوش شده بود، ولی پیغمبر اکرم (ص) معصوم و مشاعرش بجا بود (روضه الصفا، ج ۲ ص ۲۶۰)

۲۱ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۸ و ص ۱۲۳ - ۱۳۵. یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۲. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۵ - ۴۶۰.

۲۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۳ - ۱۰۶. تاریخ ابی الفداء ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۶۶. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۰۷ و ۳۵۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۳۴.

۲۳ - عمرو بن حرث به سعید بن زید گفت:

آیا کسی با بیعت ابی بکر مخالفت کرد؟ پاسخ داد:

هیچ کس مخالف نبود جز کسانی که مرتد شده بودند یا نزدیک بود مرتد شوند!

(تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۷)

۲۴ - در حدیث معروف ثقلین می‌فرماید:

«من در میان شما دو چیز با ارزش را به امانت می‌گذارم که اگر به آنها متمسک شوید هرگز گمراه نخواهید شد. قرآن و اهل بیت تا روز قیامت از هم جدا نخواهند شد»، این حدیث با بیشتر از صد طریق از ۳۵ نفر از صحابه پیغمبر اکرم (ص) نقل شده است، رجوع شود به طبقات حدیث ثقلین. غایه المرام، ص ۲۱۱.

پیغمبر فرمود:

«من شهر علم و علی درب آن می‌باشد پس هر که طالب علم است از درس وارد شود»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۵۹)

۲۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۵ - ۱۵۰ مکرراً ذکر شده است.

۲۶ - کتاب خدا و بیانات پیغمبر اکرم (ص) و ائمه اهل بیت با ترغیب و تحریص به تحصیل علم تا جایی که پیغمبر اکرم می‌فرماید:

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»

طلب دانش به هر مسلمانی واجب است

(بحار، ج ۱، ص ۱۷۲)

۲۷ - البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۶۰.

۲۸ - تاریخ یعقوبی، ص ۱۱۱، ۱۲۶ و ۱۲۹.

۲۹ - خدای تعالی در کلام خود می‌فرماید:

(وَأَنَّهُ لَکِتَ ابْنٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)

یعنی:

«قرآن کتابی است گرامی که هرگز باطل از پیش و پس به آن راه نخواهد یافت»

(سوره فصلت، آیه ۴۱ و ۴۲) می‌فرماید:

(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ)

یعنی:

«جز خدا کسی نباید حکم کند»

(سوره یوسف، آیه ۶۷) یعنی شریعت تنها شریعت و قوانین خداست که از راه نبوت باید به مردم برسد و می‌فرماید:

(وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ)

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

و با این آیه، ختم نبوت و شریعت را با پیغمبر اکرم (ص) اعلام می‌فرماید.

و می‌فرماید:

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ). یعنی:

«هر کس مطابق حکم خدا حکم نکند، کافر است»

(سوره مائده، آیه ۴۴)

۳۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۸.

۳۱ - در الدر المنثور، ج ۳، ص ۱۸۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۴۸، گذشته از اینها وجوب خمس در قرآن کریم منصوص می‌باشد:

(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى)

(سوره انفال، آیه ۴۱)

۳۲ - ابوبکر در خلافتش پانصد حدیث جمع کرد، عایشه می‌گوید یک شب تا صبح پدرم را مضطرب دیدم، صبح به من گفت:

احادیث را بیاور، پس همه آنها را آتش زد (کنز العمال، ج ۵، ص ۲۳۷)

عمر به همه شهرها نوشت: نزد هر کس حدیثی هست باید نابودش کند (کنز العمال ج ۵، ص ۲۳۷)

محمد بن ابی بکر می‌گوید:

در زمان عمر، احادیث زیاد شد، وقتی به نزدش آوردند دستور داد آنها را سوزانیدند (طبقات ابن سعد، ج ۵، ص ۱۴۰)

۳۳ - تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۵۱ و غیر آن.

۳۴ - پیغمبر اکرم (ص) در حجه الوداع عمل حج را برای حجاج که از دور به مکه وارد شوند (طبق آیه: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ) الخ) به

شکل مخصوص مقرر داشت و عمر در خلافت خود آن را ممنوع ساخت.

و همچنین در زمان رسول خدا متعه (ازدواج موقت) دایر بود ولی عمر در ایام خلافت خود آن را قدغن کرد و برای متخلفین مقرر

داشت که سنگسار شوند.

و همچنین در زمان رسول خدا در اذان نماز «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ»؛ یعنی مهیا باش برای بهترین اعمال که نماز است، گفته می‌شد،

ولی عمر گفت:

این کلمه مردم را از جهاد باز می‌دارد و قدغن کرد! و همچنین در زمان رسول خدا به دستور آن حضرت در یک مجلس یک

طلاق بیشتر انجام نمی‌گرفت ولی عمر اجازه داد که در یک مجلس سه طلاق داده شود!! قضایای نامبرده در کتب حدیث و فقه و

کلام سنی و شیعه مشهور است.

۳۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳۶ - اسدالغابه، ج ۴، ص ۳۸۶. الاصابه، ج ۳.

۳۷ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۶۸. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷ و غیر آنها.

۳۸ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۰. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۷.

۳۹ - جماعتی از اهل مصر به عثمان شوریدند، عثمان احساس خطر کرده از علی بن ابیطالب استمداد نموده اظهار ندامت کرد، علی

به مصرین فرمود:

شما برای زنده کردن حق قیام کرده‌اید و عثمان توبه کرده می‌گوید:

من از رفتار گذشته‌ام دست بر می‌دارم و تا سه روز دیگر به خواسته‌های شما ترتیب اثر خواهم داد و فرمانداران ستمکار را عزل

می‌کنم، پس علی از جانب عثمان برای ایشان قراردادی نوشته و ایشان مراجعت کردند.

در بین راه، غلام عثمان را دیدند که بر شتر او سوار و به طرف مصر می‌رود، از وی بدگمان شده او را تفتیش نمودند، با او نامه‌ای

یافتند که برای والی مصر نوشته بود بدین مضمون: به نام خدا، وقتی عبدالرحمان بن عدیس نزد تو آمد، صد تازیانه به او بزن و سر

و ریشش را بتراش و به زندان طویل المده محکومش کن و مانند این عمل را در باره عمرو بن الحکم و سودان بن حمران و عروه

بن نباع اجراء کن!!

نامه را گرفته و با خشم به جانب عثمان برگشته اظهار داشتند:

تو به ما خیانت کردی! عثمان نامه را انکار نمود. گفتند غلام تو حامل نامه بود. پاسخ داد بدون اجازه من این عمل را مرتکب شده.

گفتند مرکوبش شتر تو بود، پاسخ داد شترم را دزدیده اند! گفتند:

نامه به خط منشی تو می‌باشد، پاسخ داد بدون اجازه و اطلاع من این کار را انجام داده!!

گفتند پس به هر حال تو لیاقت خلافت نداری و باید استعفا دهی؛ زیرا اگر این کار به اجازه تو انجام گرفته خیانت پیشه هستی و اگر این کارهای مهم بدون اجازه و اطلاع تو صورت گرفته پس بی عرضگی و عدم لیاقت تو ثابت می‌شود و به هر حال یا استعفا کن و یا الان عمال ستمکار را عزل کن.

عثمان پاسخ داد:

اگر من بخواهم مطابق میل شما رفتار کنم پس شما حکومت دارید، من چه کاره هستم؟ آنان با حالت خشم از مجلس بلند شدند

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۰۲ - ۴۰۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۵۰ و ۱۵۱

۴۰ - تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۷.

۴۱ - صحیح بخاری، ج ۶، ص ۸۹.

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

۴۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۱.

تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۲۹ - ۱۳۲.

۴۳ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۳.

شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۹.

در روایات زیادی وارد شده که بعد از انعقاد بیعت ابی بکر، وی پیش علی فرستاد و از وی بیعت خواست، علی پاسخ داد که من عهد کرده‌ام که از خانه به جز برای نماز بیرون نروم تا قرآن را جمع کنم.

و باز وارد است که علی پس از شش ماه با ابی بکر بیعت کرد و این دلیل تمام کردن جمع قرآن می‌باشد.

و نیز وارد است که علی پس از جمع قرآن مصحف را به شتری بار کرده پیش مردم آورده نشان داد.

و نیز وارد است که جنگ یمامه که قرآن پس از آن تالیف شده، در سال دوم خلافت ابی بکر بوده است، مطالب نامبرده در غالب کتب تاریخ و حدیث که متعرض قصه جمع مصحف شده‌اند یافت می‌شود.

۴۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴.

۴۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۵.

مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۴.

۴۶ - نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

۴۷ - پس از رحلت پیغمبر اکرم (ص) اقلیت انگشت شمار به پیروی علی (ع) از بیعت تخلف کردند و در راس این اقلیت از صحابه سلمان و ابوذر و مقداد و عمار بودند و در آغاز خلافت علی (ع) نیز اقلیت قابل توجهی به عنوان مخالف از بیعت سر باز زدند و از جمله متخلفین و مخالفین سرسخت سعید بن عاص و ولید بن عقبه و مروان بن حکم و عمرو بن عاص و به سر بن ارطاة و سمره بن جندب و مغیره بن شعبه و غیر ایشان بودند.

مطالعه بیوگرافی این دو دسته و تأمل در اعمالی که انجام داده‌اند و داستانهایی که تاریخ از ایشان ضبط کرده، شخصیت دینی و هدف ایشان را به خوبی روشن می‌کند.

دسته اولی از اصحاب خاص پیغمبر اکرم و از زهاد و عباد و فداکاران و آزادیخواهان اسلامی و مورد علاقه خاص پیغمبر اکرم بودند. پیغمبر فرمود خدا به من خبر داد که چهار نفر را دوست دارد و مرا نیز امر کرده که دوستشان دارم. نام ایشان را پرسیدند سه مرتبه فرمود:

علی سپس نام ابوذر و سلمان و مقداد را برد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)

عایشه گوید رسول خدا فرمود:

هر دو امری که بر عمار عرضه شود حتما حق و ارشد آنها را اختیار خواهد کرد (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۶)
پیغمبر فرمود:

«راستگوتر از ابوذر در میان زمین و آسمان وجود ندارد» (سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۸)

از اینان در همه مدت حیات، یک عمل غیر مشروع نقل نشده و خونی به ناحق نریخته‌اند، به عرض کسی متعرض نشده‌اند، مال کسی را نربوده‌اند یا به افساد و گمراهی مردم نپرداخته‌اند.

ولی تاریخ از فجایع اعمال و تبهکاریهای دسته دوم پر است و خونهای ناحق که ریخته‌اند و مالهای مسلمانان که ربوده‌اند و اعمال شرم آور که انجام داده‌اند، از شماره بیرون است و با هیچ عذری نمی‌توان توجیه کرد جز اینکه گفته شود (چنانکه جماعت می‌گویند) خدا از اینان راضی بود و در هر جنایتی که می‌کردند آزاد بودند و مقررات اسلام که در کتاب و سنت است در حق دیگران وضع شده بوده است!!

۴۸ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴۹ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۲. مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۶۶.

۵۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۱ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۴. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۷۱.

۵۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲.

۵۳ - هنگامی که عثمان در محاصره شورشیان بود به وسیله نامه از معاویه استمداد کرد، معاویه دوازده هزار لشکر مجهز تهیه کرده به سوی مدینه حرکت نمود ولی دستور داد در حدود شام توقف نمایند و خودش نزد عثمان آمد آمدگی لشکر را گزارش داد، عثمان گفت:

تو عمدا لشکر را در آنجا متوقف کردی تا من کشته شوم سپس خونخواهی مرا بهانه کرده قیام کنی (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۲).

مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۵. تاریخ طبری، ص ۴۰۲.

۵۴ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۱۵.

۵۵ - به شأن نزول آیه: (وَإِنَّمَا أَمَلْنَا مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى الْهَيْكَمِ)

(سوره ص، آیه ۵) و آیه: (وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كَذَبْتَ تَوَكَّنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا)

(سوره اسری، آیه ۷۴) و آیه: (وَدَّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ)

(سوره قلم، آیه ۹) در تفاسیر روایتی مراجعه شود.

۵۶ - کتاب الغرر و الدرر آمدی و متفرقات جوامع حدیث.

۵۷ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۳۱. شرح ابن ابی الحدید ج ۱، ص ۱۸۱.

۵۸ - اشباه و نظایر سیوطی در نحو، ج ۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶.

۵۹ - ر، ک: نهج البلاغه.

۶۰ - در بحبوحه جنگ جمل، عربی خدمت علی (ع) عرض کرد:

یا امیرالمؤمنین! تو می‌گویی خدا واحد است؟ مردم از هر طرف به وی حمله کرده گفتند ای عرب! مگر پراکندگی قلب و تشویش خاطر علی را مشاهده نمی‌کنی که به بحث علمی می‌پردازی؟ علی (ع) به اصحاب خود فرمود:

- این مرد را به حال خود بگذارید؛ زیرا من در جنگ با این قوم هم جز روشن شدن عقاید درست و مقاصد دین، منظوری ندارم، سپس تفصیلاً به پاسخ سؤال عرب پرداخت
- (بحار، ج ۲، ص ۶۵)
- ۶۱ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۶ - ۹.
- ۶۲ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱ و سایر تواریخ.
- ۶۳ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۶۰. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۱۲۴. تاریخ ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۰۳.
- ۶۴ - همان مدرک.
- ۶۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۳.
- ۶۶ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۰۲.
- ۶۷ - یزید مردی بود عیاش و هوسران و دائم الخمر، لباسهای حریر و جلف می پوشید، سگ و میمونی داشت که ملازم و همبازی وی بودند، مجالس شب نشینی او با طرب و ساز و شراب برگزار می شد، نام میمون او «ابوقیس» بود و او را لباس زیبا پوشانیده در مجلس شربش حاضر می کرد! گاهی هم سوار اسبش کرده به مسابقه می فرستاد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۶. مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۷)
- ۶۸ - مروج الذهب، ج ۳، ص ۵. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۸۳.
- ۶۹ - النصایح الکافیة، ص ۷۲، نقل از کتاب الاحداث.
- ۷۰ - رَوَى أَبُو الْحَسَنِ الْمِيدَانِيُّ فِي كِتَابِ الْأَخْبَادِ قَالَ: كَتَبَ مُعَاوِيَةُ نُصِيْحَةً وَاحِدَةً إِلَى عُمَاةِ الْجَمَاعَةِ: إِنِّي بَرِئْتُ الدِّمَّةَ مِمَّنْ رَوَى شَيْئًا مِنْ فَضْلِ أَبِي ثُرَابٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ (النصایح الکافیة، تالیف محمد بن عقیل، چاپ نجف، سال ۱۳۸۶ هجری، ص ۸۷ و ۱۹۴.
- ۷۱ - النصایح الکافیة، ص ۷۲ - ۷۳.
- ۷۲ - النصایح الکافیة، ص ۵۸، ۶۴، ۷۷ و ۷۸.
- ۷۳ - سوره توبه، آیه ۱۰۰.
- ۷۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۶.
- تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۰.
- مروج الذهب، ج ۳، ص ۶۴ و تواریخ دیگر.
- ۷۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۴۳.
- تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲.
- مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۸.
- ۷۶ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۴.
- تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۹۲. مروج الذهب، ج ۳، ص ۸۱.
- ۷۷ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۷۳.
- ۳ - - إذا ما جئت رَبِّكَ يومَ حَشْرِ فقل يا رَبِّ خَرَقَنِي الوليد
- (مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۶)
- ۷۹ - ر. ک: بحث امام شناسی همین کتاب.
- ۸۰ - معجم البلدان، ماده «قم»

۸۱ - مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۱۷ - ۲۱۹. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۶.

۸۲ - بحار، ج ۱۲ و سایر مدارک شیعه.

۸۳ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۴.

۸۴ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۷۹. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۲۰۸ و تواریخ دیگر.

۸۵ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶. مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۶۸.

۸۶ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۸۶. مروج الذهب ج ۳، ص ۲۷۰.

۸۷ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۹۱ - ۹۶.

تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۲۱۲.

۸۸ - تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۶.

۸۹ - تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۹۸. تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۳۳.

۹۰ - بحار، ج ۱۲، احوالات حضرت صادق (ع).

۹۱ - قصه جسر بغداد.

۹۲ - آغانی ابی الفرّج، قصه امین.

۹۳ - تواریخ.

۹۴ - تاریخ ابی الفداء و تواریخ دیگر.

۹۵ - به تواریخ مراجعه شود.

۹۶ - الحضارة الاسلامیه، ج ۱، ص ۹۷.

۹۷ - مروج الذهب، ج ۴، ص ۳۷۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۵۴.

۹۸ - تاریخ ابی الفداء، ج ۲، ص ۶۳ و ج ۳، ص ۵۰.

۹۹ - ر. ک: تواریخ کامل، روضه الصفا و حبيب السیر.

۱۰۰ - تاریخ کامل و تاریخ ابی الفداء، ج ۳.

۱۰۱ - تاریخ حبيب السیر.

از ۱۰۲ تا ۲۰۲

۱۰۲ - تاریخ حبيب السیر و تاریخ ابی الفداء و غیر آنها.

۱۰۳ - روضات الجنات و ریاض العلماء

به نقل از:

ریحانة الادب، ج ۲، ص ۳۶۵.

۱۰۴ - روضات و کتاب مجالس و وفیات الاعیان.

۱۰۵ - روضه الصفا و حبيب السیر و غیره.

۱۰۶ - روضه الصفا و حبيب السیر.

۱۰۷ - این مطالب از ملل و نحل شهرستانی و کامل ابن اثیر مأخوذ است.

۱۰۸ - این مطالب از کامل ابن اثیر، روضه الصفا، حبيب السیر، ابی الفداء و ملل و نحل شهرستانی و بعضی جزئیات آن از تاریخ آقا

خانه‌ی ماخوذ است.

۱۰۹ - از آیه فهمیده می‌شود که پرستش در دین خدا فرع توحید و براساس آن تنظیم و بنا شده است.

۱۱۰ - توصیف فرع درک است و از آیه فهمیده می‌شود که جز مخلصین و پاک شدگان خدا به نحوی که باید شناخته شود نمی‌شناسد و خدا از توصیف دیگران منزّه است.

۱۱۱ - از آیه فهمیده می‌شود که برای لقای حق، جز توحید و عمل صالح راهی نیست.

۱۱۲ - از آیه فهمیده می‌شود که پرستش واقعی خدا منتج یقین است.

۱۱۳ - از آیه فهمیده می‌شود که یکی از لوازم یقین، مشاهده ملکوت آسمانها و زمین است.

۱۱۴ - از آیات فهمیده می‌شود که سرنوشت «ابرار» در کتابی است به نام علین (بسیار بلند) که مقربان خدا آن را مشاهده می‌کنند و ضمناً از لفظ «یشهده» پیداست که مراد، کتاب مخطوط نیست بلکه عالم قرب و ارتقاست.

۱۱۵ - از آیه فهمیده می‌شود که علم یقین باعث مشاهده سرانجام حال اشقیا که جحیم (جهنم) نامیده می‌شود، می‌باشد.

۱۱۶ - و از اینجاست که پیغمبر اکرم (ص) در روایتی که عامه و خاصه نقل کرده‌اند می‌فرماید:

«ما گروه پیامبران با مردم به اندازه خرد ایشان سخن می‌گوییم»

(بحار، ج ۱، ص ۳۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰۳)

۱۱۷ - سوره نحل، آیه ۴۴.

۱۱۸ - سوره جمعه، آیه ۲.

۱۱۹ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۲۰ - مدرک روایت در بخش اول گذشت

۱۲۱ - نهج البلاغه، خطبه ۲۳۱ در پاورقی قرآن در اسلام نیز هست.

۱۲۲ - درالمنثور، ج ۲، ص ۶.

۱۲۳ - تفسیر صافی، ص ۸. بحار، ج ۱۹، ص ۲۸.

۱۲۴ - سوره شعراء، آیه ۱۲۷.

۱۲۵ - سوره حجر، آیه ۷۴.

۱۲۶ - تفسیر صافی، ص ۴.

۱۲۷ - سفینه البحار تفسیر صافی، ص ۱۵ و در تفاسیر مرسلاً از آن حضرت منقول است و در کافی و تفسیر عیاشی و معانی الاخبار، روایاتی در این معنا نقل شده است.

۱۲۸ - بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۲۹ - سوره اعراف، آیه ۵۸.

۱۳۰ - سوره زخرف، آیه ۳ و ۴.

۱۳۱ - سوره واقعه، آیه ۷۹.

۱۳۲ - سوره احزاب، آیه ۳۳.

۱۳۳ - سوره یونس، آیه ۲۹.

۱۳۴ - سوره اعراف، آیه ۵۳.

۱۳۵ - مسئله فسخ قرآن به حدیث، یکی از مسائل علم اصول است و جمعی از علمای عامه به آن قائلند و از قضیه فدک نیز معلوم

می‌شود که خلیفه اول نیز به آن قائل بوده است.

۱۳۶ - و گواه این مطلب تالیفات زیادی است که علما در اخبار موضوعه کرده‌اند و همچنین در کتب رجال جماعتی از روایات را کذاب و وضاع معرفی نموده‌اند.

۱۳۷ - بحار، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱۳۸ - بحار، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۳۹ - بحث حجیت خبر واحد از علم اصول.

۱۴۰ - بحار، ج ۱، ص ۱۷۲.

۱۴۱ - سوره اسری، آیه ۳۶.

۱۴۲ - در این مسائل به بحث اجتهاد و تقلید از علم اصول مراجعه شود.

۱۴۳ - وفیات ابن خلکان، ص ۷۸. اعیان الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۳۱.

۱۴۴ - وفیات، ص ۱۹۰.

و اعیان الشیعه و سایر کتب تراجم.

۱۴۵ - اتقان سیوطی.

۱۴۶ - بخش اول کتاب.

۱۴۷ - سوره نحل، آیه ۱۲۵.

۱۴۸ - شرح ابن ابی الحدید، اوایل ج ۱.

۱۴۹ - مطالب فوق را باید از اخبار الحکماء و وفیات و سایر کتب تراجم به دست آورد.

۱۵۰ - امام ششم می‌فرماید:

«عبادت سه نوع است؛ گروهی خدا را از ترس می‌پرستند و آن پرستش بردگان می‌باشد و گروهی خدا را برای پاداش نیک می‌پرستند و آن پرستش مزدوران می‌باشد و گروهی خدا را به مهر و محبت می‌پرستند و آن پرستش آزادمردان است و آن نیکوترین پرستشهاست»

(بحار، ج ۱۵، ص ۲۰۸)

۱۵۱ - به کتب تراجم و تذکره الاولیاء و طرائق و غیر آن مراجعه شود.

۱۵۲ - خدای متعال، می‌فرماید:

«و رهبانیتی که نصارا از خود درآورده بودند ما آن را در حقشان ننوشتیم جز اینکه در این کار رضای خدا را منظور داشتند» (سوره حدید، آیه ۲۷)

۱۵۳ - علی (ع) می‌فرماید:

«خدا نیست آنکه خود تحت احاطه معرفت درآید، اوست که دلیل را به سوی خود هدایت می‌کند»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶)

۱۵۴ - سوره مائده، آیه ۱۰۵.

۱۵۵ - (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ)، (غررالحکم، ج ۲، ص ۶۶۵)

۱۵۶ - «اعْرِضْكُمْ بِنَفْسِهِ، اعْرِضْكُمْ بِرَبِّهِ».

۱۵۷ - سوره بقره، آیه ۱۵۲.

۱۵۸ - سوره احزاب، آیه ۲۱.

۱۵۹ - سوره نحل، آیه ۸۹.

۱۶۰ - در کتاب خدا به این برهان اشاره کرده می‌فرماید:

(قَالَتْ رُسُلُهُمْ اِنَّ فِي اللّٰهِ شَكًّا فَاَطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ)

یعنی:

«آیا می‌شود در خدا شک کرد خدایی که آسمانها و زمین را به وجود آورده، عدم را شکافته و آسمانها و زمین را پایدار ساخته است.»

(سوره ابراهیم، آیه ۱۰)

۱۶۱ - خدای تعالی می‌فرماید:

(اِنَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّهٍ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُوْنَ وَ اَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَاَخْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ اٰيٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ تِلْكَ اٰيٰتُ اللّٰهِ تَتْلُوْهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِآيٍ حَدِيْثٍ بَعْدَ اللّٰهِ وَ اٰيٰتِهِ يُؤْمِنُوْنَ)

(سوره جاثیه، آیه ۳ - ۶)

۱۶۲ - مرد عربی در جنگ جمل به امیرالمؤمنین علی (ع) نزدیک شد و گفت یا امیرالمؤمنین آیا می‌گویی خدای یکی است؟ مردم از هر سوی به مرد عرب حمله کرده گفتند:

آیا نمی‌بینی که امیرالمؤمنین تا چه اندازه تقسم قلب (تشویش خاطر) دارد؟

امیرالمؤمنین فرمود:

«او را به حال خود بگذارید؛ زیرا آنچه این مرد عرب می‌خواهد همان است که ما از این جماعت می‌خواهیم»، پس به مرد عرب فرمود:

«اینکه گفته می‌شود خدا یکی است، چهار قسم است، دو معنای از آن چهار معنا درست نیست و دو معنا درست است، اما آن دو معنا که درست نیست یکی این است که کسی گوید خدا یکی است و عدد و شماره را در نظر گیرد، این معنا درست نیست؛ زیرا آنکه دوم ندارد داخل عدد نمی‌شود آیا نمی‌بینی کسانی که گفتند:

خدا، سوم سه تا است (اشاره به قول نصارا ثالث ثلاثه) کافر شدند؟ و یکی این است که کسی بگوید:

فلانی یکی از مردم است؛ یعنی نوعی است از این جنس (یا واحد است از این نوع) این معنا نیز در خدا درست نیست؛ زیرا تشبیه است و خدا از شبیه منزله است.

و اما آن دو معنا که در خدا درست است یکی این است که کسی بگوید خدا یکی است به این معنا که در میان اشیاء شبیه ندارد، خدا چنین است.

و یکی اینکه کسی بگوید:

خدا یکی است (احد یعنی هیچگونه کثرت و انقسام بر نمی‌دارد نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم) خدا چنین است»

(بحار، ج ۳، ص ۲۰۷)

و باز علی (ع) می‌فرماید:

«شناختن خدا همان یگانه دانستن اوست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۸۶) یعنی اثبات وجود خدای تعالی که وجودی است نامتناهی و غیر محدود در اثبات وحدانیت وی کافی است؛

زیرا دوم برای نامتناهی تصور ندارد.

۱۶۳ - امام ششم می‌فرماید:

«خدا هستی ثابت دارد و علم او خود اوست در حالی که معلومی نبود و سمع او خود اوست در حالی که مسموعی نبود و بصر او خود او بود در حالی که مبصری نبود و قدرت او خود او بود در حالی که مقدوری نبود»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۵)

و اخبار اهل بیت در این مسائل از شماره بیرون است

(ر. ک: نهج البلاغه، توحید عیون و بحار، ج ۲)

۱۶۴ - امام پنجم، ششم و هشتم - علیهم السلام - می‌فرمایند:

«خدای تعالی نوری است که با ظلمت مخلوط نیست و علمی است که جهل در آن نیست و حیاتی است که مرگ در آن نیست»

(بحار، ج ۲، ص ۱۲۹)

امام هشتم (ع) می‌فرماید:

«مردم در صفات، سه مذهب دارند:

گروهی صفات را به خدا اثبات می‌کنند با تشبیه به دیگران و گروهی صفات را نفی می‌کنند و راه حق مذهب سوم و آن اثبات صفات است با نفی تشبیه به دیگران»

(بحار، ج ۲، ص ۹۴)

۱۶۵ - امام ششم می‌فرماید:

«خداوند تبارک و تعالی با زمان و مکان و حرکت و انتقال و سکون متصف نمی‌شود بلکه او آفریننده زمان و مکان و حرکت و سکون است»

(بحار، ج ۲، ص ۹۶)

۱۶۶ - سوره شوری، آیه ۱۱.

۱۶۷ - امام ششم می‌فرماید:

«خدا پیوسته در ذات خود «عالم» بود در حالی که معلومی نبود و «قادر» بود در حالی که مقدوری نبود.» راوی گوید گفتم: و «متکلم» بود؟

فرمود:

«کلام، حادث است، خدا بود و «متکلم» نبود پس از آن کلام را احداث و ایجاد کرد»

(بحار، ج ۲، ص ۱۴۷)

و امام هشتم (ع) می‌فرماید:

«اراده از مردم ضمیر است و پس از آن فعل پیدا می‌شود و از خدا احداث و ایجاد اوست و بس؛ زیرا خدا مانند ما تروی و و هم (قصد) و تفکر ندارد»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۲، ص ۱۴۴)

۱۶۸ - سوره اعراف، آیه ۵۴.

۱۶۹ - سوره بقره، آیه ۱۱۷.

۱۷۰ - سوره رعد، آیه ۴۱.

۱۷۱ - سوره قمر، آیه ۴۹.

۱۷۲ - و ۳ - سوره حجر، آیه ۲۱. امام ششم (ع) می‌فرماید:

«خدای تعالی وقتی که چیزی را اراده کرد، مقدر می‌کند و وقتی که تقدیر کرد، قضاء می‌کند و وقتی قضاء کرد، امضا (اجرا) می‌کند»

(بحار، چاپ کمپانی، ج ۳، ص ۳۴)

۱۷۳ -

(بحار، ج ۳، ص ۵) و از امام ششم (ع) از یزید شامی از امام هشتم (ع) و امام پنجم و ششم (ع) فرمودند:

«خدا به آفرینش خود مهربانتر از آن است که آنان را به گناه اجبار کند و پس از آن عذاب کند.

و خدا عزیزتر از آن است که امری را بخواهد و نشود»

(بحار، ج ۳، ص ۶)

و باز امام ششم می‌فرماید:

«خدا اکرم از آن است که مردم را به چیزی که قدرت ندارند تکلیف کند و اعز از آن است که در ملک او امری به وجود آید که وی نمی‌خواهد»

(بحار، ج ۳، ص ۱۵) اشاره به دو مذهب جبر و تفویض

۱۷۴ - یعنی:

«خدایی که به هر چیزی آفرینش ویژه اش را داده و پس از آن راهنمایی کرده (به سوی هدف زندگی و آفرینش)»

(سوره طه، آیه ۵۰)

۱۷۵ - سوره اعلی، آیه ۳۲.

۱۷۶ - یعنی:

«هر کدام هدف و غایتی دارد که آن را در پیش می‌گیرد»

(سوره بقره، آیه ۱۴۸)

۱۷۷ - یعنی:

«ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان آنهاست برای اینکه بازی کنیم، نیافریدیم (بی هدف نیستند)، نیافریدیم آنها را مگر با

آفرینش حق (هدف و غرضی در میان است) ولی بیشتر مردم نمی‌دانند»

(سوره دخان، آیه ۳۹)

۱۷۸ - افراد انسان حتی ساده ترین و بی فکرترین آنان به حسب طبع، دوست دارد که جهان انسانی، وضعی داشته باشد که همه با

آسایش و صلح و صفا زندگی کنند و از نظر فلسفی خواستن و میل و رغبت و اشتها، اوصافی هستند اضافی و ارتباطی و به دو طرف

قائمند مانند خواهان و خواسته و دوست دارنده و دوست داشته شده و روشن است اگر دوست داشتنی امکان نداشت، دوست داشتن

آن معنا نداشت و بالاخره همه این گونه به درک نقص بر می‌گردد و اگر کمال امکان نداشت، نقص معنا نداشت.

۱۷۹ - یعنی:

«ما معیشت و زندگی مردم را در میانشان قسمت نمودیم (هر فرد متکفل بخشی از آن است) و برخی از ایشان را برتری دادیم تا

بعضی از ایشان بعضی را تحت تسخیر بیاورند (چنانکه هر یک از کارگر و کارفرما با موقع اختصاصی خود، دیگری را مسخر دارد

و همچنین رئیس و مرؤوس و موجر و مستاجر و خریدار و فروشنده)»

(سوره زخرف، آیه ۳۲)

۱۸۰ - یعنی:

«انسان، هلوغ (حریص) آفریده شده وقتی که به وی شر و ناگواری مس کرد (رسید) جزع و وقتی که خیری به او برسد، دیگران را منع می‌کند»

(سوره معارج، آیه ۲۱)

۱۸۱ - یعنی:

«ما وحی کردیم به سوی تو چنانکه وحی کردیم به سوی نوح و پیغمبرانی که بعد از او بودند ... پیغمبرانی که نوید دهندگان و ترسانندگان بشر بودند برای اینکه پس از فرستادن پیغمبران، مردم بر خدا حجتی نداشته باشند (بدیهی است که اگر عقل در اتمام حجت خدا کافی بود، حاجتی به پیغمبران در اتمام حجت نبود»

(سوره نساء، آیه ۱۶۲)

۱۸۲ - یعنی:

«و پیغمبران را به سوی خود جمع آوری کردیم (به غیر ما نمی‌پردازند و از غیر ما اطاعت نمی‌کنند) و به راهی راست رسانیدیم»

(سوره انعام، آیه ۸۷)

۱۸۳ - یعنی:

«تنها اوست که داننده غیب است و به غیب خود کسی را مسلط نمی‌کند مگر پسندیدگان را از پیغمبران و در این صورت از پس و پیش او (پیغمبر یا وحی) مراقبت کامل و رصدی به راه می‌اندازد که محققا پیامهای خدای خود را برسانند»

(سوره جن، آیه ۲۶ - ۲۸)

۱۸۴ - به مقدمه کتاب مراجعه شود.

۱۸۵ - یعنی:

«و فرستادیم کتاب (قرآن) را به سوی تو به حق در حالی که کتابی (مانند تورات و انجیل) را که در برابر خود دارد تصدیق می‌کند و تسلط و برتری دارد نسبت به آن»

(سوره مائده، آیه ۴۸)

۱۸۶ - یعنی:

«و تحقیقا قرآن کتابی است گرامی و از حریم خود منع کننده که هیچ باطلی را از پس و پیش نمی‌پذیرد»

(سوره حم سجده، آیه ۴۱ و ۴۲)

۱۸۷ - یعنی:

«محمد پدر کسی از شماها نیست بلکه پیغمبر خدا و ختم پیغمبران می‌باشد»

(سوره احزاب، آیه ۴۰)

۱۸۸ - یعنی:

«و نازل کردیم به سوی تو کتاب را در حالی که روشن کننده هر چیز است.»

(سوره نحل، آیه ۸۹)

۱۸۹ - یعنی:

«خدا تشریع فرمود برای شما از دین آنچه به نوح (ع) توصیه شده و آنچه را که به خودت وحی کردیم و آنچه را که به ابراهیم و

موسی و عیسی (ع) توصیه شده است»

(سوره شوری، آیه ۱۳)

آیه در مقام امتنان است و معلوم است در این صورت اگر غیر از این پنج تن که در آیه ذکر شده‌اند اگر پیغمبر دیگری صاحب شریعت بود ذکر می‌شد.

۱۹۰ - یعنی:

«و وقتی که از پیغمبران پیمانشان را گرفتیم و از تو ابراهیم و موسی و عیسی و از ایشان پیمان محکمی گرفتیم»

(سوره احزاب، آیه ۷)

۱۹۱ - در روایت مشهور می‌فرماید:

«الْفَقْرُ فَخْرِي»، (در مطالب این فصل به کتاب سیره ابن هشام، سیره حلبی، بحار، ج ۶ و غیر آن مراجعه شود)

۱۹۲ - چنانکه می‌فرماید:

(فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)

یعنی:

«اگر راست می‌گویند سخنی مانند قرآن بیاورند»

(سوره طور، آیه ۳۴)

۱۹۳ - چنانکه می‌فرماید:

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ)

یعنی:

«بلکه می‌گویند:

محمد قرآن را به خدا تهمت بسته، بگو بنابراین، ده سوره افتراپی مانند قرآن بیاورید و از هر که می‌توانید استمداد کنید»

(سوره هود، آیه ۱۳)

۱۹۴ - چنانکه می‌فرماید:

(أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ)

یعنی:

«بلکه می‌گویند:

قرآن دروغی است که به خدا بسته، بگو بنابراین، یک سوره مانند قرآن بیاورید»

(سوره یونس، آیه ۳۸)

۱۹۵ - چنانکه از یکی از سخنوران عرب نقل می‌کنند:

(فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ)

یعنی:

«ولید پس از فکر بسیار، پشت به حق کرده و سرکشی نموده) گفت:

این قرآن جز سحر (جذاب) نیست این قرآن جز سخن بشر نیست»

(سوره مدثر، آیه ۲۴ و ۲۵)

۱۹۶ - چنانکه از زبان پیغمبر اکرم (ص) می‌فرماید:

(فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)

یعنی:

«من در میان شما پیش از نبوت و نزول قرآن، عمری بوده و گذرانیده‌ام آیا تعقل نمی‌کنید؟»
(سوره یونس، آیه ۱۶)

و می‌فرماید:

(وَمَا كُنْتُ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ)

یعنی:

«تو پیش از نزول قرآن نوشته‌ای را نمی‌خواندی و با دست خود نمی‌نوشتی»
(سوره عنکبوت، آیه ۴۸)

و باز می‌فرماید:

(وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ)

یعنی:

«و اگر از قرآنی که به بنده خودمان نازل کردیم در شک می‌باشید، یک سوره از شخصی که در شرایط وجود (نخواندن و نوشتن و مربی ندیدن) مانند محمد باشد بیاورید تا معلوم شود که قرآن سخن خدا نیست»
(سوره بقره، آیه ۲۳)

۱۹۷ - چنانکه می‌فرماید:

(أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا).

یعنی:

«آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ و اگر از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند»
(سوره نساء، آیه ۸۲)

۱۹۸ - سوره مؤمنون، آیه ۱۲ - ۱۴.

۱۹۹ - سوره سجده، آیه ۱۱.

۲۰۰ - سوره اسری، آیه ۸۵.

۲۰۱ - سوره یس، آیه ۸۳.

۲۰۲ - بحار، ج ۳، ص ۱۶۱ از اعتقادات صدوق.

از ۲۰۳ تا ۳۰۳

۲۰۳ - و ۲ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۴ - بحار، ج ۲، باب البرزخ.

۲۰۵ - سوره آل عمران، آیه ۱۶۹.

۲۰۶ - سوره مؤمنون، آیه ۹۹ و ۱۰۰.

۲۰۷ - سوره ص، آیه ۲۶.

۲۰۸ - سوره دخان، آیه ۳۸.

۲۰۹ - سوره جاثیه، آیه ۲۱ و ۲۲.

۲۱۰ - سوره علق، آیه ۸.

۲۱۱ - سوره شوری، آیه ۵۳.

۲۱۲ - سوره انفطار، آیه ۱۹.

۲۱۳ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۱۴ - سوره ق، آیه ۲۲.

۲۱۵ - سوره اعراف، آیه ۵۳.

۲۱۶ - سوره نور، آیه ۲۵.

۲۱۷ - سوره انشقاق، آیه ۶.

۲۱۸ - سوره عنکبوت، آیه ۵.

۲۱۹ - سوره کهف، آیه ۱۱۰.

۲۲۰ - سوره فجر، آیه ۲۷ - ۳۰.

۲۲۱ - سوره نازعات، آیه ۳۴ - ۴۱.

۲۲۲ - سوره تحریم، آیه ۷.

۲۲۳ - سوره احقاف، آیه ۳.

۲۲۴ - بحار چاپ کمپانی، ج ۱۴، ص ۷۹.

۲۲۵ - در باره مطالب مربوط به امامت و جانشینی پیغمبر اکرم (ص) و حکومت اسلامی به این مدارک مراجعه شود:

تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۶ الی ۶۱. سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۳ - ۲۷۱. تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۲۶. غایه المرام، ص ۶۶۴ از مسند احمد و غیر آن.

۲۲۶ - برای اثبات خلافت علی بن ابیطالب به آیاتی از قرآن استدلال شده و از جمله آنها این آیه است:

(إِنَّمَا وَتُكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)

یعنی:

«ولی امر و صاحب اختیار شما فقط خدا و رسولش و مؤمنان هستند که نماز می‌خوانند و در حال رکوع صدقه و زکات می‌دهند»

(سوره مائده، آیه ۵۵)

مفسرین سنی و شیعی اتفاق دارند که آیه مذکور در شأن علی بن ابیطالب نازل شده است و روایات کثیری از عامه و خاصه نیز بر آن دلالت دارد.

ابوذر غفاری می‌گوید:

روزی نماز ظهر را با پیغمبر خواندیم سائلی از مردم تقاضای کمک نمود ولی کسی به او چیزی نداد، سائل دستش را به جانب آسمان بلند کرده گفت:

خدایا! شاهد باش در مسجد پیغمبر کسی به من چیزی نداد. علی بن ابیطالب در حال رکوع بود با انگشتش به سائل اشاره کرد، او انگشتش را از دست آن حضرت گرفت و رفت.

پیغمبر اکرم که جریان را مشاهده می‌فرمود سرش را به جانب آسمان بلند کرده عرضه داشت: خدایا! برادرم موسی به تو گفت:

«خدایا! شرح صدری به من عطا کن و کارهایم را آسان گردان و زبان گویایی به من بده تا سخنانم را بفهمند و برادرم هارون را

وزیر و کمک من قرار بده، پس وحی نازل شد که ما بازوی تو را به واسطه برادرت محکم می‌گردانیم و نفوذ و تسلطی به شما عطا خواهیم نمود. خدایا! من هم پیغمبر تو هستم، صدری برایم عطا کن و کارهایم را آسان گردان و علی را وزیر و پشتیبانم قرار بده.» ابوذر می‌گوید:

هنوز سخن پیغمبر تمام نشده بود که آیه نازل گشت (ذخائر العقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۱۶) حدیث مذکور با اندکی اختلاف در درّالمنثور، ج ۲، ص ۲۹۳ نیز نقل شده. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۱۰۳، ۲۴ حدیث از کتب عامه و ۱۹ حدیث از کتب خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است. از جمله آیات این آیه است:

(الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا).

یعنی:

«کفار امروز از برچیده شدن دستگاه اسلام ناامید شدند پس دیگر از آنان نهراسید ولی از من بترسید. امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را برای شما برگزیدم» (سوره مائده، آیه ۳)

ظاهر آیه این است که:

قبل از نزول آیه کفار امیدوار بودند که روزی خواهد آمد که دستگاه اسلام برچیده شود، ولی خداوند متعال به واسطه انجام کاری آنان را برای همیشه از نابودی اسلام مایوس گردانیده و همان کار سبب کمال و استحکام اساس دین بوده است و لابد از امور جزئی مانند جعل حکمی از احکام نبوده بلکه موضوع قابل توجه و مهمی بوده که بقای اسلام مربوط به آن بوده است. ظاهراً این آیه با آیه‌ای که در اواخر این سوره نازل گشته بی ربط نباشد:

(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ).

یعنی:

«ای پیغمبر! موضوعی را که به تو دستور دادیم به مردم ابلاغ کن که اگر ابلاغ نکنی رسالت خدا را انجام نداده‌ای. و خدا تو را از هر گونه خطری که متوجه تو باشد در امان خواهد داشت» (سوره مائده، آیه ۷۲)

این آیه دلالت می‌کند که:

خدا موضوع قابل توجه و بسیار مهمی را که اگر انجام نگیرد اساس اسلام و رسالت در خطر واقع می‌شود به پیغمبر دستور داده ولی از بس با اهمیت بوده پیغمبر از مخالفت و کارشکنی مردم می‌ترسیده و به انتظار موقعیت مناسب آن را به تأخیر می‌انداخته است، تا اینکه از جانب خدا امر مؤکد و فوری صادر شده که باید در انجام این دستور تعلل نورزی و از هیچ کس نهراسی. این موضوع هم لابد از قبیل احکام نبوده؛ زیرا تبلیغ یک یا چند قانون نه آن اهمیت را دارد که از عدم تبلیغش اساس اسلام واژگون گردد و نه پیغمبر اسلام از بیان قوانین ترسی داشته است.

این قرائن و شواهد، مؤید اخباری هستند که دلالت دارند که آیه‌های مذکور در غدیر خم در باره ولایت علی بن ابیطالب نازل گشته است.

و بسیاری از مفسرین شیعه و سنی نیز آن را تایید نموده‌اند.

ابوسعید خدری می‌گوید:

پیغمبر در غدیر خم مردم را به سوی علی دعوت نموده بازوهای او را گرفته به طوری بلند کرد که سفیدی زیر بغل رسول خدا

نمایان شد، سپس آیه نازل شد:

«الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» پس پیغمبر فرمود:

«اللَّهُ أَكْبَرُ، از کامل شدن دین و تمامی نعمت و رضایت خدا و ولایت علی بعد از من.»

سپس فرمود:

«هر کس من صاحب اختیار و متصدی امور او هستم، علی صاحب اختیارش می‌باشد. خدایا! با دوست علی دوست باش و با دشمنش دشمنی کن. هر کس او را یاری نمود، تو یاریش کن و هر کس او را رها کرد تو نیز او را رها کن.»

بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۳۳۶، ۶ حدیث از طریق عامه و ۱۵ حدیث از طرق خاصه در شأن نزول آیه نقل کرده است.

خلاصه سخن: دشمنان اسلام که در راه نابودی آن از هیچ کاری خودداری نمی‌نمودند و از همه جا مایوس گشتند فقط به یک جهت امیدوار بودند، آنها فکر می‌کردند که چون حافظ و نگهبان اسلام پیغمبر است وقتی از دنیا رفت، اسلام بی قیم و سرپرست می‌گردد و نابودی برایش حتمی خواهد بود. ولی در غدیر خم، اندیشه آنان باطل گشت و پیغمبر علی را به عنوان سرپرست و متصدی اسلام به مردم معرفی نمود و پس از علی هم این وظیفه سنگین و ضروری به عهده دودمان پیغمبر که از نسل علی به وجود می‌آیند خواهد بود. (برای توضیح بیشتر رجوع شود به تفسیر المیزان، تالیف استاد علامه طباطبائی، ج ۵، ص ۱۷۷ - ۲۱۴ و ج ۶، ص ۵۰ - ۶۴)

«حدیث غدیر»: پیغمبر اسلام بعد از مراجعت از حجة الوداع در غدیر خم توقف نموده مسلمین را گرد آورده پس از ادای خطبه‌ای علی را به ولایت و پیشوائی مسلمین منصوب کرد.

براه می‌گوید:

در سفر حجة الوداع خدمت رسول خدا بودم، وقتی به غدیر خم رسیدیم دستور داد آن مکان را پاکیزه نمودند سپس دست علی را گرفته طرف راست خودش قرار داد و فرمود آیا من اختیاردار شما نیستم؟ پاسخ دادند:

اختیار ما به دست شما است. پس فرمود:

«هر کس من مولا و صاحب اختیار او هستم، علی مولای او خواهد بود، خدایا! با دوست علی دوستی و با دشمنش دشمنی کن.»

پس عمر بن خطاب به علی گفت:

این مقام گوارایت باد که تو مولای من و تمام مؤمنین شدی

(البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۲۰۸ و ج ۷، ص ۳۴۶. ذخائرالعقبی، تالیف طبری، ط قاهره، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷. فصول المهمة، تالیف

ابن صباغ، ج ۲، ص ۲۳. خصائص، تالیف نسائی، ط نجف، سال ۱۳۶۹ هجری ص ۳۱. بحرانی در کتاب غایه المرام، ص ۷۹ مانند

این حدیث را به ۸۹ طریق از عامه و ۴۳ طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث سفینه»: ابن عباس می‌گوید پیغمبر فرمود:

«مثل اهل بیت من مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یافت و هر کس تخلف نمود غرق گشت»

(ذخائرالعقبی، ص ۲۰. الصواعق المحرقة، تالیف ابن حجر، قاهره، ص ۱۵۰ و ۸۴. تاریخ الخلفاء تالیف جلال الدین سیوطی، ص

۳۰۷. کتاب نورالابصار، تالیف شبلنجی، مصر، ص ۱۱۴. بحرانی در غایه المرام، ص ۲۳۷ حدیث مذکور را با یازده طریق از عامه و

هفت طریق از خاصه نقل کرده است)

«حدیث ثقلین»: زید بن ارقم از پیغمبر نقل کرده که فرمود:

«گویا خدا مرا به سوی خویش دعوت نموده باید اجابت کنم ولی دو چیز بزرگ و وزین را در بین شما می‌گذارم: کتاب خدا و

اهل بیت، مواظب باشید که چگونه با آنها رفتار می‌کنید، آن دو امر هرگز از هم جدا نخواهند شد تا اینکه بر کوثر بر من وارد

شوند»

(البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۰۹. ذخائر العقبی، ص ۱۶. فصول المهمه، ص ۲۲ خصائص، ص ۳۰. الصواعق المحرقة، ص ۱۴۷. در غایه المرام، ص ۳۹ حدیث از عامه و ۸۲ حدیث از خاصه نقل شده است)

حدیث ثقلین از احادیث مسلم و قطعی است که به سندهای بسیار و عبارات مختلفی روایت شده و سنی و شیعه به صحتش اعتراف و اتفاق دارند. از این حدیث و امثالش چند مطلب مهم استفاده می‌شود:

۱ - چنانچه قرآن تا قیامت در بین مردم باقی می‌ماند، عترت پیغمبر نیز تا قیامت باقی خواهند ماند؛ یعنی هیچ زمانی از وجود امام و رهبر حقیقی خالی نمی‌گردد.

۲ - پیغمبر اسلام به وسیله این دو امانت بزرگ، تمام احتیاجات علمی و دینی مسلمین را تامین نموده و اهل بیتش را به عنوان مرجع علم و دانش به مسلمین معرفی کرده اقوال و اعمالشان را معتبر دانسته است.

۳ - قرآن و اهل بیت نباید از هم جدا شوند و هیچ مسلمانی حق ندارد از علوم اهل بیت اعراض کند و خودش را از تحت ارشاد و هدایت آنان بیرون نماید.

۴ - مردم اگر از اهل بیت اطاعت کنند و به اقوال آنان تمسک جویند، گمراه نمی‌شوند و همیشه حق در نزد آنهاست.

۵ - جمیع علوم لازم و احتیاجات دینی مردم در نزد اهل بیت موجود است و هر کس از آنها پیروی نماید در ضلالت واقع نمی‌شود و به سعادت حقیقی نایل می‌گردد؛ یعنی اهل بیت از خطا و اشتباه معصومند.

و به واسطه همین قرینه معلوم می‌شود که مراد از اهل بیت و عترت تمام خویشان و اولاد پیغمبر نیست بلکه افراد معینی می‌باشند که از جهت علوم دین، کامل باشند و خطا و عصیان در ساحت وجودشان راه نداشته باشد تا صلاحیت رهبری داشته باشند و آنها عبارتند از علی بن ابیطالب و یازده فرزندش که یکی پس از دیگری به امامت منصوب شدند. چنانچه در روایات نیز به همین معنا تفسیر شده است. از باب نمونه:

ابن عباس می‌گوید به پیغمبر اکرم گفتم خویشان تو که دوست داشتن آنها واجب است کیانند؟
فرمود:

«علی و فاطمه و حسن و حسین»

(ینایع الموده، ص ۳۱۱)

جابر می‌گوید پیغمبر فرمود:

«خدا ذریه هر پیغمبری را در صلب خودش قرار داد ولی ذریه مرا در صلب علی قرار داد»، (ینایع الموده، ص ۳۱۸)

«حدیث حق»: ام سلمه می‌گوید از رسول خدا شنیدم که می‌فرمود:

«علی با حق و قرآن می‌باشد و حق و قرآن نیز با علی خواهند بود و از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه بر کوثر بر من وارد شوند»، (در

غایه المرام، ص ۵۳۹ این مضمون با چهارده حدیث از عامه و ده حدیث از خاصه نقل شده است)

«حدیث منزلت»: سعد بن وقاص می‌گوید رسول خدا به علی فرمود:

«آیا راضی نیستی که تو نسبت به من مانند هارون نسبت به موسی باشی جز اینکه بعد از من پیغمبری نخواهد بود؟»

(البدایه و النهایه، ج ۷، ص ۳۳۹. ذخائر العقبی، ص ۶۳. فصول المهمه، ص ۲۱. کفایه الطالب، تالیف گنجی شافعی، ص ۱۴۸ -

۱۵۴. خصائص، ص ۱۹ - ۲۵. صواعق، ص ۱۷۷. در غایه المرام، ص ۱۰۹، صد حدیث از عامه و هفتاد حدیث از خاصه نقل است)

«حدیث دعوت عشیره»: پیغمبر (ص) خویشانش را برای صرف غذا دعوت نمود پس از تناول غذا به آنان فرمود:

«من کسی را سراغ ندارم که بهتر از آنچه را که من برای شما آورده‌ام برای قومش آورده باشد. خدا به من دستور داده که شما را به

سویش دعوت کنم پس کیست که در این امر با من کمک کند و برادر و وصی و خلیفه من در بین شما گردد؟»
تمام مردم سکوت کردند ولی علی در عین حال که از همه کوچکتر بود عرضه داشت: من وزیر و یار شما می‌شوم. پس پیغمبر دست بر گردن او نهاده فرمود:

این برادر و وصی و خلیفه من است، باید از او اطاعت کنید. پس آن جماعت از جا حرکت نموده می‌خندیدند و به ابوطالب می‌گفتند:

محمد به تو دستور داد که از پسر ت اطاعت کنی

(تاریخ ابی الفداء، ج ۱، ص ۱۱۶)

و از این گونه احادیث زیاد است از جمله حدیث می‌گوید رسول خدا فرمود:

«اگر علی را خلیفه و جانشین من قرار بدهید - و گمان نمی‌کنم چنین کاری را انجام بدهید - او را راهنمایی با بصیرت خواهید یافت که شما را به راه راست وادار می‌کند»، (حلیه الاولیاء، تالیف ابونعیم، ج ۱، ص ۶۴. کفایه الطالب، ط نجف، سال ۱۳۵۶، ص ۶۷)

ابن مردویه می‌گوید پیغمبر فرمود:

«هر کس دوست دارد حیات و مرگش مانند من باشد و ساکن بهشت گردد، بعد از من دوست دار علی باشد و به اهل بیت من اقتدا کند؛ زیرا آنها عترت من و از گل من آفریده شده‌اند و علم و فهم من نصیب آنان گشته پس بدا به حال کسانی که فضل آنها را تکذیب نمایند، شفاعتم هرگز شامل حالشان نخواهد شد»، (منتخب کنز العمال که در حاشیه مسند احمد به چاپ رسیده، ج ۵، ص ۹۴)

۲۲۷ - البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۲۷۷. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۳. الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۱۷. تاریخ الرسل و الملوک، تالیف طبری، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲۲۸ - الکامل، تالیف ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۹۲. شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۵۴.

۲۲۹ - شرح ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲۳۰ - تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲۳۱ - البدایه و النهایه، ج ۶، ص ۳۱۱.

۲۳۲ - سوره انعام، آیه ۸۹.

۲۳۳ - سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲۳۴ - سوره انبیاء، آیه ۷۳.

۲۳۵ - از باب نمونه:

(وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ أَنه فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ)

یعنی:

«قسم به این کتاب روشن! ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید تعقل کنید.

و این قرآن در ام کتاب نزد ما عالی و حکیم است.»

(سوره زخرف، آیه ۴)

۲۳۶ - مانند این آیات: (وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ لَّمَّا كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ).

یعنی:

«تمام نفوس با گواه و مامور در قیامت مبعوث می گردند (و به آنان گفته می شود) تو از این زندگی غافل بودی، پس ما پرده غفلت را از دید گانت برداشتیم و اکنون دیده ات تیز بین شده است»

(سوره ق، آیه ۲۱)

(مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوَةً طَيِّبَةً).

یعنی:

«هر کس عمل نیکی انجام دهد و مؤمن باشد، ما او را زنده می کنیم، زندگی پاکیزه و خوبی»

(سوره نحل، آیه ۹۷)

(اِسْتَجِیْبُوا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْکُمْ).

یعنی:

«وقتی که خدا و رسول شما را به چیزی دعوت کردند که زنده تان می کند اجابت کنید»

(سوره انفال، آیه ۲۴)

(یَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ).

یعنی:

«روزی که هر کس هر کار خوب و بدی انجام داده حاضر بیابد»

(سوره آل عمران، آیه ۳۰)

(اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰی وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلَّ شَیْءٍ اَحْصَيْنَاهُ فِیْ اِمَامٍ مُّبِیْنٍ).

یعنی:

«ما مردگان را زنده می کنیم و اعمال و آثارشان را ثبت می کنیم و همه چیز را در امام مبین احصا کرده ایم»

(سوره یس، آیه ۱۲)

۲۳۷ - از باب نمونه:

خداوند متعال در حدیث معراج به پیغمبر می فرماید:

«فَمَنْ عَمِلَ بِرِضَائِي أَلْزِمَهُ ثَلَاثَ خِصَالٍ أَعْرِضْهُ شُكْرًا لَا [يُخَالِطُهُ] الْجَهْلُ وَ ذِكْرًا لَا يُخَالِطُهُ النِّسْيَانُ وَ مَحَبَّةً لَا يُؤْثِرُ عَلَى مَحَبَّتِي مَحَبَّةَ الْمَخْلُوقِينَ. فَإِذَا أَحَبَّنِي، أَحْبَبْتُهُ وَ أَفْتَحُ عَيْنَ قَلْبِهِ إِلَى جَلَالِي وَ لَا أُخْفِي عَلَيْهِ خَاصَّةَ خَلْقِي وَ أُنَاجِيهِ فِي ظُلَمِ اللَّيْلِ وَ نُورِ النَّهَارِ يَنْقَطِعُ حَدِيثُهُ مَعَ الْمَخْلُوقِينَ وَ مُجَالَسَتُهُ مَعَهُمْ وَ أَسْمَعُهُ كَلَامِي وَ كَلَامَ مَلَائِكَتِي وَ أَعْرِفُهُ السِّرَّ الَّذِي سَتَرْتُهُ عَن خَلْقِي وَ أَلْبِسُهُ الْحَيَا حَتَّى يَسْتَحْيِي مِنْهُ الْخَلْقُ وَ يَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ مَغْفُورًا لَهُ وَ أَجْعَلُ قَلْبَهُ وَاعِيًا وَ بَصِيرًا وَ لَا أُخْفِي عَلَيْهِ شَيْئًا مِّنْ جَنَّةٍ وَ لَا نَارٍ وَ أَعْرِفُهُ مَا يَمُرُّ عَلَى النَّاسِ فِي الْقِيَامَةِ مِنَ الْهَوْلِ وَ الشَّدَّةِ»

(بحارالانوار، چاپ کمپانی، ج ۱۷، ص ۹)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حَارِثَةَ بْنَ مَالِكٍ بْنِ النُّعْمَانِ الْأَنْصَارِي فَقَالَ لَهُ: كَيْفَ أَنْتَ يَا حَارِثَةُ بْنُ مَالِكٍ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مُؤْمِنٌ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةٌ فَمَا قَوْلُكَ؟ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَرَفْتُ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاسْتَهَرْتُ لَيْلِي وَ اَظْمَأْتُ هُوَ اجْرَى فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي وَ قَدْ وُضِعَ لِلْحِسَابِ وَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ فِي الْجَنَّةِ وَ كَأَنِّي أَسْمَعُ عَوَاءَ أَهْلِ [النَّارِ] فِي النَّارِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: عَبْدُ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ»

(وافی، تالیف فیض، جزء سوم، ص ۳۳)

۲۳۸ - (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ)

یعنی:

«ما آنها را امام قرار دادیم که به وسیله امر ما مردم را هدایت کنند و انجام کارهای نیک را به آنها وحی کردیم»

(سوره انبیاء، آیه ۷۳)

(وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا).

یعنی:

«ما بعضی از آنها را امام قرار دادیم تا مردم را به وسیله امر ما هدایت کنند؛ زیرا آنان صبر کردند»

(سوره سجده، آیه ۲۴)

از این گونه آیات استفاده می‌شود که امام، علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذبه معنوی است که از سنخ عالم امر و مجرد می‌باشد.

و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تاثیر و تصرف می‌نماید و آنها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد، جذب می‌کند (دقت شود)

۲۳۹ - از باب نمونه:

«عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ عَزِيزًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ خَلِيفَةً قَالَ: فَكَبَّرَ النَّاسُ وَضَعُوا حُجُوبًا ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً خَفِيَّةً، قُلْتُ لِأَبِي: يَا أَبَتُ، مَا قَالَ؟ قَالَ: قَالَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»

(صحیح ابی داود، ج ۲، ص ۲۰۷. مسند احمد، ج ۵، ص ۹۲ و چندین حدیث دیگر قریب به همین مضمون)

«عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَآذَا الْحُسَيْنُ عَلَى فَخْذَيْهِ وَهُوَ يُقْبِلُ عَيْنَيْهِ وَ يُقْبَلُ فَاهُ وَ يَقُولُ: أَنْتَ سَيِّدُ ابْنِ سَيِّدٍ وَأَنْتَ إِمَامُ ابْنِ إِمَامٍ وَأَنْتَ حُجَّةُ ابْنِ حُجَّةٍ وَأَنْتَ أَبُو حُجَجٍ تَسْعُهُ تَسْعُهُمْ قَائِمُهُمْ»

(ینابیع الموده، تالیف سلیمان بن ابراهیم قندوزی، چاپ هفتم، ص ۳۰۸)

۲۴۰ - ر. ک: الغدير، امینی. غایة المرام، سید هاشم بحرانی. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. ذخائر العقبی، محب الدین احمد بن عبدالله طبری. مناقب، خوارزمی. تذکرة الخواص، سبط ابن جوزی. ینابیع الموده، سلیمان ابراهیم حنفی. فصول المهمه، ابن صباغ. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری. النص والاجتهاد، شرف الدین موسوی. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱. الارشاد، مفید.

۲۴۱ - فصول المهمه (چاپ دوم) ص ۱۴. مناقب خوارزمی، ص ۱۷.

۲۴۲ - ذخائر العقبی (چاپ قاهره، سال ۱۳۵۶) ص ۵۸. مناقب خوارزمی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ص ۱۶ - ۲۲. ینابیع الموده (چاپ هفتم) ص ۶۸ - ۷۲.

۲۴۳ - ارشاد مفید (چاپ تهران، سال ۱۳۷۷) ص ۴. ینابیع الموده، ص ۱۲۲.

۲۴۴ - فصول المهمه، ص ۲۸ - ۳۰. تذکرة الخواص (چاپ نجف، سال ۱۳۸۳ هجری) ص ۳۴. ینابیع الموده، ص ۱۰۵. مناقب خوارزمی، ص ۷۳ و ۷۴.

۲۴۵ - فصول المهمه، ص ۳۴.

۲۴۶ - فصول المهمه، ص ۲۰. تذکرة الخواص، ص ۲۰ - ۲۴. ینابیع الموده، ص ۶۵ - ۶۳.

۲۴۷ - تذکرة الخواص، ص ۱۸. فصول المهمه، ص ۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۷۴.

۲۴۸ - مناقب آل ابیطالب، تالیف محمد بن علی بن شهر آشوب (چاپ قم) ج ۳، ص ۶۲ و ۲۱۸. غایة المرام، ص ۵۳۹. ینابیع الموده،

ص ۱۰۴.

۲۴۹ - مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۳۱۲. فصول المهمه، ص ۱۱۳ - ۱۲۳. تذکره الخواص، ص ۱۷۲ - ۱۸۳.

۲۵۰ - تذکره الخواص، ص ۲۷.

۲۵۱ - تذکره الخواص، ص ۲۷. مناقب خوارزمی، ص ۷۱.

۲۵۲ - مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۲۲۱. مناقب خوارزمی، ص ۹۲.

۲۵۳ - نهج البلاغه، جزء ۳، کتاب ۲۴.

۲۵۴ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱ و ۲۵. ذخائر العقبی، ص ۶۷ و ۱۲۱.

۲۵۵ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸. دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری (چاپ نجف، سال ۱۳۶۹ هجری) ص ۶۰ - فصول

المهمه، ص ۱۳۳. تذکره الخواص، ص ۱۹۳. تاریخ یعقوبی (چاپ نجف سال ۱۳۱۴ هجری) ج ۲، ص ۲۰۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۱.

۲۵۶ - ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۳. فصول المهمه، ص ۱۴۴.

۲۵۷ - ارشاد مفید، ص ۱۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۳. الامامه و السياسه، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، ج ۱، ص ۱۶۳. فصول المهمه، ص ۱۴۵. تذکره الخواص، ص ۱۹۷.

۲۵۸ - ارشاد مفید، ص ۱۷۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۵. الامامه و السياسه ج ۱، ص ۱۶۴.

۲۵۹ - ارشاد مفید، ص ۱۷۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲. فصول المهمه، ص ۱۴۶. تذکره الخواص، ص ۲۱۱.

۲۶۰ - ارشاد مفید، ص ۱۸۱. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۲۹ و ۱۳۴.

۲۶۱ - ارشاد مفید، ص ۱۷۹. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۱۶۸ - ۲۱۲. اثبات الوصیه، مسعودی (چاپ تهران، سال ۱۳۲۰) ص ۱۲۵.

۲۶۲ - ارشاد مفید، ص ۱۸۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۲۶ - ۲۲۸. فصول المهمه، ص ۱۶۳.

۲۶۳ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸.

۲۶۴ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۸. ارشاد مفید، ص ۱۸۲. الامامه و السياسه، ج ۱، ص ۲۰۳. تاریخ یعقوب، ج ۲، ص ۲۲۹. فصول المهمه، ص ۱۶۳. تذکره الخواص، ص ۲۳۵.

۲۶۵ - ارشاد مفید، ص ۲۰۱.

۲۶۶ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۸۹.

۲۶۷ - ارشاد مفید، ص ۲۰۱. فصول المهمه، ص ۱۶۸.

۲۶۸ - ارشاد مفید، ص ۲۰۴. فصول المهمه، ص ۱۷۰. مقاتل الطالبیین (چاپ دوم) ص ۷۳.

۲۶۹ - ارشاد مفید، ص ۲۰۵. فصول المهمه، ص ۱۷۱. مقاتل الطالبیین، ص ۷۳.

۲۷۰ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۸.

۲۷۱ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۹. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۲۷۲ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۹۸. ارشاد مفید، ص ۲۱۴.

۲۷۳ - بحار الانوار (چاپ کمپانی) ج ۱۰، ص ۲۰۰، ۲۰۲ و ۲۰۳.

۲۷۴ - مقاتل الطالبیین، ص ۵۲ و ۵۹.

۲۷۵ - تذکره الخواص، ص ۳۲۴. اثبات الهداه، ج ۵، ص ۲۴۲.

۲۷۶ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۷۶. دلائل الامامه، ص ۸۰. فصول المهمه، ص ۱۹۰.

- ۲۷۷ - ارشاد مفید، ص ۲۴۶. فصول المهمه، ص ۱۹۳. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۹۷.
- ۲۷۸ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶۹. ارشاد مفید، ص ۲۴۵. فصول المهمه، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۶۳. تذکره الخواص، ص ۳۴۰. دلائل الامامه، ص ۹۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۱۰.
- ۲۷۹ - ارشاد مفید، ص ۲۴۵ - ۲۵۳. ر. ک: رجال کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی. و رجال طوسی، محمد بن حسن طوسی. فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.
- ۲۸۰ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. ارشاد مفید، ص ۲۵۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۱۹. فصول المهمه، ص ۲۱۲. تذکره الخواص، ص ۳۴۶. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۸۰.
- ۲۸۱ - ارشاد مفید، ص ۲۵۴. فصول المهمه، ص ۲۰۴. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۲۴۷.
- ۲۸۲ - فصول المهمه، ص ۲۱۲. دلائل الامامه، ص ۱۱۱. اثبات الوصیه، ص ۱۴۲.
- ۲۸۳ - اصول کافی، ج ۱، ص ۳۱۰.
- ۲۸۴ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۶. ارشاد مفید، ص ۲۷۰. فصول المهمه، ص ۲۱۴ - ۲۲۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۶ - ۱۴۸. تذکره الخواص، ص ۳۴۸ - ۳۵۰. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۴. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.
- ۲۸۵ - ارشاد مفید، ص ۲۷۹ - ۲۸۳. دلائل الامامه، ص ۱۴۸ و ۱۵۴. فصول المهمه، ص ۲۲۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۲۳ و ۳۲۷. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۵۰.
- ۲۸۶ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۶. ارشاد مفید، ص ۲۸۴ - ۲۹۶. دلائل الامامه، ص ۱۷۵ - ۱۷۷. فصول المهمه، ص ۲۲۵ - ۲۴۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۱۸۸.
- ۲۸۷ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۸. فصول المهمه، ص ۲۳۷.
- ۲۸۸ - دلائل الامامه، ص ۱۹۷. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.
- ۲۸۹ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸۹. ارشاد مفید، ص ۲۹۰. فصول المهمه، ص ۲۳۷. تذکره الخواص، ص ۳۵۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۶۳.
- ۲۹۰ - مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۵۱. احتجاج، احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی (چاپ نجف، سال ۱۳۸۵ هجری) ج ۲، ص ۱۷۰ - ۲۳۷.
- ۲۹۱ - ارشاد مفید، ص ۲۹۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۲ - ۴۹۷. دلائل الامامه، ص ۲۰۱ - ۲۰۹. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۳۷۷ - ۳۹۹. فصول المهمه، ص ۲۴۷ - ۲۵۸. تذکره الخواص، ص ۳۵۸.
- ۲۹۲ - اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۷ - ۵۰۲. ارشاد مفید، ص ۳۰۷. دلائل الامامه، ص ۲۱۶ - ۲۲۲. فصول المهمه، ص ۲۵۹ - ۲۶۵. تذکره الخواص، ص ۳۶۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۰۱ - ۴۲۰.
- ۲۹۳ - ارشاد مفید، ص ۳۰۷ - ۳۱۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۱. فصول المهمه، ص ۲۶۱. تذکره الخواص، ص ۳۵۹. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۱۷. اثبات الوصیه، ص ۱۷۶. تاریخ یعقوبی، ج ۳، ص ۲۱۷.
- ۲۹۴ - مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵.
- ۲۹۵ - مقاتل الطالبیین، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.
- ۲۹۶ - ارشاد مفید، ص ۳۱۵. دلائل الامامه، ص ۲۲۳. فصول المهمه، ص ۲۶۶ - ۲۷۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۳.
- ۲۹۷ - ارشاد مفید، ص ۳۲۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۱۲. مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۲۹۸ - ر. ک: صحیح ترمذی، ج ۹، باب ما جاء فی المهدی. صحیح ابی داوود، ج ۲، کتاب المهدی. صحیح ابن ماجه، ج ۲، باب خروج المهدی. ینابیع الموده. البیان فی اخبار صاحب الزمان، محمد بن یوسف شافعی. نورالابصار شبلنجی. مشکوٰۃ المصابیح، محمد بن عبدالله خطیب. الصواعق المحرقة، ابن حجر. اسعاف الراغبین، محمدالصبان، فصول المهمه. صحیح مسلم. الغیبه، محمد بن ابراهیم نعمانی. کمال الدین، شیخ صدوق. اثبات الهداه، محمد بن حسن حر عاملی. بحارالانوار، مجلسی، ج ۵۱ و ۵۲.

۲۹۹ - اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۵. ارشاد مفید، ص ۳۱۹.

۳۰۰ - ر. ک: رجال کشی، رجال طوسی، فهرست طوسی و سایر کتابهای رجال.

۳۰۱ - بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳ - ۳۶۶. الغیبه، محمد بن حسن طوسی (چاپ دوم) ص ۲۴۳۲۱۴. اثبات الهداه، ج ۶ و ۷.

۳۰۲ - بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۳۶۰ و ۳۶۱. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۴۲.

۳۰۳ - از باب نمونه:

«عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي وَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاتِي إِسْمَهُ إِسْمَى يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا»

(فصول المهمه، ص ۲۷۱)

۳۰۴ - از باب نمونه:

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَخْلَاقُهُمْ»

(بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸ و ۳۳۶)

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

أَلْعَلِمَ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ. فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَثَّهَا فِي النَّاسِ وَ ضَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبْتِثَهَا سَبْعَةٌ وَعِشْرِينَ حَرْفًا»

(بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶)

«قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ (إِلَى أَنْ قَالَ) الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدٌ ابْنِي وَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ابْنُهُ عَلِيٌّ وَ بَعْدَ عَلِيٍّ ابْنُهُ الْحَسَنُ وَ بَعْدَ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُنتَظَرُ فِي غَيْبَتِهِ رَهْ لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ آمَا مَتَى فَأَخْبَارُ عَنْ الْوَقْتِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى يَخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ:

مَثْلُهُ مَثَلُ السَّاعَةِ لَا يُجَلِّيْهَا لَوْفَتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا يَأْتِيَكُمُ إِلَّا بَعْتُهُ»

(بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۴)

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ

«الْإِمَامُ بَعْدِي ابْنِي عَلِيٌّ، أَمْرُهُ أَمْرِي وَ قَوْلُهُ قَوْلِي وَ طَاعَتُهُ طَاعَتِي وَ الْإِمَامُ بَعْدَهُ

[ابْنُهُ الْحَسَنُ] أَمْرُهُ أَمْرُ أَبِيهِ [وَ قَوْلُهُ] قَوْلُ أَبِيهِ وَ طَاعَتُهُ طَاعَةُ أَبِيهِ. ثُمَّ سَكَتَ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ فَمَنْ الْإِمَامُ بَعْدَ الْحَسَنِ فَبَكَى بُكَاءً

شَدِيدًا

ثُمَّ قَالَ:

إِنَّ مِنْ بَعْدِ الْحَسَنِ ابْنُهُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ الْمُنتَظَرُ»

(بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۵۸)

«سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ يَقُولُ: كَءَاتَى بِكُمْ وَ قَدْ اخْتَلَفْتُمْ بَعْدِي فِي الْخُلَفَاءِ مِنِّي أَمَا إِنَّ الْمُقَرَّرَ بِالْإِئْمَةِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ الْمُتَكَرَّرُ

لَوْلَدَى كَمَنْ أَقَرَّ بِجَمِيعِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ أَنْكَرَ بُيُوتَهُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ وَالْمُنْكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ كَمَنْ أَنْكَرَ جَمِيعَ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ طَاعِيَهُ آخِرُنَا كَطَاعِيَهُ أَوَّلُنَا وَالْمُنْكَرَ لِآخِرِنَا كَالْمُنْكَرِ لِأَوَّلِنَا أَمَا إِنَّ لَوْلَدَى غَيْبُهُ يَزْتَابُ فِيهَا النَّاسُ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ»
(بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۶۰)

البهجة المرضية (سيوطي)

مشخصات کتاب

سرشناسه: سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۸۴۹ - ۹۱۱ ق.

عنوان و نام پدیدآور: البهجة المرضية في شرح الالفية [نسخه خطی] / عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی؛ متن از: محمد عبدالله ابن مالک وضعيت استنساخ: بلده سيد محله از محال تنكابن: کاتب: به خط محمد جعفر طالقانی، ۱۱۲۲ ق.

مشخصات ظاهری: برگ: ۱۱۵. سطر: ۱۳ - ۱۷. اندازه سطور: ۱۰۵ × ۱۶۰؛ قطع: ۱۸۰ × ۲۱۵

یادداشت مشخصات ظاهری: نوع کاغذ: فرنگی آبی و نخودی.

نوع و درجه خط: نسخ.

نوع و تزیینات جلد:

تیماج قهوه‌ای، یک لایه، مجدول، ضربی.

تزیینات متن: تا برگ ۵۶ سرفصلها با مرکب قرمز، خط کشی بالای بعضی از کلمات و عبارات با مرکب مشکی و قرمز. خصوصیات نسخه موجود:

حواشی اوراق: در حاشیه تصحیح شده، حواشی زیادی در رابطه با متن دارد.

معرفی نسخه: رجوع شود به شماره ۳۰۱۱ - ۵ (ع/۳۰۱۱) از جلد همین فهرست.

توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده. نسخه بسیار کهنه و فرسوده، لبه اوراق اوایل و اواخر نسخه پارگی دارد، عطف از شیرازه جدا و شیرازه اوراق از هم باز است. آثار لک‌زدگی و جوهر زدگی دیده می‌شود.

عنوانهای دیگر: الالفیه فی النحو. شرح.

موضوع: ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه - - نقد و تفسیر.

موضوع: زبان عربی - - نحو.

شناسه افزوده: طالقانی، محمد جعفر، قرن ۱۲ ق. کاتب.

شناسه افزوده: ابن مالک، محمد بن عبدالله، ۶۰۰ - ۶۷۲ ق. الالفیه. شرح.

الجزء الاول

خطبة الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد هو ابن مالک

أحمد ربی الله خير مالک

مصلیاً علی النبی المصطفی

وآله المستكملين الشرفا
 وأستعين الله في ألفيه
 مقاصد النحو بها محويّه
 تقرّب الأقصى بلفظ موجز
 و تبسط البذل بوعده منجز
 وتقتضى رضا بغير سخط
 فائقه ألفيه ابن معطى
 وهو بسبق حائز تفضيلا
 مستوجب ثنائى الجميلا
 والله يقضى بهبات وافرّه
 لى و له فى درجات الآخره

بسم الله الرحمن الرحيم احمدك اللهم على نعمك و آلائك و اصلى و اسلم على محمد خاتم انبيائك و على آله و اصحابه و التابعين الى يوم لقاءك.

اما بعد فهذا شرح لطيف مزجته بالفیه ابن مالک مذهب المقاصد واضح المسالك مبين مراد ناظمها و يهدى الطالب لها الى معالمها حاو لباحث منها ریح التحقيق تفوح و جامع لنكت لم يسبقه اليها غيره من الشروح و سميته بالبهجة المرضيه فى شرح الالفیه و بالله استعين انه خير معين.

قال الناظم بسم الله الرحمن الرحيم قال محمد هو الشيخ الامام ابو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالک الطائى الاندلسى الجيانى الشافعى احمد ربه الله خير مالک اى اصفه بالجميل تعظيما له و اداء لبعض ما يجب له و المراد ايجاده لا الاخبار بانه سيوجد مصليا بعد الحمد اى داعيا بالصلاه اى الرحمه على النبى هو انسان اوحى اليه بشرع و ان لم يؤمر بتبليغه فان امر بذلك فرسول ايضا و لفظه بالتشديد من النبوه اى الرفعه لرفعه رتبته النبى صلى الله عليه و آله و سلم على غيره من الخلق و بالهمزه من النبأ اى الخبر لان النبى صلى الله عليه و آله و سلم مخبر عن الله تعالى و المراد به نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم المصطفى اى المختار من الناس كما قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث رواه الترمذى و صححه ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل و اصطفى من ولد اسمعيل بنى كنانه و اصطفى من بنى كنانه قريشا و اصطفى من قريش بنى هاشم و اصطفانى من بنى هاشم و قال فى حديث رواه الطبرانى ان الله اختار خلقه فاختار منهم بنى آدم ثم اختار بنى آدم فاختار منهم العرب ثم اختار العرب فاختار منهم قريشا ثم اختار قريشا فاختار منهم بنى هاشم ثم اختار بنى هاشم فاختارنى منهم فلم ازل خيارا من خيار و على آله اى اقاربه المؤمنين من بنى هاشم و المطلب المستكملين الشرفا بفتح الشين بانتسابهم اليه و استعين الله فى نظم ارجوزه الفيه عدتها الف بيت او الفان بناء على ان كل شطر بيت.

ولا- يقدح ذلك فى النسبه كما قيل لتساوى النسب الى المفرد و المثنى كما سيأتى مقاصد النحو اى مهماته و المراد به المرادف لقولنا علم العربيه المطلق على ما يعرف به اواخر الكلم اعرابا و بناء و ما يعرف به ذواتها صحه و اعتلالا لا ما يقابل التصريف بها اى فيها محويه اى مجموعه تقرب هذه الالفیه لافهام الطالبين الاقصى اى الابعده من غوامض المسائل فيصير واضحا بلفظ موجز قليل الحروف كثير المعنى و الباء للسببيه و لا بدع فى كون الایجاز سببا لسرعه الفهم كما فى رايت عبد الله و اكرمته دون اكرمت عبد الله و يجوز ان تكون بمعنى مع قاله ابن جماعه و تبسط البذل بسكون الذال المعجمه اى العطاء بوعده منجز اى سريع الوفاء و الوعد فى الخير و الایعاد فى الشر اذا لم تكن قرينه و تقتضى بحسن الوجازه المقتضيه لسرعه الفهم رضا من قارئها بان لا يعترض عليها بغير سخط

یشوبه فائقه الفیه الامام ابی زکریا یحیی ابن معطی بن عبد النور الزواوی الحنفی و لكن هو بسبقی ای بسبب سبقه الی وضع کتابه و تقدم عصره حائز ای جامع تفضیلا لتفضیل السابق شرعا و عرفا و هو ایضا مستوجب ثنائی الجمیلا علیه لانتفاعی بما الفه و اقتدائی به و الله یقضی بهبات ای عطایا من فضله وافره ای زائده و الجملة خبریه ارید بها الدعاء ای اللهم اقض بذلک لی قدم نفسه لحديث ابی داود کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذا دعا بدء بنفسه و له فی درجات الاخره ای مراتبها العلیه.

الكلام و ما يتألف منه

کلامنا لفظ مفید کاستقم
و اسم و فعل ثم حرف الکلم
واحدہ کلمه و القول عتم
و کلمه بها کلام قد يؤم
بالجرّ و التنوین و النداء و آل
و مسند للاسم تمييز حصل
بتا فعلت و أتت و یا افعلى
ونون أقبلت فعل ینجلى
سواهما الحرف کهل و فی و لم
فعل مضارع یلی لم کیشم
وماضی الأفعال بالتامز و سم
بالنون فعل الأمر إن أمر فهم
والأمر إن لم یک للنون محل
فیه فهو اسم نحو صه و حیّهل

هذا باب شرح الکلام و شرح ما يتالف الکلام منه و هو الکلم الثلاث کلامنا ای معاشر النحویین لفظ ای صوت معتمد علی مقطع فخرج به ما ليس بلفظ من الدوال کالاشاره و الخط و عبر به دون القول لاطلاقه علی الراى و الاعتقاد و عکس فی الکافیه لان القول جنس قریب لعدم اطلاقه علی المهمل بخلاف اللفظ مفید ای مفهم معنی یحسن السکوت علیه کما قاله فی شرح الکافیه و المراد سکوت المتکلم و قيل السامع و قيل کلیمها و خرج به ما لا یفید کان قام مثلا و استثنی منه فی شرح التسهيل نقلا عن سیبویه و غیره مفید ما لا یجهله احد نحو النار حاره فلیس بکلام و لم یصرح باشتراط کونه مرکبا کما فعل الجزولی کغیره للاستغناء عنه اذ ليس لنا لفظ مفید و هو غیر مرکب.

واشار الی اشتراط کونه موضوعا ای مقصودا لیخرج ما ینطق به النائم و الساهی و نحوهما بقوله کاستقم اذ من عادته اعطاء الحکم بالمثال و قید فی التسهيل المقصود بکونه لذاته لیخرج المقصود لغيره کجمله الصله و الجزاء.

و اسم و فعل ثم حرف هی الکلم التی يتالف منها الکلام لا- غیرها کما دل علیه الاستقراء و ذکره الامام علی بن ابی طالب المبتکر لهذا الفن و عطف الناظم الحرف بثم اشعارا بترأخی رتبته عما قبله لکونه فضله دونهما ثم الکلم علی الصحیح اسم جنس جمعی احده و کلمه و هی کما قال فی التسهيل لفظ مستقل دال بالوضع تحقیقا او تقدیرا او منوی معه کذلک و القول عم الکلام و الکلم و الکلمه ای یطلق علی کل واحد منها و لا یطلق علی غیرها.

و کلمه بها کلام قد يؤم ای یقصد کثیرا فی اللغه لا فی الاصطلاح کقولهم فی لا اله الا الله کلمه الاخلاص و هذا من باب تسمیه

الشیء باسم جزئه ثم شرع فی علامه کل من الاسم و الفعل و الحرف و بدء بعلامه الاسم لشرفه علی قسیمیه باستغنائه عنهما لقبوله الاسناد بطرفیه و بالجبر و هو اولی من ذکر حرف الجر لتناوله الجر بالحرف و الاضافه قاله فی شرح الکافیه. قلت لكن سیاتی ان مذهبه ان المضاف الیه مجرور بالحرف المقدر ف ذکر حرف الجر شامل له الا ان یراعی مذهب غیره فتامل و التنوین المنقسم للتمکین و التکیر و المقابله و العوض و حده نون تثبت لفظا لا خطا و النداء ای الصلاحیه لان ینادی و ال المعرفه او ما یقوم مقامها کام فی لغه طیه و سیاتی ان ال الموصوله تدخل علی المضارع و مسند ای الاسناد الیه ای بکل من هذه الامور للاسم تمييز ای انفصال عن قسیمیه حصل لاختصاصها به فلا تدخل علی غیره فقولہ بالجبر متعلق بحصل و للاسم متعلق بتمییز مثال ما دخله ذلك بسم الله الرحمن الرحيم و زید و صه بمعنی طلب سکوت ما و مسلمات و حیثئذ و کل و جوار و یا زید و الرجل و ام سفر و انا قمت. و لا یقدح فی ذلك وجود ما ذکر فی غیر الاسم نحو:

(الام علی لو و لو کنت عالما** باذناب لو لم تفتنی اوائله)

و ایاک و اللو و یا لیتنا نرد الانعام.

و تسمع بالمعیدی خیر من ان تراه لجعل لو فی الاولین اسما و حذف المنادی فی الثالث ای یا قوم و حذف ان المنسبک مع الفعل بالمصدر فی الاخیر ای و سماعک خیر ثم اخذ فی علامه الفعل مقدما له علی الحرف لشرفه علیه لکونه احد رکنی الکلام دونه فقال بتا الفاعل سواء کانت لمتکلم ام مخاطب ام مخاطبه نحو فعلت و بناء التانیث الساکنه نحو ات و (من تویضا یوم الجمعہ فبها و نعمت) و التقیید بالساکنه یرجح المتحرکه اللاحقه للاسماء نحو ضاربہ فانها متحرکه بحرکه الـاعراب و لاـ و رب و ثم و یا المخاطبه نحو افعلی و هاتی و تعالی و تفعیلین و نون التاکید مشدده کانت او مخففه نحو اقبلن و لیکونن فعل ینجلی ای ینکشف و به یتعلق قوله بتا.

و لا یقدح فی ذلك دخول النون علی الاسم فی قوله اقائلن احضروا الشهود لانه ضروره سواهما ای سوی الاسم و الفعل الحرف و هو علی قسمین مشترک بین الاسماء و الافعال کهل و لا ینافی هذا ما سیاتی فی باب الاشتغال من اختصاصه بالفعل لان ذلك حیث کان فی حیزها فعلقاله الرضی و مختص و هو علی قسمین مختص بالاسماء نحو فی و مختص بالافعال نحو لم.

و الفعل ینقسم الی ثلاثه اقسام مضارع و ماض و امر. و ذکر المصنف علاماتها مقدما المضارع و الماضی علی الامر للاتفاق علی اعراب الاول و بناء الثانی و الاختلاف فی الثالث و قدم المضارع لشرفه بالاعراب فقال فعل مضارع یلی لم کیشم ای یقع بعد لم فانه یقال فیہ لم یشم و ماضی الافعال بالتا الساکنه مز عن قسیمیه و کذا بناء الفاعل قال فی شرح الکافیه و هی علامه تخص الموضوع للمضی و لو کان مستقبل المعنی و سم بالنون المؤکده فعل الامر ان امر فهم مما یقبلها و الامر ای و مفهم الامر بمعنی طلب ایجاد الشیء ان

لم یک للنون المؤکده محل فیہ فلیس بفعل بل هو اسم الفعل نحو صه بمعنی اسکت و حیهل مرکب من کلمتین بمعنی اقبل و قابل النون ان لم یفهم الامر فهو فعل مضارع.

تتمه:

اذا دلت کلمه علی حدث ماض و لم تقبل التاء کشتان او علی حدث حاضر او مستقبل و لم تقبل لم کاوه فهی اسم فعل ایضا قاله المصنف فی عمدته

المعرب و المبنی

والاسم منه معرب و مبنی

لشبه من الحروف مدنی

كالشبه الوضعی فی اسمی جئتنا
 والمعنوی فی متی و فی هنا
 وکنیاء عن الفعل بلا
 تأثر و کافتقار أصلا
 و معرب الأسماء ما قد سلما
 من شبه الحرف كأرض و سما
 و فعل أمر و مضی بنیا
 و أعربوا مضارعا إن عریا
 من نون توكید مباشر و من
 نون إناث کیرعن من فتن
 و کلّ حرف مستحق للبناء
 والأصل فی المبنی أن یسکنا
 و منه ذو فتح و ذو کسر و ضم
 کأین أمس حیث و الساکن کم
 والرفع و التّصبّ اجعلن اعرابا
 لاسم و فعل نحو لن أهابا
 والاسم قد خصّص بالجرّ كما
 قد خصّص الفعل بأن ینجزما
 فارفع بضّمّ و انصبین فتحا و جرّ
 کسرا کذاکر الله عبده یسر
 واجزم بتسکین و غیر ما ذکر
 ینوب نحو جاأخو بنی نمر
 وارفع بواو و انصبّ بالألف
 واجرر بیاء ما من الأسماء أصف
 من ذاک ذو إن صحبة أبانا
 والفم حیث المیم منه بانا
 أبّ أخ حمّ کذاک و هنّ
 والتّقص فی هذا الأخير أحسن
 و فی أبّ و تالییه یندر
 وقصرها من نقصهنّ أشهر
 و شرط ذا الاعراب إن یضفن لا
 للیاکجا أخو أبیک ذا اعتلا
 بالألف ارفع المثنی و کلا

إذا بمضمِرٍ مضافاً وصلاً
 كلتا كذاك اثنان و اثنتان
 كابنين و ابنتين يجران
 وتخلف اليا فى جميعها الألف
 جرّاً و نصباً بعد فتحٍ قد ألف
 وارفع بواوٍ و بيا و اجرر و انصب
 سالم جمع عامرٍ و مذب
 وشبه ذين و به عشرونا
 وبابه ألحق و الأهلونا
 أولو و عالمون عليونا
 وأرضون شدّ و السنونا
 وبابه و مثل حينٍ قد يرد
 ذا الباب و هو عند قوم يطرّد
 ونون مجموع و ما به ألحق
 ف افتح و قلّ من بكسره نطق
 ونون ما ثنى و الملحق به
 بعكس ذاك استعملوه فانتبه
 ومايتا و ألف قد جمعا
 يكسر فى الجرّ و فى النّصب معا
 كذا أولات و الذى اسماً قد جعل
 كأذرعات فيه ذا أيضاً قبل
 وجرّ بالفتحة ما لا ينصرف
 ما لم يصف أو يك بعد أل ردف
 واجعل لنحو يفعلان النّونا
 رفعا و تدعين و تسألونا
 وحذفها للجزم و النّصب سمه
 كلم تكونى لترومى مظلّمه
 وسّم معتلاً من الأسماء ما
 كالمصطفى و المرتقى مكارما
 فالأول الإعراب فيه قدّرا
 جميعه و هو الذى قد قصرا
 والثانى منقوص و نصبه ظهر
 ورفع ينوى كذا أيضا يجر

وَأَيُّ فِعْلٍ آخَرَ مِنْهُ أَلِفٌ
 أَوْ وَاوٌ أَوْ يَاءٌ فَمُعْتَلًّا عَرَفَ
 فَالْأَلِفُ أَنْوْفِيهِ غَيْرُ الْجَزْمِ
 وَأَبَدَ نَصَبٍ مَا كِيدُ عَوِيرِ مِ
 وَالرَّفْعُ فِيهِمَا أَنْوَا حَذَفَ جَازِمًا
 ثَلَاثُهُنَّ تَقْضُ حَكْمًا لَازِمًا

والاسم منه ای بعضه متمکن و هو معرب جار علی الاصل و بعضه الاخر غیر متمکن و هو مبنی جار علی خلاف الاصل و انما یبنی
 لشبهه فیہ من الحروف متعلق بقوله مدنی ای مقرب له و احتراز به عن غیر المدنی و هو ما عارضه ما یقتضی الاعراب کای فی الاستفهام
 و الشرط فانها اشبهت الحرف فی المعنی لکن عارضه لزومها الاضافه و یکفی فی بناء الاسم شبهه بالحرف من وجه واحد بخلاف منع
 الصرف فلا بد من شبهه بالفعل من وجهین و علله ابن الحاجب فی اماليه بان الشبه الواحد

بالحرف یبعده عن الاسمیه و یقربه مما لیس بینه و بین الاسم مناسبه الا فی جنس الاعم و هو کونه کلمه و شبه الاسم بالفعل و ان
 کان نوعا آخر الا انه لیس فی البعد عن الاسم کالحرف و فهم من حصر المصنف علیه البناء فی شبه الحرف فقط عدم اعتبار غیره
 سبقه الی ذلک ابو الفتح و غیره و ان قیل انه لا سلف له فی ذلک

کالشبه الوضعی بان یکون الاسم موضوعا علی حرف واحد او حرفین کما هو الاصل فی وضع الحرف کما فی اسمی جئنا هما التاء و
 نا فانهما اسمان و بنیا لشبههما الحرف فیما هو الاصل ان یوضع الحرف علیه و نحو ید و دم اصله ثلاثه و کالشبه المعنوی بان یکون
 الاسم متضمنا معنی من معانی الحروف سواء وضع لذلك المعنی حرف ام لا فالاول کما فی متی فانها اسم و بنیت لتضمنها معنی ان
 الشرطیه و همزه الاستفهام و الثانی کما فی هنا فانها اسم و بنیت لتضمنها معنی الاشاره الذی کان من حقه ان یوضع له حرف لانه
 کالخطاب و انما اعرب ذان و تان لان شبه الحرف عارضه ما یقتضی الاعراب و هو التثنيه التی هی من خصائص الاسماء و کالشبه
 الاستعمالی بان

یلزم طریقہ من طرائق الحروف کنیابه له عن الفعل فی العمل بلا حصول تاثر فیہ بعامل کما فی اسماء الافعال فانها عامله غیر معموله
 علی الارجح و کافتقار له الی جمله ان اصلا کما فی الموصولات بخلاف > افتقاره الی مفرد کما فی سبحان او افتقار غیر متاصل و
 هو العارض کافتقار الفاعل للفعل و النکره لجمله الصفه و اعرب اللذان و اللتان لما تقدم
 تتمه

من انواع الشبه الشبه الاهیالی ذکره فی الکافی و مثل له فی شرحها بفواتح السور فانها مبنیه لشبهها بالحروف المهمله فی کونها لا
 عامله و لا معموله.

و معرب الاسماء اخره لان المبنی محصور بخلافه لانه ما قد سلما من شبه الحرف السابق ذکره کارض و سما بضم السین احدى لغات
 الاسم و البواقی اسم بضم الهمزه و کسرهما و سم بضم السین و کسرهما و سما کرضا و قد نظمتها فی بیت و هو:
 اسم بضم الاول و الکسر
 مع همزه و حذفها و القصیر

و فعل امر و مضی بنیا الاول علی السکون ان کان صحیح الاخر و علی حذف آخره ان کان معتلا و الثانی علی الفتح ما لم
 یصل به و او الجمع فیضم او ضمیر رفع متحرک فیسکن.

و اعربوا علی خلاف الاصل فعلا مضارعا لشبهه بالاسم فی اعتوار المعانی المختلفه علیه کما قاله فی التسهيل و لکن لا مطلقا بل ان
 عریا من نون توكید مباشر فان لم یعرف منه بنی لمعارضه شبهه للاسم بما یقتضی البناء و هو النون المؤکده التی هی من خصائص

الافعال و بناؤه على الفتح لتركيبه معه تركيب خمسة عشر نحو و الله لا ضربين و خرج بالمباشر غيره كان حال بينه و بين الفعل الف الاثنين او واو الجمع او ياء المخاطبه فانه حينئذ يكون معربا تقديرا و ان عرى من نون اناث فان لم يعر منها بنى لما تقدم و بناؤه على السكون حملا على الماضى المتصل بها لانهما يستويان فى اصاله السكون و عروض الحركه فيهما كما قاله فى شرح الكافيه كيرعن من فتن و كل حرف مستحق للبناء وجوبا لعدم احتياجه الى الاعراب اذ المعانى المفتقره اليه لا تعتوره و نحو:

ليت شعري مسافرن ابى عمرو

و ليت يقولها المحزون

على تجردها من معنى الحرفيه و جذبها الى معنى الاسميه بدليل عدم وفائها لمقتضاها.

و الاصل فى المبنى اسما كان او فعلا او حرفا ان يسكنا لخفه السكون و ثقل المبنى و منه اى من المبنى ذو فتح و منه ذو كسر و منه ذو ضم و ذلك لسبب

فدو الفتح كاي و ضرب و واو العطف فالاول حرك لا لتقاء الساكنين و كانت فتحه للخفه و الثانى لمشابهته المضارع فى وقوعه صفه و صله و حالا و خبرا تقول رجل ركب جاءنى هذا الذى ركب مررت بزيد و قد ركب زيد ركب كما تقول رجل يركب جاءنى الخ و كانت فتحه لما تقدم و الثالث لضروره الابتداء بالساكن اذ لا يبتدا بساكن اما تعذرا مطلقا كما قال الجمهور او تعسرا فى غير الالف كما اختاره السيد الجرجاني و شيخنا العلامة الكافيجي و كانت فتحه لاستثقال الضمه و الكسره على الواو و ذو الكسر نحو امس و جبر و انما كسرا على اصل التقاء الساكنين و ذو الضم نحو حيث و انما ضم تشبيها له بقبل و بعد و قد تفتح للخفه و تكسر على اصل التقاء الساكنين و يقال حوث مثلث التاء ايضا و مثال الساكن كم و اضرب و اجل و قد علم مما مثلت به ان البناء على الفتح و السكون يكون فى الثلاثه و على الكسر

و الضم لا- يكون فى الفعل نعممثل شارح الهادى للفعل المبنى على الكسر بنحو ش و المبنى على الضم بنحو رد و فيه نظر هذا و اعلم ان الاعراب كما قال فى التسهيل ما جىء به لبيان مقتضى العامل من حركه او حرف او سكون او حذف و انواعه اربعة رفع و نصب و جر و جزم فمنها ما هو مشترك بين الاسم و الفعل و منها ما هو مختص باحدهما و قد اشار الى ذلك بقوله و الرفع و النصب اجعلن اعرابا لاسم نحو ان زيدا قائم و فعل مضارع نحو يقوم و لن اهابا و الاسم قد خصص بالجر فى هذه العبارة قلب اى و الجر قد خصص بالاسم فلا يكون اعرابا للفعل لامتناع دخول عامله عليه و هذا تبين لاي انواع الاعراب خاص بالاسم فلا يكون مع ذكره فى اول الكتاب المقصود به بيان تعريف الاسم تكرارا كما قد خصص الفعل بان ينجز ما فلا يجزم الاسم لامتناع دخول عامله عليه فارفع بضم و انصبن فتحا اى بفتح و جر كسرا اى بكسر كذا كر الله عبده يسر مثال لما ذكر و اجزم بتسكين نحو لم يضرب و غير ما ذكر ينوب عنه نحو جا اخو بنى نمر و قد شرع فى تبين مواضع النيباه بقوله و ارفع بواو و انصبن بالالف و اجرر بياء ما من الاسما اصف اى اذكر من ذاك اى من الاسماء الموصوفه ذو و قدمه للزومه هذا الاعراب و لكنه انما يعرف به ان صحبه ابانا اى اظهر و احترز بهذا القيد من ذو بمعنى الذى و قيده فى الكافيه و العمده بكونه معربا.

و من الاسماء الفم و فيه لغات تثليث الفاء مع تخفيف الميم منقوصا او مقصورا و مع تشديده و اتباعها الميم فى الحركات كما فعل بعينى امرى و ابنم و انما يعرب بهذا الاعراب حيث الميم منه بانا اى ذهب بخلاف ما اذا لم يذهب منه فانه يعرب بالحركات عليه اب اخ حم كذا ك اى كما تقدم من ذى و الفم فى الاعراب بما ذكر و قيد فى التسهيل الحم و هو قريب الزوج بكونه غير مماثل قروا و قرء و خطا فانه ان ماثل ذلك اعرب بالحركات و ان اضعف و فيه ان الاب و الاخ قد يشدد آخرهما و هن كذا ك و هو كناية عن اسماء الاجناس و قيل ما يستقبح ذكره و قيل الفرج خاصه و قال فى التسهيل و قد يشدد نونه و النقص فى هذا الاخير و هو هن بان يكون معربا بالحركات على النون احسن من الاتمام قال على ع\ من تعزى بعزاء الجاهليه فاعضوه بهن ابيه و لا تكنوا و النقص فى اب و تاليه و هما اخ و حم يندر اى يقل كقوله:

بابه اقتدى عدی فی الکرم

و من یشابه ابه فما ظلم

و قصرها ای اب و اخ و حم بان تكون بالالف مطلقا من نقصهن اشهر كقوله:

ان اباه و ابا اباه

قد بلغا فی المجد غایتها

و شرط ذا الاعراب المتقدم فی الاسماء المذكوره ان یضفن و الافتعرب بحركات ظاهره نحو ان له ابا و له اخ و بنات الاخ و ان تكون الاضافه لا لیا ای لا لیا المتکلم و الافتعرب بحركات مقدره نحو اخي هرون القصص انی لا املك الانفسی

و اخي و ان تكون مكبره و الافتعرب بحركات ظاهره و ان تكون مفرده و الافتعرب فی حال التشبه و الجمع اعرابهما كجا اخو ابيك ذا اعتلا- فاخو مفرد مكبر مضاف الى ابيك و ابی مفرد مكبر مضاف الى الكاف و ذا مضاف الى اعتلا و قد حوى هذا المثال كون المضاف اليه ظاهرا و مضمرا و معرفه و نكره بالالف ارفع المثنى و هو كما يؤخذ من التسهيل الاسم الدال على شيئين متفقى اللفظ بزياده الف او ياء و نون مكسوره فی آخره نح و قال رجلان فخرج نحو زيد و القمران و كلا و كلتا و اثنان و اثنتان لعدم دلالة الاول على شيئين و اتفاق لفظ مدلولى الثانى و الزیاده فی الباقي و ارفع بها ايضا كلا و هو اسم مفرد عند البصريين يطلق على اثنين مذكرين و انما يرفع بها اذا بمضممر حال كونه مضافا له و صلا نحو جاءنى الرجلان كلاهما فان لم يصف الى مضممر بل الى ظاهر فهو كالمقصور فی تقدير اعرابه على آخره و هو الالف نحو جاءنى كلا الرجلين و كلتا التی تطلق على اثنين مؤنثين كذاك ای مثل كلا فی رفعها بالالف اذا اضيفت الى مضممر نحو جاءتنى المرأتان كلتاهما و فی تقدير اعرابها على آخرها ان لم تضاف اليه نحو كلتا الجنيتين آتت اكلها الكهف.

و اما اثنان و اثنتان بالمثلثة فهما كابنين و ابنتين بالموحده يعنى كالمثنى الحقيقى فی الحكم یجریان بلا شرط سواء افردا نحو حين الوصيه اثنان المائدهام ركبا نحو اثنتا عشره عينا البقره ام اضيفا نحو اثنائك و اثتاك و اثناكم و اثنتين ثنتان فی لغه تمیم و تخلف اليا فی جميعها ای جميع الالفاظ المتقدم ذكرها الالف جرا و نصبا ای فی حالتیهما بعد ابقاء فتح لما قبلها قد الف و الامثله واضحه

فرع: اذا سمى بمثنى فهو على حاله قبل التسميه به و ارفع بواو و بيا اجرر و انصب سالم جمع عامر و مذنب و شبه ذین ای مشبههما و هو كل علم لمذكر عاقل خال من تاء التانيث قيل و من التركيب و كل صفه كذلك مع كونها ليست من باب افعال فعلاء كاحمر حمراء و لا فعلاان فعلى كسكران سكرى و لا مما يستوى فيه المذكر و المؤنث كصبور و جريح و به ای بالجمع المذكور عشرونا و بابہ الى تسعين الحق فی اعرابه السابق و ليس بجمع للزوم اطلاق ثلاثين مثلا على تسعه لان اقل الجمع ثلاثه و وجوب دلالة عشرين على ثلاثين لذلك ليس به و الحق به ايضا جمع تصحيح لم يستوف الشروط و هو الاهلونا لان مفرده اهل و هو ليس علما و لا صفه بل اسم لخاصه الشئ الذى ينسب اليه كاهل الرجل لامراته و ولده و عياله و اهل الاسلام لمن يدين به و اهل القرآن لمن يقرؤه و يقوم بحقوقه و قد جاء جمعه على اهل و الحق به ايضا اسما جمع و هما اولو بمعنى اصحاب و عالمون قيل هو جمع لعالم و رد بان العالمين دال على العقلاء فقط و العالم دال عليهم و على غيرهم اذ هو اسم لما سوى البارى تعالى فلا- يكون جمعا له للزوم زياده مدلول الجمع على مدلول مفرد و الحق به ايضا اسم مفرد و هو عليونا لانه كما قال فى الكشف اسم لديوان الخير الذى دون فيه كل ما عملته الملائكه و صلحاء الثقلين لا جمع و يجوز فى هذا النوع ان يجرى مجرى حين فيما ياتى و ان تلزمه الواو و يعرب بالحركات على النون نحو:

«طال ليلى و بُتُّ كالمجنون

و اعترّنى الهموم بالمطرون»

و ان تلزمه الواو و فتح النون نحو:

«و لها بالماطرون اذا

اكل النمل الذى جمعا»

و ارضون بفتح الراء جمع ارض بسكونها شذ اعرابه هذا الاعراب لانه جمع تكسير و مفردة مؤنث و الحق به ايضا السنونا بكسر السين جمع سنه بفتحها لما ذكر فى ارضين

و بابه و هو كل ثلاثى حذفت لامه و عوض عنها هاء التانيث و لم يتكسر فخرج بالحذف نحو تمره و بحذف اللام نحو عده و بالتعويض نحو يد و بالهاء نحو اسم و بالآخر نحو شفه و مثل حين فى كونه معربا بالحركات على النون مع لزوم الياء قد يرد ذا الباب اى باب سنين شذوذا كقوله:

«دعانى مِنْ نَجْدٍ فان سنيَّه

لَعِبَنَ بنا شيئا و شَيَّبَنَا مُردا»

و هو اى الوزود مثل حين فيما ذكر عند قوم من العرب يطرد اى يستعمل كثيرا و نون مجموع و ما به التحق فافتح لان الجمع ثقيل و الفتح خفيف فتعادلا و قل من بكسره نطق قال فى شرح الكافيه هو لغه نحو:

«و ما ذا تبتغى الشعراء منى

و قد جاوزت حد الاربعين»

و نون ما ثنى و الملحق به بعكس ذاك اى بعكس نون الجمع و الملحق به استعملوه فانتبه فهى مكسوره و فتحها لغه مع الياء كقوله:

«على اخوَذَيْنِ استَقَلَّتْ عَشِيَّةٌ

فما هى الا لمَحَّةٌ و تَغِيبُ»

و مع الالف كما هو ظاهر عباره المصنف و صرح به السيرافى كقوله:

«اعرفُ منها الانف د و العينان»

و منحَرِّينِ اشبها ظبيانا»

و جاء ضمها كقوله:

«يا ابتا ارَقْنى القِذَانُ

فالنوم لا تالَفُه العينانُ»

و ما بتا و الف مزيدتين قد جمعا مؤنثا كان مفردة او مذكرا و هو معرب خلافا للاخفش يكسر فى الجر و فى النصب معا نحو و خلق الله السموات الجاثيه و رايت سرادقات و اصطبلات كما تقول

نظرت الى السموات و السرادقات و الاصطبلات خلافا للكوفيين فى تجويزهم نصبه بالفتحه و لهشام فى تجويزه ذلك فى المعتل مستدلا بنحو سمعت لغاتهم و اما رفعه فعلى الاصل بالضم كذا اى كجمع المؤنث السالم فى نصبه بالكسره اولات بمعنى صاحبات نحو و ان كن اولات حمل الطلاق و الذى اسما من هذا الجمع قد جعل كاذرات لموضع بالشام اصله اذرعه جمع ذراع فيه ذا الاعراب ايضا قبل و بعضهم ينصبه بالكسره و يحذف منه التثوين و بعضهم يعربه اعراب ما لا ينصرف و يروى بالاوجه الثلاثه قوله:

«تنوَرْتُها من اذرعات و اهلها

بيثرب ادنى دارها نظَرُ عالى»

و جُرَّ بالفتحه ما لا ينصرف و سياى فى بابه ما دام لم يصف او يك بعد ال المعرفه او الموصوله او الزائده او بعد ام ردف فان كان جر بالكسره نحو مررت باحمد كم و انتم عاكفون فى المساجد البقره كالأعمى و الاصم و نحو رايت الوليد بن يزيد مبار كاشديدا

باعباء الخلافه كاهله و ظاهر عباره المصنف انه حينئذ باق على منع صرفه مطلقا و به صرح فى شرح التسهيل و ذهب السيرافى و المبرد و جماعه الى انه منصرف مطلقا و اختار الناظم فى نكته على مقدمه ابن الحاجب انه ان زالت منه عله فمنصرف و ان بقيت العلتان فلا و مشى عليه ابن الخباز و السيد ركن الدين.

و اجعل لنحو يفعلان و تفعلان النونا رفعا و لتفعلين نحو تدعين و ليفعلون و تفعلون نحو تسالونا و اجعل حذفها اى حذف النون للجزم و النصب حملا له على الجزم كما حمل على الجر فى المثنى و الجمع سمهاى علامه فالجزم كلم تكونى و النصب نحو لترومى مظلمه و اما قوله تعالى الا ان يعفون البقره فالواو لام الفعل و النون ضمير النسوه و الفعل مبنى كما فى يخرجن.

تمه اذا اتصل بهذه النون نون الوقايه جاز حذفها تخفيفا و ادغامها فى نون الوقايه و الفك و قرىء بالثلاثه تامرونى الزمر و قد تحذف النون مع عدم الناصب و الجازم كقوله

«ايست اسرى و تيتى تدلكنى

وجهك بالعتر و المسك الزكى»

و سم معتلا من الاسماء المتمكنه ما آخره الف كالمصطفى و ما آخره يا نحو المرتقى مكارما فالاول و هو الذى كالمصطفى فى كون آخره الفا لازمه الاعراب فيه قدرا جميعه على الالف لتعذر تحريكها و هو الذى قد قصرا اى سمى مقصورا لانه حبس عن الحركات و القصر الحبس او لانه غير ممدود قال الرضى و هو اولى لما يلزم على الاول من اطلاقه على المضاف الى الياء و الثان و هو الذى كالمرتقى فى كون آخره ياء خفيفه لازمه تلو كسره منقوص و نصبه ظهر على الياء لخفته و رفعه ينوى اى يقدر فيها لثقل الضمه على الياء كذا ايضا يجر بكسره منويه لثقل الكسره على الياء و لو قدمه على المقصور كان اولى قال فى شرح الهادى لانه اقرب الى المعرب لدخول بعض الحركات عليه.

فرع: ليس فى الاسماء المعربه اسم آخره واو قبلها ضمه الا الاسماء الستة حاله الرفع و اى فعل مضارع آخر منه الف نحو يرضى او آخر منه واو نحو يغزو او آخر منه ياء نحو يرمى فمعتلا عرف عند النحاه فالالف انو فيه غير الجزم و هو الرفع و النصب لما تقدم كزيد يخشى و لن يرضى و ابد اى اظهر نصب ما آخره واو كيدعو او ما آخره ياء نحو يرمى لما تقدم كلن يدعو و لن يرمى و الرفع فيهما اى فيما كيدعو و يرمى انو لثقله عليهما كزيد يدعو و يرمى و احذف حال كونك جازما للافعال المعتله ثلاثهن كلم يخش و يرم و يغز تقض اى تحكم حكما لازما و قد تحذف فى غير الجزم حذف غير لازم نحو سندع الزبانيه (العلق)

باب النكرة. المعرفة

مدخل؛ المعرفة و النكرة (الضمير)

نكرة قابل أل مؤثرا

أو واقع موقع ما قد ذكرا

وغيره معرفة كههم وذى

وهند و ابني و الغلام و الذى

فما لذى غيبه أو حضور

كأنت و هو سم بالضمير

و ذو اتصال منه ما لا يتندا

ولا يلى إلا اختياراً أبدا

کالیا و الکاف من ابنی أكرمك
 و الیا و الها من سلیه ما ملک
 و کلّ مضمر له البنا يجب
 و لفظ ما جرّ کلفظ ما نصب
 للرفع و التّصب و جرّنا صلح
 کاعرف فإننا نلنا المنح
 و ألفّ و الواو و النون لما
 غاب و غیره کقاما و اعلمما
 و من ضمیر الرفع ما یستتر
 کافعل أوافق نغبط إذ تشکر
 و ذو إرتفاع و انفصال أنا هو
 و أنت الفروع لا تشبه
 و ذو انتصاب فی انفصال جعلنا
 إیای و التفریع لیس مشکلا
 و فی اختیار لا یجیء المنفصل
 إذ تأتی أن یجیء المتصل
 وصل أو افصل هاء سلنیه و ما
 أشبهه فی کنته الخلف أنتمی
 کذاک خلتنیه و اتصالا
 أختار غیری اختار الانفصالا
 و قدّم الأخصّ فی اتصال
 و قدّم ما شئت فی انفصال
 و فی اتحاد الرتبة الزم فصلا
 و قد بیح الغیب فیهِ وصلا
 و قبل یا النّفس مع الفعل التزم
 نون وقایه و لیسى قد نظم
 ولیتنى فشا و لیتى ندرا
 ومع لعلّ اعکس و کن مخیرا
 فی الباقيات و اضطراراً خففا
 منى و عنى بعض من قد سلفا
 و فی لدنى لدنى قلّ و فی
 قدنى و قطنى الحذف أيضا قد یفى

نکره قابل ال حال کونه مؤثرا التعریف کرجل بخلاف نحو حسن فان ال الداخله علیه لا تؤثر فیهِ تعریفا فلیس نکره او لیس بقابل لال

لكنه واقع موقع ما قد ذكر اى ما يقبل ال كذى فانها لا تقبل ال لكنها تقع موقع ما يقبلها و هو صاحب و غيره اى غير ما ذكر معرفه و هى مضمّر كهّم و اسم اشاره نحو ذى و علم نحو هند و مضاف الى معرفه نحو ابني و محلى بال نحو الغلام و موصول نحو الذى و زاد فى شرح الكافيه المنادى المقصود كيا رجل و اختار فى التسهيل ان تعريفه بالاشاره اليه و المواجهه و نقله فى شرحه عن نص سيبويه و زاد ابن كيسان ما و من الاستفهاميتين و ابن خروف ما فى دقته دقا نعمّا.

الاول من المعارف: الضمير

فما كان من هذه المعارف موضوعا لذى غيبه اى لغائب تقدم ذكره لفظا او معنى او حكما او لذى حضور اى لحاضر مخاطب او متكلم كانت و انا و هو سم بالضمير و المضممر عند البصريين و الكنايه و المكنى عند الكوفيين و لا يرد على هذا اسم الاشارة لانه وضع لمشار اليه لزم منه حضوره و لا الاسم الظاهر لانه وضع لاعم من الغيبه و الحضور و قد عكس المصنف المثال فجعل الثانى للاول و الاول للثانى على حد قوله تعالى يوم تبيض وجوه و تسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الخ آل عمران ثم الضمير متصل و منفصل اشار الى الاول بقوله و ذو اتصال منه ما كان غير مستقل بنفسه و هو الذى لا يصلح لان يبتدا به و لا يصلح لان يلى اى يقع بعد الا اختيارا ابدا و يقع بعدها اضطرارا كقوله:

«و ما نبالی اذا ما كنت جارتنا

أَلَا يَجَاوِرُنَا إِلَّاكَ دَيَّارٌۭ

كالياء والكاف من نحو قولك ابني اكرمك و نحو الياء و الها من قولك سليه ما ملك و كل مضمر له البنا يجب لشبهه بالحروف فى المعنى لان التكلم و الخطاب و الغيبه من معانى الحروف و قيل فى الافتقار و قيل فى الوضع فى كثير و قيل لاستغنائه عن الاعراب باختلاف صيغه و حكاها فى التسهيل الا الاول.

و لفظ ما جر من الضمائر المتصلة كلفظ ما نصب منها و ذلك ثلاثه الفاظ ياء المتكلم و كاف الخطاب و هاء الغائب للرفع و النصب و جر بالتثوين لفظ نا الدال على المتكلم و من معه صلح فالجر كاعرف بنا و النصب نحو فاننا و الرفع نحو نلنا المنح و ما عدا ما ذكر مختص بالرفع و هو تاء الفاعل و الالف و الواو و ياء المخاطبه و نون الاناث و الف و الواو و النون ضمائر متصله كائنه لما غاب و غيره و المراد به المخاطب كقاما و قاموا و قمن و اعلموا و اعلمن و من ضمير الرفع ما يستتر وجوبا بخلاف ضمير النصب و الجر و ذلك فى مواضع فعل الامر كافعل و الفعل المضارع المبدوء بالهمزه نحو اوافق و المبدوء بالنون نحو نغبتط و المبدوء بالتاء نحو اذ تشكر و زاد فى التسهيل اسم فعل الامر كنزال و ابو حيان فى الارتشاف اسم فعل المضارع كاوه و ابن هشام فى التوضيح فعل الاستثناء كقاموا ما خلا زيدا و ما عدا عمروا و لا يكون خالدا و افعل التعجب كما احسن الزيدى و افعل التفضيل ك هم احسن اثا مريم و فيما عدا هذه و هو الماضى و الظرف و الصفات يستتر جوازا ثم شرع فى الثانى من قسمى الضمير و هو المنفصل فقال و ذو ارتفاع و انفصال انا و هو و انت و الفروع الناشئه عن هذه الاصول لا تشتبه و هى نحن و هى و هما و هم و هن و انت و انتما و انتن قال ابو حيان و قد تستعمل هذه مجروره كقولهم انا كانت و كهو و هو كانا و منصوبه كقولهم ضربتك انت و ذو انتصاب فى انفصال جعلنا اياى و التفرع على هذا الاصل الذى ذكر ليس مشكلا مثاله ايانا اياك اياك اياكم اياك اياها اياها اياهم اياهن و قد تستعمل مجروره

تنبيه: الضمير ايا و اللواحق له عند سبويه حروف تبين الحال و عند المصنف اسماء مضاف اليها.

و في اختيار لا يجيء الضمير المنفصل اذا تاتي ان يجيء الضمير المتصل لما فيه من الاختصار المطلوب الموضوع لاجله الضمير فان لم يات بان تاخر عنه عامله او حذف او كان معنويا او حصر او اسند اليه صفه جرت على غير من هي له فصل و ياتي المنفصل مع امكان المتصل في

الضرورة كما سيأتي.

و صل على الاصل او افضل للطول ثانی ضمیرین اولهما اخص و غیر مرفوع كما فی هاء سلنیه فقل سلنیه و سلنی اياه و کذا ما اشبهه نحو الدرهم اعطيتک و اعطيتک اياه و فی اتصال و انفصال ما هو خبر لکان او احدى اخواتها نحو کنته الخلف انتمی کذاک الهاء من خلتنیه و نحوه فی اتصاله و انفصاله خلاف و اتصالا- اختار تبعا لجماعه منهم الرماني اذ الاصل فی الضمیر الاختصار و لانه وارد فی الفصیح قال صلی الله علیه و آله و سلم\ ان یکنه فلن تسلط علیه و الا یکنه فلا خیر لک فی قتله غیرى ای سیویه و لم یصرح به تادبا اختار الانفصالا لکونه فی الصورتین خبرا فی الاصل و لو بقى على ما کان لتعین انفصاله كما تقدم و قدم الاخص و هو الاعرف على غیره فی حال اتصال الضمائر نحو الدرهم اعطيتک بتقديم التاء على الکاف اذ ضمیر المتکلم اخص من ضمیر المخاطب و الکاف على الهاء اذ ضمیر المخاطب اخص من ضمیر الغائب.

و قدمن ما شئت من الاخص و غیره فی حال انفصال الضمیر عند امن اللبس نحو الدرهم اعطيتک اياه و اعطيته ایاک و لا يجوز فی زید اعطيتک اياه تقديم الغائب للبس و فی اتحاد الرتبة ای رتبة الضمیرین بان کانا لمتکلمین او مخاطبین او غائبین الزم فصلا للثانی و قد یبیح الغیب فيه وصلا و لكن لا مطلقا بل مع وجود اختلاف ما بین الضمیرین

کان یکون احدهما مثنی و الآخر مفردا او نحوه نحو لوجهک فی الاحسان بسط و بهجه انالهماه قفوا اکرم والد و نحو قول الفرزدق بالباعث الوارث الاموات قد ضمنت اياهم الارض فی دهر الدهاریر الضرورة اقتضت انفصال الضمیر مع امکان اتصاله و قبل یا النفس اذا کانت مع الفعل ای متصله به التزم نون وقایه سمیت بذلك قال المصنف لانها تقى الفعل من التباسه بالاسم المضاف الی یاء المتکلم اذ لو قیل فی ضربنی ضربی لالتبس بالضرب و هو العسل الابيض الغلیظ و من التباس امر مؤنثه بامر مذکره اذ لو قلت اکرمی بدل اکرمنی قاصدا مذکرا لم يفهم المراد و قال غیره لانها تقيه من الکسر المشبه للجر للزوم کسر ما قبل الیاء و لیسى بلا نون قد نظم قال الشاعر:

«عددت قومی کعدید الطیس

اذ ذهب القوم الکرام لیسى»

و لا- یجىء فی غیر النظم الا- بالنون کغیره من الافعال کقولهم علیه رجلا لیسنى بالنون و لیتنى بالنون فشا ای کثر و ذاع لمزیتها على اخواتها فی الشبه بالفعل یدل على ذلك سماع اعمالها مع زیاده ما کما سیأتی و فی التنزیل یا لیتنى کنت معهم النساء و لیتى بلا نون ندرا ای شذ قال الشاعر:

«کمنیه جابر اذ قال لیتى

اصادفه و افقد جل مالى»

و مع لعل اعکس هذا الامر فتجریدها من النون کثیر لانها ابعد من الفعل لشبهها بحروف الجر و فی التنزیل لعلی ابلغ الاسباب المؤمن و اتصالها بها قليل قال الشاعر:

«فقلت اعیرانى القدوم لعلنی

اخط بها قبرا لا بیض ماجد»

و کن مخیرا فی الحاق النون و عدمها فی الباقيات ان و ان و کان و لكن نحو:

«و انی على لیلی لزار و انی

على ذاک فیما بیننا مستدیمها»

و قال الفراء عدم الحاق النون هو الاختیار و اضطرارا خففا نون منی و عنی بعض من قد سلفا من الشعراء فقال:

«ایها السائل عنهم و عنی

لست من قیس و لا قیس منی»

و الاختیار فیهما الحاق النون كما هو الشائع الذائع علی ان هذا البيت لا يعرف له نظیر فی ذلك بل و لا قائل و ما عدا هذین من حروف الجر لا تلحقه النون نحو لی و بی و کذا خلا و عدا و حاشا قال الشاعر:

«فی فتيه جعلوا الصليب الههم

حاشای انی مسلم معذور»

و الحاق النون فی لدن فیقال لدنی کثیر و به قرء الستہ من القراء السبعه و تجریدها فیقال لدنی بالتخفیف قل و به قرء نافع و الحاق النون فی قدنی و قطنی بمعنی حسبی کثیر و الحذف ایضا قد یفی قال الشاعر:

«قدنی من نصر الخبیین قدی

لیس الامام بالشحیح الملحد»

و فی الحدیث قط بگزتک یروی بسکون الطاء و بکسرهما مع یاء و دونها و یروی قطنی قطنی و قط قط

الثانی من المعارف العلم

العلم

اسمٌ یعیّن المسمّی مطلقاً

علمه کجعفر و خرنقا

و قرین و عدین و لاحق

و شدقم و هیله و واشق

واسماً أتى و کنیةً و لقبا

و آخرن ذا إن سواه صحبا

و إن یكونا مفردین فأضف

حتماً و إلا أتبع ای ردف

و منه منقول کفضل و أسد

و ذو ارتجال کسعاد و أدد

و جملةً و ما بمزج ركباً

ذا إن بغير ویه تم أعربا

و شاع فی الأعلام ذو الإضافه

کعبد شمس و أبی قحافه

و وضعوا لبعض الأجناس علم

کعلم الأشخاص لفظاً و هو عم

من ذاک أم عریط للعقرب

و هكذا ثعاله للثعلب

و مثله برة للمبرة

کذا فجار علم للفرجة

الثانی من المعارف العلم

و هو علم شخص و علم جنس و بدا بالاول فقال اسم جنس و هو مبتدا وصف بقوله يعين المسمى و هو فصل يخرج النكرات تعيينا مطلقا فصل يخرج المقيّد اما بقيد لفظي و هو المعرف بالصله و ال و المضاف اليه او معنوي و هو اسم الاشاره و المضمّر و خبر قوله اسم قوله علمه اي علم المسمى كجعفر لرجل و خرنقا لامراه من العرب و قرن بفتح القاف و الراء لقبيله من بنى مراد منها اويس القرنى و عدن لبلد بساحل بحر اليمن و لاحق لفرس و شذقم لجمل و هيله لشاه و واشق لكلب و اسما اتى العلم و هو ما ليس كنيه و لا لقبا و كنيه و هى ما صدر باب او ام قيل او ابن او بنت من كنيه اي سترت كالكنايه و العرب يقصد بها التعظيم و لقبا و هو ما اشعر بمدح او ذم قال الرضى و الفرق بينه و بين الكنيه معنى ان اللقب يمدح الملقب به او يذم بمعنى ذلك اللفظ بخلاف الكنيه فانه لا- يعظم المكنى بمعناها بل بعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس تائف ان تخاطب باسمها و اخرن ذا اي اللقب ان سواه صحبا و المراد به الاسم كما وجد فى بعض النسخ ان سواها و صرح به فى التسهيل و علله فى شرحه بان الغالب ان اللقب منقول من اسم غير انسان كبطه و قفه فلو قدم لتوهم السامع ان المراد مسماه الاصلى و ذلك مامون بتاخيرها فلم يعدل عنه و شدّ تقديمه فى قوله «بأنّ ذا الكلب عمرا خيرهم نسباً بطن شريان يعوى حوله الذئب»

و اما الكنيه فيجوز تقديمه عليها و العكس كذا قالوه لكن مقتضى التعليل المذكور امتناع تقديمه عليها ايضا فتأمل نعم تقديمها على الاسم و عكسه سواء و ان يكونا اي الاسم و اللقب مفردين فاضف الاول الى الثانى حتما عند البصريين نحو هذا سعيد كرز اي مسماه كما سيأتى فى الاضافه و اجاز الكوفيون الاتباع و اختاره فى الكافيه و التسهيل و معلوم على الاول ان جواز الاضافه حيث لا مانع من ال نحو الحارث كرز. و الاى و ان لم يكونا مفردين بان كانا مركبين كعبد الله زين العابدين او الاول مركبا و الثانى مفردا كعبد الله كرز او عكسه كزيد انف الناقه اتبع الثانى الذى ردف الاول له فى اعرابه على انه بدل او عطف بيان و يجوز القطع الى الرفع و النصب بتقدير هو او اعنى ان كان مجرورا و الى النصب ان كان مرفوعا و الى الرفع ان كان منصوبا كما ذكره فى التسهيل و منه اي من العلم علم منقول الى العلميه بعد استعماله فى غيرها من مصدر كفضل و اسم عين نحو اسد و صفه كحارث و فعل ماض كشمّر لفرس و مضارع كيزيد و امر كاصمت لمكان و منه ذو ارتجال لم يسبق له استعمال فى غير العلميه او سبق و جهل قولان كسعاد و ادد و منه ما ليس بمنقول و لا مرتجل قال فى الارتشاف و هو الذى علميته بالغلبه و منه جمله كانت فى الاصل مبتدا و خبرا او فعلا و فاعلا فتحكى كزيد منطلق و تابط شرا.

و منه ما بمزج ركبا بان اخذ اسمان و جعلنا اسما واحدا و نزل ثانيهما من الاول منزله تاء التانيث من الكلمه ذا اي المركب تركيب مزج ان بغير لفظ و به تم كعلبك اعربا اعراب ما لا ينصرف و قد يضاف و قد يبنى كخمسه عشر فان ختم بويه بنى لانه مركب من اسم و صوت مشبه للحرف فى الاهمال و بناؤه على الكسر على اصل التقاء الساكنين و قد يعرب اعراب ما لا ينصرف و شاع فى الاعلام المركبه ذو الاضافه كعبد شمس و هو علم لا-خى هاشم بن عبد مناف و ابى قحافه و هو علم لوالد ابى بكر قيل و انما اتى بمثاليين و ان كان المثال لا يستل عنه كما قال السيرافى ليعرفك ان الجزء الاول يكون كنيه و غيرها و معربا بالحركات و الحروف و ان الثانى يكون منصرفا و غيره و وضعوا لبعض الاجناس لا لكلها علم بالوقف على السكون على لغه ربيعه كعلم الاشخاص لفظا فيأتى منه الحال و يمنع من الصرف مع سبب آخر و من دخول الالف و اللام عليه و نعتة بالنكره و يبتدا به و هو عم معنى اي مدلوله شائع كمدلول النكره لا يخصص واحدا بعينه و لذلك ذكر فى شرح التسهيل انه كاسم الجنس من ذاك اعلام وضعت للاعيان نحو ام عريط فانه علم للعقرب اي لجنسها و هكذا ثعالب فانه علم للثعلب اي لجنسه و مثله اي مثل علم الجنس الموضوع للاعيان علم جنس موضوع للمعاني نحو بره علم للمبره و سبحان علم للتسييح كذا فجار بالبناء على الكسر كحذام علم للفجره بسكون الجيم و يسار للميسره

الثالث من المعارف اسم الاشارة

إسم الإشارة

بذا لمفردٍ مذكرٍ أشر

بذى وذه تا على الأنثى اقتصر

وذا تان للمثنى المرتفع

وفى سواء ذين تين اذكر تطع

وبأولى أشر لجمع مطلقاً

والمَدَّ أولى ولدى البعد انطقا

بالكاف حرفاً دون لامٍ أو معه

واللام إن قدّمت هاممتنة

وبهنا أو ههنا أشر إلى

دانى المكان و به الكاف صلا

فى البعد أو بثمّ فه أو هنا

أو بهنالك انطقن أو هنا

الثالث من المعارف اسم الاشارة

و اخره فى التسهيل عن الموصول وضعاً مع تصريحه بانه قبله رتبه و حده كما قال فيه ما دل على مسمى و اشاره اليه بذا لمفرد مذكر عاقل او غيره اشر و بذى و ذه بسكون الهاء و ذه بالكسر و ذهى بالياء و تى و تا و ته كذه على الانثى اقتصر فاشربها اليها دون غيرها و ذان تشنيه ذا بحذف الالف الاولى لسكونها و سكون الف التشنيه يشار بها للمثنى المذكر المرتفع و تان تشنيه تا بحذف الالف لما تقدم يشار بها للمثنى المؤنث المرتفع و انما لم يثن من الفاظ الانثى الا تا حذرا من الالتباس و فى سواءى سوى المرتفع و هو المنتصب و المنخفض ذين للمذكر و تين للمؤنث اذكر تطع النحاء و باولى اشر لجمع مطلقا سواء كان مذكرا ام مؤنثا عاقلا او غيره و القصر فيه لغه تميم و المد لغه الحجاز و هو اولى من القصر و حينئذ يبنى على الكسر لالتقاء الساكنين.

و لى الاشارة الى ذى البعد زمانا او مكانا او ما نزل منزلته لتعظيم او تحقير انطقا مع اسم الاشارة بالكاف حال كونها حرفا لمجرد الخطاب دون لام او معه فقل ذاك او ذلك و اختار ابن الحاجب ان ذاك و نحوه للمتوسط و اللام ان قدمت على اسم الاشارة للتثنيه فهى ممتنعه نحو:

«رايت بنى غبراء لا ينكرونى»

و لا اهل هذاك الطراف الممدد»

و تمتنع ايضا مع التشنيه و الجمع اذا ما مد و بهنا او ههنا اشر الى دانى المكان اى قريبه و به الكاف المتقدمه صلا فى البعد فقل هناك او ههناك او بثم بفتح الثاء المثلثة فهى انطق و يقال فى الوقف ثمه او هنا بفتح الهاء و تشديد النون او بهنالك انطقن و لا- تقل ههنالك او هنا بكسر الهاء و تشديد النون.

تنبيه: ذكر المصنف فى نكته على مقدمه ابن الحاجب ان هنالك تاتى للزمان مثل هنالك تبلو كل نفس ما اسلفت (يونس)

الرابع من المعارف الموصول

الموصول

موصول الأسماء الذى الأنثى التى
 والیا إذا ما ثنیا لا تثبت
 بل ما تلیه أوله العلامه
 والتون إن تشدد فلا ملامه
 والتون من ذین و تین شددا
 أيضاً و تعویض بذاک قصدا
 جمع الذى الألی الذین مطلقا
 وبعضهم ب الواو رفعاً نطقا
 باللات و اللاء التى قد جمعا
 واللاء كالذین نزراً وقعا
 ومن و ما وأل تساوی ما ذكره
 وهکذا ذو عند طیبی شهر
 وکالتی لدیهم ذات
 وموضع اللاتى أتى ذوات
 ومثل ما ذا بعدما استفهام
 أو من إذا لم تلغ فى الکلام
 وکلها یلزم بعده صله
 على ضمیر لا تقي مشتمله
 وجمله أو شبهها الذى وصل
 به کمن عندى الذى ابنه کفل
 وصفه صریحه صله أل
 وکونها بمعرب الأفعال قل
 أى کما و أعربت ما لم تضاف
 وصدور وصلها ضمیر انحذف
 وبعضهم أعرب مطلقا و فى
 ذا الحذف أیاً غیر أى یقتفى
 إن یستطل وصل و إن لم یستطل
 فالحذف نزر و أبوا أن یختزل
 إن صلح الباقى لوصل مکمل
 والحذف عندهم کثیر منجلى
 فى عائد متصل إن انتصبت
 بفعل أو وصف کمن نرجو یهب

كذاك حذف ما بوصفٍ خفضا

كأنت قاضٍ بعد أمرٍ من قضى

كذا الذى جرّبا الموصول جرّ

كمزّ بالذى مررت فهو بزّ

الرابع من المعارف الموصول

و هو قسمان حرفى و اسمى فالحرفى ما اول مع صلته بمصدر و هو ان

و ان و لو و ما و كى و لم يذكره المصنف هنا لانه لا يعد من المعارف و ذكره فى الكافيه استطرادا. فان توصل بالفعل المتصرف ماضيا او مضارعا او امرا و اما نحو و ان ليس للانسان الا ما سعى النجم و ان عسى ان يكون الاعراف فهى مخففه من الثقيله. و ان توصل باسمها و خبرها و ان خفت فكذلك لكن اسمها يحذف كما سيأتى.

و لو توصل بالماضى و المضارع و اكثر و قوعها بعد و د و نحوه و ما توصل بالماضى و المضارع و بجملة اسميه بقله. و كى توصل بالمضارع فقط. و اما موصول الاسماء فذكره بالعد للمفرد المذكر الذى

و فيها لغات تخفيف الياء و تشديدها و حذفها مع كسر ما قبلها و سكونه و عدها بعضهم من الموصولات الحرفيه و ضعفه فى الكافيه و للمفردة الانثى التى و فيها ما فى الذى من اللغات و اليا التى فى الذى و التى اذا ما ثنيا لا تثبت بضم اوله للفرق بين تشنيه المعرب و تشنيه المبنى بل ما تليه الياء و هو الذال و التاء اوله علامه التشنيه فتفتح الذال و التاء لاجلها.

و النون منهما اذا ثنيا ان تشدد مع الالف و كذا مع الياء كما هو مذهب الكوفيين و اختاره المصنف فلا ملامه عليك لفعلك الجائر نحو و اللذان ياتيانها منكم النساء ربنا ارنا للذين فصلت و النون من تشنيه اسمى الاشارة ذين و تين شددنا ايضا نحو «فذانك برهانان» «احدى ابنتى هاتين» و تعويض بذاك التشديد عن الياء المحذوفه فى الموصول و الالف المحذوفه فى اسم الاشارة قصدا و قد تحذف النون من اللذين و اللتين كقوله:

«ا بنى كليب ان عمى اللذا

قتلا الملوكة و فككا الاغلالا»

و قوله:

«هما اللتا لو ولدت تميم

لقليل فخر لهم صميم»

جمع الذى الالى للعاقل و غيره و ندر مجيئها لجمع المؤنث و اجتمع الامران فى قوله:

«و تبلى الالى يستلثمون على الاولى

تراهن يوم الروع كالحداء القبلى»

و فى قوله كغيره جمع تسامح و للذى ايضا الذين للعاقل فقط و هو بالياء مطلقا رفعا و نصبا و جرا و لم يعرب فى هذه الحالة مع ان الجمع من

خصائص الاسماء لان الذين كما سبق للعقلاء فقط و الذى عام له و لغيره فلم يجريا على سنن الجموع المتمكنه و قد يستعمل الذى بمعنى الجمع كقوله تعالى كمثل الذى استوقد نارا البقره و بعضهم بالواو رفعا نطقا فقال:

«نحن الذون صبحوا الصباحا

يوم النخيل غاره ملحاحا»

باللات و اللاتى و اللواتى و اللاء و اللائى و اللوائى التى قد جمعا و اللاء كالذين نرا اى قليلا وقعا قال:

«فما آباؤنا بامن منه

علینا اللاء قد مهدوا الحجورا»

و من تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما ای تطلق علی ما یطلق علیه بلفظ واحد و هی مختصه بالعالم و تكون لغيره ان نزل منزلته نحو اسرب القطا هل من یعیر جناحه لعلی الی من قد هویت اطیر او اختلط به تغلیبا للافضل نحو قوله تعالی یسجد له من فی السموات و من فی الارض الحج او اقترن به فی عموم فصل بمن نحو و الله خلق کل دابه من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین النور لاقتترانه بالعالم فی کل دابه.

و ما ایضا تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما و هی صالحه لما لا یعلم و لغيره كما قال فی شرح الکافیہ خلاف من لکن الاولی بها ما لا یعلم نحو و الله خلقکم و ما تعملون الصافات و لهذا ذکر کثیر انها مختصه بما لا یعلم عکس من و ذلک وهم و من ورودها فی العالم قوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء النساء.

و ال ایضا تساوی ما ذکر من الذی و التی و فروعهما و تاتی للعالم و غیره ای علی السواء كما یفهم من عباراتهم و فهم من کلامه انها موصول اسمی و هو کذلک بدلیل عود الضمیر علیها فی نحو قولهم قد افلح المتقی ربه و قال المازنی موصول حرفی و رد بانه لو کان کذلک لانسبک بالمصدر و قال الاخفش حرف تعریف و هکذا ای کمن و ما بعدها فی کونها تساوی الذی و التی و فروعهما ذو عند طیبی شهر كما نقله الازهری نحو:

«فان الماء ماء ابي و جدی

و بثری ذو حفرت و ذو طویت»

و یقال رایت ذو فعل و ذو فعلا و ذو فعلت و ذو فعلتا و ذو فعلوا و ذو فعلن و بعضهم یعربها ذکره ابن جنی کقوله:

«فاما کرام موسرون لقیتهم

فحسبی من ذی عندهم ما کفانی»

و کالتی ایضا لیدیهم ای لدی بعضهم كما ذکره فی شرح الکافیہ

ذات مبنیه علی الضم نحو و الکرامه ذات اکرمکم الله به و قد تعرب اعراب مسلمات و موضع اللاتی اتی عند بعضهم ذوات مبنیه علی الضم نحو:

«جمعتها من اینق موارق

ذوات ینهضن بغير سائق»

و قد تعرب اعراب مسلمات تتمه قد تثنی ذو و تجمع فیقال ذوا و ذوی و ذوو و ذوی و یقال فی ذات ذاتا و ذواتا و ذوات و مثل ما فیما تقدم ذا الواقعه بعد ما استفهام او من اختها اذا لم تلغ فی الکلام بان تكون زائده او یصیر المجموع للاستفهام و لم تکن للاشاره کقوله:

«ا لا تسالان المرء ما ذا یحاول

انحب فیقضی ام ضلال و باطل»

بخلاف ما اذا الغیت کقولک لما ذا جئت او کانت للاشاره کقولک:

«ما ذا التواني» و لم یشرط الکوفیون تقدم ما او من مستدلین بقوله:

«عدس ما لعباد علیک اماره

امنّ و هذا تحملین طلیق»

و اجیب عنه بان هذا طلیق جمله اسمیه و تحملین حال ای محمولا و قال الشیخ سراج الدین البلقینی یجوز ان یكون مما حذف فی

الموصول من غیر ان يجعل هذا موصولا و التقدير هذا الذى تحمليْن على حد قوله:

«فو الله ما نلتُم و ما نيل منكم

بمعتدل وفق و لا متقارب»

ای ما الذى نلتُم قال و لم ار احدا خرجه‌ای و هذا تحمليْن طليق على هذا انتهى و هو حسن او متعين و كلها ای کل الموصولات يلزم بعده صله على ضمير يسمى العائد لائق بالموصول مطابق له افرادا و تذکیرا و غیرهما مشتمله و يجوز فى ضمير من و ما مراعاة اللفظ و المعنى و جمله خبریه خالیه من معنى التعجب معهود معناها غالبا او شبهها و هو الظرف و المجرور اذا كانا تامين الذى وصل الموصول به کمن عندى و الذى فى الدار الذى ابنه کفل و يتعلق الظرف و المجرور الوقعان صله باستقر محذوفا وجوبا و صفه صريحه‌ای خالصه الوصفیه کاسمى الفاعل و المفعول صله ال بخلاف غیر الخالصه و هى التى غلب عليها الاسمیه کالابطح و كونها توصل بمعرب الافعال و هو الفعل المضارع قل و منه:

«ما انت بالحکم الترضى حکومته

و لا الاصيل و لا ذی الراى و الجدل»

و ليس بضروره عند المصنف قال لانه متمکن من ان يقول

المُرْضِى و رد بانه ل و قاله لوقع فى محذور اشد من جهة عدم تانيث الوصف المسند الى المؤنث اما وصلها بالجمله الاسمیه نحو:

«من القوم الرسول الله منهم

لهم دانت رقاب بنى معد»

فضروره باتفاق ای کما فيما تقدم و قد تستعمل بالتاء للمؤنث و اعربت لما تقدم فى المعرب و المبنى ما دامت لم تضاف لفظا و الحال ان صدر وصلها ضمير مبتدا ان حذف

بان كانت مضافه و صدر صلتها مذکورا او غیر مضافه و صدر صلتها محذوفا او مذکورا فان اضيفت و حذف صدر صلتها بنيت قيل لتاکد مشابقتها الحرف من حيث افتقارها الى ذلك المحذوف قلت و هذه العلة موجوده فى الحاله الثانيه فيلزم عليها بناؤها فيها على ان بعضهم قال به قياسا نقله الرضى و هو یرد نفى المصنف فى الکافیه الخلاف فى اعرابها حينئذ.

ثم بناؤها على الضم لشبهها بقبل و بعد لانه حذف من کل ما يبينه و مثال بنائها فى الحاله الرابعه قراءه الجمهور ثم لنزعن من کل شيعه ايهم اشد بالضم.

و بعضهم كالخليل و يونس اعرب ايا مطلقا و ان اضيفت و حذف صدر صلتها و قد قرىء شاذا فى الايه السابقه بالنصب و اولت قراءه الضم على الحكايه‌ای الذى يقال فيه ايهم اشد.

و فى ذا الحذف ای حذف صدر الصله الذى هو العائد ايا غير ای من بقیه الموصولات يقتضى ای يتبع و لكن بشرط ليس فى ای اشار اليه بقوله ان يستطل وصل ای يوجد طويلا نحو و هو الذى فى السماء اله و فى الارض اله الزخرف ای الذى هو فى السماء اله و ان لم يستطل الوصل فالحذف للعائد نزر ای قليل كقوله:

«من يعن بالحمد لا ينطق بما سفه

و لا يحد عن سبيل المجد و الکرم»

ای بما هو سفه و ابوا ای امتنع النحاه من تجويز ان يختزل ای يقتطع العائد ای يحذف ان صلح الباقي لوصل مکمل کان يكون جمله او ظرفا او جارا و مجرورا تاما لانه لا يعلم ا حذف شىء ام لا.

و الحذف عندهم كثير منجلى فى عائد متصل ان انتصب و كان ذلك النصب بفعل تاما کان او ناقصا او وصف غیر صله الالف و اللام فالمنصوب بالفعل کمن نرجو ای نامل للهيه يهب ای نرجوه و كقوله:

«فأطعمته من لحمها و سنامها

شواء و خیر الخیر ما کان عاجله»

ای ما کانه عاجله کذا قال المصنف خلافا لقوم و المنصوب بالوصف لیس کالمنصوب بالفعل فی اکثره کقوله:

«ما الله مولیک فضل فاحمدنه به

فما لدى غیره نفع و لا ضرر»

ای الذی الله مولیکه فضل فلا يجوز حذف المنفصل کجاء الذی اياه ضربت و لا المنصوب بغير الفعل و الوصف کالمنصوب بالحرف کجاء الذی انه قائم و لا المنصوب بصله الالف و اللام کجاء الذی انا الضارب به ذکره فی التسهيل کذاک يجوز حذف ما بوصف بمعنی الحال او الاستقبال خفضا باضافته اليه کانت قاض الواقع بعد فعل امر من قضی

اشاره الى قوله تعالى فاقض ما انت قاض طه ای قاضیه فلا يجوز الحذف من نحو جاءنی الذی انا غلامه او مضروبه او ضاربه امس کذا يجوز حذف الضمیر الذی جر بما ای بمثل الحرف الذی الموصول جر لفظا و معنی و متعلقا کمر بالذی مررت ای به فهو بر ای محسن فان جر بغير ما جر الموصول لفظا کمررت بالذی مررت علیه او معنی کمررت بالذی مررت به علی زید او متعلقا کمررت بالذی فرحت به لم یجز الحذف

الخامس من المعارف المعروف باداء التعريف

المعرّف بأداة التعريف

أل حرف تعريف أو اللام فقط

فتمطّ عرّفت قل فيه النمط

وقد تزداد لازماً كالكالات

والآن و الذين ثمّ اللات

ولا ضرار كبنات الأوبر

كذا و طببت النفس يا قيس السرى

وبعض الأعلام عليه دخلا

للمح ما قد كان عنه نقلا

كالفضل و الحارث و النعمان

فذكر ذا و حذفه سيان

وقد يصير علماً بالغلبة

مضاف أو مصحوب أل كالعقبه

وحذف أل ذى إن تناد أو تضيف

أوجب و فى غيرهما قد تحذف

الخامس من المعارف المعروف باداء التعريف

ای بالته ال بجملتها هل هى حرف تعريف او اللام فقط فيه خلاف فالخليل على الاول و رجحه المصنف فى شرحى التسهيل و الكافيه فالهمزه همزه قطع و عاملوها معامله الوصل فى الدرج و سيبويه و الجمهور كما قال ابو البقاء فى شرح التكملة على الثانى فالهمزه اجتلبت للنطق بالساکن و جزم المصنف فى فصل زياده همزه الوصل بان همزه ال همزه وصل يشعر بترجيحه لهذا القول و لسيبويه قول

آخر انها بجملتها حرف تعریف و الالف زائده فمط عرفت ای اذا اردت تعریفه قل فيه النمط و هو ثوب يطرح على اليهودج و الجمع انماط.

و اعلم ان ال تكون لاستغراق افراد الجنس ان حل محلها كل على سبيل الحقيقه و لاستغراق صفات الافراد ان حل على سبيل المجاز و لبيان الحقيقه ان اشير بها و بمصحوبها الى الماهيه من حيث هي و لتعريف

العهد الذهني و الحضورى و الذكرى و قد تزداد لازما بان كان ما دخلت عليه معرفا بغيرها كاللغات اسم صنم كان بمكه و الان اسم للزمن الحاضر و هو مبنى لتضمنه معنى ال الحضوريه قيل و هذا من الغريب لكونهم جعلوه متضمنا معنى ال الحضوريه و جعلوا ال الموجوده فيه زائده و بنى على الحركه لالتقاء الساكنين و كانت فتحه ليكون بناؤه على ما يستحقه الظرف و الذين ثم اللاتى جمع التى و هذا على القول بان تعريف الموصول بالصله و اما على القول بان تعريفه باللام ان كانت فيه و بنيتها

فذكر ذا و حذفه سيات ان لم تكن فليست زائده و تزداد زياده غير لازمه بان دخلت لاضطرار كبنات الاوبر فى قول الشاعر:

«و لقد جنيتك اكمؤا و عساقلًا

و لقد نهيتك عن بنات الاوبر»

اراد به بنات اوبر و هو ضرب من الكماه كذا و طببت النفس فى قول الشاعر:

«رايتك لما ان عرفت وجوهنا

صددت و طببت النفس يا قيس عن عمرو»

اراد نفسا و قوله السرى معناه الشريف تم به البيت و بعض الاعلام المنقول عليه ال دخلا للمح ما اى لاجل ملاحظه الوصف الذى قد كان عنه نقلا كالفضل يسمى به من يتفاءل بانه يعيش و يصير ذا فضل و الحارث يسمى به من يتفاءل بانه يعيش و يحرث و النعمان فذكر ذا اى ال و حذفه بالنسبه اى التعريف سيات

و قد يصير علما بالغلبه مضاف كابن عباس و ابن عمر و ابن مسعود للعبادله او مصحوب ال كالعقبه لايله و المدينه لطيبه و الكتاب لكتاب سيبويه.

ثم الذى صار علما بغلبه الاضافه لا- تنزع منه بنداء و لا بغيره كما قال فى شرح الكافيه و حذف ال ذى من الاسم الذى صار علما بغلبتها ان تناد او تضاف اوجب نحو يا اعشى و هذه مدينه الرسول و فى غيرهما اى غير النداء و الاضافه قد تنحذف ال بقله نحو هذا عيوق طالعا

باب المبتداء والخبر

مدخل؛ الابتداء

مبتدأ زيد و عاذر خبر

إن قلت زيد عاذر من اعتذر

وأول مبتدأ و الثانى

فاعل اغنى فى أسارِ دان

وقس كاستفهام النفى و قد

يجوز نحو فائز أولو الرشد

والثانى مبتدا و ذا الوصف خبر

إن فی سوی الافراد طبقاً استقر
 ورفعوا مبتداً بالابتدا
 کذاک رفع خبرٍ بالمبتدا
 والخبر الجزء المتّم الفائدة
 کالله برّ و الأیادی شاهده
 ومفرداً یأتی و یأتی جمله
 حاویهً معنی الذی سیقت له
 وإن تکن إیاه معنی اکتفی
 بها کنطقی الله حسبی و کفی
 والمفرد الجامد فارغ و إن
 یشقّ فهو ذو ضمیرٍ مستکن
 وأبرزنه مطلقاً حیث تلا
 ما لیس معناه له محصّلاً
 وأخبروا بظرفٍ أو بحرف جرّ
 ناوین معنی کائنٍ أو استقر
 ولا یکون اسم زمانٍ خبراً
 عن جثّه و إن یفد فأخبرا
 ولا یجوز الابتدا بالنکره
 ما لم تفد کعند زیدٍ نمره
 وهل فتی فیکم فما حلّ لنا
 ورحل من الکرام عندنا
 ورغبه فی الخیر خیر و عمل
 برّ یزین و ليقس ما لم یقل
 والأصل فی الأخبار أن تؤخرا
 وجوزوا التقدیم إذ لا ضرراً
 فامنعه حین یتسوی الجزءان
 عرفا و نکرا عادمی بیان
 کذا إذا ما الفعل کان الخبراً
 أو قصد استعماله منحصرأ
 أو کان مسنداً لذی لام ابتدا
 أو لازم الصّدر کمن لی منجدا
 ونحو عندی درهم و لی وطر
 ملترّم فیہ تقدّم الخبر

كذا إذا عاد عليه مضمراً
 مما به عنه مبيناً يخبر
 كذا إذا يستوجب التصديراً
 كأيّن من علمته نصيراً
 وخبر المحصور قدّم أبداً
 كما لنا إلا اتباعاً أحمداً
 وحذف ما يعلم جائزٌ كما
 تقول زيدٌ بعد من عندكما
 وفي جواب كيف زيدٌ قلّ ندف
 فزيدٌ استغنى عنه إذ عرف
 وبعد لولا غالباً حذف الخبر
 حتّم وفي نصّ يمينٌ ذا استقر
 وبعد واو عيّنت مفهوم مع
 كمثّل كلّ صانع و ما صنع
 وقبل حالٍ لا يكون خبراً
 عن الذي خبره قد أضمرأ
 كضربى العبد مسيئاً وأتم
 تبينى الحقّ منوطاً بالحكم
 وأخبروا باثنين أو بأكثرأ
 عن واحدٍ كهّم سرّاً شعراً
 هذا باب الابتداء

قدم احكام المبتدا على الفاعل تبعاً لسيبويه و بعضهم يقدم الفاعل و ذلك مبنى على القولين فى ان اصل المرفوعات هل هو المبتدا او الفاعل.

وجه الاول ان المبتداء مبدوء به فى الكلام و انه لا يزول عن كونه مبتدا و ان تاخر و الفاعل تزول فاعليته اذا تقدم و انه عامل و معمول و الفاعل معمول ليس غير و وجه الثانى ان عامله لفظى و هو اقوى من عامل المبتدا المعنوى و انه انما رفع للفرق بينه و بين المفعول و ليس المبتدا كذلك و الاصل فى الاعراب ان يكون للفرق بين المعانى

ثم المبتدا اسم مجرد عن العوامل اللفظيه غير المزيده مخبر عنه او وصف رافع لمكتفى به فالاسم يعم الصريح و المؤول و القيد الاول يخرج الاسم فى بابى كان و ان و المفعول الاول فى باب ظن و الثانى يدخل نحو بحسبك درهم على ان شيخنا العلامه الكافيجى يرى انه خبر مقدم و ان المبتدا درهم نظراً الى المعنى و الثالث يخرج اسماء الافعال و تقييد الوصف بكونه رافعا لمكتفى به يخرج قائم من قائم ابوه زيد.

اذا علمت ذلك فنزل المثال على هذا الحد و قل مبتدا زيد

و عاذر خبر عنه ان قلت زيد عاذر من اعتذر لانطباق الحد عليه و اول مبتدا و الثانى فاعل او نائب عنه اغنى المبتدا عن الخبر فى كل وصف اعتمد على استفهام و رفع ظاهراً او ضميراً بارزاً نحو ا سار ذان و قس على هذا المثال نحو كيف جالس الزيدان و ا مضروب

ال عمران و لا يجوز كونه مبتدا اذا رفع ضميرا مستترا في نحو قاعد في ما زيد قائم و لا قاعد و كاستفهام في اعتماد الوصف عليه النفي نحو:

«خليلي ما واف بعهدى انما

اذا لم تكونا لى على من اقاطع»

و غير قائم الزيدان و ما مضروب العمران و قد قال الاخفش و الكوفيون يجوز كون الوصف مبتدا و له فاعل يغنى عن الخبر من غير اعتماد على استفهام و لا نفي نحو فائز اى ناج اولو الرشد بفتحيتين اى اصحاب الهدى و الثانى و هو ما بعد الوصف مبتدا مؤخر و ذا الوصف بالرفع خبر عنه مقدم عليه ان فى سوى الافراد و هو التثنيه و الجمع السالم طبقا اى مطابقا لما بعده استقر هذا الوصف نحو قائمان الزيدان و قائمون الزيدون.

و لا- يجوز كون هذا الوصف مبتدا و ما بعده فاعل لانه اذا اسند الى الظاهر تجرد من علامه التثنيه و الجمع كالفعل فان تطابقا فى الافراد نحو قائم زيد جاز كون ما بعد الوصف فاعلا سد مسد الخبر و كونه مبتدا مؤخرا و الوصف خبرا مقدما و الجمع المكسر كالمفرد و كذا الوصف المطلق على المفرد و المثنى و المجموع بصيغه واحده نحو اجنب الزيدان و رفعوا مبتدا بالابتدا و هو كونه معرى من العوامل اللفظيه و قيل

جعل الاسم اولا ليخبر عنه كذاك رفع خبر بالمبتدا وحده على الصحيح الذى نص عليه سيبويه لانه طالب له و قيل بالابتداء لانه اقتضاهما فعمل فيهما و رد بان اقوى العوامل و هو الفعل لا يعمل رفعين فما ليس اقوى اولى و قيل بالابتدا و المبتدا و قال الكوفيون ترافعا اى كل منهما رفع الاخر و له نظائر فى العربيه و الخبر هو الجزء المتمم للفائده مع مبتدا غير الوصف كالله بر اى محسن بعباده و الايادى اى النعم شاهده له و مفردا ياتى الخبر و المراد به ما للعوامل تسلط على لفظه فيشمل ما لا معمول له كهذا زيد و ما عمل الجر كزيد غلام عمرو او الرفع كزيد قائم ابوه او النصب كهذا ضارب ابوه عمرا و ياتى جمله بشرط ان تكون حاويه معنى المبتدا الذى سيقى له اى اسما بمعناه يربطها به لاستقلال الجملة و هو اما ضمير موجود كزيد قام ابوه او مقدر كالبر كقزيز بدرهم اى منه او اسم اشير به اليه نحو و لباس التقوى ذلك خير الاعراف و يغنى عن الرابط تكرار المبتدا بلفظه كالحاقه ما الحاقه الحاقه و او عموم فى الخبر يدخل تحته المبتدا نحو ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا الكهف و ان تكن الجملة اياه معنى اكتفى المبتدا بها عن الرابط كنطقى اى

منطوقى الله حسبى و كفى و الخبر المفرد الجامد و المراد به كما قال فى شرح الكافيه ما ليس صفه تتضمن معنى فعل و حروفه فارغ اى خال من الضمير عند البصريين لان تحمل الضمير فرع عن كون المتحمل صالحا لرفع ظاهر على الفاعليه و ذلك مقصور على الفعل او ما هو فى معناه و ذهب الكوفيون الى انه يتحملة و ان يشتق الخبر المفرد او يؤول بمشتق كهذا اسد اى شجاع فهو ذو ضمير مستكن اى مستتر فيه.

هذا اذا لم يرفع ظاهرا فان رفعه لم يتحمل و ان جرى على من هو له و الا فله حكم ذكره بقوله و ابرزناه اى الضمير وجوبا مطلقا سواء امن اللبس ام لم يؤمن حيث تلا- اى وقع ذلك الوصف بعد ما اى مبتدا ليس معناه اى معنى ذلك الوصف له اى للمبتدا محصلا بل كان محصلا لغيره اى كان وصفا جاريا على غير من هو له كزيد عمرو ضاربه هو و زيد هند ضاربها هو و اجاز الكوفيون الاستتار اذا امن اللبس و اختاره المصنف فى الكافيه

و اخبروا عن المبتدا بظرف نحو و الركب اسفل منكم الانفال او بحرف جر مع مجروره ك الحمد لله فاتحه الكتاب حال كونهم ناوين اى مقدرين له متعلقا اسم فاعل او فعلا هو الخبر فى الحقيقه و لا يكون الا كائنا او استقر او ما فيه معنى كائن او استقر كتابت و وجد و نحوهما.

فرع يجب حذف هذا المتعلق و شد التصريح به فى قوله:

«لک العز ان مولاك عز و ان يهن

فانت لدى بحبوحه الهون كائن»

ثم ان قدر اسم فاعل و هو اختيار المصنف لوجوب تقديره اتفاقا بعد اما و اذا المفاجاه لامتناع ايلانتهما الفعل فهو من قبيل المفرد و ان قدر فعلا و هو اختيار ابن الحاجب لوجوب تقديره فى الصله فواضح انه من قبيل الجملة و لا يخفى ان اجراء الباب على سنن واحد اولى من اللاحق بباب آخر.

و اعلم ان اسم الزمان يكون خبرا عن الحدث نحو القتال يوم

الجمعه لان الاحداث متجدده ففى الاخبار عنها به فائده و هى تخصيصها بزمان دون زمان و لا يكون اسم زمان خبرا عن مبتدا جئه فلا يقال زيد يوم الجمعه و ان يفد الاخبار به بان كان المبتدا عاما و الزمان خاصا او كان اسم الذات مثل اسم المعنى فى وقوعه وقتا دون وقت فاخبرا كنحن فى شهر كذا و الورد فى ايار و لا يجوز الابتدا بالنكره ما دام الابتداء بها لم تفد لانه لا يخبر الا عن معروف فان افاد جاز.

و تحصل الفائده بامور احدها ان يتقدم الخبر و هو ظرف او مجرور مختص كعند زيد نمره و فى الدار رجل و الثانى ان يتقدمها استفهام نحو هل فتى فيكم.

و الثالث ان يتقدمها نفى نحو ان لم تكن خليلنا فما خل لنا و الرابع ان تكون موصوفه بوصف اما مذكور نحو رجل من الكرام عندنا او مقدر كشر اهر ذا ناب اى عظيم على احد التقديرين و كذا ان كان فيها معنى الوصف نحو رجيل عندنا اى رجل حقير او كانت خلفا من موصوف كمؤمن خير من كافر

و الخامس ان تكون عامله فيما بعدها نحو رغبه فى الخير خير و السادس ان تكون مضافه نحو عمل بر يزين و ليقس على ما ذكر ما لم يقل بان يجوز كل ما وجد فيه الافاده كان يكون فيها معنى التعجب كما احسن زيدا او تكون دعاء نحو سلام على آل ياسين الصفات و ويل للمطففين المطففين او شرطا كمن يقوم اقم معه او جواب سؤال كرجل لمن قال من عندك او عامه ككل يموت او تاليه لاذ الفجائيه كخرجت فاذا اسد بالباب او لواو الحال كقوله:

«سرينا و نجم قد اضاء فمذ بدا

محيالك اخفى ضوءه كل شارق»

و قد توجد الافاده دون شىء مما ذكر كقولك شجرة سجدت و تمره خير من جراده

و الاصل فى الاخبار ان تؤخر لانها وصف فى المعنى للمبتدآت فحقها التأخير كالوصف و جوزوا التقديم لها على المبتدآت اذ لا ضررا حاصل بذلك و فهم من كلامه ان الاصل فى المبتدآت التقديم فامنعهاى تقديم الخبر حين يستوى الجزء ان عرفا و نكرا بشرط ان يكونا عادى بيان نحو زيد صديقك للالتباس فان كان ثم قرينه جاز كقوله:

«بنونا بنو ابناؤنا و بناتنا

بنوهن ابناء الرجال الابعاد»

كذا يمتنع تقديم الخبر اذا ما الفعل الرفع لضمير المبتدا المستتر كان هو الخبرا نحو زيد قام للالتباس المبتدا بالفاعل فان رفع ضميرا بارزا جاز التقديم نحو قاما الزيدان و اسروا النجوى الذين

ظلموا الانبياء كذا قيل و اعترضه والدى رحمه الله فى حاشيته على شرح ابن الناظم بان الالف تحذف لالتقاء الساكنين فيقع اللبس بالفاعل. او قصد استعماله اى الخبر منحصر يعنى محصورا فيه كانما زيد شاعر و ما زيد الا شاعر اى ليس غير فلا يجوز التقديم لثلا يتوهم عكس المقصود و شد:

«فيا رب هل الا بك النصر يرتجى

عليهم و هل الا عليك المعول»

و ان لم يوهم عكس المقصود او كان الخبر مسندا لذی ای لمبتدا فيه لام ابتداء نحو لزيد قائم فلا يجوز التقديم لان لها صدر الكلام و لو تركه لفهم مما بعده او كان مسندا لمبتدا لازم الصدر بنفسه او بسبب

کمن لی منجدا و فتی من وافد و اذا كان المبتدا نكرة و الخبر ظرفا او مجرورا او جمله کما فی شرح التسهيل نحو عندی درهم و لی وطر و قصدك غلامه رجل فاعلم انه ملتزم فيه تقدم الخبر لانه المسوخ للابتداء بالنكرة کذا يجب تقديم الخبر اذا عاد عليه ای علی ملابسه مضمرا مما ای مبتدا به عنه مبينا يخبر نحو فی الدار صاحبها اذ لو اخر لعاد الضمير علی متاخر لفظا و رتبة.

تنبيه عباره ابن الحاجب فی هذه المساله او لمتعلقه ضمير فی المبتدا قال المصنف فی نکته علی مقدمه ابن الحاجب هذه عباره قلقه علی المتعلم و ل و قال او كان فی المبتدا ضمير له كفاء انتهى.

و انت ترى ما فی عباره المصنف هنا من القلاقه و كثرة الضمائر

المقتضيه للتعقيد و عسر الفهم و كان يمكنه ان يقولکما فی الکافیه:

«و ان يعد لخبر ضمير

من مبتدا یوجب له التأخیر»

کذا يجب التقديم اذا كان الخبر يستوجب التصديرا کالاستفهام کاین من علمته نصيرا و خبر المبتدا المحصور فيه قدم ابدا کما لنا الا اتباع احمد ا ص اذ لو اخر و قيل ما اتباع احمد الا لنا اوهم الانحصار فی الخبر و حذف ما یعلم من المبتدا و الخبر جائز فحذف الخبر کما تقول زيد بعد قول السائل من عندکما و فی جواب قول سائل کیف زيد احذف المبتدا و قل دنف ای مريض فزيد المبتدا استغنى عنه اذ عرف و بعد لو لا- الامتناعیه غالبا ای فی القسم الغالب منها اذ هی علی قسمین قسم یمتنع فيه جوابها بمجرد وجود المبتدا بعدها و هو الغالب و قسم یمتنع لنسبه الخبر الی المبتدا و هو قليل فالاول حذف الخبر منه حتم نحو لو لا زيد لا تیتک ای موجود و الثانی حذفه جائز ان دل علیه دلیل بخلاف ما اذا لم يدل نحو قوله ص\ لو لا قومک حديثو عهد بالاسلام لهدمت الکعبه و جعلت لها بابين تتمهکلو لا فیما ذکر لو ما کما صرح به ابن النحاس و فی المبتدا الواقع نص یمین ذا ای حذف الخبر وجوبا استقر نحو لعمرک لا فعلن ای قسمی فان لم یکن نصا فی الیمین لم یجب الحذف و کذا یجب الحذف اذا وقع بعد المبتدا و او قد عینت مفهوم مع و هو المصاحبه کمثل کل صانع و ما صنع ای مقترنان فان لم تکن الواو نصا فی المعیه لم یجب الحذف نحو تمنوا لی الموت الذی یشعب الفتی و کل امریء و الموت یلتقیان و کذا اذا كان المبتدا مصدرا او مضافا الی مصدر و هو قبل حال لا یصلح ان یكون خبرا عن المبتدا الذی خبره قد اضمرا فالمصدر کضربی العبد مسیئا فمسیئا حال سدت مسد الخبر المحذوف وجوبا و الاصل حاصل اذا کان او اذ کان مسیئا فحذف حاصل ثم الظرف و المضاف الی المصدر نحو اتم تبیین الحق منوطا بالحکم فاتم مبتدا مضاف الی المصدر و منوطا حال سد مسد الخبر و تقديره کما تقدم و خرج بتقید الحال بعدم صلاحيتها للخبریه ما یصلح لها فالرفع فيه واجب نحو ضربی زیدا شدید.

تنبيه یجب حذف المبتدا فی مواضع احدها اذا اخبر عنه بنعت مقطوع کمررت بزيد الکريم کما ذکره فی آخر باب النعت.

الثانی اذا اخبر عنه بمخصوص نعم کنعم الرجل زيد کما ذکره فی باب نعم.

الثالث اذا اخبر عنه بمصدر بدل من اللفظ بفعله کصبر جمیل ای صبری.

الرابع اذا اخبر عنه بصریح القسم نحو فی ذمتی لا فعلن ای یمین ذکرهما فی الکافیه و اخبروا باثین ای بخبرین او باکثرا من اثین عن مبتدا واحد سواء کان الاثنان فی المعنی واحدا کالرمان حلوا حامض ای مز ام لم یکن کهم سراه شعرا و نحو:

«من یک ذا بت فهذا بتی

مقیظ مصیف مشتی»

و يجوز الاخبار باثنين عن مبتدئين نحو زيد و عمرو كاتب و شاعر.
و لما فرغ المصنف من ذكر الابتداء و ما يتعلق به شرع في نواسخه و هي ستة

كان و أخواتها

ترفع كان المبتدا اسماً و الخبر
تنصبه ككان سيداً عمر
ككان ظلّ بات أضحى أصبحاً
أمسى و صار ليس زال برجا
فتى و انفكّ و هذى الأربعة
لشبه نفى أو لنفى متبعه
ومثل كان دام مسبوقاً بما
كأعط ما دمت مصيباً درهماً
وغير ماضٍ مثله قد عملاً
إن كان غير الماض منه استعمالاً
وفى جميعها توسط الخبر
أجز و كلّ سبقه دام حظر
كذاك سبق خبر ما النافية
فجىء بها متلوّة لا تاليه
ومنع سبق خبر ليس اصطفاً
وذو تمام ما برفع يكتفى
وما سواه ناقص و النقص فى
فتىء ليس زال دائماً قفى
ولا يلى العامل معمول الخبر
إلا إذا ظرفاً أتى أو حرف جرّ
ومضمر الشان اسماً انو ان وقع
موهم ما استبان أنّه امتنع
وقد تردداد كان فى حشو كما
كان أصحّ علم من تقدّم
ويحذفونها و يبقون الخبر
وبعد إن و لو كثيراً ذا اشتهر
وبعد أن تعويض ما عنها ارتكب
كمثل أمّا أنت برّا فاقترّب
ومن مضارع لكان منجزم

تحذف نون و هو حذف ما التزم

الاول کان و اخواتها

ترفع کان المبتدا حال كونه اسما لها و الخبر تنصبه خبرا لها ككان سيدا عمر ككان فيما ذكر ظل بمعنى اقام نهارا و بات بمعنى اقام ليلا و اضحى و اصبحا و امسى بمعنى دخل فى الضحى و الصباح و المساء و صار بمعنى تحول و ليس و هى لنفى الحال و قيل مطلقا و زال بمعنى انفصل و المراد بها التى مضارعها يزال لا- التى مضارعها يزول او يزيل و كذلك برحا بمعنى زال و منه البارحة لليلة الماضيه و فتىء و انفك و هذى الاربعه الاخيرہ شرط اعمالها ان تكون لشبه نفى و هو النهى و الدعاء او لنفى متبعه و مثل كان دام بمعنى بقى و استمر لكن بشرط ان يكون مسبقا بما المصدريه الظرفيه كاعط ما دمت مصيبا درهما و قد يستعمل بعض هذه الافعال بمعنى بعضها فيستعمل كان و ظل و اضحى و اصبح و امسى بمعنى صار نحو و فتحت السماء فكانت ابوابا النبا و ظل وجهه مسودا النحل.

تمته: الحق بصار افعال بمعناها و هى آض و رجع و عاد و

استحال و قعد و حار و جاء و ارتد و تحول و غدا و راح ذكرها فى الكافيه.

و اعلم ان هذه الافعال على اقسام ماض له مضارع و امر و مصدر و وصف و هو كان و صار و ما بينهما و ماض له مضارع دون امر و وصف دون مصدر و هو زال و اخواته و ماض لا مضارع له و لا امر و لا مصدر و لا وصف و هو ليس و دام و غير ماض مثله قد عملا ان كان غير الماض منه استعمالا نحو لم اك بغيا مريم قل كونوا حجاره الاسراء و ببذل و حلم ساد فى قومه الفتى و كونك اياه عليك يسير و ما كل من يبدى البشاشه كائنا اخاك اذا لم تلفه لك منجدا و قضى الله يا اسماء ان لست زائلا احبك حتى يغمض الجفن مغمض و فى جميعها توسط الخبر بين الفعل و الاسم اجز و خالف ابن معطى فى دام و رد بقوله

«لا طيب للعيش ما دامت منغصه

لذاته بادكار الموت و الهرم»

و بعضهم فى ليس و رد بقوله:

«سلى ان جهلت الناس عنا و عنهم

فليس سواء عالم و جهول»

و قد يمنع من التوسط بان خيف اللبس او اقترن الخبر بالا او كان الخبر مضافا الى ضمير يعود الى ملابس اسم كان و قد يجب بان كان الاسم مضافا الى ضمير يعود الى ملابس الخبر هذا.

و تقديم الخبر على هذه الافعال الا ما يذكر جائز.

و كل من النحاه سبقه دام حظر اى منع لانها لا تخلو من وقوعها صله لما و ما لها صدر الكلام و مثلها كل فعل قارنه حرف مصدرى و كذا قعد و جاء كما ذكره ابن النحاس كذاك منعوا سبق خبر بالتوين ما النافيه سواء

كانت شرطا فى عمل ذلك الفعل ام لم تكن فجىء بها متلوهاى متبوعه لا تاليه اى تابعه لان لها صدر الكلام فان كان النفى بغير ما جاز التقديم صرح به فى شرح الكافيه و منع سبق خبر ليس اصطفى اى اختيار وفاقا للكوفيين و المبرد و ابن السراج و اكثر المتأخرين قال فى شرح الكافيه قياسا على عسى فانها مثلها فى عدم التصرف و الاختلاف فى فعليتها و قد اجمعوا على امتناع تقديم خبرها انتهى.

و فرق ابنه بينهما بان عسى متضمنه معنى ما له صدر الكلام و هو لعل بخلاف ليس قلت ليس ايضا متضمنه معنى ما له الصدر و هو ما النافيه و ذهب بعضهم الى جواز التقديم مستدلا بتقديم معموله فى قوله تعالى الا- يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم هود و اجيب باتساعهم فى الظرف.

تمته: من الخبر ما يجب تقديمه على الفعل ككم كان مالك و ما يجب تاخيره عنه كما كان زيد الا فى الدار.

و ذو تمام من هذه الافعال ما برفع يكتفى عن المنصوب نحو و ان كان ذو عسره البقره ای حضر ما شاء الله كان ای وجد و ظل اليوم ای دام ظله و بات فلان بالقوم ای نزل بهم ليلا فسبحان الله حين تمسون و حين تصبحون الروم ای حين تدخلون في المساء و الصباح خالدين فيها ما دامت السموات و الارض هود ای بقيت و ما سواه ای سوى المكتفى بالمرفوع ناقص يحتاج الى المنصوب و النقص في فتى و ليس و زال التي مضارعها يزال دائما قفى ای تبع و اما زال التي مضارعها يزول فانها تامه نحو زالت الشمس و لا يلي العامل بالنصب ای لا- يقع بعده معمول الخبر سواء قدم الخبر على الاسم ام لا- فلا- يقال كان طعامك زيد آكلا خلافا للكوفيين و لا كان طعامك آكلا زيد خلافا لابی على فان تقدم الخبر على الاسم و

على معموله نحو كان آكلا طعامك زيد فظاهر عبارته المصنف انه جائز لان معمول الخبر لم يل العامل و به صرح ابن شقير مدعيا فيه الاتفاق و صرح ايضا بجواز تقديم معمول على نفس العامل الا اذا ظرفا اتى معمول او حرف جر فانه يجوز ان يلي العامل نحو كان عندك زيد مقيما و كان فيك زيد راغبا و مضمر الشان اسما للعامل انو ان وقع لك في كلام العرب موهم ای موقع في الوهم ای الذهن ما استبان لك انه امتنع و هو ايلاء العامل معمول الخبر و هو غير ظرف و لا مجرور كقوله:

«قنافذ هداجون حول بيوتهم

بما كان اياهم عطيه عودا»

فاسم كان ضمير الشان مستتر فيها و عطيه مبتدا خبره عودا و اياهم مفعول و الجملة خبر كان و قد تزايد كان بلفظ الماضي في حشو ای بين اثناء الكلام و شذ زيادتها بلفظ المضارع نحو:

«انت تكون ماجد نبيل

اذا تهب شمال بليل»

و اطردت زيادتها بين ما و فعل التعجب كما كان اصح علم من تقدما و بين الصلة و الموصول كجاء الذى كان اكرمه و الصفه و الموصوف كجاء رجل كان كريم و الفعل و مرفوعه نحو لم يوجد كان مثلك و المبتدا و خبره نحو زيد كان قائم و شذ بين الجار و المجرور نحو:

«جياذ بنى ابى بكر تسامى

على كان المسومه العرب»

و غير كان لا يزداد و شدت زياده امسى و اصبح كقولهم ما اصبح ابردها و ما امسى ادفاها و يحذفونها مع اسمها و يبقون الخبر وحده و بعد ان و لو الشرطيتين كثيرا ذا الحذف اشهر كقوله المرء مجزى بعمله ان خيرا فخير ای ان كان عمله خيرا و قوله

«لا يامن الدهر ذو بغى و لو ملكا

جنوده ضاق عنها السهل و الجبل»

ای و لو كان الباغى ملكا و قل بعد غيرهما كقوله:

«من لدن شولا فالى اتلائها» ای من لد كانت شولا و حذف كان مع خبرها و ابقاء الاسم

ضعيف و عليه ان خير فخير بالرفع ای ان كان في عمله خير و بعد ان المصدرية تعويض ما عنها بعد حذفها ارتكب كمثل اما انت برا فاقترب الاصل لان كنت برا فحذفت اللام للاختصار ثم كان له فانفصل الضمير و زيدت ما للتعويض و ادغمت النون فيها للتقارب و مثله:

«ابا خراشه اما انت ذا نفر

فان قومى لم تاكلهم الضبع»

تتمه: تحذف كان مع اسمها و خبرها و يعوض عنها ما بعد ان الشرطية و ذلك كقولهم افعل هذا اما لا ای ان كنت لا تفعل غيره ذكره

فی شرح الکافیه و من مضارع لکان ناقصه او تامه منجزم بالسکون لم یله ساکن و لا ضمیر متصل تحذف نون تخفیفاً نحو و لم اک بغیا مریم و ان تک حسنه النساء بخلاف غیر المجزوم و المجزوم بالحذف و المتصل بساکن او ضمیر و هو حذف بالتینون ما التزم بل جائز.

فصل فی ما و لا و لات و ان المشبهات بلیس

إعمال لیس أعملت ما دون إن
مع بقا النفی و ترتیب زکن
وسبق حرف جرّ أو ظرف کما
بی أنت معنیاً أجاز العلما
ورفع معطوف بلکن أو بیل
من بعد منصوب بما الزم حیث حل
وبعد ما و لیس جرّالیا الخبر
وبعد لا و نفی کان قد یجر
فی التکرات أعملت کلیس لا
وقد تلی لات و إن ذا العملا
وما للات فی سوی حین عمل
وحذف ذی الرفع فشاو العکس قل
الثانی من النواسخ ما و لا و لات و ان المشبهات بلیس
اعمال لیس و هو رفع الاسم و نصب الخبر اعملت ما النافیة عند اهل الحجاز نحو ما هن امهاتهم المجادله دون زیاده ان النافیة فان
وجدت فلا عمل لما نحو:
«بنی غدانه ما ان انتم ذهب
و لا صریف و لکن انتم الخزف»
مع بقا النفی و عدم انتقاضه بالا- فان انتقض بها وجب الرفع کقوله تعالی ما انتم الا بشر مثلنا یس و مع ترتیب زکن ای علم و هو
تقدیم الاسم علی الخبر فلو تقدم الخبر و هو غیر ظرف و لا- مجرور وجب الرفع نحو ما قائم زید و کذا اذا کان ظرفاً کما هو ظاهر
اطلاقه هنا و فی التسهیل و العمد و شرحیهما و صرح به فی الکافیه و شرحها مخالفا لابن عصفور و سبق معمول خبرها علی اسمها و
هو غیر ظرف و لا- مجرور مبطل لعملها نحو ما طعامک زید آکل فان تقدم و هو حرف جر او ظرف کما بی انت معنیاً اجاز ذلک
العلما لان الظرف و المجرور یغتفر فیہ ما لا یغتفر فی غیره و رفع اسم معطوف بلکن او بیل من بعد خبر منصوب بما الزم ذلک الرفع
حیث حل نحو ما زید قائما لکن قاعد بالرفع خبر مبتدا محذوف ای لکن هو قاعد لان المعطوف بهذین موجب و لا تعمل ما الا فی
المنفی فان کان المعطوف بغيرهما نصب و بعد ما و لیس جر حرف الباء الزائده الخبر نحو لیس الله بعزیز الزمر و ما ربک بغافل
الانعام و لا فرق فی ما بین الحجازیه و التمیمیه کما قال فی شرح الکافیه لان الباء انما دخلت لکون الخبر منفیاً لا لکونه منصوباً یدل
علی ذلک دخولها فی لم اکن بقائم و امتناع دخولها
فی نحو کنت قائماً.
فرع یجوز فی المعطوف علی الخبر حینئذ الجر و النصب.

و بعد لا و بعد نفی کان قد یجر الخبر بالباء نحو:

«فکن لی شفیعاً یوم لا ذو شفاعة

بمغن فتیلاً عن سواد ابن قارب»

و: «و ان مدت الایدی الی الزاد لم اکن

باعجلهم اذ اجشع القوم اعجل»

قال ابن عصفور و هو سماع فیهما فی النکرات اعملت کلیس لا النافیة بشرط بقاء النفی و الترتیب نحو:

«تعز فلا شیء علی الارض باقیا

و لا وزر مما قضی الله واقیا»

و اجاز فی شرح التسهیل کابن جنی اعمالها فی المعارف نحو:

«و حلت سواد القلب لا انا باغیا

سواها و لا عن حبها متراخیا»

و الغالب حذف خبرها نحو:

«من صد عن نیرانها

فانا ابن قیس لا براح»

و قد تلی ای تتولی لات و هی لا زیدت علیها التاء لتانیث

الکلمه علی المشهور و ان بالكسر و السکون النافیة ذا العملا ای عمل لیس نحو و لات حین مناص

«ان هو مستولیا علی احد

الا علی اضعف المجانین»

و ما للالت فی سوی حین و ما رادفه کالساعة و الاوان عمل لضعفها و حذف ذی الرفع و هو الاسم و ابقاء الخبر فشا کما تقدم و

العکس و هو حذف الخبر و ابقاء الاسم قل و قرء شدوذا و لات حین مناص ص ای لهم و لا یجوز ذکرهما معا لضعفها.

أفعال المقاربة

ککان کاد و عسی لکن ندر

غیر مضارع لهذین خبر

و کونه بدون أن بعد عسی

نزر و کاد الأمر فیہ عکسا

و کعسی حرى و لکن جعلاً

خبرها حتما بأن متصلاً

وألزموا اخلولق أن مثل حرى

وبعد أوشک انتفا أن نزرا

ومثل کاد فی الأصح کرباً

وترک أن مع ذی الشروع وجباً

کأنشأ السائق یحدو و طفق

کذا جعلت و أخذت و علق
 واستعملوا مضارعا لأوشكا
 وكاد لا غير و زادوا موشكا
 بعد عسى اخلولق أوشك قد یرد
 غنی بآن یفعل عن ثانٍ فقد
 وجردن عسى أو ارفع مضمرا
 بها إذا اسم قبلها قد ذكرا
 والفتح و الكسر أجز فی السین من
 نحو عسیت و انتفا الفتح زكن
 الثالث من النواسخ افعال المقاربه

و فی تسميتها بذلك تغليب اذ منها ما هو للشروع و ما هو للرجاء ككان فيما تقدم من العمل كاد لمقاربه حصول الخبر و عسى لترجيه
 لكن ندر ان یجىء غیر مضارع لهذین خبر و المراد به الاسم المفرد كما صرح به فی شرح الکافیه کقوله:
 «اکثرت فی العذل ملحا دائما
 لا تکثرن انی عسیت صائما»
 «فابت الی فهم و ما کدت آتبا
 و کم مثلها فارقتها و هی تصفر»
 و الکثیر مجیئه مضارعا و کونه بدون ان بعد عسى نزر نحو:
 «عسى الكرب الذى امسیت فيه
 یكون وراءه فرج قریب»
 و الکثیر فی اتصاله بها نحو عسى ربکم ان یرحمکم الاسراء.
 و خبر کاد الامر فی عکسا فالکثیر تجرده من ان نحو و ما کادوا یفعلون.
 و یقل اتصاله بها نحو:
 «رسم عفی من بعد ما قد انمحي
 قد کاد من طول البلى ان یمصحا»
 و کعسى فی کونها للترجى حرى بالحاء المهمله و لكن اختصت بان جعلها خبرها حتما بان متصلا فلم تجرد منها لا فی الشعر و لا فی
 غیره نحو:
 «حرى زید ان یقوم»
 و الزموا خبر اخلولق ان لکونها مثل حرى فی الترجى نحو اخلولقت السماء ان تمطر و بعد اوشك کثر اتصال الخبر بان نحو:
 «و لو سئل الناس التراب لاوشکوا
 اذا قیل هاتوا ان یملوا و یمنعوا»
 و انتفا ان من خبرها نزرا نحو:
 «یوشک من فر من منيته
 فی بعض غراته یوافقها»

و مثل کاد فی الاصح کربا بفتح الراء فالكثير تجرد خبرها من ان نحو:

«كرب القلب من جواه يذوب

حين قال الوشاه هند غضوب»

و اتصاله بها قليل نحو:

«سقاها ذو و الاحلام سجلا على الظما

و قد كربت اعناقها ان تقطعا»

و قيل لا تتصل به اصلا.

و ترك ان مع ذی الشروع وجبا لانه دال على الحال و ان للاستقبال كانشا السائق يحدو ای يغنی للابل و طفق زيد يدعو و يقال طبق

بالباء كذا جعلت انظم و اخذت اتكلم و علق زيد يفعلو زاد فی التسهيل هب قال فی شرحه و هو غريب كهب عمرو يصلى

و استعملوا مضارعا لاوشكا و كاد لا غير نحو:

«يوشك من فر من منيته

فی بعض غراته يوافقها»

«يكاد زيتها يضيء النور» و زادوا لاوشكا اسم الفاعل فقالوا موشكا نحو:

«فموشكه ارضنا ان تعودا

خلاف الانيس وحوشا يبابا»

و حكى فی شرح الكافيه استعمال اسم الفاعل من كادو الجوهرى مضارع طفق قال فی شرح التسهيل و لم اره لغيره و جماعه اسم

فاعل كرب و الكسائي مضارع جعل و الاخفش مضارع طفق و المصدر منه و من كاد بعد عسى و اخلولق و اوشك قد يرد غنى بان

يفعل عن ثان فقد و هو الخبر نحو عسى ان يقوم فان و الفعل فی موضع رفع بعسى سد مسد الجزاين

كما سد مسدهما فی قوله تعالى ا حسب الناس ان يتركوا العنكبوت.

هذا ما اختاره المصنف من جعل هذه الافعال ناقصه ابداء و ذهب جماعه الى انها حينئذ تامه مكفيه بالمرفوع و جردن من الضمير عسى

و اخلولق و اوشك او ارفع مضمرها بها اذا اسم قبلها قد ذكرنا فقل على التجريد و هو لغه اهل الحجاز الزيدان عسى ان يقوموا و الزيدون

عسى ان يقوموا و على الاضمار الزيدان عسيا ان يقوموا و الزيدون عسوا ان يقوموا و الفتح و الكسر اجز في السين من عسى اذا اتصل

بها تاء الضمير او نونه او نا نحو عسيت عسينا و انتقا الفتح بالقاف ای اختياره زكن ای علم اما من تقديمه الفتح على الكسر و

اما من خارج لشهرته و به قرا القراء الا نافعا

إِنَّ و أَخواتها

لَإِنَّ أَنْ لَيْتَ لَكَرَّ لَعَلَّ

كَأَنَّ عَكْسَ مَا لَكَانَ مِنْ عَمَلٍ

كَإِنْ زَيْدًا عَالَمٌ بَأْنَى

كَفَّ وَلَكِنْ ابْنَهُ ذُو ضَعْنٍ

وَرَاعَ ذَا التَّرْتِيبِ إِلَّا فِي الَّذِي

كَلَيْتَ فِيهَا أَوْ هُنَا غَيْرَ الْبَدْيِ

وَهَمْزٌ إِنْ أَفْتَحَ لَسَدَّ مَصْدَرٌ

مسدّها و فی سوی ذاک اکسر
 فاکسر فی الابتدا و فی بدء صله
 و حیث إنّ لیمین مکمله
 أو حیکت بالقول أو حلّت محلّ
 حال کزرتّه و انی ذو أمل
 و کسروا من بعد فعل علقا
 باللام کاعلم أنّه لذو تقی
 بعد إذا فجاءه أو قسم
 لا لام بعده بوجهین نمی
 مع تلفوا الجزا و ذا یطرّد
 فی نحو خیر القول إنّی أحمد
 و بعد ذات الکسر تصحب الخبر
 لام ابتداءً نحو إنّی لوزر
 ولا یلی ذی اللام ما قد نفیا
 ولا من الأفعال ما کرضیا
 وقد یلیها مع قد کإنّ ذا
 لقد سما علی العدا مستحوذا
 و تصحب الواسط معمول الخبر
 والفصل و اسماً حلّ قبله الخبر
 و وصل ما بذی الحروف مبطل
 إعمالها و قد یبقی العمل
 و جائز رفعک معطوفا علی
 منصوب إنّ بعد أن تستکملا
 و ألحقت یانّ لکنّ و إنّ
 من دون لیت و لعلّ و کأنّ
 و خففت إنّ فقلّ العمل
 و تلزم اللام إذا ما تمهل
 و ربّما استغنی عنها إنّ بدا
 ما ناطقّ أرادّه معتمدا
 و الفعل إنّ لم یک ناسخا فلا
 تلفیه غالباً یانّ ذی موصلا
 و إنّ تخفف أنّ فاسمها استکن
 و الخبر اجعل جمله من بعد أنّ

وإن لم يكن فعلاً و لم يكن دعا

ولم يكن تصريحه ممتنعاً

فالأحسن الفصل بقدر أو نفى أو

تنفيس أو و لو قليل ذكر لو

وخففت كأن أيضاً فنوی

منصوبها و ثابتاً أيضاً روی

الرابع من النواسخ ان و اخواتها

و هي الحروف المشبهه بالفعل في كونها رافعه و ناصبه و في اختصاصها بالاسماء و في دخولها على المبتدا و الخبر و في بنائها على الفتح و في كونها ثلاثيه و رباعيه و خماسيه كعدد الافعال.

لان و ان اذا كانتا للتوكيد و التحقيق و ليت للتمنى و لكن للاستدراك و لعل للترجي و كان للتشبيه عكس ما ثبت لكان من عمل ای نصب الاسم و رفع الخبر كان زيدا عالم بانی كفاء و لكن ابنه ذو ضغن ای حقد و راع وجوبا ذا الترتيب و هو تقديم الاسم على الخبر لانها غير

متصرفه الا في الخبر الذي هو ظرف او مجرور فيجوز لك ان تقدمه كليت فيها مستحيا او لعل هنا غير البدي ای الذي بذی بمعنى فحش و قد يجب تقديمه في نحو ان في الدار صاحبها و همزه ان افتح وجوبا لسد مصدر مسدها بان تقع فاعلا او نائبا عنه او مفعولا غير محكيه او مبتدا او خبرا عن اسم معنى غير قول او مجروره او تابعه لشيء من ذلك و في سوى ذاك اكسر وجوبا و قد افصح عن ذلك السوى بقوله فاكسر ان اذا وقعت في الابتدا ك انا انزلناه القدر اجلس حيث ان زيدا جالس جئتک اذ ان زيدا امير و اذا وقعت في بدء صله ای اولها نحو ما ان مفاتحه القصص فان لم تقع في الاول لم تكسر نحو جاءني الذي في ظني انه فاضل و حيث وقعت ان ليمين مكمله اكسرها نحو حم و الكتاب المبين انا انزلناه الدخان و و او حكيت هي و ما بعدها بالقول نحو و قال الله اني معكم المائده فان وقعت بعده و لم تحك لم تكسر او حلت محل

حال كررته و انی ذو امل ای مؤملا و كسروا ان اذا وقعت من بعد فعل قلبي علقا باللام المعلقه كاعلم انه لذو تقى و كذا اذا وقعت صفه نحو مررت برجل انه فاضل او خبرا عن اسم ذات نحو زيد انه فاضل فان وقعت بعد اذا فجاءه او بعد قسم لا لام بعده فالحكم بوجهين نمی نحو خرجت فاذا انك قائم فيجوز كسرها على انها واقعه موقع الجملة و فتحها على انها مؤوله بالمصدر و كذا حلفت انك كريم مع كونها تلوفا الجزا نحو كتب ربكم على نفسه الرحمه انه من عمل منكم سوء بجهاله ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحيم الانعام.

يجوز كسرها على معنى فهو غفور و فتحها على

معنى فالمغفره حاصله.

و ذا ای جواز الكسر و الفتح يطرد في كل موضع وقعت فيه ان خبرا عن قول و خبرها قول و فاعل القولين واحد نحو خير القول انی احمد الكسر على الاخبار بالجملة و الفتح على تقدير خير القول حمد الله و كذلك يجوز الوجهان اذا وقعت في موضع التعليل نحو انا كنا من قبل ندعوه انه هو البر الرحيم الطور و بعد ان ذات الكسر تصحب الخبر جوازا لام ابتداء اخرت الى الخبر لان القصد بها التوكيد و ان للتوكيد فكرهوا الجمع بينهما نحو انی لوزر ای لمعين و ان زيدا لابوه فاضل

و لا يلي ذی اللام ما قد نفيا و شد قوله:

«و اعلم ان تسليمًا و تركًا

للا متشابهان و لا سواء»

و لا یلیها من الافعال ما کان ماضیا متصرفا عاریا من قد کرضیا و یلیها ان کان غیر ماض نحو ان زیدا لیرضی او ماضیا غیر متصرف نحو ان زیدا لعسی ان یقوم و قد یلیها الماضی المتصرف مع کون قد قبله کان ذا لقد سما علی العدا مستحوذا ای مستولیا و تصحب اللام الواسط بین الاسم و الخبر حال کونها معمول الخبر اذا کان الخبر صالحا لدخول اللام نحو ان زیدا لطعامک آکل و لا تدخل علی المعمول اذا تاخر کما افهمه کلام المصنف و لا علی الخبر اذا دخلت علی المعمول المتوسط و تصحب ضمیر الفصل نحو ان هذا لهو القصص الحق آل عمران.

و سمی به لکونه فاصلا بین الصفه و الخبر و تصحب اسما حل قبله الخبر او معموله و هو ظرف او مجرور نحو ان علینا للهدی اللیل و ان فیکک لزیدا راغب. تتمه: لا تدخل اللام علی غیر ما ذکر و سمع فی مواضع خرجت علی زیادتها نحو:

«ام الحلیس لعجوز شهره

ترضی من اللحم بعظم الرقبه»

و

«یلومونی فی حب لیلی عواذل

و لکننی من حبها لعمید»

و قال ابن النازم و احسن ما زیدت فیه قوله:

«ان الخلافه بعدها لذمیمه

و خلائف ظرف لمما احقرا»

ای لتقدم ان فی احد الجزاین

و وصل ما الزائده بذی الحروف المذكوره فی اول الباب الا لیت مبطل اعمالها لزوال اختصاصها بالاسماء کقوله تعالی انما الله اله واحد

قد ببقی العمل فی الجمیع حکى الاخفش انما زیدا قائم و قس علیه الباقی هکذا قال النازم تبعا لابن السراج و الزجاج.

و اما لیت فیجوز فیها الاعمال و الاهمال قال فی شرح التسهیل باجماع و روى بالوجهین:

«قالت الا لیتما هذا الحمام لنا

الی حمامتنا او نصفه فقد»

قال فی شرح الکافی و رفعه اقیس و جائز رفعک معطوفا علی منصوب ان بعد ان تستکملا الخبر نحو ان زیدا قائم و عمرو بالعطف

علی محل اسم ان و قیل علی محلها مع اسمها و قیل هو مبتدا محذوف خبره لدلاله خبر ان علیه و لا یجوز العطف

بالرفع قبل استکمال الخبر و اجازه الکسائی مطلقا و الفراء بشرط خفاء اعراب الاسم ثم الاصل العطف بالنصب کقوله:

«ان الربیع الجود و الخریفا

یدا ابی العباس و الصیوفا»

و الحق بان المكسوره فیما ذکر لكن باتفاق و ان المفتوحه علی الصحیح بشرط تقدم علم علیها کقوله:

«و الا فاعلموا انا و انتم

بُغاء ما بقینا فی شقاق»

او معناه نحو و اذان من الله و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان الله برىء من المشرکین و رسوله التوبه من دون لیت و لعل و کان

فلا

يعطف على اسمها الا- بالنصب و لا- يجوز الرفع لا- قبل الخبر و لا بعده و اجاز الفراء بعده و خفت ان المكسوره فقل العمل و كثر الالغاء لزوال اختصاصها بالاسماء و قرىء بالعمل و الالغاء قوله تعالى و ان كلا لما ليوفينهم هود و تلزم اللام اى لام الابتداء فى خبرها اذا ما تهمل لثلاثتهم كونها نافية فان لم تهمل لم تلزم اللام و ربما استغنى عنها اى عن اللام اذا اهملت ان بدا اى ظهر ما ناطق اراده معتمدا عليه كقوله:

«انا ابن اباه الضيم من آل مالك

و ان مالك كانت كرام المعادن»

فلم يات باللام لامن اللبس بالنافية و الفعل ان لم يك ناسخا فلا تلفيه اى تجده غالبا بان ذى المخففه موصلا بخلاف ما اذا كان ناسخا فيوصل بها قال فى شرح التسهيل و الغالب كونه بلفظ الماضى نحو و

ان كانت لكبيره البقره و قل وصلها بالمضارع نحو و ان يكاد الذين كفروا القلم.

و كذا بغير الناسخ نحو:

«شلت يمينك ان قتلت لمسلما

حلت عليك عقوبه المتعمد»

و ان تخفف ان المفتوحه فاسمها ضمير الشان استكن اى حذف و لا- يبطل عملها بخلاف المكسوره لانها اشبه بالفعل منهاقاله فى شرح الكافيه و الخبر اجعل جمله من بعد ان كقوله فى فتيه كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى و ينتعل و قد يظهر اسمها فلا- يجب ان يكون الخبر جمله كقوله بانك ربيع و غيث مريع و انك هناك تكون الثمالا و ان يكن الخبر فعلا و لم يكن دعا و لم يكن تصريحه ممتنعا فالاحسن الفصل بينهما بقدر نحو و نعلم ان قد صدقتنا المائده. او حرف نفى نحو ا فلا يرون الا يرجع اليهم قولاه او حرف تنفيس نحو علم ان سيكون المزمّل.

او لو نحو ان لو كانوا يعلمون الغيب السبا و قليل ذكر لو فى كتب النحو فى الفواصل فان كان دعاء او غير متصرف لم يحتج الى الفصل

نحو و الخامسه ان غضب الله عليها النور و ان عسى ان يكون الاعراف و ان ليس للانسان الا ما سعى النجم و قد ياتى متصرفا بلا فصل كما اشار اليه بقوله فالاحسن الفصل نحو:

«علموا ان يؤملون فجادوا

قبل ان يسالوا باعظم سؤل»

و خفت كان ايضا فنوى اى قدر منصوبها و لم يبطل عملها لما ذكر فى ان و تخالف ان فى ان خبرها يجىء جمله كقوله تعالى كان لم تغن بالامس يونس و مفردا كالبیت الا-تى و فى انه لا- يجب حذف اسمها بل يجوز اظهاره كما قال و ثابتا ايضا روى فى قول الشاعر:

«و يوما توافينا بوجه مقسم

كان ظيبه تعطو الى وارق السلم»

فى روايه من نصب ظيبه و تعطو هو الخبر و روى برفع ظيبه على انه خبر كان و هو مفرد و اسمها مستتر.

تمه: لا- تخفف لعل و اما لكن فان خفت لم تعمل شيئا بل هى حرف عطف و اجاز يونس و الاخفش اعمالها قياسا و عن يونس انه حكاه عن العرب

عمل إنّ اجعل للا في نكره

مفردة جاء تك أو مكررة

فانصب بها مضافا أو مضارعه

بعد ذاك الخبر اذكر رافعه

ووكب المفرد فاتحا كلا

حول و لا قوة و الثان اجعلا

مرفوعا أو منصوبا أو مركبا

وإن رفعت أولا لا تنصبا

ومفردا نعتا لمبنى يلي

فافتح أو انصب أو ارفع تعدل

وغير ما يلي و غير المفرد

لا تبين وانصبه أو الرفع اقصد

والعطف إن لم تتكرر لا احكما

له بما للنت ذى الفصل انتمى

وأعط لا مع همزة استفهام

ما تستحق دون الاستفهام

وشاع في ذا الباب إسقاط الخبر

إذا المراد مع سقوطه ظهر

الخامس من النواسخ لا التى لنفى الجنس

و الاولى التعبير بلا المحموله على ان كما قال المصنف فى نكته على مقدمه ابن الحاجب لان المشبهه بليس قد تكون نافيه للجنس و

يفرق بين اراده الجنس و غيره بالقرائن و انما عملت لانها لما قصد بها نفى الجنس على سبيل الاستغراق اختصت بالاسم و لم تعمل

جرا لثلاثيهم انه

بمن المقدره لظهورها فى قوله:

«فقام يذود الناس عنها بسيفه

و قال الا لا من سبيل الى هند»

و لا رفعا لثلاثيهم انه بالابتداء فتعين النصب و لذا قال عمل ان اجعل للا حملا لها عليها لانها لتوكيد النفى و تلك لتوكيد الاثبات و

لا- تعمل هذا العمل الا فى نكره متصله بها مفردة جاء تك او مكرره كما سيأتى فلا تعمل فى معرفه و لا فى نكره منفصله بالاجماع

كما فى التسهيل فانصب بها مضافا الى نكره نحو لا صاحب علم ممقوت او

مضارعه اي مشابهه و هو الذى ما بعده من تمامه نحو لا قبيحا فعله محبوب و بعد ذاك اي الاسم الخبر اذكر حال كونك رافعه بها

كما تقدم و ركب المفرد معها و المراد به هنا ما ليس مضافا و لا مشبها به فاتحا اي بانها له على الفتح او ما يقوم مقامه لتضمنه معنى

من الجنسيه كلا حول و لا قوه و لا زيدين و لا زيدين عندك و يجوز فى نحو لا مسلمات الكسر استصحابا و الفتح و هو اولى كما

قال المصنف و التزمه ابن عصفور.

و الثانى من المتكرر كالمثال السابق اجعلا مرفوعا او منصوبا او مركبا ان ركب الاول مع لا فالرفع نحو:

«هذا و جدكم الصغار بعينه

لا ام لی ان كان ذاك و لا اب» و ذلك على اعمال لا الثانيه عمل ليس او على زيادتها و عطف اسمها على محل لا الاولى مع اسمها فان موضعهما رفع على الابتداء و النصب نحو:

«لا نسب اليوم و لا خله

اتسع الخرق على الرقع»

و ذلك على جعل لا الثانيه زائده و عطف الاسم بعدها على محل الاسم قبلها فان محله نصب و قال الزمخشري خله في البيت نصب بفعل مقدر اي و لا ترى خله كما في قوله:

«ا لا رجلا جزاه الله خيرا

يدل على محصله تبيت»

فلا- شاهد في البيت و التركيب نحو لا- حول و لا- قوه على اعمال الثانيه و ان رفعت اولاً و الغيت الاولى لا تنصبا الثاني لعدم نصب المعطوف عليه لفظاً و محلاً بل افتحه على اعمال لا الثانيه نحو:

«فلا لغو و لا تأثيم فيها

و لا حين و لا فيها ملیم»

او ارفعه على الغائها و عطف الاسم بعدها على ما قبلها نحو لا بيع فيه و لا خله البقره و مفرداً نعتاً لمبنى يلي فافتح على بنائه مع اسم لا نحو لا رجل ظريف في الدار او انصبين على اتباعه لمحل اسم لا نحو لا رجل ظريفاً فيها او ارفع على اتباعه لمحل لا مع اسمها نحو لا رجل ظريف فيها فان تفعل ذلك تعدل و غير ما يلي من نعت المبنى المفرد و غير المفرد من نعت المبنى لا- تبين لزوال التركيب بالفصل في الاول و للاضافه و شبهها في الثاني و انصبه نحو لا رجل فيها ظريفاً و لا رجل قبيحاً فعله عندك او الرفع اقصد نحو لا رجل فيها ظريف و لا رجل قبيح فعله عندك و يجوز النصب و الرفع ايضاً في نعت غير المبنى و العطف اي المعطوف ان لم تتكرر فيه لا احكاماً له بما للنعت ذي الفصل انتمى فلا تبينه و انصبه او ارفعه نحو:

«فلا اب و ابنا مثل مروان و ابنه

اذا هو بالمجد ارتدى و تازرا»

و لا رجل و امراه في الدار و جاء شذوذاً البناء حكى الاخفش لا رجل و امراه.

تمه: لم يذكر المصنف حكم البدل و لا التوكيد اما البدل فان كان نكرة فكالتعت المفصول نحو لا احد رجلاً و امراه فيها بنصب رجل و رفعه و كذا عطف البيان عند من اجازه في النكرات و ان لم يكن نكرة فالرفع

نحو لا احد زيد فيها و اما التوكيد فيجوز تركيبه مع المؤكد و تنوينه نحو لا ماء ماء بارداً قاله في شرح الكافيه قال ابن هشام و القول بان هذا توكيد خطأ لان التوكيد اللفظي لا بد من ان يكون مثل الاول و هذا اخص منه و يجوز ان يعرب عطف بيان او بدلاً لجواز كونهما اوضح من المتبوع اما التوكيد المعنوي فلا ياتي هنا لامتناع توكيد النكرة به كما سيأتي و اعط لا مع همزه استفهام اما لمجرد الاستفهام او التوبيخ او التقرير ما تستحق دون الاستفهام من العمل و الاتباع على ما تقدم نحو:

«الا طعان الا فرسان عاديه

الا تجشؤكم حول التناير»

وقد يقصد بالا التمني فلا تغير ايضاً عند المازني و المبرد نحو:

«ا لا عمر ولى مستطاع رجوعه

فيراب ما اثات يد الغفلات»

و ذهب سیبویه و الخلیل الی انها تعمل فی الاسم خاصه و لا- خبر لها و لا یتبع اسمها الا علی اللفظ و لا تلغی و اختاره فی شرح التسهيل و قد یقصد بها العرض و سیاتی حکمها فی فصل اما و لو لا و لو ما و شاع عند الحجازیین فی ذا الباب اسقاط الخبر ای حذفه اذا المراد مع سقوطه ظهر کقوله تعالی لا ضیر الشعراء و نحو لا اله الا الله محمد ای موجود و بنو تمیم یوجبون حذفه فان لم یظهر المراد لم یجز الحذف عند احد فضلا عن ان یجب کقوله (ص) لا احد اغیر من الله عز و جل قال فی شرح الکافیہ و زعم الزمخشری و غیره ان بنی تمیم یحذفون خبر لا مطلقا علی سبیل اللزوم و لیس بصحیح لان حذف خبر لا دلیل علیه یلزم منه عدم الفائدة و العرب مجمعون علی ترک التکلم بما لا فائده فيه.

تمه: قد یحذف اسم لا للعلم به كما ذكره فی الکافیہ کقولهم لا علیک ای لا باس علیک

ظَنّ و أَخَوَاتِهَا

انصب بفعل القلب جزأی ابتدا

أعنی رأى خال علمت وجدا

ظَنّ حسبت و زعمت مع عدّ

حجا درى و جعل الذ کاعتقد

وهب تعلّم و التی کصّیرا

أیضا بها انصب مبتدأ و خبرا

وخصّ بالتعلیق و الإلغاء ما

من قبل هب و الأمر هب قد ألزما

کذا تعلّم و لغیر الماض من

سواهما اجعل کلّ ماله زکن

و جُوز الإلغاء لا فی الابتدا

وانو ضمیر الشان أولام ابتدا

فی موهّم إلغاء ما تقدّما

والتزم التعلیق قبل نفی ما

وإن و لا لام ابتداءً أو قسم

کذا و الاستفهام ذا له انحتم

لیعلم عرفان و ظَنّ تهمه

تعدیةً لواحدٍ ملترمه

ولرأى الرؤیا انم ما لعلنا

طالب مفعولین من قبل انتمی

ولا تجز هنا بلا دلیل

سقوط مفعولین أو مفعول

وكتظّن اجعل تقول إن ولی

مستفهماً به و لم ینفصل

بغير ظرفٍ أو ظرفٍ أو ظرفٍ أو عمل
وإن ببعض ذي فصلت يحتمل
وأجرى القول كظنٍّ مطلقاً
عند سليم نحو قل ذا مشفقاً
السادس من النواسخ ظن و اخواتها
و هي افعال تدخل على المبتدا و الخبر بعد اخذها الفاعل فتنصبهما مفعولين لها.
انصب بفعل القلب جزای ابتدا ای المبتدا و الخبر و لما كانت
افعال القلوب كثيره و ليست كلها عامله هذا العمل و المفرد المضاف يعم بين ما اراده منها فقال اعنى بالفعل القلبى العامل هذا العمل
راى اذا كانت بمعنى علم كقوله:
«رايت الله اكبر كل شىء
محاولة و اكثرهم جنودا»
او بمعنى ظن نحو آن هم يرونه بعيدا و نراه قريبا المعارج و لا بمعنى اصاب الرثه او من رؤيه العين او الراى و خال ماضى يخال بمعنى
ظن نحو
«ضعيف النكايه اعداءه
يخال الفرار يراخى الاجل»
او علم نحو:
«دعانى الغوانى عمهن و خلتنى
لى اسم فلا ادعى به و هو اول»
لا ماضى يخول بمعنى يتعهد او يتكبر و علمت بمعنى
تيقنت نحو فان علمتموهن مؤنات الممتحنه لا بمعنى عرفت او صرت اعلم و وجدنا بمعنى علم نحو انا وجدناه صابرا ص لا بمعنى
اصاب او غضب او حزن و ظن من الظن بمعنى الحسبان نحو انه ظن ان لن يحور الانشقاق او العلم نحو و ظنوا ان لا- ملجا من الله الا
اليه التوبه لا بمعنى التهمه و حسبت بكسر السين بمعنى اعتقدت نحو و يحسبون آن هم على شىء المجادله او بمعنى علمت نحو:
«حسبت التقى و الجود خير تجارة»
رباحا اذا ما المرء اصبح ثاقلا»
لا بمعنى صرت احسب اى ذا شقره اى حمرة و بياض و زعمت بمعنى ظننت نحو:
«فان تزعمينى كنت اجهل فيكم
فانى شريت الحلم بعدك بالجهل»
لا بمعنى كفلت او سمت او هزلت مع عد بمعنى ظن كقوله:
«فلا تعدد المولى شريكك فى الغنى
و لكنما المولى شريكك فى العدم»
لا من العد بمعنى الحساب و حجا بحاء مهمله ثم جيم بمعنى اعتقد نحو:
«قد كنت احجو ابا عمرو اخا ثقة»
حتى المت بنا يوما ملمات»

لا بمعنی غلب فی المحاجاه او قصد او اقام او بخل و دری بمعنی علم نحو:

«ذُرِيتُ الوفی العهد یا عرو فاغتبط

فان اغتباطا بالوفاء حمید»

و جعل اللذ کاعتقد نحو و جعلوا الملائکه الذین هم عباد الرحمن اناثا الزخرف. لا الذی بمعنی خلق اما جعل الذی بمعنی صیر فسیاتی انه کذلک وهب بمعنی ظن نحو:

«فقلت اجرنی ابا خالد

و الا فهبنی امرا هالکا»

و تعلم بمعنی اعلم نحو:

«تعلم شفاء النفس قهر عدوها

فبالغ بلطف فی التحیل و المکر»

لا- من التعلم. و الافعال التي كصيرا و هي صار و جعل لا بمعنی اعتقد او خلق و وهب و رد و ترك و اتخذ ايضا بها انصب مبتدا و خبرا نحو فجعلناه هباء منثورا الفرقان و هبني الله فداك و د كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا البقره.

«و ربيته حتى اذا ما تركته

اخا القوم و استغنى عن المسح شاربه»

لتخذت عليه اجرا الكهف و اتخذ الله ابراهيم خليلا- النساء و خص بالتعليق و هو ابطال العمل لفظا فقط لا محلا و الالغاء و هو ابطاله لفظا و محلا ما من قبل هب من الافعال المتقدمه بخلاف

هب و ما بعده و الامر هب قد الزما فلا يتصرف كذا اى كهب فى لزومه الامر تعلم و لغير الماض كال مضارع و نحوه من سواهما اجعل كل ما له اى للماضى زكن اى علم من نصبه مفعولين هما فى الاصل مبتدا و خبر و جواز التعليق و الالغاء و جواز الالغاء اى لا توجهه بخلاف التعليق فانه يجب بشروطه كما سياتى لا اذا وقع الفعل فى الابتدا بل فى الوسط نحو:

«ان المحب علمت مصطبر

و لديه ذنب الحب مغتفر»

و جاء الاعمال نحو:

«شجاك اظن ربع الظاعنين

و لم تعبأ بعذل العاذلينا»

و هما على السواء و قال ابن معطى المشهور الاعمال. او فى الآخر نحو:

«هما سيدانا يزعمان و انما

يسوداننا ان ايسرت غنماهما»

و يجوز الاعمال نحو زيدا قائما ظننت لكن الالغاء احسن و اكثر و انو ضمير الشأن فى موهم الغاء ما فى الابتداء نحو:

«ارجو و آمل ان تدنو مودتها

و ما اخال لدينا منك تنويل»

فالتقدير اخاله اى الشأن و الجملة بعده فى موضع المفعول الثانى او انو لام ابتدا معلقه فى كلام موهم اى موقع فى الوهم اى الذهن الغاء ما اى فعل تقدما على المفعولين كقوله:

«كذاك ادبت حتى صار من خلقي

انی رايت ملاك الشيمه الادب»

تقديره انی رايت لملاك فحذف اللام و ابقى التعليق.

و التزم التعليق لفعل القلب غير هب اذا وقع قبل نفى ما لان لها الصدر فيمتنع ان يعمل ما قبلها فيما بعدها و كذا بقيه المعلقات نحو:
لقد علمت ما هؤلاء ينطقون الانبياء و قبل نفى ان كقوله تعالى و تظنون ان لبثتم الا قليلا الاسراء و قبل نفى لا كعلمت لا زيد عندك
و لا عمرو و اشترط ابن هشام فى ان و لا تقدم قسم ملفوظ به او مقدر و لام ابتداء كذا سواء كانت ظاهره نحو علمت لزيد منطلق ام
مقدره كما مر او لام قسم كذا نحو:

«و لقد علمت لتاتين منيتى

ان المنيا لا تطيش سهامها»

و الاستفهام ذا الحكم و هو تعليق الفعل اذا وليه له انحتم سواء تقدمت اداته على المفعول الاول نحو علمت ازيد قائم ام عمرو ام كان
المفعول اسم استفهام نحو لنعلم اى الحزين احصى الكهف ام اضعيف الى ما فيه معنى الاستفهام نحو علمت ابو من زيد فان كان
الاستفهام فى الثانى نحو علمت زيدا ابو من هو فالارجح نصب الاول لانه غير مستفهم به و لا مضاف اليه قاله فى شرح الكافيه.

تمه: ذكر ابو على من جمله المعلقات لعل كقوله تعالى و ان ادرى

لعله فتنه لكم الانبياء.

و ذكر بعضهم من جملتها لو و جزم به فى التسهيل كقوله:

«و قد علم الاقوام لو ان حاتما

اراد ثراء المال كان له وفر»

ثم الجملة المعلق عنها العامل فى موضع نصب حتى يجوز العطف عليها بالنصب لعلم عرفان و ظن تهمة تعديه لواحد ملترمه نحو و الله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا النحل و ما هو على الغيب بظنين التكوير اى بمتهم و كذلك راى بمعنى ابصر او اصاب
الرئة او من الراى و خال بمعنى تعهد او تكبر و وجد بمعنى اصاب و نحو ذلك يتعدى لواحد و لراى من الرؤيا فى النوم انم اى انسب
ما لعلما حال كونه طالب مفعولين من قبل انتمى فانصب به مفعولين حملا- له عليه لتماثلهما فى المعنى اذ الرؤيا فى النوم ادراك
بالباطن كالعلم كقوله:

«اراهم رفقتى حتى اذا ما

تجافى الليل و انخزل انخزالا»

و علقه و الغه بالشروط المتقدمة و لا تجز هنا بلا دليل سقوط مفعولين او مفعول و اجازه بعضهم ان وجدت فائده كقولهم من يسمع
يخل لا- ان لم توجد كاقصارك على اظن اذ لا يخلو الانسان من ظن ما فان دل دليل فاجزه كقوله تعالى اين شركائى الذين كنتم
تزعمون القصص اى تزعمونهم شركائى و قوله:

«و لقد نزلت فلا تظنى غيره

منى بمنزله المحب المكرم»

اى واقعا و كتظن اجعل القول جوازا فانصب به مفعولين و لكن لا مطلقا بل ان كان مضارعا مسندا الى المخاطب نح و تقول ان ولى
مستفهما به بفتح الهاء اى اداه استفهام و لم ينفصل عنه بغير ظرف او كظرف اى مجرور او عمل اى معمول بمعنى مفعول نحو:

«متى تقول القلص الرواسما

يحملن ام قاسم و قاسما»

فان انفصل عنه بغير هذه الثلاثة وجبت الحكايه نحو ا انت تقول زيد قائم و ان ببعض ذى الثلاثة فصلت بين الاستفهام و القول يحتمل

و لا یضر فی العمل نحو ا غدا تقول زیدا منطلقا و ا فی الدار تقول عمرا جالسا و
 «ا جُھَّالا تقول بنی لُؤی»
 لعمر ابیک ام متجاهلینا»
 و أجرى القول كظن فنصب به المفعولان مطلقا بلا شرط عند سلیم نحو قل ذا مشفقا و نحو:
 «قالت و كنت رجلا فطینا»
 هذا لعمر الله اسرائینا»
 و اعجبني قولك زیدا منطلقا و انت قائل بشرا کریم

أعلم و أری

الی ثلاثه رأی و علما
 عدوا إذا صار أری و أعلما
 و ما لمفعولی علمت مطلقا
 للثان و الثالث أيضا حققا
 و إن تعدیا لواحد بلا
 همز فلا ثنین به توصلا
 و الثان منهما کثانی اثنی کسا
 فهو به فی کل حکم ذو اثنا
 و كأری السابق نبا أخبرا
 حدّث أنبا کذاک خبراً
 فصل فی اعلم و اری و ما جرى مجراهما
 الی ثلاثه مفاعیل رأی و علما المتعديین لمفعولین عدوا اذا صار بادخال همزه التعدیه علیهما اری و اعلمنا نحو اذ یریکهم الله فی
 منامک قليلا و لو اراکهم کثیرا لفشلتُم الانفال و اعلم زید عمرا بشرا کریم و ما لمفعولی علمت و اخواته مطلقا من الالغاء و التعليق
 عنهما و حذفهما او احدهما لدلیل للثان و الثالث من مفاعیل هذا الباب ایضا حققا نحو قول بعضهم البرکه اعلمنا الله مع الاکابر و قوله:
 «و انت ارانی الله امنع عاصم
 و اراف مستکفی و اسمح و اهب»
 و تقول اعلمت زیدا اما الاول منها فلا يجوز الغاؤه و لا تعليق الفعل عنه و يجوز حذفه مع ذکر المفعولین اقتصارا و کذا حذف الثلاثه
 لدلیل ذکره فی شرح التسهيل و نقل ابو حیان ان سیبویه ذهب الی وجوب ذکر الثلاثه دونه و ان تعدیا ای رأی و علم لواحد بلا همز
 بان کان رأی بمعنی ابصر و علم بمعنی عرف فلاثین به توصلا نحو اريت زیدا عمرا و اعلمت بشرا بکرا و الاکثر المحفوظ فی علم
 هذه نقلها بالتضعیف نحو و علم آدم الاسماء کلها البقره و نقلها بالهمزه قیاسا علی ما اختاره فی شرح التسهيل من ان نقل المتعدی
 لواحد بالهمزه قیاس لا سماع خلافا لسیبویه و المفعول الثان منهما ای من مفعولی اری و اعلم المتعديین لهما بالهمزه کثانی اثنی ای
 مفعولی کسا فی کونه غیر الاول نحو اريت زیدا الهلال فالهلال غیر زید کما ان الجبهه غیره فی نحو کسوت زیدا جبهه و فی جواز
 حذفه نحو اريت زیدا کما تقول کسوت زیدا و فی امتناع الغائه فهو به فی کل حکم من احکامه ذو اثنا ای صاحب اقتداء و استثنی
 التعليق فانه جائز فيه و ان لم یجز فی ثانی مفعولی کسا نحو رب ارنی کیف تحیی الموتی البقره و کاری السابق اول الباب فی التعدیه

الی ثلاثه نبا الحقه به سیویه و استشهد بقوله:

«نبئت زرعہ و السفاهه

کاسمها یهدی الی غرائب الاشعار»

لكن المشهور فيها تعديتها الى واحد بنفسها و الى غيره بحرف جرو الحق به السیرافی اخبرا كقوله:

«و ما عليك اذا اخبرتنی دنفا

و غاب بعلک یوما ان تعودینى»

و الحق به ایضا حدث كقوله:

«او منعم ما تسالون فمن

حدثتموه له علينا العلاء»

و الحق به ابو على انبا كقوله و انبت قيسا و لم ابله كما زعموا خير اهل اليمن و كذاک خبرا و الحقه بارى السیرافی ایضا كقوله:

«و خُبرْتُ سوداء الغمیم مريضه

فاقبلت من اهلى بمصر اعودها»

باب الفاعل و المفعول

الفاعل

الفاعل الذى كمر فوعى أتى

زید منیراً وجهه نعم الفتى

وبعد فعل فاعلٌ فإن ظهر

فهو وإلا فضميرٌ استتر

وجزء الفعل إذا ما أسندا

لاثنين أو جمعٍ كفاز الشَّهدا

وقد يقال سعدا و سعدوا

والفعل للظاهر بعد مسند

ويرفع الفاعل فعلٌ أضمر

كمثل زید فی جواب من قرا

وتاء تأنيثٍ تلى الماضى إذا

كان لأنثى كأبت هند الأذى

وإنما تلزم فعل مضمر

متصلٍ أو مفهم ذات حر

وقد يبيح الفصل ترك التاء فى

نحو أتى القاضى بنت الواقف

والحذف مع فصلٍ بإلا فضلاً

كما زكا إلا فتاة ابن العلا

والحذف قد یاتی بلا فصلٍ و مع
 ضمیر ذی المجاز فی شعرٍ وقع
 والتاء مع جمیع سوی السالم من
 مذکر کالتاء مع إحدى اللبن
 والحذف فی نعم الفتاء استحسنوا
 لأن قصد الجنس فيه بین
 وقد یجاء بخلاف الأصل
 وقد یجی المفعول قبل الفعل
 وأخر المفعول إن لبس حذر
 أو أضمر الفاعل غیر منحصر
 وما یالاً أو یانما انحصر
 آخر وقد یسبق إن قصدٍ ظهر
 وشاع نحو خاف ربّه عمر
 وشدّ نحو زان نوره الشجر

و هو كما قال فی شرح الکافیہ المسند الیه فعل تام مقدم فارغ باق علی الصوغ الاصلی او ما یقوم مقامه فالمسند الیه یعم الفاعل و
 النائب عنه و المبتدا و المنسوخ الابتداء و قید التمام یرج اسم کان و التقديم یرج المبتدا و الفراغ یرج نحو یقومان الزیدان و بقاء
 الصوغ الاصلی یرج النائب عن الفاعل و ذکر ما یقوم مقامه یدخل فاعل اسم الفاعل و المصدر و اسم الفعل و الظرف و شبهه و او
 فیه للتنويع لا للتردید

و ذکر المصنف للنوعین مثالین فقال الفاعل الذی کمر فوعی اتی زید منیرا وجهه نعم الفتی و مثل بهذا المثال الثالث اعلاما بانه لا فرق
 فی الفعل بین المتصرف و الجامد و حصره الفاعل فی مرفوعی ما ذکر اما جرى علی الغالب لاتیانه مجرورا بمن اذا کان نکره بعد نفی
 او شبهه كما جاءنی من احد و بالباء فی نحو کفی بالله شهیدا النساء او اراده للاعم من مرفوعی اللفظ و المحل و لا بد بعد فعل من
 فاعل و هی اعنی البعديه مرتبه فلا یتقدم علی الفعل لانه کالجزء منه فان ظهر فی اللفظ نحو قام

زید و الزیدان قاما فهو ذاک و الا فضمیر استتر راجع اما لمذکور نحو زید قام و هند قامت او لما دل علیه الفعل نحو و لا یشررب
 الخمر حين یشرربها و هو مؤمن ای و لا- یشررب الشارب او لما دل علیه الحال المشاهده نحو کلا- اذا بلغت التراقی القیامه ای بلغت
 الروح.

قاعده قالوا لا یحذف الفاعل اصلا عند البصریین و استثنی بعضهم صورته و هی فاعل المصدر نحو سقیا و رعیا و فیه نظر و قد استثنیت
 صورته اخرى و هی فاعل فعل الجماعه المؤکد بالنون فان الضمیر فیه یحذف و تبقى ضمته داله علیه و لیس مستترا كما سیاتی بیانہ فی
 باب نونی التوکید

و جرد الفعل من علامه التثنيه و الجمع اذا ما اسندا لاثنین ظاهرین او جمع ظاهر کفاز الشهدا و قام اخواک و جاءت الهندات هذه هی
 اللغه المشهوره و قد لا یجرب بل تلحقه حروف داله علی التثنيه و الجمع کالتاء الداله علی التانیث و یقال سعدا و سعدوا و الحال ان
 الفعل الذی لحقته هذه العلامه للظاهر بعد مسند و منه قوله (ص) یتعاقبون فیکم ملائکة باللیل و ملائکة بالنهار و قول بعضهم اکلونی
 البراغیث و قول الشاعر:

«تولی قتال المارقین بنفسه

و قد اسلماه مبعد و حمیم»

و قوله:

«نتج الربیع محاسنا

القحنها غر السحائب»

و یرفع الفاعل فعل اضمرا تاره جوازا اذا اجیب به استفهام ظاهر کمثل زید فی جواب من قرا او مقدر نحو یسبح له فیها بالغدو و الاصال رجال النور ببناء یسبح للمفعول او اجیب به نفی کقولک لمن قال لم یقم احد بلی زید و تاره وجوبا اذا فسرہ ما بعده کقوله تعالی و ان احد من المشرکین استجارک التوبه و تاء تانیث ساکنه تلی الفعل الماضی دلالة علی تانیث فاعله ان کان لانیثی و لا تلحق المضارع لاستغنائه بتاء المضارعه و لا الامر لاستغنائه بالياء کابت هند الاذی و انما تلزم هذه التاء فعل مضمرا ای فعلا مسندا الیه سواء کان مضمرا مؤنث حقیقی او مجازی متصل به نحو هند قامت و الشمس طلعت بخلاف المنفصل نحو هند ما قام الاهی و شد حذفها فی المتصل فی الشعر کما سیاتی او فعلا مسندا الی ظاهر مفهوم ذات حر ای صاحبه فرج و یعبر عن ذلك بالمؤنث الحقیقی نحو قامت هند بخلاف المسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو طلعت الشمس فلا تلزمه و قد یبیح الفصل بین الفعل و الفاعل بغير الا ترک التاء فی فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی نحو اتی القاضی بنت الواقف و قوله:

«ان امرا غره منکن واحدة»

بعدی و بعدک فی الدنیا لمغرور»

و الاجود فیہ اثباتها و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر

مؤنث حقیقی مع فصل بین الفعل و الفاعل بالا فضلا علی الاثبات کما زکا الافتاء ابن العلا اذ الفعل مسند فی المعنی الی مذكر لان تقديره ما زکا احد الافتاء ابن العلا و مثال الاثبات قوله:

«ما برئت من ربه و ذم

فی حربنا الا بنات العم»

و الحذف للتاء من فعل مسند الی ظاهر مؤنث حقیقی قد یاتی بلا فصل حکى سیبویه عن بعضهم قال فلانه و الحذف مع الاسناد الی ضمیر المؤنث ذی المجاز و هو الذی لیس له فرج فی شعر وقع قال عامر الطائی:

«فلا مزنه و دقت و دقها

و لا ارض اقبل ابقالها»

و حملة ابن فلاح فی الکافیہ علی انه عائد الی محذوف ای و لا مکان ارض اقبل و الضمیر فی ابقالها للارض و التاء مع فعل مسند الی جمع سوى السالم من مذكر و هو جمع التکسیر و جمع المؤنث السالم کالتاء مع مسند الی ظاهر مؤنث غیر حقیقی نحو احدى اللبن ای لبنه فیجوز اثباتها نح و قالت الرجال و قامت الهندات علی تاولهم بالجماعه و حذفها نحو قام الرجال و قام الهندات علی تاولهم بالجمع هذا مقتضى اطلاقه فی جمع المؤنث و الیه ذهب ابو علی و فی التسهيل خصصه بما کان مفردہ مذكرا کالطلحات او مغیرا کبنات و اما غیره کالهندات فحکمه حکم واحده و لا یجوز قام الهندات الا فی لغه قال فلانه قال فی شرح الکافیہ و مثل جمع التکسیر ما دل علی جمع و لا واحد له من لفظه کنسوه تقول قال نسوه و قالت نسوه.

و اما جمع المذكر السالم فلا یجوز فیہ اعتبار التانیث لان سلامه نظمه تدل علی

التذکیر و البنون جرى مجرى التکسیر لتغیر نظم واحده کبنات و الحذف للتاء فی فعل مسند الی جنس المؤنث الحقیقی نحو نعم الفتاه و بئس المراه استحسنوا لان قصد الجنس فیہ علی سبیل المبالغه فی المدح او الذم بین و لفظ الجنس مذكر و یجوز التانیث علی مقتضى الظاهر فتقول نعمت الفتاه و بئس المراه و الاصل فی الفاعل ان یتصلا بفعله لانه کالجزء منه و الاصل فی المفعول ان ینفصلا

عن فعله لانه فضله نحو ضرب زيد عمرا و قد يجاء بخلاف الاصل فيقدم المفعول على الفاعل نحو ضرب عمرا زيد و قد يجي المفعول قبل الفعل نحو فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلالة الاعراف و اخر المفعول و قدم الفاعل وجوبا ان لبس بينهما حذر كان لم يظهر الاعراب و لا قرينه نحو ضرب موسى عيسى اذ رتبة الفاعل التقديم و لو اخر لم يعلم فان كان ثمة قرينه جاز التأخير نحو اكل الكمثرى موسى و اذنت سعدى الحمى او اضمر الفاعل اى جىء به ضميرا غير منحصر نحو ضربت زيدا فان كان منحصر و جب تأخيره نحو ما ضرب زيدا الا انت و كذا اذا كان المفعول ضميرا نحو ضربنى زيد و ما بالا او بانما انحصر سواء كان فاعلا او مفعولا اخر وجوبا مثال حصر الفاعل نحو ما ضرب عمرا الا زيد و انما ضرب عمرا زيد و مثال حصر المفعول نحو ما ضرب زيد الا عمرا و انما ضرب زيد عمرا و قد يسبق المحصور سواء كان فاعلا او مفعولا ان قصد ظهر بان كان محصورا بالا و هذا ما ذهب اليه الكسائى و استشهد بقوله:

«ترودت من ليلي بتكليم ساعه

فما زاد الا ضعف ما بى كلامها»

و قوله:

«ما عاب الا لئيم فعل ذى كرم

و لا جفا قط الا جبا بطلا»

و وافقه ابن الانبارى فى تقديمه اذا لم يكن فاعلا و الجمهور على المنع مطلقا.

اما المحصور بانما فلا يظهر قصد الحصر فيه الا بالتأخير

و شاع اى كثر و ظهر تقديم المفعول على الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على الفاعل و لم يبال بعود الضمير على متاخر لانه متقدم فى الرتبة و ذلك نحو خاف ربه عمر و شذ تقديم الفاعل اذا اتصل به ضمير يعود على المفعول نحو زان نوره الشجر لعود الضمير على متاخر لفظا و رتبة و ذلك لا يجوز الا فى مواضع سته ليس هذا منها و فى الضروره نحو لما عصى اصحابه مصعبا ادى اليه الكيل صاعا بصاع و اجازه ابن جنى فى النشر بقله و تبعه المصنف قال لان استلزام الفعل للمفعول يقوم مقام تقديمه

النائب عن الفاعل

ينوب مفعوليه عن فاعل

فيما له كنيل خير نائل

فأول الفعل اضمن و المتصل

بالآخر اكسر فى مضى كوصل

واجعله من مضارع منفتحا

كينتحي المقول فيه ينتحي

والثانى التالى تاالمطاوعه

كالأول اجعله بلا منازعه

وثالث الذى بهمز الوصل

كالأول اجعلنه كاستحلى

واكسر أو اشمم فاثلاثى أعل

عيناً و ضمّ جاكبوع فاحتمل

وإن بشكلٍ خيف لبسٍ يجتنب
وما لباع قد يرى لنحو حبّ
وما لفا باع لما العين تلى
فى اختار و انقاد و شبه ینجلى
وقابل من ظرفٍ أو من مصدر
أو حرف جرّ بنیایه حری
ولا ینوب بعض هذى إن وجد
فى اللفظ مفعول به و قد یرد
وب اتفاقٍ قد ینوب الثان من
باب کسا فیما التباسه أمن
فى باب ظنّ و أرى المنع اشتهر
ولا أرى منعاً إذا القصد ظهر
وما سوى النائب ممّا علّق
بالرفع النّصب له محققا

و التعبير به احسن من التعبير بمفعول ما لم یسم فاعله لشموله للمفعول و غیره و لصدق الثانى على المنصوب فى قولك اعطى زید درهما و لیس مرادا. ینوب مفعول به ان کان موجودا عن فاعل فیما له من رفع و عمدیه و امتناع تقدیمه على الفعل و غیر ذلك کنیل خیر نائل و زید مضروب غلامه فاول الفعل الذى حذف فاعله اضممن سواء کان ماضیا او مضارعا و المتصل بالآخر اکسر فى مضى فقط کوصل و دحرج و اجعله ای المتصل بالآخر من فعل مضارع مفتحا کینتحنى المقول فيه اذا بنى لما لم یسم فاعله ینتحنى و کیضرب و یدحرج و یدحرج و الحرف الثانى التالى ای الواقع بعد تا المطاوعه کالاول اجعله فضمه بلا منازعه فى ذلك ای بلا خلاف نحو تعلم العلم و تدحرج فى الدار لانه لو لم یضم لالتبس بالمضارع المبنى للفاعل و کذا یضم الثانى التالى ما اشبه تاء المطاوعه نحو تکبر و تبخر و ثالث الماضى الذى ابتدئ بهمز الوصل کالاول اجعلنه فضمه کاستحلى لثلا یلتبس بالامر فى بعض الاحوال و اکسر فاء ثلاثى معتل العين لان الاصل ان یضم اوله و یکسر ما قبل آخره فتقول فى قال و باع قول و بیع فاستثقلت الکسره على الواو و الیاء فنقلت الى الفاء فسکتنا فقلبت الواو یاء لسکونها بعد کسره و سلمت الیاء لسکونها بعد حرکه تجانسها و هذه اللغه العليا او اشمم فا ثلاثى اعل عینا بان تشير الى الضم مع التلطف بالكسر و لا تغیر الیاء و هذه اللغه الوسطی و بها قرا ابن عامر و الکسائی فى قیل /و غیض هود و ضم للفاء جا عن بعض العرب مع حذف حرکه العين فسلمت الواو و قلبت الیاء واوا کحوکت فى قوله

«حوکت على نولين اذ تحاک

تختبط الشوک و لا تشاک»

و کبوع فى قوله:

«ليت و هل ینفع شیئا ليت

ليت شابا بوع فاشتریت»

و قوله فاحتمل ای فاجیز و خرج بقوله اعل ما کان معتلا و لم یعل نحو عور فى المكان فحکمه حکم الصحیح ثم هذه اللغات الثلاث انما تجوز مع امن اللبس و ان بشكل من اشکال الفاء المتقدمه خيف لبس یحصل بین فعل الفاعل و فعل المفعول یجتنب ذلك الشکل کخاف فانه اذا اسند الى تاء الضمیر یقال خفت بكسر الخاء فاذا بنى للمفعول فان

كسرت حصل اللبس فيجب ضمه فيقال خفت و نحو طلت اى غلبت فى المطاولة يجتنب فيه الضم لثلاث- يلتبس بطلت المسند الى الفاعل من الطول ضد القصر.

و ما لباع اى اذا بنى للمفعول من كسر الفاء و اشمامها و ضمها قد يرى لنحو حب من الثلاثى المضاعف المدغم اذا بنى للمفعول و اوجب الجمهور الضم و استدل مجيز الكسر بقراءه علقمه ردت الينا يوسف و ما ثبت لفا باع اذا بنى للمفعول من جواز الثلاثه فهو لما العين تلى فى كل ثلاثى معتل العين و هو على افتعل او انفعل نحو اختار و انقاد و شبه لذين ينجلى خبر اى محل حصول ما لفاء باع لما و ليتة العين فيما ذكر فيجوز فيهما كسر التاء و القاف و ضمهما و الاشمام على العمل السابق و يلفظ بهمزه الوصل على حسب التللفظ بهما و قابل للنيابه من ظرف بان كان متصرفا مختصا او غير مختص لكن قيد الفعل بمعمول آخر او من مصدر بان كان متصرفا لغير التوكيد او حرف جر مع مجروره بان لم يكن متعلقا بمحذوف و لا عله بنيابه عن الفاعل حرى اى جدير نحو سير يوم السبت و سير بزيد يوم و ضرب ضرب شديد و لما سقط فى ايديهم الاعراف و نقل ابو حيان فى الارتشاف اتفاق البصريين و الكوفيين على ان النائب هو المجرور و ان الذى قاله المصنف من انهما معا النائب لم يقله احد و غير القابل لا ينوب نحو اذا و عند و ثم و سبحان الله و معاذ الله و ضربا فى ضربت ضربا و فهم من تخصيصه النيابه بما ذكر انه لا يجوز نيابه الحال و لا التمييز و لا المفعول له و لا المفعول معه و صرح بالاول فى التسهيل و بالثانى فى الارتشاف و بالثالث فى الباب و لا ينوب بعض هذى الثلاثه المتقدمه ان وجد فى اللفظ مفعول به كما لا يكون فاعلا اذا وجد اسم محض هذا مذهب سيويه و ذهب الكوفيون و الاخفش الى انه قد يرد نيابه غير المفعول به مع وجوده كقوله تعالى ليجزى قوما بما كانوا يكسبون الجائيه و قول الشاعر لم يعن بالعلياء الا سيدا و لا شفى ذا الغى الا ذو هدى و اختاره فى التسهيل و باتفاق من جمهور النحاه قد ينوب عن الفاعل المفعول الثانى من باب كسا فيما التباسه امن نحو كسى زيدا جبه بخلاف ما اذا لم يؤمن الالتباس فيجب ان ينوب الاول نحو اعطى عمرو بشرا و حكى عن بعضهم منع اقامه الثانى مطلقا و عن بعض آخر المنع ان كان نكره و الاول معرفه و لعل المصنف لم يعتد بهذا الخلاف و قد صرح بنفيه فى شرحى التسهيل و الكافيه و حيث جاز اقامه الثانى فالاول اولى

لكونه فاعلا- فى المعنى فى باب ظن و ارى المتعدي لثلاثه المنع من اقامه الثانى و وجوب اقامه الاول اشتهر عن كثير من النحاهقال الابدى فى شرح الجزولي لانه مبتدا و هو اشبه بالفاعل فان مرتبه قبل الثانى لان مرتبه المبتدا قبل الخبر و مرتبه المرفوع قبل المنصوب ففعل ذلك للمناسبه و خالف ابن عصفور و جماعه و تبعهم المصنف فقال و لا ارى منعا من نيابه الثانى اذا القصد ظهر و لم يكن جملة و لا ظرفا كما فى التسهيل كقولك فى جعل الله ليله القدر خيرا من الف شهر جعل خير من الف شهر ليله القدر و اما الثالث من باب ارى ففى الارتشاف ادعى ابن هشام الاتفاق على منع اقامته و ليس كذلكفى المخترع جوازه عن بعضهم و كما لا يكون للفعل الا- فاعل واحد كذلك لا ينوب عن الفاعل الا شىء واحد و ما سوى النائب عنه مما علقا بالرافع اى رافع النائب و هو الفعل و اسم المفعول و المصدرعلى ظاهر قول سيويه النصب له محققا لفظا ان لم يكن جارا و مجرورا نحو ضرب زيد يوم الجمعة امامك ضربا شديدا و محلا ان يكنه نحو فاذا نفخ فى الصور نفخه واحده الحاقه

إشغال العامل عن المعمول

إن مضمراً إسم سابقٍ فعلاً شغل
عنه بنصبٍ لفظه أو المحلّ
فالسابق انصبه بفعلٍ أضمر
حتماً موافقٍ لما قد أظهر
والنصب حتمٌ إن تلا السابق ما

يختَصُّ بالفعل كَان و حَيْثَمَا
وإن تَلا السَّابِق ما بالابتدا
يختَصُّ بالفعل كَان و حَيْثَمَا
كَان إذا الفعل تَلا ما لم يرد
ما قبل معمولاً لما بعد وجد
واختير نصبٌ قبل فعلٍ ذی طلب
وبعد ما إيلاؤه الفعل غلب
وبعد عاطفٍ بلا فصلٍ على
معمولٍ فعلٍ مستقرٍّ أوْلا
وإن تَلا المعطوف فعلاً مخبراً
به عن اسمٍ فاعطفن مخيراً
والرَّفع فی غیر الذی مَرَّ رَجَح
فما أبيع افعل و دع ما لم يبح
وفصل مشغولٍ بحرف جرّ
أو بإضافهٍ كوصلٍ يجري
وسوّ فی ذا الباب وصفاً ذا عمل
بالفعل إن لم يك مانع حصل
وعلقه حاصله بتابع
كعلقه بنفس الاسم الواقع

و هو ان يتقدم اسم و يتاخر فعل او شبهه قد عمل فی ضميره او سببيه لو لا ذلك لعمل فيه او فی موضعه ان مضمّر اسم سابق فعلاً
مفعول بقوله شغل ای ذلك المضمّر عنه ای عن الاسم السابق بنصب لفظه ای لفظ ذلك المضمّر

او المحل ای محله فالسابق ارفعه على الابتداء او انصبه و اختلف فی ناصبه فالجمهور و تبعهم المصنف على انه منصوب بفعل اضمر
حتماً موافق لما قد اظهرها لفظاً او معنى و قيل بالفعل المذكور بعده ثم اختلف فقيل انه عامل فی الضمير و فی الاسم معا و قيل فی
الظاهر و الضمير ملغى.

و اعلم ان هذا الاسم الواقع بعده فعل ناصب لضميره على خمس اقسام لازم النصب و لازم الرفع و راجح النصب على الرفع و مستوفيه
الامران و راجح الرفع على النصب هكذا ذكره النحويون و تبعهم المصنف فشرع فی بيانها بقوله و النصب للاسم السابق حتم ان تلا
السابق بالرفع ای وقع بعد ما يختص بالفعل كان و حيثما نحو ان زيدا لقيته فاكرمه و حيثما عمرا تلقه فاهنه و كذا ان تلا استفهاما غير
الهمزه كاین بكرا فارقت و هل عمرا حدثته و سياى حكى التالى الهمزه و ان تلا السابق ای وقع بعد ما بالابتدا يختص كاذا الفجائيه
فالرفع للاسم على الابتداء التزمه ابداء نحو خرجت فاذا زيد لقيته لان اذا لا يليها الا مبتدا نحو

فاذا هى بيضاء الاعراف او خبر نحو اذا لهم مكر يونس و لا يليها فعل و لذا قدر متعلق الخبر بعدها اسما كما تقدم و ذكره لهذا القسم
افاده لتمام القسمه و ان كان ليس من الباب لعدم صدق ضابطه عليه لما تقدم فيه من قولنا لو لا ذلك الضمير لعمل فى الاسم السابق و
لا يصح هذا هنا لما تقدم من ان اذا لا يليها فعل كذا يجب الرفع اذا الفعل تلا ای وقع بعد ما له صدر الكلام و هو الذى لم يرد ما قبل
ای قبله معمولاً لما بعد وجد كالاستفهام و ما النافيه و ادوات الشرط نحو زيد هل رايته و خالد ما صحبتته و عبد الله ان اكرمك اكرمه

و اختيار نصب للاسم السابق اذا وقع قبل فعل ذی طلب كالامر و النهی و الدعاء نحو زيدا اضربه و عمرا لا تهنه و خالدا اللهم اغفر له و بشرا اللهم لا تعذبه و احترز بقوله فعل من اسم الفعل نحو زيد دراکه فيجب الرفع و کذا ان كان فعل امر مرادا به العموم نحو و السارق و السارقه فاقطعوا ايديهما المائده قاله ابن الحاجب و اختيار نصبه ايضا اذا وقع بعد ما ايلأؤه الفعل غلب كهمزه الاستفهام نحو ا بشرا منا واحدا نتبعه القمر ما لم يفصل بينها و بينه بغير ظرف فالمختار الرفع و كما و لا و ان النافيات نحو ما زيدا رايتة قال في شرح الكافيه و حيث مجرده من ما نحو حيث زيدا تلقاه فاكرمه لانها تشبه ادوات الشرط فلا يليها في الغالب الا فعل و اختيار نصبه ايضا اذا وقع بعد حرف عاطف له بلافصل على معمول فعل متصرف مستقر اولا نحو ضربت زيدا و عمرا اكرمته قال في شرح الكافيه لما فيه من عطف جمله فعليه على مثلها و تشاكل الجملتين المعطوفتين اولى من تخالفهما انتهى و حينئذ فالعطف ليس على المعمول كما ذكره هنا و ل و قال تلا بدل على لتخلص منه.

و خرج بقوله بلا فصل ما اذا فصل بين العاطف و الاسم فالمختار الرفع نحو قام زيد و اما عمرو فاكرمته و خرج بقولي متصرف افعال التعجب و المدح و الذم فانه لا تأثير للعطف عليها كما قال المصنف في نكته على مقدمه ابن الحاجب و ان تلا الاسم المعطوف فعلا متصرفا مخبرا به عن اسم اول مبتدا نحو هند اكرمتها و زيدا ضربته عندها فاعطفن مخيرا بين الرفع على الابتداء و الخبر و النصب عطا على جمله اكرمتها و تسمى الجملة الاولى من هذا المثال ذات وجهين لانها اسميه بالنظر الى اولها و فعليه بالنظر الى آخرها و هذا المثال اصح كما قال الابدی في شرح الجزولي من تمثيلهم بزید قام و عمرو كلمته لبطان العطف فيه لعدم ضمير في المعطوفه يربطها بمبتدا المعطوف عليها اذ المعطوف بالواو يشرك المعطوف عليه في معناه فيلزم ان يكون في هذا المثال خبرا عنه و لا يصح الا بالرباط و قد فقد انتهى و لعله يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها و الرفع في غير الذي مرجح لعدم موجب النصب و مرجحه و موجب الرفع و مستوى الامرین و عدم التقدير اولى منه نحو زيد ضربته و منع بعضهم النصب و رد بقوله تعالى جنات عدن يدخلونها الرعد.

فما ابيح لك افعل و دع ای اترك ما لم يبيح لك و

تقديمه واجب النصب ثم مختاره ثم جائزه على السواء ثم مرجوحه احسن كما قال من صنع ابن الحاجب لان الباب لبيان المنصوب منه انتهى.

و كان ينبغي ان يؤخر واجب الرفع عنها لما ذكر و فصل ضمير مشغول به عن الفعل بحرف جر او باضافه ای بمضاف كوصل فيما مضى يجرى فيجب النصب في نحو ان زيدا مرتت به او رايت اخاه اكرمك و الرفع في نحو خرجت فاذا زيد مر به عمرو و اخوه و يختار النصب في نحو زيدا امرر به او انظر اخاه و الرفع في نحو زيد مرتت به او رايت اخاه و يجوز الامر ان على السواء في نحو هند اكرمتها و زيد مرتت به او رايت اخاه في دارها نعم يقدر الفعل من معنى الظاهر لا لفظه و سو في ذا الباب وصفا ذا عمل بالفعل فيما تقدم ان لم يك مانع حصل نحو ا زيدا انت ضاربه الان او غدا بخلاف الوصف غير العامل كالذی بمعنى الماضی او العامل غير الوصف كاسم الفعل او الحاصل فيه مانع كصلة الالف و اللام و علقه حاصله بتابع للاسم الشاغل للفعل كعلقه حاصله بنفس الاسم الواقع الشاغل للفعل فقولك ا زيدا ضربت عمرا و اخاه كقولك ا زيدا ضربت اخاه و شرط في التسهيل ان يكون التابع عطفا بالواو كما مثلنا او نعتا كا زيدا رايت رجلا يحبه و زاد في الارتشاف ان يكون عطف بيان كا زيدا ضربت عمرا اخاه

تعدی الفعل ولزومه

علامة الفعل المعدی أن تصل

هما غير مصدر به نحو عمل

فانصب به مفعوله إن لم ينب
 عن فاعلٍ نحو تدبرت الكتب
 ولازم غير المعدى و حتم
 لزوم أفعال السجایا كنهم
 كذا افعلل و المضاهى اقعنسا
 وما اقتضى نظافهً أو دنسا
 أو عرضاً أو طواع المعدى
 لواحد كمدّه فامتدا
 وعدّ لازماً بحرف جرّ
 وإن حذف فالتّصب للمنجرّ
 نقلاً و فى أن و إن يطرد
 مع أمن لبسٍ كعجبت أن يدوا
 والأصل سبق فاعلٍ معنئى كمن
 من ألبس من زاركم نسج اليمن
 ويلزم الأصل لموجبٍ عرا
 وترك ذاك الأصل حتما قد یرى
 وحذف فضله أجز إن لم يضّر
 كحذف ما سيق جواباً أو حصر
 ويحذف التّاصبها إن علما
 وقد يكون حذفه ملتزماً

و فيه رتب المفاعيل علامه الفعل المعدى اى المجاوز الى المفعول به ان تصلها تعود على غير مصدر لذلك الفعل به نحو عمل فانك تقول الخير عملته فتصل به هاء تعود على غير مصدره و احترز بها من هاء المصدر فانها توصل بالمتعدى نحو ضربته زيدا اى الضرب و باللازم نحو قمته اى القيام.

تتمه و من علامته ايضا ان يصلح لان يصاغ منه اسم مفعول تام كمقت فهو ممقوت قال فى شرح الكافيه و المراد بالتمام الاستغناء عن حرف جر فلو صيغ منه اسم مفعول مفتقر الى حرف جر يسمى لازماً كغضبت على عمرو فهو مغضوب عليه فانصب به مفعوله الذى تجاوز اليه ان لم ينب عن فاعل نحو تدبرت الكتب و معلوم انه ان ناب عن فاعل رفع و فعل لازم غير الفعل المعدى و هو الذى لا يتصل به ضمير غير مصدر و يقال له ايضا قاصر و غير متعد و متعد بحرف جر.

و حتم لزوم افعال السجایا جمع سجيّه و هى الطبعه كنهم اذا كثر اكله و ظرف و كرم و شرف و كذا حتم لزوم ما كان على وزن افعلل بتخفيف اللام الاولى و تشديد الثانيه كاقشعر و اطمأن و كذا افعلل المضاهى اقعنسا و هو احرنجم و كذا ما الحق بافعلل و افعلل كاكوهده و احرنبا و كذا حتم لزوم ما اقتضى نظافه كطهر و نظف او دنسا كدنس و وسخ و نجس او اقتضى

عرضا اى معنى غير لازم كمرض و برىء و فرح او طواع فاعله فاعل الفعل المعدى لواحد كمدّه فامتدا و دحرجته فتدحرج و المطاوعه قبول المفعول فعل الفاعل فان طواع المعدى لاثنين كان متعديا لواحد نحو كسوت زيدا جبه فاكتساها ر و عد فعلا لازماً الى المفعول به بحرف جر نحو عجبت من انك قادم و فرحت بقدموك و عده ايضا بالهمزه نحو اذهبت زيدا و بالتضعيف نحو فرحته.

و ان حذف حرف الجر فالنصب ثابت للمنجر ثم هذا الحذف ليس قياسا بل نقلا عن العرب يقتصر فيه على السماع كقوله تمرون الديار و لم تعوجوا كلامكم على اذا حرام و قد يحذف و يبقى الجر كقوله اذا قيل اى الناس شر قبيله اشارت كليب بالاكف الاصابع و حذف حرف الجر فى ان و ان المصدريتين يطرد و يقاس عليه مع امن لبس كعجبت ان يدوا اى يعطوا الديه و عجبت انك قائم اى من ان يدوا و من انك قائم و محل ان و ان حيثن نصب عند سيبويه و الفراء و جر عند الخليل و الكسائى قال المصنف و يؤيد قول الخليل ما انشده الاخفش: «و ما زرت ليلى ان تكون حبيبته الى و لا دين بها انا طالبه»

بجر المعطوف على ان تكون فعلم انها فى محل جر فان لم يؤمن اللبس لم يطرد الحذف نحو رغبت فى ان تقوم اذ يحتمل ان يكون المحذوف عن و لا يلزم من عدم الاطراد اى القياس عدم الورود فلا يشكل بقوله تعالى و ترغبون ان تنكحوهن النساء فتامل فصل فى رتب المفاعيل و ما يتعلق بذلك

و الاصل سبق مفعول هو فاعل معنى مفعولا ليس كذلك كمن من قولك البسن من زاركم نسج اليمن و من ثم جاز البسن ثوبه زيدا و امتنع اسكن ربها الدار و يلزم هذا الاصل لموجب عرى اى وجد كان خيف لبس الاول بالثانى نحو اعطيت زيدا عمرا او كان الثانى محصورا نحو ما اعطيت زيدا الا درهما او ظاهرا و الاول مضمر نحو اعطيتك درهما و ترك ذاك الاصل حتما قد يرى لموجب كان كان الاول محصورا نحو ما اعطيت الدرهم الا زيدا او ظاهرا و الثانى مضمر نحو الدرهم اعطيته زيدا او فيه ضمير يعود على الثانى كما تقدم و حذف مفعول فضله بان لم يكن احد مفعولى ظن لغرض اما لفظى كتناسب الفواصل و الايجاز و اما معنوى كاحتقاره اجز نحو ما و دعك ربك و ما قلى الضحى فان لم تفعلوا و لن تفعلوا البقره كتب الله لاغلبن انا و رسلى المجادله. و هذا ان لم يضر بفتح

اوله و تخفيف الراء فان ضار اى ضر كحذف ما سيق جوابا لسائل او ما حصر لم يجر كقولك زيدا لمن قال من ضربت و نحو ما ضربت الا زيدا فلو حذف من الاول لم يحصل جواب و لو حذف من الثانى لزم نفى الضرب مطلقا و المقصود نفيه مقيدا و يحذف الفعل الناصبها اى الناصب الفضله جوازا ان علما كان كان ثم قرينه حاله كانت كقولك لمن تاهب للحج مكه اى تريد او مقالیه كزيدا لمن قال من ضربت و قد يكون حذفه ملتزما كان فسره ما بعد المنصوب كما فى باب الاشتغال او كان نداء او مثلا كالكلاب على البقر اى ارسل او جاريا مجراه ك انتھوا خيرا لكم النساء اى و اتوا

التنازع فى العمل

إن عاملان اقتضيا فى اسم عمل قبل فللواحد منهما العمل والثانى أولى عند أهل البصره واختار عكساً غيرهم ذا أسره وأعمل المهمل فى ضمير ما تنازعا و التزم ما التزما كیحسان و یسیء ابناكا وقد بغى و اعتدى عبداكا ولا تجىء مع أول قد أهمل بمضمرٍ لغير رفع أو هلا

بل حذفه الزم إن یکن غیر خبر

وأخّرتہ إن یکن هو الخبر

وأظهر ان یکن ضمیر خبرا

لغير ما یطابق المفسرا

نحو أظنّ و یظنّانی أختا

زیداً و عمراً أخوین فی الرّخا

و یسمى ایضا باب الاعمال و هو کما یؤخذ مما سیاتی ان یتوجه عاملان لیس احدهما مؤكداً للآخر الی معمول واحد متأخر عنهما نحو ضربت و اکرمت زیداً فکل واحد من ضربت و اکرمت یطلب زیداً بالمفعولیه.

ان عاملان فعّالان او اسمان او اسم و فعل اقتضیای طلبا فی اسم عمل رفعا او نصباً او طلب احدهما رفعا و الآخر نصباً و کانا قبل فللواحد منهما العمل بالاتفاق اما الاول او الثانی مثال ذلك علی اعمال الاول قام و قعدا اخواک رایت و اکرمتهما ابویک ضربت و ضربتہما الزیدین ضربت و ضربونی الزیدین و مثاله علی اعمال الثانی قاما و قعدا اخواک رایت و اکرمت ابویک ضربانی و ضربت الزیدین ضربت و ضربنی الزیدون و هذا فی غیر فعل التعجب اما هو فیشرط فیہ اعمال الثانی کما اشترط المصنف فی شرح التسهيل فی جواز التنازع فیہ خلافاً لمن منعه کما احسن و اعقل زیداً

و اعمال الثانی اولی من اعمال الاول عند اهل البصره لقربه و اختار عکسا و هو اعمال الاول لسبقه غیرهم ای اهل الکوفه حال کونه ذا اسره ای صاحب جماعه قویه و اعمل المہمل من العمل فی الاسم الظاهر فی ضمیر ما تنازعا وجوباً ان کان ما یضمّر مما یلزم ذکره کالفاعل و التزم ما التزم من مطابقه الضمیر للظاهر فی الافراد و التذکیر و غیرهما کیحسنان و یسیء ابناکاً فابناکاً تنازع فیہ یحسن و یسیء فاعمل یسیء فیہ و اضمّر فی یحسن الفاعل و لم یبال بالاضمار قبل الذکر للحاجه

الیہ کما فی ربه رجلاً- زید و منع جواز مثل هذا الکوفیون فجوز الکسائی یحسن و یسیء ابناک بناء علی مذهبہ من جواز حذف الفاعل و جوزہ الفراء بناء علی مذهبہ من توجه العاملین معاً الی الاسم الظاهر و جوز الفراء ایضاً ان یؤتی بضمیر الفاعل مؤخراً نحو یحسن و یسیء ابناک هما و قد بغی و اعتدیا عبداً کافعبداً کما تنازع فیہ بغی و اعتدی فاعمل فیہ الاول و اضمّر فی الثانی و لا محذور لرجوع الضمیر الی متقدم فی الرتبہ فان اعملت الاول و احتاج الثانی الی منصوب و جب ایضاً اضمارہ نحو ضربنی و ضربتہ زید و ندر قوله

بعکاظ یعشی الناظرین اذا هم لمحوا شعاعه و لا تجیء مع اول قد اهملاً من العمل بمضمّر لغير رفع او هلاً بل حذفه ای ضمیر غیر الرفع الزم ان یکن فضلہ بان لم یوقع حذفه فی لبس و کان غیر خبر و غیر مفعول اول لظن نحو ضربت و ضربنی زید و ندر المجیء به فی قوله و اضمرنه و اخرنه وجوباً ان یکن ذلك الضمیر عمدہ بان کان هو الخبر لکان او ظن او المفعول الاول لظن او اوقع حذفه فی لبس ککنت و کان زید صديقاً اياه و ظننی و ظننت زیداً عالماً اياه و ظننت منطلقه و ظننتی منطلقاً ہند ایاها و استعنت و استعان علی زید بہ.

و ذهب بعضهم فی الخبر و المفعول الاول الی جواز تقدیمہ کالفاعل و آخر الی جواز حذفہ ان دل علیہ دلیل و ابن الحاجب الی الاتیان بہ اسماً ظاهراً و الاخفش الی انه ان وجدت قرینہ حذف و الا اتی بہ اسماً ظاهراً و لا تضر بل اظهر مفعول الفعل المہمل ان یکن ضمیر لو اضمّر خبراً فی الاصل لغير ما یطابق المفسراً بکسر السین و هو المتنازع

فیہ بان کان مثنی و الضمیر خبراً عن مفرد نحو اظنّ و یظنّانی اخا زیداً و عمراً اخوین فی الرخا فاخوین تنازع فیہ اظنّ لانه یطلبہ مفعولاً ثانیاً اذ مفعولہ الاول زیداً و یظنّانی لانه یطلبہ مفعولاً- ثانیاً فاعمل فیہ الاول و هو اظنّ و بقی یظنّانی یحتاج الی مفعول فلو اتیت بہ ضمیراً مفرداً فقلت اظنّ و یظنّانی اياه زیداً و عمراً اخوین لکان مطابقاً للیاء غیر مطابق لما یعود علیہ و هو اخوین و لو اتیت بہ ضمیراً

مشی فقلت اظن و یظنانی ایاهما زیدا و عمرا اخوین لطابقه و لم یطابق الیاء الذی هو خبر عنه فتعین الاظهار و قد علمت ان المسئله
 حینئذ لیست من باب التنازع لان کلا من العاملین قد عمل فی ظاهر

المفاعیل الخمسة

مدخل؛ المفعول به

فصل: المفاعیل خمسہ:

احدها المفعول به: و قد سبق حکمه

المفعول المطلق

المصدر اسم ما سوى الزمان من

مدلولی الفعل کأمن من أمن

بمثله أو فعلٍ أو وصفٍ نصب

وكونه أصلاً لهذين انتخب

توكيداً أو نوعاً يبين أو عدد

كسرت سيرتين سير ذی رشد

وقد ينوب عنه ما عليه دلّ

كجذّ كلّ الجدّ و افرح الجذل

وما لتوكيدٍ فوحد ابدا

وثنّ و اجمع غيره و أفردا

وحذف عامل المؤكّد امتنع

وفى سواء لديلٍ متّسع

والحذف حتمّ مع آت بدلا

من فعله كندلاً اللذ كاندلا

وما لتفصيلٍ كما ما منا

عامله يحذف حيث عنا

كذا مكرّر و ذز حصرٍ ورد

نائب فعلٍ لاسم عينٍ استند

ومنه ما يدعونه مؤكّدا

لنفسه أو غيره فالمبتدا

نحو له على ألف عرفا

والثان كابني أنت حقاً صرفا

كذاك ذو التشبيه بعد جمله

كلّی بکاء بکاء ذات عضله

الثانی المفعول المطلق: و هو كما يؤخذ مما سیاتی المصدر الفضله المؤکد لعامله او المبین لنوعه او عدده و سمي مطلقا لانه يقع علیه اسم المفعول من غیر تقييد بحرف جر و لهذه العله قدمه علی المفعول به الزمخشری و ابن الحاجب.

و اعلم ان الفعل يدل علی شیتین الحدث و الزمان و اما المصدر فهو اسم يدل علی ما سوی الزمان من مدلولی الفعل و هو الحدث کامن من امن بمثله ای بمصدر او فعل او وصف نصب نحو فان جهنم جزاؤکم جزاء موفورا الاسراء و کلم الله موسى تکلیما النساء و الصافات صفا الصافات و هو مضروب ضربا.

و کونه ای المصدر اصلا لهذین ای للفعل و الوصف و هو مذهب اکثر البصریین هو الذی انتخب ای اختیار لان کل فرع يتضمن الاصل و زیاده و الفعل و الوصف بالنسبه الی المصدر کذلک دونه و ذهب بعض البصریین الی ان المصدر اصل للفعل و الفعل اصل للوصف و آخر الی ان کلا من المصدر و الفعل اصل براسه و الکوفیون الی ان الفعل اصل للمصدر توکیدا یبین المصدر اذا ذکر مع عامله کارکع رکوعا او نوعا یبین اذا وصف او اضعیف او اضعیف الیه او عدد کسرت سیرتین

سیر ذی رشد و رجعت القهقری و قد ینوب عنه ما علیه دل ککل مضاف الیه کجد کل الجد و بعضکما فی الکافیه کضربته بعض الضرب و کذا مرادفه نحو افرح الجذل بالمعجمه ای الفرح و وصفه و الدال علی نوع منه او عدده او آله او ضمیره او اشاره الیهکما فی الکافیه نحو سرت احسن السیر و اشتمل السماء و رجع القهقری فاجلدوهم ثمانین جلده النور ضربته سوطا لا اعذبه احدا المائده ضربت ذلک الضرب و ینوب عنه ایضا ما یشارکه فی مادته و هو ثلاثه اسم مصدر نحو اغتسل غسلا و اسم عین نحو و الله انبتکم من الارض نباتا النوح و مصدر لفعل آخر نحو و تبطل الیه تبتیلا المزمّل و ما لتوکید فوحد ابدًا لانه بمنزله تکریر الفعل و الفعل لا یتنی و لا یجمع و ثن و اجمع غیره و افراد و حذف عامل المصدر المؤکد امتنع قال فی شرح الکافیه لانه یقصد به تقویه عامله و تقریر معناه و حذفه مناف لذلک و نقضه ابنه بمجیئه فی نحو سقیا و رعیا و رد بانه لیس من التوکید فی شیء و انما المصدر فیہ نائب مناب العامل دال علی ما يدل علیه فهو عوض منه و يدل علی ذلک عدم جواز الجمع بینهما و لا شیء من المؤکدات یمتنع الجمع بینه و بین المؤکد.

و فی حذف عامل سواء لدلیل علیه متسع فیبقی علی نصبه کقولک لمن قال ای سیر سرت سیرا سیریا و لمن قدم من سفره قدوما مبارکا و الحذف للعامل حتم مع مصدر آت بدلا من فعله سماعا فی نحو حمدا و شکرا و قیاسا فی الامر کندلا اللذ فی قول الشاعر:

«علی حین الهی الناس جل امورهم

فندلا زریق المال ندل الثعالب»

فهو کاندلا و فی النهی نحو قیاما لا قعودا و الدعاء نحو سقیا و رعیا و الاستفهام للتوبیخ نحو ا توانیا و قد جد قرناؤک و لا فرق فیما ذکر بین ما له فعل کما تقدم

و ما لیس له

تذر الجماجم ضاحیا هاماتها

بله الاکف کانهما لم تخلق

فیقدر له فعل من معناه ای اترك و ما لتفصیل لعاقبه ما قبله ک اما منا بعد و اما فداء محمد عامله یحذف حتما قیاسا حیث عنا ای عرض فالتقدير فی الایه و الله اعلم فاما تمنون منا و اما تفدون فداء کذا فی الحکم مکرر ورد نائب فعل مسند الی اسم عین نحو زید سیرا سیرا ای یسیر سیرا.

و کذا ذو حصر بالا او بانما ورد نائب فعل لاسم عین استند نحو ما انت الا سیرا و انما انت سیرا فان استند الی اسم معنی و جب الرفع علی الخبریه فی صورتین نحو امرک سیر سیر و انما سیرک سیر البرید و منه ای من المصدر الذی حذف عامله حتما ما یدعونه ای یسمونه مؤکدا اما لنفسه او غیره فالمبتدا به ای فالاول و هو المؤکد لنفسه ما وقع بعد جمله لا محتمل لها غیره نحو له علی الف درهم

عرفا و الثان و هو المؤكد لغيره ما وقع بعد جملة لها محتمل غيره كابنى انت حقا صرفا قال فى التسهيل و لا يجوز تقدم هذا المصدر على الجملة التى قبله وفاقا للزجاج كذاك ذو التشبيه الواقع بعد جملة مشتملة على اسم بمعناه و صاحبه كلى بكا بكاء ذات عضله اى صاحبه داهيه بخلاف الواقع بعد مفرد كصوته صوت حمار و الواقع بعد جملة لم تشتمل على ما ذكر كهذا بكاء بكاء الثكلى.

تمه كالمصدر فى حذف عامله ما وقع موقعه نحو اعتصمت عائدا بك قاله فى شرح الكافيه

المفعول له

ينصب مفعولاً له المصدر إن
أبان تعليلاً كحد شكراً و دن
وهو بما يعمل فيه متخذ
وقتاً و فاعلاً و إن شرط فقد
فاجرره ب الحرف و ليس يمتنع
مع الشروط كلزهد ذا قنع
وقل أن يصحبها المجرد
والعكس فى مصحوب ال و أنشدوا
«لا أقعد الجبن عن الهيجاء
ولو توالى زمر الأعداء»

الثالث من المفاعيل المفعول له
و يسمى المفعول لاجله و من اجله و هو كما قال ابن الحاجب ما فعل لاجله فعل مذكور ينصب حال كونه مفعولاً له المصدر ان ابان
تعليلاً للفعل كجد شكرا و دن و هو بما يعمل فيه و هو الفعل متحد وقتا و فاعلا و ان شرط مما ذكر فقد فاجرره باللام و نحوها مما
يفهم التعليل و هو من و فى نحو:
«له ملك ينادى كل يوم
لدوا للموت و ابنوا للخراب»
«فجئت و قد نضت لنوم ثيابها
لدى الستر الا لبسه المتفضل»
«و انى لتعرونى لذكراك هزه
كما انتفض العصفور بلله القطر»

قال فى شرح الكافيه فان لم يكن ما قصد به التعليل مصدرا فهو احق باللام او ما يقوم مقامها نحو سرى زيد للماء او للعشب و كلما
ارادوا ان يخرجوا منها من غم الحج ان امراه دخلت النار فى هره حبستها.

و ليس يمتنع الجر مع وجود الشروط المذكوره بل يجوز

كلزهد ذا قنع. ثم جواز ذلك على اقسام ذكرها بقوله و قل ان يصحبها اى اللام المجرد من ال و الاضافه و كثر نصبه و اوجه الجزولى
و قال الشلوبين شيخ المصنف و لا سلف له فى ذلك و العكس و هو كثره صحبتها ثابت فى مصحوب ال و قل نصبه و انشدوا عليه
قول بعضهم لا اقع الجبن اى الخوف اى لاجله عن الهيجاء بالمد و يجوز قصره اى الحرب و لو توالى زمر الاعداء جمع زمره و هى

الجماعه من الناس و فهم من كلامه استواء الامرین فی المضاف و صرح به فی التسهيل.

المفعول فيه و هو المسمى ظرفا

الظرف وقت أو مكان ضمنا
 فی باطراد كهنا امكث ازمنا
 فانصبه ب الواقع فيه مظهرا
 كان وإلا فانوه مقدرا
 وكل وقت قابل ذاك و ما
 يقبله المكان إلا مبهما
 نحو الجهات و المقادير و ما
 صيغ من الفعل كمرمی من رمی
 و شرط كون ذا مقيسا أن يقع
 ظرفا لما فی أصله معه اجتمع
 و ما یرى ظرفا و غیر ظرف
 فذاك ذو تصرف فی العرف
 و غیر ذی التصرف الذی لزم
 ظرفیه أو شبهها من الكلم
 و قد ینوب عن مكان مصدر
 و ذاك فی ظرف الزمان یكثر

الرابع من المفاعیل المفعول فيه و هو المسمى ظرفا

الظرف ایضا فی اصطلاحنا وقت او مكان ضمنا فی باطراد كهنا امكث ازمننا بخلاف ما لم یضمنها نحو یوم الجمعة مبارک او ضمنها
 بغير اطراد و هو المنصوب علی التوسع نحو دخلت الدار فانصبه بالواقع فيه و هو المصدر و مثله الفعل و الوصف مظهرا كان كما تقدم
 و الا فانوه مقدرا نحو فرسخا لمن قال كم سرت و كل وقت سواء كان مبهما او مختصا قابل ذاك
 النصب و استثنی منه فی نكته علی مقدمه ابن الحاجب مذ و منذ و ما یقبله المكان الا ان كان مبهما بان افتقر الی غیره فی بیان صورته
 مسماه نحو الجهات الست و هی فوق و تحت و خلف و امام و یمین و یسار و ما اشبهها كجانب و ناحیه و المقادیر كاللیل و الفرسخ
 و البرید و الا ان كان من ما صيغ من الفعل ای مادته كمرمی من رمی و شرط كون ذا مقيسا ان يقع ظرفا لما ای لفعل فی أصله ای
 حروفه الاصلیه معه اجتمع كجلست مجلس زید و رمیت مرماه فان لم يقع كذلك كان شاذا یسمع و لا یقاس علیه كقولهم هو عمرو
 مزجر الكلب و

عبد الله مناط الثریا و هو منی مقعد القابله و غیر ما ذكر من الامكنه لا یقبل النصب علی الظرفیه كالدار و المسجد و السوق و الطریق و
 ما یرى ظرفا و غیر ظرف كان یرى مبتدا او خبرا او فاعلا او مفعولا او مضافا الیه نحو یوم و شهر فذاك ذو تصرف فی العرف و غیر
 ذی التصرف الذی لزم ظرفیه كقط و عوض او شبهها كالجر بالحرف كعند و لدى من الكلم بیان للذی و قد ینوب عن ظرف مكان
 مصدر كان مضافا الیه الظرف فحذف و اقیم هو مقامه نحو جلست قرب زید و ذاك فی ظرف الزمان یكثر نحو انتظرته صلاه العصر و
 امهلته نحر جزورین و قد یجعل المصدر ظرفا دون تقدیر و منه ذكاه الجنین ذكاه امه و قد یقام اسم عین مضاف الیه الزمان مقامه نحو

لا اكلمك هبیره بن قیس ای مده غیبه

المفعول معه

ینصب تالی الواو مفعولا معه
فی نحو سیری و الطريق مسرعه
بما من الفعل وشبهه سبق ذا
النصب لا بالواو فی القول الأحق
وبعد ما استفهام او كيف نصب
بفعل کون مضمراً بعض العرب
والعطف إن يمكن بلا ضعف أحق
والنصب مختار لدى ضعف النسق
والنصب إن لم یجز العطف یحب
أو أعتقد إضمار عامل نصب
الخامس من المفاعیل المفعول معه

و اخره عنها لاختلافهم فيه هل هو قیاسی دون غیره و لوصول العامل الیه بواسطه حرف دون غیره.

ینصب اسم تالی الواو التی بمعنی مع التالیه لجملة ذات فعل او اسم فيه معناه و حروفه حال كونه مفعولا معه و مثال ذلك موجود فی
نحو سیری و الطريق مسرعه بما من الفعل و شبهه سبق ذا النصب لا بالواو فی القول الاحق بالترجیح الذی نص علیه سیبویه و قال
الجرجانی بالواو و الزجاج بفعل مضمراً و فهم من قوله سبق انه لا يتقدم علیه و هو كذلك بلا خلاف و ان قلت قد روى النصب بعد ما
استفهام او كيف نحو ما انت و زیدا و كيف انت و قصعه من تريد فبطل ما قرر من انه لا بد ان يسبقه فعل او شبهه فالجواب ان
اکثرهم یرفعه و قد نصب هذا بفعل من کون مضمراً بعض العرب فتقديره ما تكون و زیدا و كيف تكون و قصعه من تريد و العطف
ان يمكن بلا ضعف فيه احق من النصب علی المفعولیه نحو كنت انا و زید کالاولین و النصب علی المفعولیه مختار عند المصنف
لدى ضعف عطف النسق نحو جئت و زیدا و اوجه السیرافی بناء علی قاعدته ان کل ثان كان مؤثراً للاول ای مسبباً له لا یجوز فيه الا
النصب اذ قولك جئت و زیدا معناه كنت السبب فی مجيئه و النصب علی المفعولیه ان امکن و لم یجز العطف لمانع یجب نحو ما
لک و زیدا بالنصب لان عطفه علی الکاف لا یجوز اذ لا یعطف علی ضمیر الجر الا باعاده الجار قاله فی شرح الکافی و سیاتی فی
باب العطف اختیار جوازه او اعتقد اذا لم يمكن النصب علی المفعولیه اضمار عامل ناصب له نصب نحو:

«علفتها تبنا و ماء باردا

حتى شئت هماله عیناها»

ای و سقیتها.

تمه یجب العطف ان لم یجز النصب نحو تشارك زید و عمرو لافتقاره الی فاعلین فالاقسام حیث ان اردت راجح العطف و واجبه و
راجح النصب و واجبه و هذا خاتمه المفاعیل و عقبه المصنف بما هو مفعول فی المعنی فقال

الاستثناء

ما استثنیت إلا مع تمام بمتنصب

وبعد نفی أو کنفی أنتخب
 إتباع ما اتصل وانصب ما انقطع
 وعن تمیم فيه إبدال وقع
 وغير نصب سابق إلا لما
 بعد یکن كما لو غلا عدا
 وألف إلا ذات توكید كلا
 تمرر بهم إلا الفتی إلا العلا
 وإن تكرر لا لتوكید فمع
 تفریغ التأثير بالعامل دع
 فی واحد مّا یالا استثنی
 ولیس عن نصب سواه مغنی
 ودون تفریغ مع التقدم
 نصب الجمیع احکم به و التزم
 وانصب لتأخیر وحیء بواحد
 منها كما لو كان دون زائد
 کلم یفوا إلا امرؤ إلا علی
 وحکمها فی القصد حکم الأول
 واستثن مجروراً بغير معربا
 بما لمستثنی بألا نسبا
 ولسوی سویی سواء اجعلا
 علی الأصح ما لغير جعل
 واستثن ناصبا بلیس وخلا
 وبعدا ویکون بعد لا
 واجرر بسابقی یکون إن ترد
 وبعد ما انصب وانجراؤ قد یرد
 وحيث جزا فهما حرفان
 كما هما إن نصبا فعلا
 وكخلا حاشا ولا تصحب ما
 وقيل حاش وحشا فاحفظهما

الاستثناء و هو اخراج بالا او احدى اخواتها حقيقه او حکما من متعدد ما استثنت الا مع تمام و ايجاب ينتصب بها عند المصنف و بما قبلها عند السیرافی و بمقدر عند الزجاج نحو فسجد الملائكه کلهم اجمعون الا ابليس الحجر و و ان وقع بعد نفی او ما هو کنفی و هو النهی و الاستفهام انتخب بفتح التاء اتباع ما اتصل للمستثنی منه فی اعرابه علی انه بدل منه بدل بعض من کل نحو و لم یکن لهم شهداء الا- انفسهم النور و لا- یلتفت منکم احد الا- امراتک هود و من یقنط من رحمه ربه الا- الضالون الحجر و یجوز النصب قال

المصنف و هو عربى جيد قال ابن النحاس كل ما جاز فيه الاتباع جاز فيه النصب على الاستثناء و لا عكس.
و انصب ما انقطع وجوبا نحو ما لهم به من علم الا اتباع الظن النساء و عن تميم فيه ابدال وقع قال شاعرهم:
«و بلده ليس لها انيس

الا اليعافير و الا العيس»

و غير نصب سابق على المستثنى منه اى اتباعه فى النفى قد ياتى كقول حسان فانهم يرجون منه شفاعه اذا لم يكن الا النيون شافع و لكن نصبه اختر ان ورد كقوله:

«و ما لى الا آل احمد شيعه

و ما لى الا مذهب الحق مذهب»

اما فى الايجاب فلا- يجوز غير النصب نحو قام الا زيدا القوم و ان يفرغ سابق الا لما بعد اى للعمل فيه يكن ما بعد كما لو الا عدما فيعرب على حسب ما يقتضيه ما قبلها و ذلك لا يقع الا بعد نفى او شبهه كلا ترر الا فتى لا يتبع الا الهدى و هل زكا الا الورع و الغ الا ذات توكيد و هى التى تلاها اسم مماثل لما قبلها او تلت عاطفا فاجعلها كالمعدومه كلا تمرر بهم الا الفتى الا العلا كقوله:
«ما لك من شيخك الا عمله

الا رسميه و الا رمله»

و ان تكرر الا لا لتوكيد فمع تفرغ من المستثنى منه بان حذف التأثير بالعامل الواقع قبل الادع فى واحد مما بالا استثنى مقدما كان او لا و ليس عن نصب سواء معنى نحو ما قام الا زيدا امرا الا بكرا و دون تفرغ مع التقدم لجميع المستثنيات على المستثنى منه نصب الجميع احكم به و التزم و لا تدع العامل يؤثر فى شىء منها نحو قام الا زيدا امرا الا خالدا القوم و انصب لتاخير لجميع المستثنيات عن المستثنى منه كلها فى غير ما ذكر فى قوله و جىء بواحد منها معربا كما لو كان وحده دون زائد عليه فانصبه و ارفعه حيث يقتضى ذلك على ما تقدم كلم يفوا الامرؤ الا على برفع الاول و نصب الثانى و قاموا الا زيدا امرا الا خالدا بنصب الجميع اذ لو لم يكن الا- الاول لوجب نصبه و حكمها اى ما بعد المستثنى الاول من المستثنيات اذا لم يمكن استثناء بعضها من بعض فى القصد حكم المستثنى الاول فان كان خارجا بان كان الاول استثناء من موجب فما بعده كذلك و ان كان داخلا بان كان استثناء من غير موجب فما بعده كذلك فان امكن استثناء بعضها من بعض نحو له عندى اربعون الا عشرين الا عشره الا خمسه الا اثنين استثنى كل واحد مما قبله او اسقط الاوتار و ضم الباقي بعد الاسقاط الى الاشفاع فالمجتمع هو الباقي بعد الاستثناء قاله فى شرح الكافى و استثنى مجرورا بغير لاضافته له حال كونه معربا بما لمستثنى بالا نسبا من وجوب نصب و اختياره و اتباع على ما تقدم و لكونها موضوعه فى الاصل لافاده المغايره شاركت الا فى الاخراج الذى معناه المغايره و لم تكن متضمنه معناها فلماذا لم تبين و لسوى بكسر السين مقصورا و ممدودا و سوى بضمها مقصورا و سواء بفتحها ممدودا اجعلا على القول الاصح ما لغير جعلنا من استثناء و اعراب بما نسب للمستثنى بالا و مقابل الاصح قول سيبويه انها لا تستعمل الا ظرفا و لا تخرج عنه الا فى الضرورة و رده المصنف بورودها مجروره بمنفى قوله
(ص) دعوت ربى ان لا يسلط على امتى عدوا من سوى انفسها و فاعلا فى قوله:

«فلما اصبح الشر و امسى و هو عريان

و لم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا»

و مبتدا فى قوله:

«و اذا تباع كريمه او تشتري

فسواك بائعها و انت المشتري»

و اسما ليس فى قوله:

«ا اترك لیلی لیس بینی و بینها

سوی ليله انی اذا لصبور»

و قال الرمانی انها تستعمل ظرفا غالبا و کثیر قلیلا و اختاره ابن هشام و استثن ناصبا للمستثنی بلیس علی انه خبرها و اسمها مستتر
کقوله (ص) ما انهر الدم و ذکر اسم الله تعالی علیه فكلوه لیس السن و الظفر و کذا خلا نحو قام القوم خلا زیدا و المستثنی بعدا و
بیكون الکائن بعد لا کذا ایضا نحو قام القوم لا یكون زیدا و اسمها کلیس و اجرر بسابقی یكون و هما خلا و عدا ان ترد نحو:

«خلا الله لا ارجو سواک و انما

اعد عیالی شعبه من عیالکا»

«ابحنا خیهم قتلا و آسرا

عدا الشمطاء و الطفل الصغیر»

و ان وقعا بعد ما انصب بهما حتما لانهما فعلا ان اذا الداخلة

علیهما مصدریه و هی لا تدخل الا علی الجمل الفعلیه کقوله:

«الا کل شیء ما خلا الله باطل

و کل نعیم لا محاله زائل»

«یمل الندامی ما عدانی لا نئی

بکل الذی یهوی ندیمی مولع»

و انجرار بهما حیث قد یرد حکاه الاخفش و الجر می و الربعی علی ان ما زائده و حیث جرا فهما حرفان للجر كما هما ان نصبا
المستثنی فعلا ان استتر فاعلهما وجوبا كما سبق و کخلا فی نصب المستثنی بها و جرّه و غیر ذلك مما سبق حاشا عند المبرد و المازنی
و المصنف و عند سیویه انها لا تكون الا حرف جر و رد بقوله:

«حاشا قریشا فان الله فضلهم

علی البریه بالاسلام و الدین»

و لكنها لا تصحب ما و اما الحدیث اسامه احب الناس الیّ ما حاشا فاطمه فلیست حاشا هذه الاداه بل فعل ماض بمعنی استثنی و ما
الداخله علیه نافیة لا مصدریه هو من کلام الراوی و فی روایه ما حاشا فاطمه و لا غیرها و قیل فی حاشا فی لغه حاش و فی اخرى حشا
فاحفظهما

الحال

الحال وصفٌ فضله منتصب

مفهم فی حال کفرداً اذهب

و کونه منتقلاً مشتقاً

یغلب لکن لیس مستحقاً

ویکثر الجمود فی سعرٍ و فی

مبدی تأوّل بلا تکلف

کبعه مدّاً بکذا یداً بید

و کز زیداً أسداً اى کأسد

والحال إن عَرَفَ لفظاً فاعتقد
 تنكيره معنىً كوحدة ك اجتهد
 ومصدر منكر حالاً يقع
 بكثرة كبغته زيد طلع
 ولم ينكر غالباً ذو الحال إن
 لم يتأخر أو يخصص أى بين
 من حد نفى أو مضاهيه كلا
 يبيع امرؤ على امرئ مستشهدين
 وسبق حال ما بحرف جر قد
 أبوا و لا أمنعه فقد ورد
 ولا تجز حالاً من المضاف له
 إلا إذا اقتضى المضاف عمه
 أو كان جزء ماله أضيفا
 أو مثل جزئه فلا تحيفا
 والحال إن ينصب بفعل صرفاً
 أو صفة أشبهت المصرفاً
 فجائز تقديمه كمسرعا
 ذا راحل ومخلصاً زيد دعا
 وعامل ضمّن معنى الفعل لا
 حروفه مؤخراً لن يعملوا
 كتلك ليت و كان وندر
 نحو سعيد مستقراً فى هجر
 ونحو زيد مفرداً أنفع من
 عمرو معاناً مستجازاً لن يهن
 والحال قد يجىء ذا تعدد
 لمفرد فاعلم و غير مفرد
 وعامل الحال بها قد أكدا
 فى نحو لا تعث فى الأرض مفسدا
 وإن تؤكّد جملة فمضمّر
 عاملها ولفظها يؤخّر
 وموضع الحال تجىء جملة
 كجاء زيد و هو ناو رحله
 وذات بدء بمضارع ثبت

حوت ضمیراً و من الواو خلت

و ذات واو بعدها انو مبتدا

له المضارع اجعلن مسندا

وجمله الحال سوى ما قدما

بواو او بمضمر أو بهما

والحال قد يحذف ما فيها عمل

وبعض ما يحذف ذكره حظل

الحال عندنا وصف جنس شامل ایضا للخبر و النعت فضله ای لیست احد جزای الکلام فصل مخرج للخبر منتصب

مفهم فی حال کذا ای مبین لحال صاحبه ای الهیئه التي هو عليها فصل مخرج النعت و التمييز فی نحو لله دره فارسا کفردا اذهب ای فی حال تفردی.

و لا یرد علی هذا الحد نحو مررت برجل راكب لانه مفهم فی حال رکوبه لان افهامه ضمنی و الغرض من تعریف الحال معرفه ما يقع علیه بعد معرفه

استعمال العرب له منصوبا لا- معرفته لیحکم له بالنصب فلا- یلزم الدور علی ادخال الحکم بالنصب فی تعریفه قاله والدی رحمه الله آخذنا من کلام صاحب المتوسط فی نظیر المساله و کونه منتقلا مشتقا ای وصفا غیر ثابت هو الذی یغلب وجوده فی کلامهم لکن لیس ذلک مستحقا فیاتی لازما بان کان مؤكدا نحو یوم ابعث حیا مریم او دل عامله علی تجدد ذات صاحبه نحو خلق الله الزرافه یدیها اطول من رجلها او غیر ذلک مما هو مقصور علی السماع نحو قائما بالقسط آل عمران و یاتی جامدا لکن یكثر الجمود فی سعر بالسنين المهمله و فی مبدی تاول بالمشتق بلا تکلف بان یدل علی مفاعله او تشبیه او ترتیب فالسعر کبعه مدا بکذا ای مسعرا او الدال علی المفاعله نحو یدا بیدا ای مقبوضا و الدال علی التشبیه نحو کر زید اسدا ای کاسد فی الشجاعه و الدال علی الترتیب نحو تعلم الحساب بابا بابا و ادخلوا رجلا رجلا و یقل اذا کان غیر مؤول بالمشتق بان کان موصوفا نحو فتمثل لها بشرا سويا مریم او دالا علی عدده نحو فتم میقات ربه اربعین ليله الاعراف او تفضیل نحو هذا بسرا اطیب منه رطبا او کان نوعا لصاحبه نحو هذا مالک ذهباً او فرعا له نحو هذا حدیدک خاتما او اصلا نحو هذا خاتمک حدیداً و الحال شرطه ان یکون نکره خلافا لیونس و البغدادیین مطلقا و الکوفیین فیما تضمن معنی الشرط و ان اتاک حال قد عرف لفظا فاعتقد تنکیره معنی کوحدک اجتهد ای منفردا و جاءوا الجماء الغفیر ای جمیعا و جائت الخیل بداد ای متبده و مصدر منکر حالا یقع سماعا مطلقا عند سیبویه بکثره کبعته زید طلع ای باغتا و قیاسا عند المبرد علی ما کان نوعا من الفعل کجئت رکضا فیقیس علیه جئت سرعه و رجله و عند المصنف و ابنه بعد اما نحو اما علما فعالم و بعد خبر شبه به مبتدؤه کرید زهیر شعرا او قرن بال الداله علی الکمال نحو انت الرجل علما و لم ینکر غالبا ذو الحال ان لم یتاخر او لم یخصص او لم یبن ای یظهر واقعا من بعد نفی او من بعد مضاهیه و هو النهی و الاستفهام و ینکر ای یجوز تنکیره ان تاخر کقولہ:

«لمیه موحشا طلل

یلوح کانه خلل»

او تخصص بوصف نحو و لما جاءهم کتاب من عند الله مصدقا البقره فی قراءه بعضهم او اضافه نحو فی اربعه ایام سواء فصلت او وقع بعد نفی نحو و ما اهلکنا من قریه الا و لها کتاب معلوم الحجر او بعد نهی کلا بیغ امرؤ علی امریء مستسهلا او استفهام نحو:

«یا صاح هل حم عیش باقیا فتری

فی نفسک العذر فی ابعادها الاملا»

و قد نکر نادرا من غیر وجود شیء مما ذکر و منه صلی رسول الله جالسا و صلی وراء قوم قیاما و سبق حال ما بحرف جر قد ابوا

کسبها ما جر باضافه اليه و لا امنعه وفاقا للفارسی و ابني کيسان و برهان فقد ورد في الفصيح قال الله تعالى و ما ارسلناک الا کافه للناس السبا و قال الشاعر:

«اذا المرء اعيتته المروءه ناشئا
فمطلبها کهلا عليه شديد»

و اول ذلك المانعون بان کافه حال من الکاف في ارسلناک و الهاء

للمبالغه ای و ما ارسلناک الا کافا للناس و بان کهلا حال من الفاعل المحذوف من المصدر ای فمطلبه اياها کهلا عليه شديد و سبقها المرفوع و المنصوب جائز خلافا للكوفيين و سبقها المحصور واجب کما جاء راکبا الا زید و سبقها و هی محصوره ممتنع و لا تجز حالا من المضاف له خلافا للفارسی الا اذا اقتضى المضاف عمله ای العمل في الحال کقوله تعالى اليه مرجعکم جميعا یونس. او کان المضاف جزء ما له اضيفا کقوله تعالى و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخوانا الحجر او مثل جزئه فلا تحيفا کقوله تعالى ثم او حینا اليک ان اتبع مله ابراهيم حنیفا النحل.

و الصورتان الاخيرتان قال ابو حیان لم يسبق المصنف الي ذکرهما احد انتهى قلت قد نقلهما المصنف في فتاويه عن الاخفش و قد تبعه عليهما جماعه و الحال ان ينصب بفعل صرفا او صفه اشبهت المصرفا فجائز خلافا للكوفيين تقديمه على ناصبه ما لم يعارضه معارض من کون عامله صله لال او لحرف مصدری او مقرونا بلام القسم او لام الابتداء او كونه جمله معها الواو کمسرحا ذا راحل و مخلصا زید دعا فان کان ناصبه غير فعل کاسم الفعل او المصدر او فعلا غير متصرف کفعل التعجب او صفه كذلك کافعل التفضيل في بعض احواله لم یجز تقديمه عليه. ضابط جميع العوامل اللفظيه تعمل في الحال الا کان و اخواتها و عسی على الاصح و عامل ضمن معنی الفعل لا حروفه مؤخران یعملا لضعفه کتلك و ليت و کان و لعل وها التنبیه و الظروف المتضمنه معنی الاستقرار و ندر عندنا توسط الحال بین صاحبه و عامله اذا کان ظرفا او مجرورا مخبرا به و ان اجازته الاخفش بكثره نحو سعيد مستقرا في هجر و منع بعضهم هذه الصوره کما منع تقديمه عليهما باجماع و تقديم الحال على عامله اذا کان افعل مفضلا به کون في حال على کون في حال نحو زید مفردا انفع من عمرو معانا و هذا بسرا اطيّب منه رطباً مستجاز لن یهن ای یضعف و الحال قد یجىء ذا تعدد لمفرد فاعلم کالخبر سواء کان الجميع في المعنی واحدا کاشتريت الرمان حلوا حامضا ام لم یکن کجاء زید عاذرا ذا مین و غير مفرد نحو لقيت زيدا مصعبا منحدرًا ثم ان ظهر المعنی رد کل حال الى ما یليق به و الا جعل الاول للثاني و الثاني للاول و عامل الحال و کذا صاحبها بها قد اکدا في نحو لا تعث في الارض مفسدا و ارسلناک للناس رسولا النساء لامن من في الارض کلهم جميعا یونس و ان تؤکد الحال جمله معقوده من اسمین معرفتین جامدين لیان یقین او فخر او تعظیم او نحو ذلك فمضمّر عاملها نحو

«انا ابن داره معروفا بها نسبی

و هل بداره یا للناس من عار»

ای احقه و قيل عاملها المبتدا و قيل الخبر الواقع في الجملة و لفظها يؤخر وجوبا لعدم جواز تقدم المؤکد على المؤکد و موضع الحال قد تجىء جمله خاليه من دليل الاستقبال کجاء زید و هو ناو رحله و قد یجىء موضعه ظرف او مجرور متعلق بمحذوف وجوبا نحو رایت الهلال بین السحاب فخرج على قومه في زينته القصص و جمله الحال سواء کانت مؤکده ام لا اذا جىء بها ذات بدء بمضارع خال من قد ثبت او نفی بلا او ما او بماض تال الا او متلو باو حوت ضمیرا رابطا ظاهرا او مقدرًا و من الواو خلت نحو و لا تمنن تستکثر المدثر ما لکم لا تناصرون الصافات.

عهدتک ما تصبوا و فيک شبيبہ فما لک بعد الشيب صبا متیما الا کانوا به يستهزؤن الحجر لاضر بنه ذهب او مکث

و ان اتی من کلام العرف جمله مبدوءه بما ذکر و هی ذات واو فلا تجره على ظاهره بل بعدها ای بعد الواو اتو مبتدا له المضارع المذكور اجعلن مسندا خبرا نحو:

«فلما خشيت اظافيرهم

نجوت و ارهنهم مالكا»

ای و انا ارهنهم مالكا و ذات بدء بمضارع مقرون بقدر يلزمها الواو نحو لم تؤذوننی و قد تعلمون انی رسول الله الصف قاله فی التسهيل و جمله الحال سوی ما قدما و هی الجملة الاسمية مثبتة او منفيه و الفعلية المصدره بمضارع منفی او بماض مثبت او منفی بشرط ان تكون غير مؤكده تاتی بواو فقط نحو جاء زيد و عمرو قائم جاء زيد و لم تطلع الشمس جاء زيد و قد طلعت الشمس جاء زيد و ما طلعت الشمس.

و شرط جمله الحال المصدره بالماضی المثلث المتصرف المجرد من الضمیر ان تقترن بقدر ظاهره او مقدره لتقريبه من الحال و استشكله السعد و تبعه شيخنا العلامة الكافي جی بان الحال الذي هو قيد على حسب عامله فان كان ماضيا او حالا او مستقبلا فكذلك الحال فلا- معنى لا-شترط تقريبه من الحال بقدر قال فما ذكره غلط نشا من اشتراك لفظ الحال بين الزمان الحاضر و هو ما يقابل الماضی و بين ما يبين الهيئه المذكوره انتهى.

و قد اختار ابو حيان تبعا لجماعه عدم الاشتراط كما لو وجد الضمير

او تاتی بمضمر فقط نحو اهبطوا بعضكم لبعض عدو البقره فانقلبوا بنعمه من الله و فضل لم يمسسهم سوء آل عمران او جاء وكم حصرت صدورهم النساء. جاء زيد ما قام ابوه او بهما نحو خرجوا من ديارهم و هم الوف البقره و الذين يرمون ازواجهم و لم يكن لهم شهداء الا انفسهم النور ا فطمعون ان يؤمنوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله البقره جاء زيد و ما قام ابوه و الحال قد يحذف ما فيها عمل جوازا لدليل حالي كقولك للمسافر راشدا مهديا او مقالي نحو بلى قادرين القيامة.

و بعض ما يحذف مما يعمل في الحال و جب فيه ذلك حتى ان ذكره حُظِل اي منع منه كعامل المؤكده للجملة و النائبة مناب الخبر كما سبق و المذكورة للتوبيخ نحو اقاعدا و قد قام الناس او بيان زياده او نقص بتدريج ك تصديق بدينار فصاعدا و اشتره بدينار فسافلا و هو قياس و ك هنيئا لك و هو سماع.

تمتة: الاصل في الحال ان تكون جائزة احذف و قد يعرض لها ما يمنع منه ككونها جوابا نحو راكيا لمن قال كيف جئت او مقصودا حضرها نحو لم اعده الا حرصا او نائبة عن الخبر نحو ضربى زيدا قادما او منهايا عنها نحو و لا تقربوا الصلاة و انتم سكارى

التمييز

إِسْمٌ يمعنى من مبيّن نكره

ينصب تمييزاً بما قد فسره

كشبرٍ ارضاً و قفيزٍ برّاً

و منوين عسلاً و تمرّا

و بعد ذى و شبهها إذا

أضفتها كمّد حنطةً غذا

والتّصب بعد ما أضيف وجبا

إن كان مثل ملء الأرض ذهباً

والفعال المعنى انصبين بأفعلا

مفضلاً كأنّت أعلى منزلا

وبعد كلّ ما اقتضى تعجباً

مَيز كَأَكْرَم بَابِي بَكْرٍ أَبَا

واجرر بمن إن شئت غير ذى العدد

و الفاعل المعنى كطب نفسا تفد

وعامل التمييز قَدَم مطلقا

والفعل ذو التصريف نرزا سبقا

و هو المميز و التبيين و المبين و التفسير و المفسر بمعنى واحد. اسم بمعنى من مبین لابهام الاسم او نسبتہ نکره نصب تميزا فخرج بالقيد الاول الحال و بالثاني اسم لا و نحو:

استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد اليه الوجه و العمل و قد ياتي التمييز غير مبین فيعد مؤكدا نحو:

ان عدة الشهور عند الله اثني عشر شهرا و قد ياتي بلفظ المعرفة نحو:

و طببت النفس يا قيس عن عمرو فيعتقد تنكيره معنى و نصبه بما قد فسر في تفسير لاسم و بالمسند من فعل او شبهه في تفسير النسبة.

هذا و الاسم المبهم الذى يفسره التمييز اربعة اشياء:

العدد ك احد عشر كوكبا و لا يجوز جرّ تميزه و المقدار و هو مساحة ك شبر ارضا و كيل نحو قفيز بُرا و وزن نحو منوين عسلا و تمرا و ما يشابه المقدار نحو مثقال ذرة خيرا يره و فرع التمييز نحو خاتم حديدا و بعد ذى الثلاثة المذكورة فى البيت و نحوها كالذى ذكرته بعد اجرره اذا اضفتها بعمال المضاف اليه كمُد حنطة غذا و لا تحقر ظلامه و لو شبر ارض و يجوز ايضا جرّه بمن كما سيذكره و رفعه على البدل.

و النصب للتمييز الواقع بعدما اى مبهم اضيف الى غيره وجبا ان كان المميز لا- يغنى عن المضاف اليه مثل ملؤ الارض ذهباً فان اغنى نحو هو اشجع الناس رجلا جاز الجرّ فتقول هو اشجع رجلٍ.

و التمييز الفاعل فى المعنى انصب بافعال- الكائن مفضلا كانت اعلى منزلا اذ معناه انت علا منزلك بخلاف غيره فيجب جرّه به ك زيدا اكمل فقيه.

و بعد كل ما اقتضى تعجبا سواء كان بصيغة ما افعله او افعل بهام لا مميز ناصبا كاكرم بابى بكر ابا و لله درّه فارسا و حسبك بزيد رجلا و كفى به عالما و

«بانت لتحزننا غفارة»

يا جارتا ما انت جراءة»

واجرر بمن التبعية ان شئت كل مميز غير اربعة اشياء التمييز ذى العدد اى المفسر له كما تقدم و التمييز الفاعل فى المعنى ان كان محمولا عن الفاعل صناعة كطب نفسا تُفد او عن مضاف نحو:

زيد اكثر مالا و المحمول عن المفعول نحو:

غرس الارض شجرا و عامل التمييز فدم مطلقا عليه اسما كان او فعلا جامدا او متصرف و الفعل ذو التصريف نرزا سبقا بضم اوله بالتمييز كقوله:

«اتهجر ليلى بافراق حبيبها

و ما كا دنفسا بالفراق تطيب»

و قوله:

«انفسا تطيب بنيل المنى

و داعى المنون ينادى جهارا»

و قاس ذلك الكسائي و المبرد و المازني و اختاره المصنف في شرح العمدة.

حروف الجرّ

هاك حروف الجرّ و هي من إلى
 حتى خلا حاشا عدا في عن على
 مذ ربّ اللام كي واوّ و تا
 والكاف و الواو و ربّ و التا
 و اخصص بـمذ و منذ وقتاً و برّب
 منكرّا و التاء لله و ربّ
 و ما رووا من نحو ربّه فتى
 نزرّ كذا كهـا و نحوه أتى
 بعض و بين و ابتدئ في الأمكنه
 بمن و قد تأتي لبدء الأزمنه
 و زيد في نفى و شبهه فجر
 نكرهّ كما لباغ من مفر
 للآنتها حتى و لامّ الى
 و من و باء يفهمان بدلا
 و اللام للملك و شبهه و في
 تعديّه أيضا و تعليل قفى
 و زيد و الظرفيّة استبن بيا
 و فى و قد يبينان السببا
 بالبا استعن وعدّ عوّض ألصق
 و مثل مع و من و عن بها انطلق
 على للاستعلا و معنى فى و عن
 بعن تجاوزاً عنى بها انطق
 على للاستعلا و معنى فى و عن
 بعن تجاوزاً عنى من قد فطن
 و قد تجى موضع بعدّ و على
 كما على موضع عن قد جعلـا
 شبّه بكافٍ و بها التعليل قد
 يعنى وزائدا لتوكيدٍ ورد
 واستعمل اسماً و كذا عن و على
 من أجل ذا عليهما من دخلا

ومذ ومنذ اسمان حیث رفعا

أو أولیا الفعل کجئت مذ دعا

وإن یجزّا فی مضیّ فکمن

هما و فی الحضور معنی فی استبن

وبعد من و عن وباء زید ما

فلم یعق عن عملٍ قد علما

وزید بعد رُبّ و الکاف فکفّ

وقد یلیهما وجرّ لم یکف

وحذفت رُبّ لدی

حذف وبعضه یری مطّردا

هاک ای خذ حروف الجر و هی عشرون من و الی و حتی و خلا و حاشا و عدا و فی و عن و علی و مذ و منذ و رب و اللام و کی و قلّ من ذکرها و لا تجزّ الا ما الاستفهامیة و ان و ما و صلتها و واو و تا و الکاف و الباء و لعل و قلّ من ذکر هذه ایضا و لا تجربها الا عُقیل و مت و قلّ من ذکرها ایضا و لا- تجزّ بها الا هُذیل و زاد فی الکافیة لولا اذا و لیها ضمیر و هو مشهور عن سیبویه بالظاهر اخصص مذ و منذ و حتی و الکاف و الواو و رب و التاء فلا تجربها ضمیرا و اخصص بمذ و منذ وقتا غیر مستقب نحو: ما رایته مذیومنا و منذ یوم الجمعة و اخصص برّب منکرا لفظا و معنی او معنی فقط کما قال فی شرح الکافیة نحو: ربّ رجل و اخیه.

و التاء جازة لله و رب مضافا الی الکعبه او الیاء نحو تالله و ترب الکعبه و تربی و سمع ایضا تالرحمن و ما رووا من ادخال رُبّ علی الضمیر نحو رُبّه فتی نزر من وجهین ادخالها علی غیر الضاهر و علی معرفة کذا نزر ادخال الکاف علی الضمیر کقوله:

«لئن کان من جن لا یرح طارقا

و ان یک انسا ما کها الانس یفعل»

و نحوه مما اتی کقوله:

«فلا ترى بعلا و ا حلائلا

کهو و لا کهن الا حافظا»

و کذا ادخال حتی علیه نحو:

فلا و الله لا یبقی انس

فتی حتاک یابن ابی زیاد»

فصل: فی معنای حروف الجر بعض و بین الجنس و ابتدء فی المکنه بالتفاق بمن نحو:

لن تنالوا البرّ حتی انتفقوا مما تحبون و فاجتنبوا الرجس من الاوثان و سبحان الذی اسرى بعبدى لیلا من المسجد الحرام و قد تاتى لبدء الازمنة کقوله تعالی لسمجد اسس علی التقوی من اول یوم و نفاه البصريون الا الاخفش و مذهبه و زید ای من عندنا فی نفی و شبهه و هو النهی و الاستفهام فجزّ نکره کما بلاغ من مفرّ و هل من خالق غیر الله و زید عند الاخفش فی الايجاب فجزّ النکره و المعرفة نحو:

قد کان من مطر من فضل ورفنا

فضلا علی الارض و الانعام و الناس»

«يظل به الجر با يمثل قائما

و يكثر فيه من حنين الاباعر»

للانتهاء حتى نحو:

حتى مطلع الفجر و لام نحو سقناه لبلد ميت و الى نحو سرت البارحة الى آخر الليل.

و من و باء يفهمان بدلا نحو:

ارضيتم بالحياة الدنيا من الاخرة فليت لي بهم قوما اذا ركبوا

شنوا الاغارة فرسانا و ركباننا

و اللام للملك نحو لله ما في السماوات و ما في الارض و شبهه و هو الاختصاص نحو السرج للدابة و فب تعديء ايضا و تعليل قفى

نحو:

فهب لي من لدنك وليا و

انى لتعروني لذكراك

هزة كما انتقض العصفور بالله القطر»

و زيد للتوكيد نحو:

«فلا و الله لا يلقي لمابى

و لا للمابهم ابدا دواء»

و تاتى للتقوية و هو معنى بين التعديء و الزيادة نحو:

ان كنتم للرؤيا تعبرون و فعال لما يرد قال فى شرح الكافية و لا يفعل ذلك بمعتد الى اثنين لعدم امكان زيادتها فيهما لانه لم يعهد و

فى احدهما لعدم المرجح و الظرفية حقيقة او محازا استبن بب و فى نحو و انكم لتمرون عليهم مصبحين و بالليل و ما كنت بجانب

الغربى و الم غلبت الروم فى ادنى الرض و لقد كان فى يوسف و اخوته آيات و قد يبينان السببا نحو فبظلم من الذين هادوا و دخلت

امرء النار فى هزة حبستها.

بالباء استعن نحو:

بسم الله الرحمن الرحيم و عدّ نحو ذهب الله بنورهم و لا يجمع بينها و بين الهمزة و عوض و التعويض غير البدل نحو بعثك هذا بهذا و

الصق نحو وصلت هذا بهذا و مثل مع و من التبعية و عن بها انطق نحو نسبح بحمدك و عينا يشرب بها عبادالله و سال سائل بعذاب

واقع.

على للاستعلاء حسا نحو و عليها و على الفلك تحملون او معنى نحو تكبر زيد على عمرو و معنى فى نحو:

و اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان و معنى عن نحو:

اذا رضى على بنو قشير

لعمر والله اعجبني رضاها»

بعن تجاوزا عنى من قد فطن نحو:

رميتن السهم عن القوس و قد يجىء موضع بعد نحو:

لتركبن طبقا عن طبق و موضع على نحو:

لاه ابن عمك لا افضل في حسب

عنى و لا انت ديانى فتخزوني»

كما على موضع عن قد جعلاً كما تقدّم و هذا تصريح بأن لكل حرف معنى مختصاً به و استعماله في غيره على وجه النيابة شبه بكاف نحو زيد كالاسد و بها التعليل قد يعنى نحو واذكروه كما هداكم و زائدا لتوكيد ورد نحو ليس كمثله شيء و استعمال اسما مبتداء نحو: «ابداً كالفرأ فوق ذراها

جين يطوى المسامع الصرّار»

و فاعلاً نحو:

اتنهتون و لن ينهى ذوى شطط كالطعن

يذهب فيه الزيت و الفتل»

و مجروراً باسم نحو:

و لعبت طير بهم ابابيل

فصيروا مثل كعصف مأكول»

و بحرف نحو:

«بكا اللقوة الشغواء جلت و لم اكن

لاولع الا بالكمى المقنع»

و كذا عن و على يستعملان اسمين من اجل ذا عليهما من دخلا في قوله:

فقلت للركب لمانا علابهم

من عن يمين الحيا نظرة قبل»

و قوله:

«غدث من عليه بعد ماتم ظمؤها

تصل و عن قيض بيضاء مجهل»

و مذ و منذ اسمان حيث رفعاً نحو ما رايته مذيومان و هما حينئذ في الماضي بمعنى اول المدة و في غيره بمعنى جميع المدة و الصحيح انهما حينئذ مبتدآن ما بعدهما خبر و قيل بالعكس و قسّل ظرفقان و ملكان تامّة محذوفة او اوليا الفعل او الجملة الاسمية كجئت مذ دعا و

«مازلت ابغى المال مذ انا يافع

وليدا و مهلا حين شبت و امردا»

و ان تجزاً في مضى فكمن الابتدائية هما و في الحضور اذا جزاً معنى في اى الظرفية استبن بهما و بعد من و عن وباء زيد ما فلم يعق اى لم يكف عن عمل قد علما و هو الجر نحو:

مما خطيئاتهم و عما قليل، فيما نقضهم.

قال في شرح الكافية و قد تحدث مع الباء تقليلاً و هي لغة هذيل و زيد بعد ربّ و الكاف فكف، عن العمل و ادخلتهما على الجمل نحو:

ربما اوفيت في علم

ترفعن ثوبى شمالات»

و ربما يودّ الذين كفروا و:

«ربما الجامل المؤبّل فيهم

و عنا بینهن المهار»

«أح ماجد لم یخزنی یوم مشهد

کما سیف عمروه لم تخنه مضاربه»

و قد یلیها ما و جرّ لم یکفّ نحو:

«ماویّ یا ربّما غارۀ

شعواء کاللدعۀ بالمیسم»

«و ننصر مولان و نعلم أنّه

کما الناس مجروم علیه و جارم»

و حذف ربّ فجرت مضمره بعد بل و هو قليل نحو:

بل بلد ملؤالا کام قتمه

لا یشتری کتانه و جهرّمه»

و بعد الفاء و هو قلقل ایضا نحو:

«فمثلک حبلی قد طرقت و مرضع

فالهیتها عن ذی تمائم مغیل»

و بعد الواو ضاع ذا العمل حتب قال بعضهم ان الجرّ بالواو نفسها نحو:

«و لیل کموج البحر ارحی سدوله

علی بانواع الهموم لیبتلی»

و ربّما جرت محذوفه دون حرف نحو:

«رسم دار و قفت فی طلبه

کدت اقصى الحساء من جلله»

و قد جرّ بسوی ربّ لدی حذف له و هو سما کقول بعضهم و قد قیل له کیف اصبحت خیر و الحمد لله ای علی خیر و بعضه یری

مطرّدا یقس علیه نحو:

بکم درهم اشتریت ای بکم من درهم و مررت برجل صالح الا صالح فطالح حکاه یونس ای ان لا أمّر بصالح فقد مررت بصالح.

الإضافة

نوناً تلی الإعراب أو تنوینا

مما تضيف احذف کطور سینا

والثانی اجرر وانو من أو فی إذا

لم یصلح إلا ذاک و اللام خدا

لما سوی ذینک و اخصص أو لا

أو أعطه التعریف بالذی تلا

وإن یشابه المضاف یفعل

وصفاً فعن تنکیره لا یعزل

کرب راجینا عظیم الأمل
 مروّع القلب قليل الحیل
 وذی الإضافة اسمها لفظیة
 وتلك محضة ومعنویة
 ووصل آل بذا المضاف مغتفر
 إن وُصلت بالثانی كالجعد الشعر
 أو بالذی له أضيف الثانی
 كزید الضارب رأس الجانی
 وكونها فی الوصف كافٍ إن وقع
 مثنی أو جمعا سبيله اتبع
 وربما أكسب ثانٍ أولا
 تأنیثا ان كان الحذف موهلا
 ولا یضاف اسم لما به اتحد
 معنی وأول موهما إذا ورد
 وبعض الأسماء یضاف أبدا
 وبعض ذا قد یأت لفظا مفردا
 وبعض ما یضاف حتما امتنع
 إیلاؤه اسما ظاهرا حیث وقع
 كوحید لئی ودوالی سعدی
 وشذّ إیلاء یدئی للبی
 وألزموا إضافة الی الجمل
 حیث و إذا و إن ینون یحتمل
 إفراد إذا و ما کاذ معنی کاذ
 أضف جوازا نحو حین جانبذ
 وابن أو اعرب ما کاذ قد أجریا
 واختر بنا متلو فعل بنیا
 وقبل فعلٍ معرب أو مبتدا
 أعرب و من بنی فلن یفندا
 وألزموا إذا إضافة الی
 جمل الافعال کهن إذا اعتلی
 لمفهم اثنین معرّف بلا
 تفرّق أضيف کلتا و کلا
 ولا تضيف لمفرد معرّف

أَيَّا وَ إِن كَرَّرْتَهَا فَأَضْف
 أَوْ تَنْوِ الْأَجْزَا وَ اخْصَصْ بِالْمَعْرِفَةِ
 مَوْصُولُهُ أَيَّاً وَ بِالْعَكْسِ الصِّفَةِ
 وَ إِن تَكُنْ شَرْطاً أَوْ اسْتَفْهَاماً
 فَمَطْلَقاً كَمَلْ بِهَا الْكَلَامَا
 وَ الزَّمُوا إِضَافَهُ لَدُنْ فَجَرَّ
 وَ نَصَبُ غَدُوَّةٍ بِهِمَا عَنْهُمْ نَدْر
 وَ مَعَ مَعَ فِيهَا قَلِيلٌ وَ نَقْلٌ
 فَتَحَّ وَ كَسَرَ لِسْكَوْنٍ يَتَصَلُّ
 وَ اضْمُمْ بِنَاءً غَيْراً إِنْ عَدِمْتَ مَا
 لَهُ أَضْيَفٌ نَاوِيّاً مَا عَدَمَا
 قَبْلُ كَغَيْرُ بَعْدُ حَسْبُ أَوَّلُ
 وَ دُونَُ وَ الْجِهَاتُ أَيْضاً وَعَلُ
 وَ أَعْرَبُوا نَصَباً إِذَا مَا نَكَّرَا
 قَبْلاً وَ مَا مِنْ بَعْدِهِ قَدْ ذَكَرَا
 وَ مَا يَلِي الْمُضَافُ يَأْتِي خَلْفَا
 عَنْهُ فِي الْأَعْرَابِ إِذَا مَا حَذَفَا
 وَ رَبَّمَا جَرَّوَا الَّذِي أَبْقَوْا كَمَا
 قَدْ كَانَ قَبْلَ حَذْفِ مَا تَقَدَّمَ
 لَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مَا حُذِفُ
 مِمَّا ثَلَا لَمَّا عَلَيْهِ قَدْ عُطِفَ
 وَ يُحْذَفُ الثَّانِي فَيَبْقَى الْأَوَّلُ
 كَحَالِهِ إِذَا بِهِ يَتَصَلُّ
 بِشَرْطِ عَطْفٍ وَ إِضَافَةٍ إِلَى
 مِثْلِ الَّذِي لَهُ أَضِفْتَ الْأَوَّلَا
 فَصَلْ مُضَافٍ شَبَهَ فَعَلٍ مَا نَصَبَ
 مَفْعُولاً أَوْ ظَرْفاً أَجْزَ وَ لَمْ يَعْ
 فَصَلْ يَمِينٍ وَ اضْطَرَّاراً وَ جَدَا
 بِأَجْنَبِيٍّ أَوْ بَنَعَةٍ أَوْ نَدَا

نونا تلی الاعراب ای حروفه او تنوینا ملفوظا به او مقدرا مما تضيف احذف لان الاضافه تؤذن بالاتصال و التنوین و خلفه و هو النون
 يؤذنان بالانفصال كطور سينا و دراهمك و غلامی زید

و الثاني و هو المضاف اليه اجرر وجوبا بالحرف المقدر عند المصنف و بالمضاف عند سيويه و بالاضافه عند الاخفش و انو من ان
 كان المضاف بعض المضاف اليه و صح اطلاق اسمه عليه كذا قال في شرح الكافي تبعا لابن السراج مخرجا بالقيد الاخير نحو يد زيد

ممثلاً- بنحو خاتم فضه و ثوب خز او انو فی اذا لم یصلح الا- ذاک نحو بل مکر اللیل و النهار السبا و اللام خدا ناویا لها لما سوی ذینک نحو غلام زید.

و اخصص اولاً بالثانی ان کان نکره کغلام رجل او اعطه التعریف بالذی تلا ان کان معرفه کغلام زید.

و ان یشابه المضاف یفعل ای المضارع فی کونه مراداً به الحال او الاستقبال حال کونه وصفا کاسمی الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه فعن تنکیره لا یعزل سواء اضيف الی معرفه او نکره و لذلك وصف به النکره ک هدیاً بالغ الکعبه المائده و نصب علی الحال ک ثانی عطفه الحج و دخل علیه رب کرب راجینا عظیم الامل مروع القلب قليل الحیل.

و ذی الاضافه و هی اضافه الوصف الی معموله اسمها لفظیه لانها افادت تخفیف اللفظ بحذف التنوین و النون و تلك الاضافه و هی التي تفید التعریف او التخصیص اسمها محضه ای خالصه و معنویه ایضا لانها افادت امراً معنوياً.

و وصل ال بهذا المضاف اضافه لفظیه مغتفر ان وصلت ال بالثان ای المضاف الیه کالجعد الشعر او وصلت بالذی له اضيف الثانی کزید الضارب راس الجانی او بما يعود الیه ان کان ضمیراً کما فی التسهیل کمررت بالضارب الرجل و الشاتم و

منع المبرد هذه و جوز الفراء اضافه ما فی ال الی المعارف کلها کالضاربک و الضارب زید بخلاف الضارب رجل و قد استعمله الامام الشافعی فی خطبه رسالته فقال الجاعلنا من خیر امه اخرجت و کونها ای ال فی الوصف فقط کاف ان وقع مثنی نحو مررت بالضاربی زید و الضاربی رجل او وقع جمعا سیله ای سبیل المثنی اتبع بان کان جمع سلامه نحو مررت بالضاربی زید و الضاربی رجل و ربما اکسب ثان اولاً تانیثاً و تذکیراً ان کان الاول لحذف موهلاً ای اهلاً نحو:

«و تشرق بالقول الذی قد اذعته

کما شرقت صدر القناه من الدم»

فاکسب القناه المؤنث الصدر المذکر التانیث لما اضيف الیه و نحو:

«رؤیه الفکر ما یؤول له ال

امر معین علی اجتناب التوانی»

فاکسب الفکر المذکر رؤیه المؤنث التذکیر لما اضيف الیه و خرج بقوله ان کان لحذف موهلاً ما لیس اهلاً له بان یختل الکلام لو حذف فلا یکسبه ما ذکر کقام غلام هند و قامت امرأه زید.

و لا- یضاف اسم لما به اتحد معنی فلا- یضاف اسم لمرادفه و لا- موصوف الی صفته و لا صفه الی موصوفها لان المضاف یتعرف بالمضاف الیه او یتخصص و الشیء لا یتعرف و لا یتخصص الا بغيره و اول موهماً لذلك اذا ورد نحو هذا سعید کرز ای مسمى هذا للقب و مسجد الجامع ای مسجد الیوم الجامع او المكان الجامع و جرد قطیفه ای شیء جرد من قطیفه.

و اعلم ان الغالب فی الاسماء ان تكون صالحه للاضافه و الافراد و بعض الاسماء یمتنع اضافته کالمضممرات و بعض الاسماء یضاف الی المفرد ابداً لفظاً و معنی کقصاری و حمادی و بید و لدی

و سوی و عند و ذی و فروع و اولی و بعض ذا الذی ذکر انه یلزم الاضافه قد یلزمها معنی فقط و یات لفظاً مفرداً عنها ککل و بعض و ای نحو و ان کلا- لما لیوفینهم هود و فضلنا بعضهم علی بعض الاسراء و ایا ما تدعوا الاسراء و بعض ما یضاف حتماً امتنع ایلاؤه اسماً ظاهراً فلا یلیه الا ضمیر حیث وقع کوحده نحو اذا دعی الله وحده المؤمن.

«و کنت اذ کنت الھی وحدکاً

لم یک شیء یا الھی قبلکاً»

«و الذئب اخشاه ان مررت به

وحدی و اخشی الراح و المطراً»

و لبی و یختص بضمیر غیر الغائب نحو لبیک ای اجابه بعد اجابه و هو عند سیبویه مثنی للتکثیر و عند یونس مفرد اصله لبی بوزن فعلی قلبت الفه یاء فی الاضافه کانقلاب الف لدی و علی و الی و رد بانه لو کان مفردا جاریا مجری ما ذکر لم تنقلب الفه الا مع المضممر کلدی و قد وجد قلبها مع الظاهر فی البيت الاتی و دوالی کلبی نحو دوالیک ای تداولا بعد تداول و سعدی نحو سعدیک ای سعدا بعد سعد.

و شد ایلاء یدی للبی فی قول الشاعر:

«دعوت لما نابنی مسورا

فلبی فلبی یدی مسورا»

و کذا ایلاؤه ضمیر غائب فی قوله:

«انک لو دعوتنی و دونی

زوراء ذات مترع یون»

لقلت لیه لمن یدعونی قاله فی شرح التسهیل

و الزموا اضافه الی الجمل اسمیه کانت او فعلیه حیث و اذ نحو جلست حیث جلس زید و حیث زید جالس و اذکروا اذ کنتم قلیلا الاعراف و اذکروا اذ انتم قلیل الانفال و شد اضافه حیث الی المفرد فی قوله:

«ا ما تری حیث سهیل طالعا

نجما یضیء کالشهاب لامعا»

و ان ینون اذ و یکسر ذالها لالتقاء الساکنین یحتمل ای یجوز افراد اذ عن الاضافه و یجعل التنوین عوضا عما یضاف الیه نحو و انتم حینئذ تنظرون الواقعه و ما کاذ معنی ای فی المعنی و هو کل اسم

زمان مبهم ماض کاذ اصف الی الجملتین جوازا نحو حین جا نبذ و جئتک حین الحجاج امیر و ابن علی الفتح او اعرب ما کاذ قد اجریا اما الاول فبالحمل علیها و اما الثانی فعلی الاصل و لکن اختر بنا متلو ای واقع قبل فعل بنیا ماض او مضارع مقرون باحدی النونین نحو:

«علی حین الهی الناس جل امورهم

فندلا زریق المال ندل الثعالب»

و الواقع قبل فعل معرب او قبل مبتدا اعرب وجوبا عند

البصریین نحو هذا یوم ینفع الصادقین المائده و جوز الکوفیون بناء و اختاره المصنف فقال و من بنی فلن یفندا کقراءه نافع یوم ینفع و الزموا اذا اضافه الی جمل الافعال فقط کهن اذا اعتلی ای تواضع اذا تعاضم و تکبر و اجاز الاخفش و الکوفیون وقوع المتبدا بعدها و لم یسمع و نحو اذا السماء انشقت الانشقاق من باب و ان احد من المشرکین استجارک التوبه و نحو:

«اذا باهلی تحته حنظلیه

له ولد منها فذاک المذرع»

علی اضمار کان کما اضمرت هی و ضمیر الشان فی قوله:

«و نبئت لیلی ارسلت بشفاعه

الی فهلا نفس لیلی شفیعها»

فرع: مشبه اذا من اسماء الزمان المستقبل کاذ لا یضاف الا الی الجملة الفعلیه قاله فی شرح الکافیه نقلا عن سیبویه و استحسنة و قال لو لا ان من المسموع ما جاء بخلافه کقوله تعالی یوم هم بارزون المؤمن انتهى.

و اجاب ولده عنها بانها مما نزل فيه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضی و حينئذ فاسم الزمان فيه ليس بمعنی اذا بل بمعنی اذ و هی تضاف الى الجملتين قال ابن هشام و لم ار من صرح بان مشبه اذا كمشبه اذ يبنى و يعرب بالتفصيل السابق و قياسه عليه ظاهر و منه هذا يوم ينفع الصادقين المائده لان المراد به المستقبل انتهى.

قلت تقدم نقلا- عنهم الاستدلال به على مشبه اذ لانه مما نزل فيه المستقبل لتحقق وقوعه منزله الماضی لا سيما فى اوله قال بلفظ الماضی لمفهم اثنين لفظا و معنى او معنى فقط معرف بلا تفرق بعطف اضعف كلتا و كلا نحو جاءنى كلا الرجلين «ان للخير و للشر مدى

و كلا ذلك وجه و قبل»

و لا يضافان لمفرد و لا لمنكر خلافا للكوفيين و لا لمفرد و شد:

«كلا اخى و خليلى واجدى عضدا

فى النائبات و المام الملمات»

و لا تضاف لمفرد معرف ايا بل اضعفها الى مثنى او مجموع مطلقا او مفرد منكر و ان كررتها فاضف الى المفرد المعرف نحو:

«فلئن لقيتك خالين لتعلمن

ايبى و ايك فارس الاحزاب»

او ان تنو الاجزا فاضفها اليه نحو اى زيد حسن اى اى اجزائه.

و اخصصن بالمعرفة مع اشتراط ما سبق موصوله ايا فلا تضافها الى نكرة خلاف لابن عصفور نحو ايهم اشد مريم و بالعكس اى الصفة و الحال فلا يضافان الا الى نكرة كمررت بفارس اى فارس و بزيد اى فارس و ان تكن اى شرطا او استفهاما فمطلقا سواء اضيفت الى معرفة او نكرة كمل بها الكلاما نحو اياها الاجلين قضيت القصص فباى حديث الاعراف.

فرع: اذا اضيفت اى الى مثنى معرفة افراد ضميرها او الى نكرة طوبق و الزموا اضافته لذن و هو ظرف لاول غايه زمان او مكان مبنى الا فى لغة قيس فجر و افرادها و نصب غدوه بها على التمييز او التشبيه بالمفعول به او اضممار كان و اسمها الوارد عنهم ندر و كذا رفعها على اضممار كان كما حكا الكوفيون و يعطف على غدوه المنصوبه بالجر لان محلها جر و جوز الاخفش النصب قال المصنف و هو بعيد عن القياس

و مع اسم لمكان الاجتماع او وقته معرب الا فى لغة ربيعه فيقولون مع بتسكين العين فيها بناء و هو قليل و قال سيويه ضروره و منه

«فريشى منكم و هواى معكم

و ان كانت زيارتكم لماما»

و نقل فى هذه الحالة فتح و كسر لعينها لسكون يتصل بها مستند الاول الخفه و الثانى الاصل فى التقاء الساكنين.

تتمه: لا تنفك مع عن الاضافه الا حالا بمعنى جميع كقوله بكت عينى اليسرى فلما زجرتها عن الجهل بعد الحلم اسكبتا معا

و اضمم بناء وفاقا للمبرد غيرا ان عدمت ما له اضعف حال كونك ناويا معنى ما عدما قال فى شرح الكافيه لزوال المعارض للشبه المقتضى للبناء و هو عدم الاستقلال بالمفهوميه.

قلت و هى نظيره اى فياتى فى هذه ما قلته فيها و هو وجود هذه العله فيها اذا لم ينو المضاف اليه مع قولهم باعرابها حينئذ فالاحسنما ذهب اليه الاخفش من كونها معربه فى هذه الحالة ايضا

كما اجمعوا على ان فتحها فى هذه الحالة مطلقا و ضمها مع التنوين الذى هو قليل حرکتا اعراب و شرط ابن هشام لجواز حذف ما تضاف اليه ان يقع بعد ليس نحو قبضت عشره ليس غير اى ليس المقبوض غير ذلك او ليس غير ذلك مقبوضا و ذكر ابن السراج فى

الاصول و غیره وقوعها بعد لا- ثم بناؤها على الحركة لان لها اصلا في التمكين و لولاه لم يفارقها البناء و كانت ضمه لثلا يلتبس الاعراب بالبناء قاله في شرح التسهيل.

و خرج بقوله ان عدمت الى آخره ما اذا لم يعدم المضاف اليه و اما اذا عدم و لم ينو فانها حينئذ معربه و سيأتي تصريحه بهذه الحاله و كذا اذا نوى لفظه دون معناه كما قاله في شرح الكافيه

و اخرجه تقييدى المنوى بالمعنى قبل كغير في جميع ما تقدم فتبنى على الضم اذا حذف ما تضاف اليه و نوى معناه نحو لله الامر من قبل و من بعد الروم دون ما اذا لم يحذف نحو جئت قبل العصر او حذف و لم ينو نحو:

«فساغ لى الشراب و كنت قبلا

اكاد اغص بالماء الحميم»

او نوى لفظه نحو:

«و من قبل نادى كل مولى قرابه

فما عطف مولى عليه العواطف»

و الاحسن فيها ايضا و فيما بعدها ما اختاره الاخفش من الاعراب مطلقا و مثلها ايضا بعد فتبنى و تعرب على التفصيل المتقدم كالايه السابقه و نحو جئت بعد العصر و قرىء الله الامر من قبل و من بعد الروم و كذا حسب نحو قبضت عشره فحسب اى فحسبى ذلك و هذا حسبك من رجل و اول كما حكاه الفارسي من قولهم ابدا بذا من اول بالضم على نيه معنى المضاف اليه و الجر على نيه لفظه و الفتح على ترك نيته و منع صرفه للوزن و الوصف و دون و الجهات الست ايضا نحو:

«اذا انا لم او من عليك و لم يكن

لقاؤك الا من وراء وراء»

و حكى الكسائى افوق تنام ام اسفل بالنصب اى افوق هذا و عل بمعنى فوق نحو:

«و لقد سددت عليك كل ثنيه

و اتيت فوق بنى كليب من عل»

مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل و فهم من ذكر المصنف لها جواز اضافتها لفظا و به صرح الجوهري و خالفه ابن ابى الربيع

و اعربوا نصبا و جرا كما تقدم و رفعا اذا ما نكرا اى قطع عن الاضافه لفظا و نيه قبلا و ما من بعده و قبله قد ذكرا و شمل ذلك عل و به صرح بعضهم لكن قال ابن هشام ما اظن نصبها موجودا ثم هو على الظرفيه فى قبل و ما بعده الا- حسب فعلى الحالیه و ذكر المصنف ان اسماء الجهات ما عدا فوق و تحت تتصرف تصرفا متوسطا و ان دون تتصرف تصرفا نادرا و ما يلي المضاف اى المضاف اليه ياتى خلفا عنه اى عن المضاف فى الاعراب و التذكير و التانيث و غيرها اذا ما حذفنا نحو:

و جاء ربك الفجر اى امر ربك و تجعلون رزقكم الواقعه اى بدل شكر رزقكم.

يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل اى ماء بردى و هو نهر بدمشق

«مرت بنا فى نسوه خولته

و المسك من اردانها نافحه»

اى رائحته، ان هذين حرام على ذكور امتيائى استعمالهما و تلك القرى اهلكناهم الكهف اى اهلها تفرقوا اياى سبا اى مثلها و ربما جروا المضاف اليه الذى ابقوا كما قد كان قبل حذف ما تقدما و هو المضاف لكن لا مطلقا بل بشرط ان يكون ما حذف مماثلا فى اللفظ و المعنى لما عليه قد عطف او مقابلا له فالاول نحو:

«ا کل امری تحسین امرا

و نار توقد باللیل نارا»

و الثانی کقراءه بعضهم تریدون عرض الدنيا و الله یرید الاخره الانفال ای باقی الاخره کذا قدره ابن ابی الربیع و یحذف الثانی فیبقى الاول بلا تنوین کحاله اذا به یتصل بشرط عطف علی هذا المضاف و اضافته لهذا المعطوف الی مثل الذی له اضيفت الاول کقولهم قطع الله ید و رجل من قالها ای قطع الله ید من قالها و

رجل من قالها و قد یاتی ذلک من غیر عطف کما حکى الکسائی من قولهم افوق تنام ام اسفل فصل مضاف عن المضاف الیه بالنصب مفعول اجز شبه فعل صفه لمضاف ای مصدر او اسم فاعل ما نصب ذلک المضاف فاعل فصل مفعولا تمیز او ظرفا اجز المعنی اجز ان یفصل الذی نصبه المضاف علی المفعولیه او الظرفیه بینہ و بین المضاف الیه کقراءه ابن عامر قتل اولادهم شرکائهم الانعام و قول بعضهم ترک یوما نفسک و هواها سعی لها فی رداها و قوله تعالى فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ابراهیم و قوله ص اهل انتم تارکول صاحبی

و قال الشاعر:

«فرشنى بخیر لا اکونن و مدحتی

کناحت یوما صخره بعسیل»

و لم یعب فصل یمین حکى الکسائی هذا غلام و الله زید و اضطرارا وجدا الفصل باجنبی من المضاف کقوله:

«ما ان وجدنا للهوى من طب

و لا عدنا قهر وجد صب»

و قوله:

«انجب ایام والداه به

اذ نجلاه فنعم ما نجلا»

و قوله:

«تسقى امتیاحا ندی المساوک ریقته

کما تضمن ماء المزنه الرصف»

و قوله:

کما خط الکتاب بکف یوما یهودی یقارب او یزیل او بنعت نحو:

«نجوت و قد بل المرادی سیفه

من ابن ابی شیخ الاباطح طالب»

او ندا مثل له فی شرح الکافیہ بقوله:

«کان برذون ابا عصام

زید حمار دق باللجام»

و یحتمل ان یكون علی لغه اجراء اب بالالف علی کل حال و زید بدل منه او عطف بیانقاله ابن هشام.

تتمهمن الفواصل اما قال فی الکافیہ و الفصل بها مغتفر کقوله:

«هما خطتا اما اسار و منه

و اما دم و الموت بالحر اجدر»

المضاف الى ياء المتكلم

آخر ما أضيف لليا اكسر إذا
 لم يك معتلا كرام وقذا
 أو يك كابين وزيد فدى
 جميعها اليا بعد فتحها احتدى
 وتدغم اليا فيه والواو وإن
 ما قبل واو ضم فاكسره يهن
 وألفا سلم وفي المقصور عن
 هذيل انقلابها ياء حسن
 فصل في المضاف الى ياء المتكلم

الصحيح انه معرب خلافا لابن الخشاب و الجرجاني في قولهما انه مبني لاضافته الى غير متمكن لاعراب المضاف الى الكاف و الهاء و
 المثني المضاف الى الياء و لبعضهم في قوله انه ليس بمبني لعدم الشبه و لا معرب لعدم تغير حركته.
 آخر ما اضيف لليا اكسر اذا لم يك معتلا او جاريا مجراه كصاحبي و غلامى و ظبي و دلوى و لك حينئذ فى الياء الفتح و السكون و
 حذفها لدلاله الكسر عليها نحو:
 «خليل املك منى

بالذى كسبت يدى و ما لى فيما يقتنى طمع»

و فتح ما وليته فتقلب الفا نحو اطوف ما اطوف ثم آوى الى اما و يروينى النقيع و حذف الالف و ابقاء الفتح نحو:

«و لست بمدرک ما فات منى

بلهف و لا بليت و لا لوانى»

فان يك معتلا كرام و قذى او يك مثنى او مجموعا جمع سلامه كابين و زيد فدى جميعها اليا المضاف اليها بعد بالضم فتحها و
 سكون الياء التى فى آخر المضاف احتدى ثم فى ذلك تفصيل و ذلك انه تدغم اليا التى فى آخر المضاف فيه فى الياء المضاف
 اليه نحو جاءنى قاضى و رایت قاضى و غلامى و زیدى و مررت بقاضى و غلامى و زیدى.

و الواو تدغم فيه ايضا بعد قلبها ياء نحو:

«اودى بنى و اعقبونى

حسرة عند الرقاد و عبره لا تقلع»

و ان ما قبل واو ضم فاكسره يهن فان فتح فابقه نحو هؤلاء مصطفى و الفا سلم نحو محياى و عصاى و غلاماى و سلامه الالف التى فى
 المثنى فى لغه الجميع و فى التى فى المقصور عن هذيل انقلابها ياء حسن نحو سبقوا هوى و اعنقوا لهواهم فتخرموا و لكل جنب
 مصرع.

خاتمه

المستعمل فى اضافته اب و اخ و حم و هن الى ياء ابى و اخى و حمى و هنى و اجاز المبرد ابى برد اللام و فى فم فى و قل فمى و اجاز
 الفراء فى ذى ذى و صححوا انها لا تضاف الى ضمير اصلا

إعمال المصدر

بفعله المصدر ألحق في العمل
 مضافاً أو مجرداً أو مع أل
 إن كان فعلٌ مع أن أو ما يحلّ
 محلّه ولا سم مصدرٍ عمل
 وبعد جرّه الذي أضيف له
 كتمل بنصبٍ أو برفعٍ عمله
 وجُزّ ما يتبع ما جرّ و من
 راعى في الاتباع المحلّ فحسن
 باب افعال المصدر

و فيه افعال اسمه بفعله المصدر الحق في العمل سواء كان مضافاً و هو اكثر او مجرداً منونا و هو اقيس او مع ال و هو اندر ثم لانه لا
 يعمل مطلقاً بل ان كان غير مضمّر و لا محدود و لا مجموع و كان
 فعل مع ان او مع ما المصدريه يحل محله نحو و لو لا دفع الله الناس البقره او اطعام في يوم ذى مسغبه يتيما البلد و
 «ضعيف النكايه اعدائه
 يخال الفرار يراخى الاجل»

بخلاف المضمّر نحو ضربك المسىء حسن و هو المحسن قبيح و المحدود نحو عجبت من ضربتك زيدا و شذ يحايى به الجلد الذى
 هو حازم بضربه كفيه الملا نفس راكب و المجموع و شذ تركته بملاحس البقر اولادها.
 و لاسم مصدر و هو الاسم الدال على الحدث غير الجارى على الفعل ان كان غير علم و لا ميمى عمل عند الكوفيين و البغداديين
 نحو:

«ا كفرا بعد رد الموت عنى
 و بعد عطائك المائه الرتاعا»

فان كان علما كسبحان للتسبيح و فجار و حماد للفجره و المحمده فلا عمل له بالاجماع او ميميا فكالصدر بالاجماع نحو:

«ا ظَلِمَ انّ مصابكم رجلا
 اهدى السلام تحيه ظلم»

و بعد جره اى المصدر معموله الذى اضيف له كمل بنصب عمله ان اضيف الى الفاعل و هو الاكثر كمنع ذى غنى حقوقا شين او كمل
 برفع عمله ان اضيف الى المفعول و هو كثير ان لم يذكر الفاعل نحو لا يسام الانسان من دعاء الخير فصلت و قليل ان ذكر نحو بذل
 مجهود مقل زين و خصه بعضهم بالشعر و رد بقوله تعالى و لله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا آل عمران. تتمه قد يضاف الى الظرف توسعا فيعمل فيما بعده الرفع و النصب كحب يوم عاقل لهوا صبا و جر ما
 يتبع ما جر مراعاة للفظ نحو عجبت من ضرب زيد الظريف و من راعى فى الاتباع المحل فرفع تابع الفاعل و نصب تابع المفعول
 المجرورين لفظا فحسن فعله كقوله السالك الثغره يقظان سالكها مشى الهلوك عليها الخيل الفضل و قوله:

«قد كنت دأيت بها حسانا
 مخافه الافلاس و الليانا»

تممه: يجوز في تابع المفعول المجرور اذا حذف الفاعل مع ما ذكر الرفع على تقدير المصدر بحرف مصدرى موصول بفعل لم يسم فاعله.

اعمال اسم الفاعل

كفعله اسم فاعل في العمل
 إن كان عن مضيّه بمعزل
 وولى استفهاماً أو جرف ندا
 أو نفياً أو جافضه أو مسنداً
 وقد يكون نعت محذوف عُرف
 فيستحق العمل الذى وصف
 وإن يكن صلّه فى المضى
 وغيره إعماله قد ارتضى
 فعّال أو مفعال أو فعول
 فى كثرة عن فاعل بديل
 فيستحق ماله من عمل
 وفى فعيل قلّ ذا وفعل
 وما سوى المفرد مثله جعل
 فى الحكم و الشروط حيثما عمل
 وانصب بذى الإعمال تلوّاً واخفض
 وهو لنصب ما سواه مقتضى
 واجرر أو انصب تابع الذى انخفض
 كمبتغى جاء وماً من نهض
 وكلّ ما قرّر لاسم فاعل
 يُعطى اسم مفعول بلا تفاضل
 فهو كفعل صيغ للمفعول فى
 معناه كالمعطى كفافاً يكتفى
 وقد يضاف ذا الى اسم مرتفع
 معنى كمحمود المقاصد الورع
 باب اعمال اسم الفاعل

و هو كما قال فى شرح الكافيه ما صيغ من مصدر موازنا للمضارع ليدل على فاعله غير صالح للاضافه اليه و فى الباب اعمال اسم المفعول. كفعله اسم فاعل فى العمل مقدما و مؤخرا ظاهرا و مضمرا جاريا
 على صيغته الاصلية و معدولا عنها ان كان عن مضيّه بمعزل لانه حينئذ يكون لفظه شبيها بلفظ الفعل المدلول به على الحال و الاستقبال و هو المضارع فان لم يكن فان كان صلّه لال فسياتى و الا فلا يعمل خلافا للكسائى و ان ولى استفهاما نحو ا ضارب زيد

عمرا او حرف ندا نحو یا طالعا جبلا و هو من قسم النعت المحذوف منعوته و لذا لم يذكره فی الکافیة او نفیا نحو ما ضارب زید عمرا او جا صفة نحو مررت برجل ضارب زیدا او جاء حالا نحو جاء زید ضاربا عمرا
 او خبرا مسندا لذی خبر نحو زید ضارب عمرا کان قیس محبا لیلی ان زیدا مکرم عمرا ظننت عمرا ضاربا خالدا و قد یکون نعت محذوف عرف فیستحق العمل الذی وصف نحو و من الناس و الدواب و الانعام مختلف الوانه فاطر ای صنف مختلف و ان یکن اسم الفاعل صله ال ففی المضى و غیره اعماله قد ارتضى عند الجمهور و ذهب الرمانی الی انه لا یعمل حینئذ فی الحال و بعضهم الی انه لا یعمل مطلقا و ان ما بعده باضمار فعل فعال او مفعال او فاعول الدالات علی المبالغة فی کثره عن فاعل بدیل فیستحق ما له من عمل بالشروط المذكوره عند جمیع البصریین نحو اما العسل فانا شراب و انه لمنحار بوائکها:

«ضروب بنصل السیف سوق سمانها

اذا عدموا زادافانک عاقر»

و فی فاعیل الدال علی المبالغة ایضا قل ذا العمل حتی خالف فیہ جماعه من البصریین و فی فعل کذلک قل ایضا نحو ان الله سمیع دعاء من دعاه

«اتانی آن هم مزقون عرضی

جحاش الکرمین لها»

و ما سوی المفرد من اسم الفاعل و امثله المبالغة کالمثنی و المجموع مثله جعل فی الحکم و الشروط حیثما عمل کقوله القاتلین الملک الحلاحلا خیر معد حسبا و نائلا و قوله

«ثم زادوا آن هم فی قومهم

غفر ذنبهم غیر فخر»

تمه: المصغر من اسم الفاعل و المفعول لا یعمل الا عند الکسائی

و انصب بذی الاعمال تلوا له و اخفض بالاضافه و هو لنصب ما سواه من المفاعیل مقتضى کانت کاس خالدا ثوبا و معلم العلاء عمرا مرشدا الان او غدا و خرج بذی الاعمال ما بمعنی الماضی فلا یجوز الا جر تالیه و نصب ما عداه بفعل مقدر و اجرر او انصب تابع المفعول الذی انخفض باضافه اسم الفاعل الیه اما الاول فبالحمل علی اللفظ و اما الثانی فبالحمل علی الموضع عند المصنف و بفعل مقدر عند سیبویه کمبتغی جاه و مالا من نهض

و کل ما قرر لاسم فاعل من عمل بالشروط السابقه یعطى اسم مفعول بلا تفاضل فهو کفعل صیغ للمفعول فی معناه کالمعطى کفافا یکتفی و قد یضاف ذا الی اسم مرتفع معنی بعد تحویل الاسناد عنه الی ضمیر راجع للموصوف و نصب الاسم علی التشبیه بالمفعول به و ان کان اسم الفاعل لا یجوز فیہ هذا کمحمود المقاصد الورع اذ الاصل الورع محموده مقاصده ثم صار الورع محمود المقاصد ثم اضيف

أبنیه المصادر

فعلّ قیاس مصدر المعدی

من ذی ثلاثه کرّ ردّا

وفعل اللازم بابہ فعل

کفرج و کجوى و کشلل

وفعل اللازم مثل قعدا

له فعولٌ باطرادٍ كغدا
 ما لم يكن مستوجباً فعلاً
 أو فعلاً فادر أو فعلاً
 فأولٌ لذی امتناع كأبی
 والثان للذی اقتضى تقلباً
 للذا فعالٌ أو لصوتٍ وشمل
 سيراً وصوتاً الفعيل كسهل
 فعوله فعالةً لفعلاً
 كسهل الأمرُ وزیدَ جزلاً
 وما أتى محالفاً لما مضى
 فنبه النقل كسخطٍ ورضا
 وغير ذی ثلاثهٌ مقيس
 مصدره كقدّس التقديس
 وزكّه تركیهً وأجملاً
 إجمال من تجملاً تجملاً
 واستعدّ استعاذهً ثمّ أقم
 إقامةً وغالباً ذا التا الترم
 وما يلي الآخر مدّ وافتحا
 مع كسر تلو الثان ممّا افتتحا
 بهمز وصلٍ كاصطفی وضّمّ ما
 يربع في أمثال قد تلملما
 فعلاً أو فعللةً لفعلاً
 واجعل مقيساً ثانياً لا أولاً
 لفاعل الفاعل و المفاعله
 وغير ما مرّ السماع عادلةً
 وفعلهً لمرةً كجلسه
 وفعلهً لهيئةً كجلسه
 في غير ذی الثلاث بالتا المزمه
 وشذّ فيه هيئته كالخمره
 هذا باب ابنیه المصادر

و اخره و ما بعده في الكافيه الى التصريف و هو الانسب. فعل بفتح الفاء و سكون العين قياس مصدر المعدى من فعل ذی ثلاثه مفتوح العين كضرب ضرباً او مكسورها كفهم فهما او مضاعفاً كرد ردا و فعل اللازم بكسر العين بابّه فعل بفتح الفاء و العين سواء في ذلك الصحيح كفرح مصدر فرح و المعتل اللام كجوى مصدر جوى و المضاعف كشلل مصدر شلت يدهاى ييست الا ان دل على

حرفه او ولایه فقیاسه الفعاله و فعل اللازم بفتح العین مثل قعدا له فعول مصدر باطراد کغدا غدوا ما لم یکن مستوجبا فعلا بکسر الفاء او فعلا نا بفتح الفاء و العین فادر او فعلا بضم الفاء او الفعیل او الفعاله بکسر الفاء فاول و هو فعال بالکسر مصدر لذی امتناع کابی اباء و نفر نفارا و شرد شرادا و الثان و هو فعلا ن مصدر للذی اقتضی تقلبا کجال جولانا للدا الثالث و هو فعال بالضم کسعل سعلا او لصوت کصرخ صراخا و شمل سیرا و صوتا الرابع و هو الفعیل کسهل سهیلا و رحل رهیلا و للحره و الولایه الخامس کخاط خیاطه و سفر بینهم سفاره ای اصلح و فعوله بضم الفاء و فعاله بفتحها مصدران لفعلا بفتح الفاء و ضم العین کسهل الامر سهوله و صعب صعوبه و زید جزلا جزاله و فصیح فصاحه و ما اتی مخالفا لما مضی فبابه النقل عن العرب کشکور و شکران و ذهاب و کسخط و رضا و بلجه و بهجه و شیع و حسن

مصادر شکر و ذهب و سخط و رضی و بلج و بهج و شیع و حسن و غیر ذی ثلاثه مقیس مصدره فقیاس فعل صحیح اللام التفعیل و معتلها التفعله و افعل الصحیح العین الافعال و المعتل كذلك لكن تنقل حركتها الى الفاء فتقلب الفاء فتحذف و تعوض منها التاء و تفعّل التفعّل و استفعل الاستفعال فان كان معتلا فكافعل كقدس التقديس و سلم التسليم و زكه تزكيه و سم تسميه. و اجملا اجمال من تجملا تجملا و اکرم اکرام من تکرّم تکرّم و استعذ استعاده و استقم استقامه ثم اقم اقامه و اعن اعانه و غالبا ذا المصدر

چالنا لزم و نادرا عری منها کقوله تعالى و اقام الصلاه الانبياء و ما یلی الاخر مد و افتحا مع کسر تلو الثان و هو الثالث مما افتتحا بهمز وصل فیصیر مصدره کاصطفی اصطفاء و اقتدر اقتدارا و احرنجم احرنجاما.

و ضم ما یربع ای الرابع فی امثال قد تلملما فیصیر مصدره کتدحرج تدحرجا و تلملم تلملما ۱ فعلا بکسر الفاء او فعله بفتحها مصدران لفعلا بفتح الفاء و الملحق به کدحرج دحرجه و حوقل حوقله و سرهف سرهافا و اجعل مقیسا ثانیلا لا اول و منهم من یجعله ایضا مقیسا فاعل مصدران الفعال بکسر الفاء و المفاعله نحو قاتل قتالا و مقاتله و یغلب ذا فیما فائده یاء نحو یاسر میاسره. و غیر

ما مر السماع عادله نحو کذب کذابا و نزی تنزیا و تملق تملقا و فعله بفتح الفاء لمره من الثلاثی ان لم یکن بناء المصدر العام علیها کجلسه فان کان فیدل علی المره منه بالوصف کرحم رحمه واحده.

و فعله بکسر الفاء لهیئه منه كذلك کجلسه فان کان بناء المصدر العام علیها بالوصف کنشدت الضاله نشده عظیمه فی غیر ذی الثلاث بالتا یدل علی المره ان لم یکن بناء المصدر علیها کانطلق انطلاقه فان کان بالوصف کاستعانه واحده و شذیه ای فی غیر الثلاثی هیئه کالخمره و العمه و القمصه

أبنیه أسماء الفاعلین و المفعولین

والصفات المشبهه بها

کفاعلٍ صنع اسم فاعلٍ إذا

من ذی ثلاثه یكون کغذا

و هو قلیل فی فعلت و فعل

غیر معدی بل قیاسه فعل

و أفعَلّ فعلا ن نحو أشر

و نحو صدیان و نحو الأجر

و فعلّ اولی و فعیلّ بفعل

كالضَّخَمِ وَ الْجَمِيلِ وَ الْفَعْلِ جَمْلٍ
وَأَفْعَلٍ فِيهِ قَلِيلٌ وَفَعْلٍ
وَبَسْوَى الْفَاعِلِ قَدْ يَغْنَى فَعْلٍ
وَزَنَةُ الْمَضَارِعِ اسْمُ فَاعِلٍ
مِنْ غَيْرِ ذِي الثَّلَاثِ كَالْمَوَاصِلِ
مَعَ كَسْرِ مَتَلَوِ الْآخِرِ مُطْلَقًا
وَضَمِّ مِيمٍ زَائِدٍ قَدْ سَبَقَا
وَإِنْ فَتَحَتْ مِنْهُ مَا كَانَ أَنْكَسَرَ
صَارَ اسْمُ مَفْعُولٍ كَمَثَلِ الْمُنْتَظَرِ
وَ فِي اسْمِ مَفْعُولِ الثَّلَاثِيِّ أَطْرَدَ
زَنَةُ مَفْعُولٍ كَأَتٍ مِنْ قَصْدٍ
وَنَابَ نَقْلًا عَنْهُ ذُو فَعِيلٍ
نَحْوُ فَتَاهُ أَوْ فَتَى كَحِيلٍ

هذا باب ابناء اسماء الفاعلين و الصفات المشبهة بها و فيه ابناء اسماء المفعولين

كفاعل صغ اسم فاعل اذا من ذى ثلاثه مجرد مفتوح العين لازما او متعديا او مكسورها متعديا يكون كغذا بالمعجمتين اى سال فهو غاذ و ذهب فهو ذاهب و ضرب فهو ضارب و ركب فهو راكب و هو قليل مقصور على السماع فى فعلت بضم العين و فعل بكسرها حال كونه غير معدى كحمض فهو حامض و امن فهو آمن بل قياسه اى فعل بالكسر اى اتيان الوصف منه فى الاعراض فعل و فى الخلقه و الالوان افعول و فيما دل على الامتلاء و حراره الباطن فعلا ن نحو اشر و فرح و نحو صديان و عطشان و شبعان و ريان و نحو الاجهر و هو الذى لا يبصر فى الشمس و الاحول و الاعور و الاخضر

و فعل بسكون العين اولى و فاعيل بفعل بضمها من فاعل و غيره كالضخم و الفعل ضخم و الجميل و الفعل جمل و افعول فيه قليل مقصور على السماع كخطب فهو اخطب و كذا فعل بفتح العين كبطل فهو بطل و فعال بفتح الفاء كجبن فهو جبان و بضمها كشجع فهو شجاع و فعل بضم الفاء و العين كجنب فهو جنب و فعل بكسر الفاء و سكون العين كعفر فهو عفر.

و بسوى الفاعل قد يغنى بفتح الياء و النون فعل كشاخ فهو شيخ و شاب فهو اشيب و عف فهو عفيف و جميع ما ذكر غير وزن فاعل صفات مشبهه و على زنه المضارع ياتى اسم فاعل من غير ذى الثلاث مجردا او مزيدا كالمواصل مع كسر متلو الاخير مطلقا مفتوحا كان فى المضارع او مكسورا و ضم ميم زائد قد سبقا اول الكلمه

كمدحرج و مكرم و مفرح و متعلم و متباعد و منتظر و مجتمع و مستخرج و مقعنس و معشوشب و متدحرج و محرنجم و ان فتحت منه ما كان انكسر صار اسم مفعول كمثل المنتظر و المدحرج و المكرم الى آخره و فى اسم مفعول الثلاثى اطرذ زنه مفعول كات من قصد فهو مقصود و ناب نقلا اى سماعا عنه اى عن وزن مفعول ثلاثه اشياء احدها ذو فاعيل و يستوى فيه المذكر و المؤنث نحو فتاه او فتى كحيل بمعنى مكحول و ثانيها فعل كقبض بمعنى مقبوض و ثالثها فعل كذبح بمعنى مذبح ذكرهما فى شرح الكافيه و لا تعمل هذه الثلاثه عمل اسم المفعول فلا يقال مررت برجل ذبح كبشه و لا صريع غلامه و اجازه ابن عصفور

الصفة المشبهة باسم الفاعل

صفة استحسن جرّ فاعل

معنی بها المشبهه اسم الفاعل

وصوغها من لازم لحاضر

كظاهر القلب جميل الظاهر

وعمل اسم فاعل المعدى

لها على الحد الذى قد حدا

وسبق ما تعمل فيه مجتنب

وكونه ذا سببیه وجب

فارفع بها وانصب وجرّ مع أل

ودون أل مصحوب أل و ما اتصل

بها مضافاً أو مجرداً و لا

تجرر بها مع أل سماً من أل خلا

ومن إضافة لتاليها و ما

لم يخل فهو بالجواز وسما

هذا باب اعمال الصفه المشبهه باسم الفاعل

صفه استحسن جر فاعل معنى بها بعد تقدير تحويل

اسنادها عنه الى ضمير موصوفها هي المشبهه اسم الفاعل فخرج بما ذكره نحو زيد ضارب اخوه و بما زدته زيد كاتب ابوه و استحسان

جر الفاعل بها بان تضاف اليه يدرك بالنظر فى المعنى و تخالف اسم الفاعل فى ان

صوغها لا يكون الا من لازم لحاضر و فى انها تكون مجاريه للمضارع. كظاهر القلب و غير مجاريه له بل هو الغالب نحو جميل الظاهر

و عمل اسم فاعل المعدى ثابت لها على الحد الذى قد حدا فى اسم الفاعل و هو الاعتماد على ما ذكر نحو زيد حسن الوجه لكن

النصب هنا على التشبيه بالمفعول بخلاف ثمة و مما خالفت فيه اسم الفاعل ان سبق ما تعمل فيه مجتنب لفرعيتها بخلاف غير معمولها

كالجار و المجرور فيجوز تقديمه

عليها و ان كونه ذا سببيه بان اتصل بضمير موصوفها لفظاً او معنى وجب نحو زيد حسن وجهه و حسن الوجهاى منه بخلاف غير

المعمول فارفع بها على الفاعليه و انصب على التشبيه بالمفعول به فى المعرفه و على التمييز فى النكره و جر بالاضافه حال كونها مع ال

و دون ال و قوله مصحوب ال هو المتنازع فيه نحو رایت الرجل الجمیل الوجه

و الجمیل الوجه و الجمیل الوجه و رایت رجلاً جميلاً الوجه و جميلاً الوجه لكن هذا ضعيف و جميل الوجه. و عطف على مصحوب

ال قوله و ما اتصل بها اى بالصفه حال كونه مضافاً الى ما فيه ال او الى الضمير او الى مضاف الى الضمير او الى مجرد فالاول نحو

رايت الرجل الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و الحسن وجه الاب و رایت رجلاً حسناً وجه الاب و حسناً وجه الاب لكن هذا

ضعيف و حسن وجه الاب. و الثانى نحو رایت الرجل الحسن وجهه و الحسن وجهه و لا تجر كما سيأتى و رایت رجلاً حسناً وجهه و

حسناً وجهه و حسن وجهه لكن هذان ضعيفان.

و الثالث نحو رایت الرجل الحسن وجه ابيه و الحسن وجه ابيه و لا تجر كما سيأتى و رایت رجلاً حسناً وجه ابيه و حسناً وجه ابيه و

حسن وجه ابيه لكن هذان ضعيفان. و الرابع نحو رایت الرجل الحسن وجه اب لكنه قبيح و الحسن وجه اب و لا- تجر كما سيأتى و

رايت رجلاً- حسناً وجه اب لكنه قبيح و حسناً وجه اب و حسن وجه اب. او مجرداً عطف على مضافاً نحو رایت الرجل الحسن وجه

لكنه قبيح و الحسن وجهها و لا تجر كما سيأتى و رایت رجلاً حسناً وجه لكنه قبيح و حسناً وجهها و حسن وجهه.

و لا تجرر بها حال كونها مع ال سما من ال خلا و من اضافه لتاليها فلا تقل الحسن وجهه او وجه اييه او وجه اب و ما لم يخل مما ذكر فهو بالجواز و سما و قد سبق ذلك مشروحا ممثلا مبينا فيه الحسن و الضعيف و القبيح و لله الحمد

التعجب

بأفعل انطصق بعد ما تعجبا
أو جىء بأفعل مجرور بباء
وتلو أفعل انصبته كما
أوفى خليلنا وأصدق بهما
وحذف ما منه تعجبت استبح
إن كان عند الحذف معناه يضح
وفى كلا الفعلين قدماً لزم
منع تصرفٍ يحكم حتما
وصغهما من ذى ثلاثٍ صرفاً
قابل فضل تم غير ذى انتفا
وغير ذى وصفٍ يضاهى أشهلا
وغير سالكٍ سبيل فعلا
وأشدد أو أشدّ أو شبههما
يخلف ما بعض الشروط عد
ومصدر العادم بعد ينتصب
وبعد أفعل جرّه بالبا يجب
وبالتدور احكم لغير ما ذكر
ولا تقس على الذى منه أثر
وفعل هذا الباب لن يقدّما
معموله ووصله به الزما
وفصله بظرفٍ او بحرف جرّ
كستعملّ و الخلف فى ذاك استقر
هذا باب التعجب

و له صيغ كثيره نحو كيف تكفرون بالله و كنتم امواتا فاحياكم البقره سبحانه الله ان المؤمن لا ينجس.

«واها ليلي ثم واها واها

هى المنى لو اننا نلناها»

و المبوب له فى النحو صيغتان اشار اليهما بقوله:

بافعل انطق حال كونه بعد ما النكره ان اردت تعجبا او جىء بافعل و هو خبر بصيغه الامر قبل فاعل له مجرور ببا زائده لازمه و تلو افعل اى الذى بعده انصبته مفعولا و تلو افعل اجرره كما تقدم كما اوفى خليلنا و اصدق بهما و حذف ما منه تعجبت و ابقاء صيغه

التعجب استبح ان كان عند الحذف معناه يضح و لا يلتبس كقوله تعالى اسمع بهم و ابصر مريم و قول على (ع):

«جزى الله عني و الجزاء بفضلہ

ربيعه خيرا ما اعف و اكرما»

و فی كلا الفعلین افعّل و افعّل به قدما لزما منع تصرف بحکم

من جميع النحاء حتما ای نفذ و هما نظیرا لیس و عسی و هب و تعلم و صغهما من فعل ذی احرف ثلاث بخلاف دحرج و انطلق و اقتدر و استخرج و احمر و اخرج صرفا بخلاف نعم و بش قابل فضل ای زیاده کعلم و حسن بخلاف نحو مات و فنی تم بخلاف کان و کاد غیر فعل ذی انتفا ای منفی بخلاف نحو ما عاج بالدواء و ما ضربت زیدا و غیر فعل ذی وصف یضاهی اشهلا فی کونه علی افعّل بخلاف ذی الوصف المضاهیه نحو سود و عور و غیر فعل سالک سیل فعلا فی کونه مبنا للمفعول بخلاف السالک ذلک نحو ضرب و شتم لکن یستثنی ما کان ملازما لذلک نحو عنیت بحاجتک فیقال ما اعناه و اشدّد او اشد او شبههما کاکثر و اکثر به یخلف فی التعجب ما بعض الشروط عدما بان کان زائدا علی ثلاثه احرف او وصفه علی افعّل او ناقصا نحو ما اشد دحرجته و حمّره و اشدّد بکونه مستقبلا و کذا ان کان منفیا او مبنا للمفعول لکن مصدرهما مؤول نحو ما اکثر ان لا تقوم و اعظم بان یضرب و مثل ابن النازم للذی لا یقبل الفضل بما افجع موته و افجع بموته و قال ابن هشام لا یتعجب منه البتّه و مصدر الفعل العادم للشروط بعد ای بعد اشد ینتصب

و بعد افعّل ای اشدّد جره بالبا یجب کغیره کما تقدم و بالندور ای القله احکم لغیر ما ذکر کقولهم ما اذرعها من امراه ذراع ای خفیفه الید فی الغزل و ما اخصره من اختصر و ما اعساه و اعس به من عسی و ما احمقه من حمق فهو احمق فانه سمع ذلک. و لا تقس علی الذی منه اثر ای روی عن العرب کل ما شابهه و فعل هذا الباب لن یقدما معموله علیه و وصله به الزما بلا خلاف فیهما و فصله عن معموله بطرف او بحرف جر مستعمل نظما و نثرا کقوله

«و قال نبی المسلمین تقدموا

و احبب الینا ان تكون المقدما»

و قول عمرو بن معدیکرب ما احسن فی الهیجاء لقاءها و الخلف فی ذاک الفصل هل یجوز او لا استقر فذهب الجرمی و جماعه الی الجواز و الاخفش و المبرد الی المنع

نَعَمْ وَبُئْسَ و ما جرى مجراهما

فعالان غیر متصرفین

نعم و بُئس رافعان اسمین

مقارنی أَلْ أو مضافین لما

قارنهما کنعم قوماً معشره

ویرفعان مضمرّاً یفسره

ممیّز کنعم قوماً معشره

و جمع تمییز و فاعلٍ ظهّره

فیه خلافٌ عنهم قد اشتهر

وما ممیّزٌ و قیل فاعل

فی نحو نعم ما یقول الفاضل

و يذكر المخصوص بعد مبتدا
 أو خبر اسم ليس يبدو أبدا
 وإن يقدم مشعر به كفى
 كالعلم نعم المقتنى و المقتنى
 واجعل كبئس ساء واجعل فعلا
 من ذى ثلاثه كنعم مسجلا
 ومثل نعم حبذا الفاعل ذا
 وإن ترد ذمّا فقل لا حبذا
 وأول ذا المخصوص أيا كان لا
 تعدل بذّا فهو يضاهى المثلا
 وما سوى ذا ارفع بحبّ أو فجرّ
 باليا ودون ذا انضمام الحا كثر

هذا باب نعم و بئس و ما جرى مجراهما

فى المدح و الذم من حبذا و ساء و نحوهما. فعلاّن غير متصرفين نعم و بئس لدخول تاء التانيث الساكنه عليهما فى كل اللغات و اتصال ضمير الرفع بهما فى لغة حكاها الكسائى و ذهب الكوفيون على ما نقله الاصحاب عنهم فى مسائل الخلاف الى انهما اسمان و قال ابن عصفور لم يختلف احد فى انهما فعلاّن و انما الخلاف بعد اسنادهما الى الفاعل فالبصريون يقولون نعم الرجل و بئس الرجل جملتان فعليتان و الكسائى اسميتان محكيتان بمنزله تابط شرا نقلا عن اصلهما و سمى بهما المدح و الذم. رافعان اسمين فاعلين لهما مقارنة الى الجنسيه نحو فنعم المولى و نعم النصير الحج او مضافين لما قارنها او لمضاف لما قارنها كنعم عقبى الكرم و نعم ابن اخت القوم و يرفعان مضمرا مستترا يفسره مميز بعده كنعم قوما معشره و بئس للظالمين بدلا الكهف و قد يستغنى عن التمييز للعلم بجنس الضمير كقوله (ص) من ترضا يوم الجمعة فيها و نعمت. تتمه حكى الاخفش ان ناسا من العرب يرفعون بنعم النكره مفردة و مضافه و جمع بين تمييز و فاعل ظهر كنعم الرجل رجلا مثلا فيه خلاف عنهم قد اشتهر فذهب سيبويه و السيرافى الى المنع لاستغناء الفاعل بظهوره عن التمييز المبين له و المبرد الى الجواز و اختاره المصنف قال لان التمييز قد يجاء به توكيدا كما سبق و منه قوله

«و التغليون بئس الفحل فحلهم

فحلا و امهم زلاء منطق»

و قوله:

«و لقد علمت بان دين محمد

من خير اديان البريه دينا»

و ما مميز عند الزمخشري و كثير من المتأخرين فهى نكره موصوفه و قيل يقال سيبويه و ابن خروف هى فاعل فتكون معرفه ناقصه تاره و تامه اخرى فى نحو قولك نعم ما يقول الفاضل و قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعمنا هى البقره بئسما اشتروا به انفسهم البقره و مال المصنف فى شرح الكافيه الى ترجيح القول الثانى و يذكر المخصوص بالمدح و الذم بعد اى بعد نعم و بئس و فاعلهما نحو نعم الرجل زيد و بئس الرجل ابو لهب و هو اما

مبتدا خبره الجملة قبله او خبر اسم محذوف ليس يبدو اى يظهر ابدا كما ذكرت ذلك فى آخر باب الابتداء و ان يقدم هو او مشعر به كفى ذلك عن ذكره بعد كالعلم نعم المقتنى و المقتنى و نحو انا وجدناه صابرا نعم العبد ص و اجعل كبئس فى جميع ما تقدم ساء

نحو ساء مثلاً القوم الاعراف و ساء الرجل زید و ساء غلام القوم زید و لك ان تقول هل هي مثلها في الاختلاف في فعليتها.

و اجعل فعلاً بضم العين المصوغ من ذى ثلاثه كنعم

و بئس مسجلاً نحو علم الرجل زید و كبرت كلمه تخرج من افواههم الكهف و في فاعله الوجهان الاتيان في فاعل حب و قوله مسجلاً

ای مطلقاً اشار به الى خلاف قائل بما ذكر في غير علم و جهل و سمع و مثل نعم في

معناها و حكمها حبذا كقوله:

«يا حبذا جبل الريان من جبل

و حبذا ساكن الريان من كانا»

و قوله:

«باسم الآله و به بدينا

و لو عبدنا غيره شقينا»

فحبذا ربا و حب ديناً و الصحيح ان حب فعل ماض و الفاعل له ذا و قيل جملته اسم مبتدا خبره ما بعده لانه لما ركب مع ذا غلب

جانب الاسميه فجعل الكل اسماً و قيل المجموع فعل ماض فاعله ما بعده تغليبا لجانب الفعل لما تقدم.

و ان ترد ذماً فقل لا حبذا كما قال الشاعر:

«الا حبذا اهل الملا غير انه

اذا ذكرت مي فلا حبذا هيا»

و اول ذا المتصله بحب المخصوص بالمدح او الذم ايا كان مفرداً او مثني او مجموعاً مذكراً كان او مؤنثاً و لا تعدل بذاً بان تغير

صيغتها بل انت بها باقيه على حالها نحو حبذا هند و الزيدان و الهندان و الزيدون و الهندات فهو يضاهي المثلاً الجارى في كلامهم

من قولهم الصيف ضيعت اللبن بكسر التاء للجميع و هذا عله لعدم تغيره عله ابن كيسان بان المشار اليه بذاً مفرد مضاف الى

المخصوص حذف و اقيم مقامه فتقدير حبذا هند حبذا حسنهما مثلاً. و فهم من قوله و اول الى آخره ان مخصوصها لا يتقدم عليها و هو

كذلك لما ذكر و قال ابن بابشاذ لئلا يتوهم ان في حب ضميراً و ذا مفعول

و ما سوى لفظ ذا ارفع بحب اذا وقع بعده على انه فاعله نحو حب زيد رجلاً او فجر بالبا الزائده نحو:

«فقلت اقتلوها عنكم بمزاجها

و حب بها مقتوله حين تقتل»

و دون وجود ذا انضمام الحا بضمه منقوله من العين كثر كاليبت السابق و فتحها ندر كقوله فحبذا ربا و حب ديناً و مع ذا وجب

أَفْعَلُ التَّفْضِيلِ

صغ من مصوغ منه للتعجب

أفعل للتفضيل وأب اللذ أبى

وما به إلى تعجب وصل

لمانع به الى التفضيل صل

وأفعل التفضيل صله أبدا

تقديراً أو لفظاً بمن إن جرّدا

وإن لمنكور يصف أو جرّدا

أَلْزَمَ تَذْكِيراً وَ إِن يَوْحِدا
 وَ تَلَوُ أَلْ طَبَقَّ وَ مَا لِمَعْرِفِهِ
 أَضِيفَ ذُو وَجْهَيْنِ عَنِ ذِي مَعْرِفِهِ
 هَذَا إِذَا نُوتَ مَعْنَى مَنْ وَ إِن
 لَمْ تَنْوَ فَهُوَ طَبَقَّ مَا بِهِ قَرْنٌ
 وَ إِن تَكُنْ بَتَلَوْ مِنْ مَسْتَفْهَمَا
 فَلَهُمَا كُنْ أَبْداً مَقْدَماً
 كَمَثَلِ مَمَّنْ أَنْتَ خَيْرٌ وَلَدِي
 إِخْبَارِ التَّقْدِيمِ نَزْرًا وَرْدًا
 وَ رَفَعَهُ الظَّاهِرَ نَزْرًا وَ مَتَى
 عَاقِبَ فَعَلًا فَكَثِيرًا ثَبَتَا
 كُلُّنِ تَرَى فِي النَّاسِ مِنْ رَفِيقٍ
 أَوَّلِي بِهِ الْفَضْلَ مِنَ الصَّدِيقِ
 هَذَا بَابُ أَفْعَلَ التَّفْضِيلِ

صغ من فعل مصوغ منه صيغه للتعجب افعل للتفضيل نحو هذا افضل من زيد و اعلم منه و اب ان تصوغ افعل للتفضيل من اللذابي صوغ التعجب منه فلا تصغه من غير فعل و لا من زائد على ثلاثه الى آخر ما تقدم و شد هو اقمين بكذا و اخصر منه و ابيض من اللبن و ما به الى تعجب وصل لمانع من اشد و ما جرى مجراه به الى التفضيل صل لمانع و ات بمصدر الفعل الممتنع المصوغ منه بعده منصوبا على التمييز نحو هذا اشد احمرارا من الدم و افعل التفضيل صله ابدا تقديرا او لفظا بمن التى لابتداء الغايه ان جردا من ال و الاضافه نحو انا اكثر منك مالا و اعز نفرا الكهف اى اعز منك فان لم يجرى فلا و قوله:

«و لست بالاكثير منهم حصي
 و انما العزه للكاثر»

من فيه لبيان الجنس لا- لابتداء الغايه و ان لمنكور يضاف افعل التفضيل او جردا من ال و الاضافه الزم تذكيرا و ان يوحدا و ان كان صاحب الصفه بخلاف ذلك نحو ليوسف و اخوه احب الى ابينا منا يوسف قل ان آباؤكم و ابناؤكم الى ان قال احب اليكم التوبه و تلو ال اى المعروف بها طبق اى مطابق لموصوفه فى الافراد و التذكير و فروعهما نحو زيد الافضل و الزيدان الافضلان و الزيدون الافضلون و هند الفضلى و الهندان الفضليان و الهندات الفضليات او الفضل.

و ما لمعرفه اضيف فهو ذو وجهين مرويين عن ذى معرفه

وجه يجريه مجرى المجرد نحو و لتجدنهم احرص الناس البقره. و آخر يجريه مجرى المعرف بال نحو اكابر مجرميها الانعام هذا الحكم اذا قصدت بافعل المذكور التفضيل بان نويت معنى من و ان لم تقصده به بان لم تنو معناها فهو طبق ما به قرن اى مطابق له كقولهم الناقص و الاشج اعدلا بنى مروان و لما كان لافعل التفضيل مع من شبه بالمضاف مع المضاف اليه كان حقه ان لا يتقدم عليه و لكن ان تكن بتلو من مستفهما فلهما اى لمن و تلوها كن ابدا مقدما على افعل وجوبا لان الاستفهام له صدر الكلام كمثل ممن انت خير

اصله اخير و لا يكاد يستعمل و مما جاء منه بلال خير الناس و ابن الاخير و كذا شر و مما جاء منه على الاصل قراءه ابى قلابه سيعلمون غدا من الكذاب الاشر القمر و لدى اخبار بتلو من التقديم لهما نزرا وردا كقوله فقالت لنا اهلا و سهلا و زودت جنى النحل بل ما

زودت منه اطيّب تتمه لا يفصل بين افعال و من باجنبی لما ذکرنا و جاء الفصل فی قوله:

«لا کله من اقط بسمن

الین مسا فی حشایا البطن»

من یربیات قذاذ خشن

فصل: یرفع افعال التفضیل الضمیر المستتر فی کل لغه

و رفعه الظاهر نزر لضعف شبهه باسم الفاعل و منه حکایه سیویه مررت برجل

افضل منه ابوه و متى عاقب افعال التفضیل فعلا بان صلح احلاله محله و ذلك اذا سبقه نفی و كان مرفوعه اجنبیا مفضلا علی نفسه

باعتبارین فکثیرا رفعه الظاهر ثبنا نحو ما من ایام احب الی الله فیها الصوم منه فی عشر ذی الحجه و ما رایت رجلا احسن فی عینه

الکحل منه فی عین زید و الاصل ان یقع هذا الظاهر بین ضمیرین اولهما للموصوف و ثانيهما للظاهر كما تقدم C و قد یحذف الضمیر

الثانی و تدخل من اما علی الظاهر نحو من کحل عین زید او محله نحو من عین زید او ذی

المحل نحو من زید و مما جاء من کلامهم ما احد احسن به الجمیل من زید و الاصل من حسن الجمیل بزید اضعیف الجمیل الی زید

ثم حذف و نظیره قول المصنف کلن ترى فی الناس من رفیق ای صاحب اولی به الفضل

من ابی بکر الصدیق اذ الاصل اولی به الفضل من ولایه الفضل بالصدیق ثم من فضل الصدیق ثم من الصدیق.

خاتمه: اجمعوا علی ان افعال التفضیل یعمل فی التمییز و الحال و الظرف و علی انه لا یعمل فی المفعول المطلق و لا فی المفعول به و

اما قوله تعالی الله اعلم حیث یجعل رسالته الانعام فحیث مفعول به لفعل مقدر دل علیه اعلم او مفعول به علی السعه کذا قالوه قال ابو

حیان و قواعد النحو تاباه لنصهم علی ان حیث لا تتصرف و انه لا یتوسع الا فی

الظرف المتصرف قال و الظاهر اقرارها علی الظرفیه المجازیة و تضمین اعلم معنی ما یتعدی الی الظرف فالتقدير الله انفذ علما حیث

یجعل رسالته ای هو نافذ العلم فی هذا الموضع

التوابع النعت

النعت

یتبع فی الإعراب الأسماء الأول

نعت و توكید و عطف و بدل

فالنعت تابع متّم ما سبق

بوسمه أو وسم ما به اعتلق

وليعط فی التعریف و التنکیر ما

لما تلا کامرر بقوم کرما

وهو لدى التوحید و التذکیر أو

سواهما کالفعل فاقف ما قفوا

وانعت بمشتق کصعب و ذرب

وشبهه کذا و ذی و المنتسب

ونعتوا بجملة منکراً

فأعطيت ما أعطيته خبراً
وامنع هنا إيقاع ذات الطلب
وإن أت فالقول أضمر تصب
ونعتوا بمصدر كثيراً
فالتزموا الأفراد و التذكيرا
ونعت غير واحد إذا اختلف
فعاطفاً فرقه لا إذا انتلف
ونعت معمولی وحیدی معنی
وعمل أتبع بغير استثنا
وإن نعت كثرت و قد تلت
مفتقراً لذكرهن أتبع
واقطع أو اتبع إن يكن معینا
بدونها أو بعضها اقطع معلنا
وارفع او انصب إن قطعت مضمر
يجوز حذفه و فی النعت یقل
الاولی من التوابع: النعت
هذا باب النعت

و هو و الوصف بمعنی و لما كان احد التوابع بدء بذكرها اجمالاً ثم فصل فقال يتبع في الاعراب الاسماء الاول اربعة اشياء نعت و
توكيد و عطف و بدل و سیاتی بیان کل فالنعت تابع ای تال لا يتقدم اصلا و هو جنس متم ای
مکمل ما سبق فصل یخرج عطف النسق و البدل بوسمه ای ما سبق و یسمى نعتا حقیقیا او وسم ما به اعتلق و یسمى سببیا و هذا فصل
ثان یخرج التوكيد و البیان و شمل قوله متم ما سبق ما یخصه نحو فتحیر رقبهمؤمنه النساء و ما یوضحه نحو مررت بزيد الكاتب و
یلحق به ما یمدحه او یذمه او یرحم علیه او یؤکده نحو الحمد لله رب العالمین الفاتحه اعوذ بالله من الشیطان الرجیم اللهم انا عبدک
المسکین لا- تتخذوا الهین اثین النحل و لیعط النعت سواء کان حقیقیا او سببیا فی التعریف و التنکیر ما ثبت لما تلا ای لمتبوعه و
یجب حیث ان یكون المتبوع اعرف من النعت او مساویا له کامرر بقوم کرما و بالرجل الفاضل و هو ای النعت لدى التوحید و
التذکیر ای عند ثبوتهما للمتبوع

او سواهما و هو الثنیه و الجمع و التانیث کالفعل فان رفع ضمیر المنعوت المستتر وافقه فی الثنیه و الجمع او الظاهر او الضمیر البارز
فلا- الا علی لغه اکلونی البراغیثC و یوافقه ایضا فی التانیث اذا رفع ضمیره و الا فعلى التفصیل السابق فی باب الفاعل فاقف ما قفوا
کابنین برین شج قلباهما و امراتین حسن مرآهما

و انعت بمشتق و هو ما دل علی حدث و صاحبه کاسماء الفاعل و المفعول و التفضیل و الصفه المشبهه کصعب و درب بالبدال
المهمله و هو الخیر بالاشیاء المجرب لها و شبهه و هو ما اقیم مقامه من الاسماء العاریه عن الاشتقاق کذا المشار بها و ذی بمعنی
صاحب و المنتسب نحو رجل تمیمی جاءنی و نعتوا بجمله اسما منکرا لفظا و معنی نحو و اتقوا یوما ترجعون فیہ الی الله البقره او معنی
نحو:

«و لقد امر علی اللثیم یسبنی

فمضیت ثمت قلت لا یعنی»

فاعطیت حینئذ ما اعطیته حال کونها خبرا من رابطه و من تعلقها بمحذوف وجوبا اذا كانت ظرفا او جارا و مجرورا و غیر ذلك مما سبق ذكره و امنع هنا ایقاع الجملة ذات الطلب و ان لم یمنع ایقاعها خبرا و ان اتت من كلام العرب فالقول اضمر نعتا تصب نحو: «حتى اذا جن الظلام و اختلط

جاءوا بمذق هل رایت الذئب قط»

ای مقول فيه هل رایت الذئب قط و نعتوا بمصدر كثيرا على تقدير مضاف فالترمووا لذلك الافراد و التذكیرا له و ان كان المنعوت بخلاف ذلك كامراه رضا و عدلین رضا و لا ینعت بغير ما ذکر من الجوامد

و نعت غیر واحد و هو المثنی و المجموع و لا یكون الا متعددا اذا اختلف معناه فعاظفا لبعضه على بعض فرقه نحو مررت برجلین عالم و جاهل و لا تفرقه اذا اختلف نحو مررت برجلین عاقلین و نعت معمولی عاملین وحیدی معنی و عمل اتباع بغير استثنا نحو ذهب زید و انطلق عمرو العاقلان فان اختلف العاملان معنی و عملا- او فی احدهما وجب القطع و ان نعوت کثرت و قد تلت اسما مفتقرا فی الايضاح و

التعین لذكرهن اتبعن وجوبا و اقطع او اتبع ان یکن المنعوت معینا بدونها کلها او بعضها اقطع معلنا ان كان معینا به دون غیره و اتبع الباقی بشرط تقدیمه و ارفع او انصب النعت ان قطعت مضمرأ بكسر المیم مبتدا رافعا له او فعلا ناصبا له لن یظهرا ابدا نحو الحمد لله الحمید ای هو و امراته حماله الحطب تبت ای اذم و ما من المنعوت و النعت عقل ای علم یجوز حذفه نحو و عندهم قاصرات الطرف، «فلم اعط شیئا و لم امنع» ای شیئا طائلا و لكن الحذف فی النعت یقل و فی المنعوت یكثر

التوكید

بالتَّنْفِيسِ أَوْ بِالْعَيْنِ الْأَسْمُ أُكِّدَا

مع ضمیر طابق المؤكِّدا

واجمعهما بأفعلٍ إن تبعا

ما ليس واحداً تكن متعا

وكلاً اذكر في الشمول وكلا

كلتا جميعاً بالضمير موصلا

واستعملوا أيضا ككل فاعله

من عمّ في التوكید مثل النافله

وبعد كلُّ أكَّدوا بأجمعا

جمعاء أجمعين ثم جمعا

ودون كلِّ قد یجىء أجمع

جمعاء أجمعون ثم جمع

وإن یفد توكید منكور قبل

وعن نحاء البصرة المنع شمل

واغن بکلنا فی مثنی و كلا

عن وزن فعلاء ووزن أفعلا

عنيت ذا الرّفْع وأكّدوا بما
 سواهما و القيد لن يلتزما
 وما من التوكيد لفظي يجي
 مكرراً كقولك ادرجى ادرجى
 ولا تعد لفظ ضمير متصل
 إلا مع اللفظ الذى به وصل
 كذا الحروف غير ما تحصّلا
 به جواب كنعم و كبلى
 ومضمر الرّفْع الذى قد انفصل
 أكّد به كلّ ضمير اتصل
 الثانى من التوابع التوكيد

و يقال لهالتاكيد و هو كما فى شرح الكافيه تابع يقصد به كون المتبوع على ظاهره بالنفس او بالعين بمعنى الذات الاسم اكدا تاكيدا معنويا يقتضى التقرير مع ضمير متصل بهما طابق المؤكدا بفتح الكاف فى افراده و تذكيره و فروعهما كجاء زيد نفسه متيما بهند نفسها و اجمعهما اى النفس و العين بافعل ان تبعا ما ليس واحدا اى مثنى او مجموعا فقل جاء الزيدان انفسهما و اعينهما تكن متبعا للغة الفصيحة و يجوز ان تاتى بهما مفردين و هو دون الجمع فتقول جاء الزيدان نفسهما او مثنيين و هو دون الافراد فتقول جاء الزيدان نفساهما.

و كلا اذكر فى التوكيد المقتضى الشمول اى العموم لجميع افراد المؤكد و اجزائه و كلا و كلتا جميعا قال المصنف و اغفلها اكثر النحويين نبه سيويه على انها بمنزله كل معنى و استعمالا و لم يذكر لها شاهدا من كلام العرب و اتت بالضمير المطابق موصلا بهذه الاربعة ك:

«هم جميعهم لقوهم كلهم

و الدار صارت كلها محلهم»

و استعمالوا ايضا ككل لفظا على وزن فاعله مشتقا من عم فى التوكيد فقالوا جاء الناس عامه و هو مثل النافله تاؤه تصلح للمذكر و المؤنث.

و بعد كل اكّدوا باجمعا للمذكر و جمعاء للمؤنث و اجمعين لجمع المذكر ثم جمعا لجمع المؤنث و لا يؤكد بها قبله عندهم و لكن دون كل قد يجيء فى الشعر اجمع و جمعا و اجمعون ثم جمع كقوله:

«يا ليتنى كنت صبيا مرصعا

تحملنى الذلفاء حولا اكنعا»

«اذا بكيت قبلتى اربعا

اذا ظللت الدهر ابكى اجمعا»

و المختار جوازه فى النثر قال (ص) فله سلبه اجمع. تتمه اكّدوا بعد اجمع باكتع فابضع فابتع و بعد جمعاء بكتعاء فبصعاء فبتعاء و بعد اجمعين باكتعين فابضعين فابتعين و بعد جمع بكتع فبضع فبتع و شد مجيء ذلك على خلاف ذلك. ثم ان النكره ان لم يفد توكيدها بان كانت غير محدوده كحين و زمان فلا يجوز باتفاق.

و ان يفد توكيد منكور بان كان محدودا كيوم و شهر و حول قبل عند الكوفيين قال المصنف و هو اولى بالصواب سماعا و قياسا و

منه:

«یا لیتنی کنت صبیّا مرضعا

تحملنی الذلفاء حولاً اکتنعا»

و عن نحاه البصره المنع من توكید النكره شمل ما افاد ایضا.

و اغن بکلتا فی مثنی و کلا عن وزن فعلاء ای جمعا فی

المؤنث و وزن افعلا ای اجمع فی المذکر و اجاز الکوفیون استعمال ذلک قیاسا.

و ان تؤکد الضمیر المتصل بالنفس و العین فبعد ان يؤکده المنفصل عنیت بهذا الضمیر ذا الرفع نحو قوموا انتم انفسکم بخلاف قوموا

انفسکم و يجوز تاکید ذی النصب و الجر بهما و ان لم يؤکد بمنفصل و اکدوا الضمیر المتصل المرفوع بما سواهما و القید المذکور

حینئذ لن يلتزما فیجوز ترکه.

و ما من التوکید لفظی هو الذی یجی مکررا و یكون فی المفرد و الجملة فالاول اما بلفظه کقولک ادرجی ادرجی او بمرادفه کقوله

انت بالخير حقیق قمن و الثانی اما ان یقترن بحرف عطف و هو

الاكثر کقوله تعالی اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی القیامه و او لا کقوله:

«ایا من لست اقلاه

و لا فی البعد انساه»

«لک الله علی ذاک

لک الله لک الله»

و لا تعد لفظ ضمیر متصل اذا اکدته توكیدا لفظیا الا مع اللفظ الذی به وصل نحو مررت بک بک و رایتک رایتک و لوضح امر

المنفصل سکت عنه. کذا ای کالضمیر المتصل الحروف غیر ما تحصلا به جواب فیجب اعاده ما اتصل بها نحو ا یعدکم انکم اذا متم

و کنتم ترابا و عظاما انکم مخرجون المؤمنون و شد حتی تراها و کان و کان اعناقها مشددات بقرن و اشد منهفلا و الله لا یلفی لما بی

و لا للما بهم ابداء اما الحروف الجوابیه کنعم و کبلی فیجوز ان تؤکد باعادتها وحدها.

و مضمّر الرفع الذی قد انفصل اکد به کل ضمیر اتصل مرفوعا کان او غیره نحو اسکن انت و زوجک البقره و قمت انت و اکرمتک

انت و مررت بک انت

العطف (بیان)

اشاره

لعطف إمّا ذو بیانٍ أو نسق

والغرض الآن بیان ما سبق

فذو البیان تابع شبه الصفه

حقیقه القصد به منکشفه

فأولینه من وفاق الأول

ما من وفاق الأول النعت ولی

فقد يكونان منكّرین
 كما يكونان معرّفین
 وصالحاً لبدلیّۃ یری
 فی غیر نحو یا غلامٌ یعمرا
 ونحو بشرٍ تابع البکرّ
 ولیس أن یدل بالمرضى
 الثالث من التوابع العطف

ذو بیان

العطف اما ذو بیان او نسق و الغرض الان بیان ما سبق فذوا بیان تابع شبه الصفه فی ان حقیقه القصد به منکشفه لکنه مخالف لها فی انه لا- یكون مشتقا و لا- مؤولا- به فاولینه من وفاق الاول ای متبوع ما من وفاق الاول النعت ولی من تذکیر و افراد و غیر ذلك. اذا علمت ذلك فقد یكونان ای العطف و متبوعه منکرین نحو اسقنی شرابا حلّیا كما یكونان معرفین نحو ذكرت الله فی الواد المقدس طوی و اشار باتیانہ بكاف التشبیه المفهمه للقیاس الشبهی بل الاولوی لان احتیاج النکره الی بیان اشد من غیرها الی خلافمن منع اتیانهما نکرّین کالز مخشری و ذهب الی اشتراط زیاده تخصیصه. فائده جعل اکثر النحویین التابع المکرر به لفظ المتبوع کقوله:

«انی و اسطار سطرن سطر»

لقائل یا نصر نصر نصرا»

عطف بیان قال المصنف و الاولی عندی جعله توکیدا لفظیا لان عطف بیان حقه ان یكون للاول به زیاده وضوح و تکریر اللفظ لا یتوصل به الی ذلك.

و صالحا لبدلیه یری عطف بیان فی جمیع المسائل غیر مسالتین الاولی ان یكون التابع مفردا معربا و المتبوع منادی نحو یا غلام یعمرا فیجب فی هذه الحاله کونه عطف بیان و لا یجوز ان یكون بدلا لانه لو کان لکان فی تقدیر حرف النداء فیلزم ضمه و الثانیه ان یكون المعطوف خالیا من لام التعریف و المعطوف علیه معرفا بها مجرورا باضافه صفه مقترنه بها نحو بشر الذی هو تابع البکرّ فی قوله:

«انا ابن التارک البکرّ بشر

علیه الطیر ترقبه وقوعا»

فیجب فی هذه الحاله ان یكون عطفا و لیس ان یدل بالمرضى عندنا لانه حیثئذ یكون فی تقدیر اعاده العامل فیلزم اضافه الصفه المعرفه باللام الی الخالی منها و هو غیر جائز كما تقدم هو مرضی عند الفراء

لتجوزیه ما یلزم علیه و قد تقدم تأییده. تنبیهاستشکل ابن هشام فی حاشیه التسهیل ما عللنا به هاتین المسالتین بانهم یغتفرون فی الثوانی ما لا یغتفرون فی الاوائل و قد جوزوا فی انک انت البقره کون انت تاکیدا و کونه بدلا مع انه لا یجوز «ان انت»

عطف النسق

تال بحرف متبع عطف النسق

کاخصص بود و ثناء من صدق
 فاعطف مطلقاً بواوِ ثَمَّ فا
 حتی أم أو کفیک صدق و وفا
 و أتبع لفظاً فحسب بل و لا
 لکن کلم بید امرؤ لکن طلا
 فاعطف بواوِ سابقاً أو لاحقاً
 فی الحکم أو مصاحباً موافقاً
 و اخصص بهاعطف الذی لا یغنی
 متبوعه کاصطف هذا وابنی
 والفاء للترتیب باتصال
 و ثَمَّ للترتیب بانفصال
 و اخصص بفاء عطف ما لیس صله
 علی الذی استقر أنه الصلة
 بعضاً بحتی اعطف علی کل و لا
 یکون إلا غایه الذی تلا
 و أم بها اعطف إثر همز التسویه
 أو همزة عن لفظ أي مغنیه
 وربما أسقطت الهمزة إن
 کان خفا المعنی بحذفها أمن
 و بانقطاع و بمعنی بل و فت
 إن تک ممّا قیدت به خلت
 خیر أبج قسم و أبهم
 و اشکک و إضراب بها أيضاً نمی
 و ربّما عاقبت الواو إذا
 لم یلف ذو النطق للبس منفذا
 و مثل أو القصد إما الثانیة
 فی نحو إما ذی و اما الثانیة
 و أول لکن نفياً أو نهياً و لا
 نداء أو أمراً أو اثباتاً تلا
 و بل کلکن بعد مصحوبیها
 کلم أکن فی مربع بل تیها
 و انقل بها للثان حکم الأول
 فی الخبر المثبت و الأمر الجلی

وإن علی ضمیر رفع متصل
 عطفت فافصل بالضمیر المنفصل
 أو فاصل ما و لا فصل یرد
 فی التّظم فاشیاً وضعفه اعتقد
 وعود خافض لیدی عطف علی
 ضمیر خفض لازماً قد جعلاً
 و لیس عندی لازماً إذ قد أتى
 فی التّظم و النّثر الصّحیح مثبتاً
 والفاء قد تحذف مع ما عطفت
 والواو إذ لا لبس و هی انفردت
 بعطف عامل مزال قد بقى
 معموله دفعاً لوهم اتقى
 وحذف متبوع بدأ عنا استبح
 وعطفك الفعل علی الفعل یصح
 واعطف علی اسم شبه فعل فعلاً
 وعکساً استعمل تجده سهلاً

القسم الثانی من قسمی العطف عطف النسق

و هو بفتح السین اسم مصدر نسقت الکلام انسقه ای عطفت بعضه علی بعض و المصدر بالتسکین. تال بحرف متبع بکسر الباء عطف النسق کاخصص بود و

ثناء من صدق فالعطف مطلقاً ای لفظاً و معنی بواو و ثم و فا و حتی بالاجماع و کذا ام و او علی الصواب کفیک صدق و وفا.
 و اتبعت لفظاً فحسب ای لا معنی بل عند سیبویه و لا و لكن عند الجمیع و لیس عند الکوفیین کلم یید امرؤ لكن طلا ای ولد بقر الوحش. فاعطف بواو لاحقاً فی الحکم نحو و لقد ارسلنا نوحاً و ابراهیم الحدید او سابقاً فی الحکم نحو کذلک یوحى الیک و الی الذین من قبلک الله الشوری او مصاحباً موافقاً فیہ نحو فانجیناه و اصحاب السفینه العنکبوت و علی هذا اخصص بها عطف الذی لا یغنی متبوعه عنه کفاعل ما یقتضی الاشتراک کاصطف هذا و ابنی و تخاصم زید و عمرو.

و الفاء للترتیب باتصال و تعقیب نحو الذی خلقتک فسواک

الانفطار و اما قوله تعالى و کم من قریه اهلکناها فجاءها باسنا الاعراف فمعناه اردنا اهلکها فجاءها و قوله تعالى و الذی اخرج المرعى فجعله غثاء احوى الاعلی و فمعناه مضت مدّه فجعله و ثم للترتیب و لكن بانفصال و مهله نحو فاقبره ثم اذا شاء انشره عبس و و تاتى بمعنی الفاء نحو:

«کَهَزَ الرّديني تحت العجاج

جرى فى الانابيب ثم اضطرب»

و اخصص بفاء عطف ما لیس صله بان خلا من العائد علی الذی استقر انه الصله نحو الذی يطير فيغضب زيد الذباب و لا يجوز عطفه بغيرها لان الشرط ما عطف علی الصله ان یصلح لوقوعه صله و انما لم یشرط ذلك فی العطف بالفاء لجعلها ما بعدها مع ما قبلها فی حکم جمله واحده لاشعارها بالسببیه. بعضاً تحقیقاً او تاویلاً بحتی اعطف علی کل نحو اكلت السمكه حتى راسها

«القی الصحيفة کی یخفف رحله

و الزاد حتی نعله القاها»

و لا یكون المعطوف بها الا غایه الذى تلا رفعه او خسه نحو:

«قهرناکم حتى الکماه فانتم

تهابوننا حتى بنینا الاصاغرا»

فرع: حتى فى عدم الترتیب کالواو.

و ام باتصال بها اعطف اثر همز التسویه و هى الهمزه

الداخله على جمله فى محل المصدر نحو سواء علينا ا جزعنا ام صبرنا ابراهیم.

«و لست ابالى بعد فقدى مالکا

أ موتى ناء ام هو الان واقع»

سواء علیکم ادعوتموهم ام انتم صامتون الاعراف او همزه عن لفظ ای مغنیه بان طلب بها و بام التعین نحو و ان ادرى اقرب ام بعيد

ما توعدون الانبیاء انتم اشد خلقا ام السماء بناها النازعات.

«لعمرك ما ادرى و ان كنت داریا

شعیث بن سهم ام شعیث بن منقر»

«فقمتم للطیف مرتاعا فارقنى

فقلت ا هى سرت ام عادنى حلم»

«أ قریب ما توعدون ام یجعل»، و ربما اسقطت الهمزه ان كان خفا المعنى بحذفها امن نحو سواء علیهم انذرتهم.

«فوالله ما ادرى و ان كنت داریا

بسبع رمین الجمر ام بثمان»

و بانقطاع و هى التی بمعنی بل وف مع اقتضاء الاستفهام كثيرا ان تک مما قیدت به من تقدم احدى الهمزین علیها خلت نحو لا

ریب فیه من رب العالمین ام یقولون افتریه السجده و الهم ارجل یمشون بها ام لهم اید الاعراف و قد لا یقتضى الاستفهام نحو ام هل

تستوى الظلمات و النور الرعد. خیر ابح قسم باو نحو تزوج هنداً او اختها و اقرا فقها او نحو و الاسم نکره او معرفه و الفرق بین الاباحه

و التخییر جواز الجمع فى

تلک دونه.

و ابهم بها ایضا نحو و انا او ایاکم لعلی هدی او فى ضلال مبین السبا و اشکک نحو لبثنا یوما او بعض یوم المؤمنون و اضراب بها

ایضا نمى اینسب للکوفیین و ابی علی و ابن برهان نحو:

«ما ذا ترى فى عیال قد برمت بهم

لم احص عدتهم الا بعداد»

«کانوا ثمانین او زادوا ثمانیه

لو لا رجأؤک قد قتلت اولادى»

و ربما عاقبت او الواو ای جائت بمعناها اذا لم یلف ذو النطق ای لم یجد المتکلم للبس منفذا بل امنه نحو جاء الخلافه او

کانت له قدراکما اتى ربه موسى على قدر و مثل او فى افاده القصد اما الثانیه فى نحو انکح اما ذی و اما النائیة و جالس اما الحسن و

اما ابن سیرین الى آخره و اکثر النحویین على ان اما هذه عاطفه و خالفه ابن کیسان و ابو علی و تبعهما المصنف تخلصا من دخول

عاطف علی عاطف و فتح همزتها لغه تمیمیه.

فرع: يستغنى عن اما باو نحو قام اما زيد او عمرو و عن الاولى بالثانيه كقوله:

«نهاض بدار قد تقادم عهدها

و اما باموات الم خيالها»

و عن اما بالا كقوله:

«فاما ان تكون اخي بصدق

فاعرف منك غثى من سمينى»

«و الا فاطرحنى و اتخذنى

عدوا اتقيك و تتقينى»

و قد يستغنى عن ما كقوله:

«و قد كذبتك نفسك فاكذبنها

فان جزعا و ان اجمال صبر»

و قد تجىء اما عاريه عن الواو كروايه قطرب لا- تفسدوا آبالكم ايماننا ايمانكم و اول لكن عاريه من الواو نفيا او نهيا و اتبعها بمفرد نحو ما قام زيد لكن عمرو و لا تضرب زيدا لكن عمرا.

و لا- نداء او امرا او اثباتا تلا كذا ابن اخى لا ابن عمى و اضرب زيدا لا عمرا و قام زيد لا عمرو و خالف ابن سعدان فى الاول و لا مبتدا خبره تلا الناصب لما قبله مفعولا.

و بل كلكن بعد مصحوبيها و هما النفى و النهى كلم اكن فى مربع بل تيهها و لا تضرب زيدا بل عمرا و انقل بها للثان حكم الاول اذا وقعت فى الخبر المثبت و الامر الجلى نحو قام زيد بل عمرو و اضرب زيدا بل خالدا و اجاز المبرد كونها ناقله فى غير ما ذكر.

فصل: الضمير المنفصل و المنصوب المتصل كالظاهر فى جواز العطف عليه من غير شرط.

و ان على ضمير رفع متصل بارز او مستتر عطف فافصل بينهما بالضمير المنفصل نحو كنتم انتم و آباؤكم الانبياء اسكن انت و زوجك الجنة البقره او فاصل ما نحو يدخلونها و من صلح الرعد ما اشركنا و لا آباؤنا الانعام و بلا فصل يرد العطف عليه فى النظم فاشيا و فى الشر قليلا نحو:

«و رجى الاخيطل من سفاهه رايه

ما لم يكن و اب له لينا»

و حكى سيبويه مررت برجل سواء و العدم و مع ذلك ضعفه اعتقد و عود خافض لى عطف على ضمير خفض لازما قد جعلنا عند جمهور البصريين نحو /فقال لها و للارض فصلت نعبد الهك و اله آبائك البقره و عللوه بان ضمير الجر حينئذ شبيه بالتونين و معاقب له فلم يجز العطف عليه كالتونين و بان حق المعطوف و المعطوف عليه ان يصلحا

لحلول كل واحد منهما محل الاخر و ضمير الجر لا يصلح لذلك فامتنع الا مع اعاده الجار قال المصنف و ليس عندى لازما تبعا ليونس و الاخفش و الزجاج و الكوفيين لان شبه الضمير بالتونين لو منع من العطف عليه لمنع من توكيده و الابدال منه كالتونين مع ان ذلك جائز بالاجماع و لانه لو كان الحلول شرطاً فى صحه العطف لم يجز رب رجل و اخيه لامتناع دخول رب على المعرفه كما تقدم مع جوازه و ايضا لنا السماع اذ قد اتى فى النظم و النشر الصحيح مثبثا كقراء حمزه و ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتاده و النخعى و الاعمش و غيرهم الذى تساءلون به و الارحام النساء و حكاية قطرب ما فيها غيره و فرسه و انشاد سيبويه

«فاليوم قربت تهجوناً و تشتمنا

فاذهب فما بك و الايام من عجب»

و الفاء قد تحذف مع ما عطفت اذا امن اللبس نحو فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعده من ايام اخر البقره‌ای فافطر فعده و كذا الواو تحذف مع ما عطفت اذ لا لبس نحو سراييل تقيكم الحر النحل اى و البرد و قد يحذف العاطف فقطكقوله ص\ تصدق رجل من ديناره من درهمه من صاع بره من صاع تمره و حكاية ابى عثمان عن ابى زيد اكلت خبزا لحما تمرا و هى اى الواو انفردت بعطف عامل مزال اى محذوف و قد بقى معموله مرفوعاً كان نحو اسكن انت و زوجك الجنة البقره‌ای و ليسكن زوجك او منصوباً نحو و الذين تبوءوا الدار و الايمان الحشر اى و الفوا الايمان او مجروراً نحو ما كل سوداء تمره و لا يبضاء شحمه‌ای و لا كل يبضاء شحمه و لم يجعل العطف فيهن على الموجود فى الكلام دفعا لوهم اتقى و هو رفع الامر للظاهر فى الاول و كون الايمان متبوعاً فى الثانى و العطف على معمولى عاملين فى الثالث.

و حذف متبوع بدا اى ظهر هنا استبح نحو و لتصنع على عيني طه‌ای لترحم و لتصنع.
و عطفك الفعل على الفعل ان اتحدا فى الزمان يصح نحو لنحى به بلده ميتا و نسقيه الفرقان و لا يضر اختلافهما فى اللفظ نحو تبارك الذى ان شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار و يجعل لك قصورا
الفرقان.

و اعطف على اسم شبه فعل فعلاً نحو فالمغيرات صبحاً فاثرن العاديات و و عكسا استعمل تجده سهلاً نحو يخرج الحى من الميت و مخرج الميت من الحى الانعام

البدل

التابع المقصود بالحكم بلا
واسطه هو المسمى بدلا
مطابقاً أو بعضاً أو ما يشتمل
عليه يلفى أو كمعطوف ببل
وذا للاضراب اعز إن قصداً صحب
ودون قصداً غلط به سلب
كزره خالداً وقبله اليدا
واعرفه حقه و خدنبلاً ممدى
ومن ضمير الحاضر الظاهر لا
تبدله إلا ما إحاطة جلا
أو اقتضى بعضاً أو اشتمالا
كأنك ابتهاجك استمالا
وبدل المضمّن الهمز يلى
همزاً كمن ذا أسعيد أم على
ويبدل الفعل من الفعل كمن
يصل إلينا يستعن بنا يعن
الرابع من التوابع البدل

التابع المقصود بالحكم بلا واسطه هو المسمى بدلا فخرج بالمقصود غيره و هو النعت و التوكيد و البيان و العطف بالحرف غير بل و لكن فى الاثبات و بنفى الواسطه المقصود بواسطه و هو العطف ببل و لكن فى الاثبات. مطابقا للمبدل منه او بعضا منه او ما يشتمل عليه يلقى البديل بان يدل على معنى فى المتبوع او يستلزمه فيه او كمعطوف ببل و ذا القسم للاضراب و البداء اعز ان قصدا صحيحا لكل منهما سحب و للنسيان ان قصد الاول ثم تبين فساد. و دون قصد للاول

غلط وقع فيه به اى بالبديل سلب فالاول كزره خالدا و الثانى و اشترط كثير مصاحبه ضميرا عائدا على المبدل منه و اباه المصنف نحو قبله اليدا و لله على الناس حج البيت من استطاع آل عمران و الثالث و هو كالثانى نحو اعرفه حقه قتل اصحاب الاخدود النار البروج و الرابع و الخامس و السادس نحو خذ نبلا مدى جمع مديه و هى السكين و الاحسن فى هذه الثلاثه ان يؤتى ببل. فصل: يبدل الظاهر من الظاهر معرفتين كانا او نكرتين او مختلفتين و الضمير من الظاهر و الظاهر من ضمير الغائب. و من ضمير الحاضر الظاهر لا تبدله خلافا للاخفش و الظاهر مفعول تبدله متعلق من فى اول البيت الا ما احاطه جلا نحو تكون لنا عيدا لاولنا و آخرنا المائده او اقتضى بعضا نحو:

«أوعدنى بالسجن و الاداهم

رجلى فرجلى شنشنة المناسم»

او اشتمالا كانك ابتهاجك استمالا.

و بدل الاسم المضمن معنى الهمزه للاستفهام يلى همزا كمن ذا ا سعيد ام على و كيف اصبحت اقويا ام ضعيفا.

تتمه: بدل المضمن معنى الشرط يلى حرف الشرط نحو مهما تصنع ان خيرا و ان شرا تجز به.

و كما يبدل الاسم من الاسم يبدل الفعل من الفعل بدل كل نحو:

«متى تاتنا تلمم بنا فى ديارنا

تجد خطبا جزلا و نارا تاججا»

لان الالمام هو الاتيان و بدل اشتمال كمن يصل اليها يستعن بنا يعن لان الاستعانه تستلزم معنى فى الاصول و هو نجحه كذا قاله ابن الناظم و منع ابن هشام الاستلزام قال فقد يستعين و لا يعان فلا يكون الوصول منجحا قال فالواجب رفع يستعين حالا كتعشوا فى قوله:

«متى تاته تعشوا الى ضوء ناره

تجد خير نار عندها خير موقد»

تتمه: تبدل الجملة من الجملة نحو امدكم بما تعلمون امدكم بانعام و بنين الشعراء و و الجملة من المفرد نحو الى الله اشكو بالمدينه حاجه و بالشام اخرى كيف يلتقيان

النداء

وللمنادى الناء أو كالتاء يا

وأى وآكذا أيا ثم هيا

والهمز للدانى ووا لمن ندب

أويا وغير والدى اللبس اجتنب

وغير مندوب ومضمّر و ما

جامستغاثاً قد يعزّي فاعلما
 وذاك في اسم الجنس و المشارله
 قلّ و من يمنعه فانصر عاذله
 وابن المعزّف المنادى المفردا
 على الذى فى رفعه قد عهدا
 وانو انضمام ما بنوا قبل النداء
 وليجرى مجرى ذى بناءٍ جدّدا
 والمفرد المنكور و المضافا
 وشبهه انصب عادماً خلافا
 ونحو زيدٍ ضمّ وافتحنّ من
 نحو أزيد بن سعيدٍ لا تهن
 والضمّ إن لم يل الابن علما
 أو يل الابن علمٌ قد حتما
 واضمم او ناصب ما اضطراراً نونا
 ممّا له استحقاق ضمّ بينا
 وباضطرارٍ خصّ جمع يا وأل
 إلا مع الله ومحكى الجمل
 والأكثر اللهم بالتعويض
 وشذّ يا اللهم فى قريض
 هذا باب النداء

و للمنادى النداء أى البعيد او الذى كالتاء كالتاء والساهى يا و اى بفتح الهمزة و سكون الياء و آ بالف بعد الهمزة كذا ايا ثم هيا و الهمز فقط للدانى اى القريب و وا ائت بها لمن ندب او يا و غير وا و هو يا لى اللبس بغير المندوب اجتنب بضم التاء.
 و كل منادى غير مندوب و مضمر و ما جا مستغاثا و اسم اللهكما فى الكافيه قد يعزى من حرف النداء بان يحذف فاعلما نحو يوسف اعرض عن هذا يوسف رب اغفر لى و لوالدى نوح و لا يجوز حذفه من المندوب و لا المستغاث لان المقصود فيهما تطويل الصوت و لا المضمر على ان نداءه شاذ و لا الاسم الكريم اذا لم تعوض فى آخره ميماً مشدده.
 و ذاك الحذف مجيئه فى اسم الجنس المعين و المشار له قل نحو ثوبى حجر ثم انتم هؤلاء تقتلون البقره و هل يقاس عليه او يقتصر على السماع البصريون و المصنف على الثانى و الكوفيون على الاول و اما من يمنعه سماعا و قياسا فانصر عاذله اى لائمه على ذلك لانه مخطى فى منعه
 و ابن المعرف اما بالعلميه او بالقصد المنادى المفردا لتضمنه معنى كاف الخطاب على الذى فى رفعه قد عهدا كيا زيد يا زيدان يا زيدون و انو اى قدر انضمام ما بنوا او حكو كما فى العمده قبل النداء كيا سيويه و ليجر مجرى ذى بناء جددا فليحكم عليه بنصب محله.

و المفرد المنكور الذى لم يقصد و المضافا و شبهه انصب عادما خلافا معتدا به نحو يا غافلا و الموت يطلبه و يا عبد الله و يا حسن الوجه و اجاز ثعلب ضمه و يا ثلاثه و ثلاثين.

و نحو زید ضم و افتحن من کل علم مضموم اذا وصف بابن او ابنه متصلا مضافا الى علم نحو زید بن سعید لا تهن و یا هند ابنه عاصم و يجوز فی هذه الحاله حذف الف ابن خطا و الضم حتم ان فصل نحو یا سعید المحسن بن خالد.

و کذا الضم ان لم یل الابن بالرفع علما او یل الابن بالنصب علم قد حتما نحو یا غلام بن اخینا و یا زید بن اخینا و یا غلام بن زید.

و اضمم او انصب ما اضطرارا نونا

مما له استحقاق ضم بینا نحو:

«سلام الله یا مطر علیها

و لیس علیک یا مطر السلام»

«ضربت صدرها الی و قالت

یا عدیا لقد وقتک الاواقی»

و الاول اولی ان کان علما قاله فی الکافیه.

و باضطرار خص جمع یا و ال نحو:

«فیا الغلامان اللذان فرا

ایاکما ان تعقبانا شرا»

و لا يجوز فی السعه خلافا للبغدادیین کراهه الجمع بین اداتی التعریف و محل جواز نداء ما فیہ ال اذا كانت لغیر العهد فان كانت له لم یناد اصلا قاله ابن النحاس فی تعلیقه الا مع الله فیجوز فی السعه ایضا لکثره الاستعمال و يجوز حینئذ قطع الفه و حذفها و الا مع محکی الجمل نحو یا الرجل منطلق و الاکثر فی اسم الله اذا نودی ان یقال اللهم بالتعویض عن حرف النداء میما مشدده فی آخره و لذا لا یجمع بینهما و شذ یا اللهم الاتی فی قریض ای شعر و هو قوله:

«انی اذا ما حدث الما

اقول یا اللهم یا اللهم»

فصل فی احکام توابع المنادی

تابع ذی الضمّ المضاف دون أل

ألزمه نصباً کأزید ذا الحیل

وما سواه ارفع أو انصب واجعلا

کمستقل نسقاً وبدلاً

وإن یکن مصحوب أل بعد صفه

یلزم بالرفع لدى ذی المعرفة

رأی هذا أیها الذی ورد

ووصف أی بسوی هذا یرد

وذو إشارة کأی فی الصفه

إن کان ترکها یفیت المعرفة

فی نحو سعد سعد الأوس ینتصب

ثانٍ وضمّ وافتح أولاً تصب

تابع المنادی ذی الضم المضاف صفه لتابع دون ال الزمه نصباً اذا كان نعتاً او توكيداً او بياناً كازيد ذا الحيل و اجاز ابن الانباري رفعه. و ما سواه اى سوى المضاف المجرد من ال كالمفرد و المضاف المقرون بها ارفع حملاً على اللفظ نحو يا زيد العاقل و الكريم الاب و يا تميم اجمعون و يا غلام بشر او انصب حملاً- على الموضع نحو يا زيد العاقل و الكريم الاب و يا تميم اجمعين و يا غلام بشراً و اجعلاً كمستقل نسقاً مجرداً من ال و بدلاً فضمهما حيث يضم المنادى و انصبهما حيث ينصب و ان كان المتبوع بخلاف ذلك.

و ان يكن مصحوب ال ما نسقاً ففيه وجهان نصب و هو عند ابى عمرو و يونس و الجرّمى يختار و رفع و هو عند الخليل و المازنى و المصنف ينتقى و فصل المبرد بين ما فيه ال للتعريف فالنصب و ما لا فالرفع.

و ايها مبتدا اول مصحوب ال مبتدا ثان. بعد اى بعد ايها حال كونه

صفه لها يلزم و هو الخبر لانها مبهمه لا تستعمل بغير صله الا فى الجزاء و الاستفهام فلما لم توصل لزمّت الصفه لتبينها و هى معربه بالرفع لدى ذى المعرفه نحو يا ايها الانسان انك كادح الانشقاق و قد تزايد فيها التاء للمؤنث نحو يا ايها النفس المطمئنه الفجر.

و وصف اى باسم الاشاره نحو يا ايهاذا و بالموصول نحو يا ايها الذى ورد فقبل و منه:

«الا ايهاذا الباخع الوجد نفسه

لشئ نحتة عن يديه المقادر»

يا ايها الذى نزل عليه الذكر الحجر و وصف اى بسوى هذا الذى ذكر يرد على قائله و لا يقبل منه و ذو اشاره كاي فى لزوم الصفه المرفوعه لها ان كان تركها اى الصفه يفيت المعرفه فان لم يكن جاز

النصب و هو لا يوصف الا بما فيه ال و فى نحو يا سعد سعد الاوس و

«يا زيد زيد اليعملات الذبل

تطاول الليل عليك فانزل»

و كل ما كرر فيه اسم مضاف فى النداء ينتصب ثان لانه مضاف و ضم و افتح اولاً تصب اما الضم فلانه مفرد معرفه و اما النصب فلانه مضاف الى ما بعد الثانى هو تأكيد عند سيبويه و قال المبرد الى محذوف و الفراء كلاهما الى ما بعد الثانى

المنادى المضاف الى ياء المتكلم

واجعل منادىً صحَّحَ إن يُضَفَّ ليا

كعبد عبدى عبد عبدا عبد يا

وفتح او كسر وحذف الياء استمر

فى يا ابن أمّ يا ابن عمّ لا مفر

وفى النداء «أبّ»

«أمّ» عرض

واكسر او افتح و من الياء التا عوض

فصل فى المنادى المضاف الى ياء المتكلم

و فيه المضاف الى المضاف اليها و اجعل منادى صح كغلام و ظبى ان بكسر الهمزة يضاف ليا على وجه من اوجه خمسة

احسنها ان تحذف الياء و تبقى الكسره للدلاله عليها كعبد و يليه ان تثبتها ساكنه نحو عبدى و ان شئت فاقلب الكسره فتحه و الياء الفا

و احذفها نحو عبد و احسن منه ان لا تحذف نحو عبدا و احسن من هذا ثبوت الياء محرکه نحو عبد يا و زاد فى شرح الكافيه سادسا و هو الاكتفاء من الاضافه بنيتها و جعل المنادى مضموما كالمفرد و منه رب السجن احب الى يوسف.

و كل من الفتح و الكسر و حذف اليا اى ياء المتكلم استمر فى ما اذا نودى المضاف الى المضاف اليها و كان لفظ ام او عم نحو يا بن ام يا بن عم لا مفر اما استمرار الكسره فللدلاله على الياء و اما الفتحه فللدلاله على الالف المنقلبه عنها و شذ اثبات الياء نحو

الأَسْمَاءُ اللَّازِمَةُ لِلنِّدَاءِ

وَقُلْ بَعْضُ مَا يَخْصُصُ بِالْنِّدَاءِ
لَوْ مَانُ نَوْمَانُ كَذَا وَ طَرْدَا
فِي سَبِّ الْأُنْثَى وَ زَنْ يَا خَبَاثَ
وَالْأَمْرُ هَكَذَا مِنَ الثَّلَاثِ
وَشَاعَ فِي سَبِّ الذَّكَوْرِ فُعْلُ
وَلَا تَقْسُ وَ جَرَّ فِي الشَّعْرِ فُلُ
الاسماء اللازمة للنداء

فلا تستعمل فى غيره الا للضرورة و فل للرجل و فله للمراه بعض ما يخص بالندا لؤمان بضم اللام و سكون الهمزه و ملامان و ملام بمعنى كثير اللؤم و نومان بفتح النون و سكون الواو بمعنى كثير النوم كذا اى يخص بالنداء و كذا مكرمان و ذلك سماع لا يطرده و اطردا و قيس فى سب الانثى استعمال اسماء فى النداء على وزن فعال نحو يا خباث و يا لكاع و الامر هكذا اى على وزن فعال مطرد مقيس من الفعل الثلاثى التام المتصرف كترال.

و شاع فى سب الذكور استعمال اسماء فى النداء على وزن فعل بضم الفاء و فتح العين نحو يا فسق و يا غدر و لا تقس هذا خلافا لابن عصفور و جر فى الشعر فل اضطرارا كما رخم ما ليس بمنادى لذلك اذ اختصاص هذه الاسماء بالنداء نظير اختصاص الترخيم به

الاستغاثه

إذا استغيث اسمٌ منادى خُفضا
باللام مفتوحاً كيا للمرتضى
وافتح مع المعطوف إن كررت يا
وفى سوى ذلك بالكسر اثتيا
ولامٌ ما استغيث عاقبت أَلِف
ومثله اسمٌ ذو تعجبٍ أَلِف
فصل فى الاستغاثه

إذا استغيث اسم منادى ليخلص من شده او يعين على دفع مشقه خفضا اعرابا باللام مفتوحا فرقا بين المستغاث به و المستغاث من اجله كيا للمرتضى و افتح اللام ايضا مع المستغاث المعطوف على مثله ان كررت يا نحو:

«يا لقومى و يا لامثال قومى

لأناس عتوهم فى ازدياد»

و فى سوى ذلك و هو المستغاث من اجله و العطوف بدون يا بالكسر اثتيا نحو

«تكنفى الوشاه فازعجونى

فيا للناس للواشى المطاع يبيكيك»

«ییکیک ناء بعید الدار مغترب
یا للکھول و للشبان للعجب»
و لام ما استغیث عاقبت الف تلی آخره اذا وجدت فقدت اللام نحو:
«یا یزید الامل نیل عز
و غنی بعد فاقه و هوان»
و اللام فقدت فوجدت هی کما تقدم و قد لا یوجدان نحو:
«الا یا قوم للعجب العجیب
و للغلات تعرض للاریب»
و مثله ای مثل المستغاث فی جمیع احواله اسم ذو تعجب الف نحو یا للعجب ای یا عجب احضر فهذا وقتک

النَّدْبَةُ

ما للمنادی اجعل لمندوبٍ و ما
نُکِّر لم یندب و لا ما ابهما
و یندب الموصول بالذی اشتهر
کبتر زمزم یلی و من حفر
و منهی المندوب صله بالألف
متلوها إن کان مثلها حُذِف
کذاک تنوین الذی به کمل
من صله أو غیرها نلت الأمل
والشکل حتماً أوله مجانساً
إن یکن الفتح بَوهم لا بسا
وواقفاً زد هاء سَکَتٍ إن تُرد
وإن تشأ فالمدّ و الها لا ترد
وقائل واعبدیا واعبدا
من فی النداء الیا ذا سکونٍ أبدی
فصل فی الندبه

و هی کما فی شرح الکافیہ اعلان المتفجع باسم من فقده
لموت او غیبه ما ثبت للمنادی من الاحکام المتقدمه اجعل لمندوب فضمه ان کان مفردا و انصبه ان کان مضافا و ان اضطررت الی
تنوینه جاز نصبه و ضمه و منه: «وا فقعسا و این منی فقعس
ا ابلی یاخذها کروس»

و ما نکر لم یندب لانه لا یعذر النادب له و لا ما ابهما کای و اسم الجنس المفرد و اسم الاشاره و لکن یندب الموصول بالذی اشتهر
شهره تزیل ابهامه کبتر زمزم یلی و من حفر ای کقولک و من حفر بئر زمزمه فانه بمنزله و اعبد المطلباه.
و منتهی

المندوب ای آخره صله بالالف بعد فتحه نحو:

«حملت امرا عظیما فاصطبرت له

و قمت فيه بامر الله يا عمرا»

و اجاز یونس وصلها باخر الصفه نحو و اید الظریفاه متلوها ای الذی قبل هذه الالف و هو آخر المندوب ان کان مثلها ای الف حذف نحو و موساه. کذاک یحذف تنوین الذی به کمل المندوب من صله نحو و من نصر محمداه او غیرها کمضاف الیه و عجز مرکب نحو و غلام زیداه و معدیکرباه نلت الامل و الشکل الذی فی آخر المندوب حتما اوله حرفا مجانسا له بان تقلب الالف یاء او واوا ان یکن الفتح و الالف لو بقیا بوهم لابسنا نحو و غلامکی للمخاطبه و غلام هو للغائب و غلامکمو للجمع لانک لو لم تفعل و ابقیت الالف لاوهم الاضافه الی کاف الخطاب و هاء الغیبه و المثنی «و واقفا زد هاء سکت ان ترد

الا یا عمرو عمروا و عمرو بن الزیراه»

و ان تشا فالمد کاف فی الوقف و الها لا ترد و قائل اذا ندب المضاف الی الیاء و عبیدا و عبدا من فاعل قائل ای یقول ذلک الذی فی النداء الیا

ذا سکون ابدی ای اظهر و من اتی بها مفتوحه یقول و عبیدا فقط و من فعل غیر ذلک یقول و عبدا فقط. تتمه اذا ندب مضاف الی مضاف الی الیاء لزمت الیاء لان المضاف الیها غیر مندوب

الترخیم

ترخیماً احذف اخر المنادی

کیا سعا فیمن دعا سعادا

وجوزنه مطلقا فی کلّ ما

أنت بالها وبالذی قد رُخّما

بحذفها وقره بعد واحظلا

ترخیم ما من هذه الها قد خلا

إلا الرباعی فما فوق العلم

دون إضافة وإسنادٍ متمّ

ومع الآخر احذف الذی تلا

إن رید لئناً ساکناً مکملّا

أربعة فصاعداً و الخلف فی

واو ویاء بهما فتح قفی

والعجز احذف من مرکّب وقل

ترخیم حمله وذا عمرو نقل

وإن نویت بعد حذف ما حذف

فالباقی استعمل بما فیهِ أَلِف

واجعله إن لم تنو محذوفاً کما

لو كان بالآخر وضعاً تُمّا

فقل على الأول في ثمود يا

ثمود يا ثمود على الثاني بيا

والترم الأول في كُسمله

وجوز الوجهين في كُسمله

ولاضطرار رُخّموا دون ندا

ما للندا يصلح نحو أحمد

فصل في الترخيم

و هو حذف بعض الكلمه على وجه مخصوص ترخيما اى لاجل الترخيم احذف آخر المنادى كيا سعا فيمن دعا سعادا و جوزنه مطلقا
فى كل ما انت بالها علما كان ام لا
زائدا على ثلاثه ام لا.

و الذى قد رخما بحذفها وفره بعد فلا تحذف منه شيئا آخر فقل فى عقنبا يا عقنبا و احظلا اى امنع ترخيم ما من هذه الها قد خلا الا
الرباعى فما فوق العلم دون تركيب اضافه و اسناد متم فاجز ترخيمه نحو جعفر و سيبويه و معديكرب بخلاف الثلاثى كعمر و غير
العلم كعالم و المضاف كغلام زيد و المسند كتابط شرا و سيأتى نقل ترخيم هذا.

و مع حذفك الاخر احذف الذى تلا ان زيد و كان لينا ساكنا مكملا اربعة فصاعدا قبله حركه من جنسه نحو يا عثم و يا منص و يا
مسك فى عثمان و منصور و مسكين بخلاف مختار و هبيخ و سعيد و فرعون و غرنيق.
و الخلف ثابت فى حذف واو و يا ليس قبلهما حركه منجنسهما بل بهما فتح قفى فاجازه الفراء و الجرمى لعدم اشتراطهما ما ذكرناه و
منعه غيرهما.

و العجز احذف من مركب كقولك فى معديكرب و سيبويه و بختنصر يا معدى و يا سيب و يا بخت.

و قل ترخيم جمله اسناديه و ذا عمرو و هو سيبويه نقل عن العرب.

و ان نويت بعد حذف بالتثوين ما حذف فالباقى استعمل بما فيه الف قبل الحذف فابق حركته و لا تعله ان كان حرف عله و اجعله اى
الباقى ان لم ينو محذوفا كما لو كان بالآخر وضعاً تمّا فاعله و اجر

الحركات عليه فقل على الاول فى ثمود و علاوه و كروان يا ثمود بالواو و يا علاو و يا كرو بابقاء الواو المفتوحه و فى جعفر و منصور و
حارث يا جعفر بالفتح و يا منص بالضم و يا حار بالكسر و قل يا ثمود على الثانى بيا مقلوبه عن الواو لانه ليس لنا اسم معرب آخره
واو قبلها ضمه غير الاسماء الستة و قل يا كرا بقلب الواو الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و يا جعفر و يا حار بضمهما.

و التزم الاول و هو نيه المحذوف فى ما فيه تاء التانيث للفرق كمسلمه بضم الميم الاولى و جوز الوجهين فى ما ليست فيه التاء للفرق
كمسلمه بفتح الميم الاولى.

و لاضطرار رُخّموا على اللغتين دون ندا ما للندا يصلح نحو احمدا كقوله:

«نعم الفتى تعشوا الى ضوء ناره

طريف بن مال ليله الجوع و الخصر»

بخلاف ما لا يصلح للنداء و من ثم كان خطأ قول من جعل من ترخيم الضروره:

«القاطنات البيت غير الريم

او الفا مكه من ورق الحمى»

الاختصاص

الاختصاص كنداءٍ دون يا
 كأياها الفتى باثر ارجونيا
 وقد يُرى ذا دون أئى تلو أل
 كمثل نحن العُرب أسخى من بذل
 فصل فى الاختصاص

الاختصاص كنداء لفظا لكن يخالفه فى انه يجىء دون يا و فى انه لا- يجىء فى اول الكلام. ثم ان كان ايها او ايتها استعمالا كما يستعملان فى النداء فيضمان و يوصفان بمعرف بال مرفوع كايها الفتى باثر ارجونيا و اللهم اغفر لنا ايتها العصابة.
 و قد يرى ذا دون اى تلو ال فينصب و حينئذ يشترط تقدم اسم بمعناه عليه و الغالب كونه ضمير تكلم كمثل نحن العرب اسخى من بذل و قد يكون ضمير خطاب نحو بك الله نرجو الفضل

التحذير و الأغراء

إيّاك و الشّرّ ونحوه نصب
 محذّر بما استثاره وجب
 ودون عطفٍ ذا لأيا انصب و ما
 سواء ستر فعله لن يلزما
 إلا مع العطف أو التكرار
 كالضّيعم يا ذا السارى
 وشذّ إيّاى وإيّاه أشدّ
 وعن سبيل القصد من قاس انتبذ
 وكمُحذّر بلا إيّا اجعلا
 مغزى به كلّ ما قد فُصّلا
 فصل فى التحذير و الاغراء

و هو الزام المخاطب الاحتراز من مكروه و الاغراء و هو الزامه العكوف على ما يحمد العكوف عليه من مواصله ذوى القربى و المحافظه على العهود و نحو ذلك اياك و الشر و نحوه كاياكما و اياكم و جميع فروعه نصب محذر بكسر الذال بما استثاره وجب لان التحذير بايا اكثر من التحذير بغيره فجعل بدلا من اللفظ بالفعل.

و دون

عطف نحو اياك الاسد ذا الحكم المذكور و هو النصب بلازم الاستتار لايا انصب ايضا و ما سواء اى المحذر بايا ستر فعله لن يلزما نحو نفسك الشر اى جنب و ان شئت فاطهره الا- مع العطف فانه يلزم ايضا ستر فعله نحو ماز راسك و السيف او التكرار فانه يلزم ايضا كالضيعم اى الاسد الاسد يا ذا السارى و الشائع فى التحذير ان يراد به المخاطب.

و شذ مجيئه للمتكلم نحو اياى و ان يحذف احدكم الارنب اى نحنى عن حذف الارنب و نحوه عن حضرتى و مجيئه

للغائب نحو اياه و ايا الشواب اشذ و عن سبيل القصد من قاس على ذلك انتبذ و كمحذر بلا ايا اجعلا مغرى به فى كل ما قد فصلا

فاوجب اضممار ناصبه مع العطف نحو الاهل و الولد و التكرار نحو:

«اخاك اخاك ان من لا اخ له

كساع الى الهيجا بغير سلاح»

و اجزه مع غيرهما نحو الصلاه جامعه.

أسماء الأفعال والأصوات

ما ناب عن فعل كشتان و صه

هو اسم فعل و كذا أوّه و مه

وما بمعنى افعل كآمين كثر

وغيره كوى و هيهات نزر

والفعل من أسمائه عليكما

وهكذا دونك مع إلكما

كذا روید بله ناصبین

ويعملان الخفض مصدرين

وما لما تنوب عنه عن عمل

لها و آخر ما الذى فيه العمل

واحكم بتكثير الذى ينون

منها و تعربف سواه بين

وما به خوطب ما لا يعقل

من مُشبه اسم الفعل صوتا يجعل

كذا الذى أجدى حكاية كقب

والزم بنا النوعين فهو قد وجب

هذا باب اسماء الافعال و الاصوات

ما ناب عن فعل معنى و استعمالا كشتان بمعنى افترق و صه بمعنى اسكت هو اسم فعل اى اسم مدلوله فعل و كذا اوّه بمعنى اتوجع و مه بمعنى انكف.

و ما كان بمعنى افعل فى الدلاله على الامر كامين بمعنى استجب كثر وروده و منه نزال بمعنى انزل و روید بمعنى امهل و هيت و هيا بمعنى اسرع و ايه بمعنى امض فى حديثك و حيهل بمعنى ائت او عجل او اقبل وها بمعنى خذ و هلم بمعنى احضر او اقبل و غيره كالذى بمعنى المضارع كوى و

وا و واها بمعنى اعجب و اف بمعنى اتضجر و كالذى بمعنى الماضى نحو هيهات بمعنى بعد و وشكان و سرعان بمعنى سرع و بطان بمعنى بطؤ نزر و كذا اسم الامر من الرباعى كقرقار بمعنى قرقر.

و الفعل من اسمائه ما هو منقول عن حرف جر و ظرف نحو عليكما بمعنى الزم و هكذا دونك بمعنى خذ مع اليكا بمعنى تنح و لا يستعمل هذا النوع الا متصلا بضمير المخاطب و شذ عليه رجلا و على الشىء و الى و محل الضمير المتصل بهذه الكلمات جر عند البصريين و نصب عند الكسائى و رفع عند الفراء.

و کذا ای کما یاتی اسم الفعل منقولاً مما ذکر یاتی منقولاً من المصدر نحو روید از هو من اروده اروادا بمعنی امهله امهالا ثم صغر الارواد تصغیر ترخیم ثم سموا به فعله فبنوه علی الفتح و کذا بله از هو فی الاصل مصدر فعل مرادف لدع ثم سمی به الفعل و بنی و هذا حال کونهما ناصبین نحو روید زیدا او بله زیدا و یعملان الخفض مصدرین معربین نحو روید زید و بله زید.

و ما لما تنوب عنه من عمل ثابت لها فترفع الفاعل ظاهراً و مستتراً و تتعدی الی المفعول بنفسها و بحرف الجر و من ثم عدی حیهل بنفسه لما ناب عن ائت و بالباء لما ناب عن عجل و بعلى لما ناب عن اقبل و اخر ما لذی فیہ العمل عنها خلافاً للكسائی و احکم بتنکیر الذی ینون منها لزوماً نحو واهما و ویها

او لا کصه و مه و تعریف سواه ای الذی لم ینون بین لزوماً نحو نزال او لا کصه و مه.

و ما به خوطب ما لا یعقل او ما هو فی حکمه کصغار الادمیین من مشبه اسم الفعل صوتاً یجعل کقولک لزجر الفرس هلا هلا و للبغل عدس و للحمار عد کذا الذی اجدی ای اعطى بمعنی افهم حکایه لصوت کقب لوقع السیف و غاق للغراب و خازباز للذباب و خاق باق للنکاح و الزم بنا النوعین فهو قد وجب لما سبق فی اول الکتاب

نونا التوکید

للفعل توکید بنونین هما
کنونی اذهبن واقصدنهما
یؤکدان افعل ویفعل آتیا
ذا طلب أو شرطاً أما تالیا
أو مثبتاً فی قسم مستقبلاً
وقل بعد ما و لم بعد لا
و غیر إما من طوالب الجزا
و آخر المؤکد افتح کابرزا
واشکله قبل مضمر لین بما
جانس من تحرک قد علما
والمضمر احذفته إلا الألف
وإن یکن فی آخر الفعل ألف
فاجعله منه واقعا غیر الیا
والواو یاء کاسعین سعیا
واحذفه من رافع هاتین و فی
واو یا شکل مجانس قفی
نحو اخشین یا هند بالكسر ویا
قوم اخشون واصمم وقس مسویا
ولم تقع خفیفه بعد الألف
لکن شدیدة وکسرهما ألف

وَأَلْفًا زِدْ قَبْلَهَا مُؤَكَّدًا
 فعلاً الى نون الإنث أسندا
 واحذف خفيفه لساكن ردف
 وبعد غير فتحه إذا تقف
 واردد إذا حذفها فى الوقف ما
 من أجلها فى الوصل كان عُدما
 وأبدلنها بعد فتح ألفا
 وقفاً كما تقول فى قفْن قفا
 هذا باب فيه نونا التوكيد

للفعل توكيد بنونين هما شديده و خفيفه كنونى اذهبن و اقصدنهما يؤكدان افعل اى الامر مطلقا نحو اضربن و يفعل اى المضارع بشرط ان يكون آتيا ذا طلب نحو «فاياك و الميتات لا تقربنها و لا تاخذن سهما حديدا لتفصدا»

و نحو:

«و هل يمنعنى ارتياد البلاد
 من حذر الموت ان ياتين»

و نحو:

«هلا تمنن بوعد غير مخلفه
 كما عهدتك فى ايام ذى سلم»

و نحو:

«فليتك يوم الملتقى تريننى
 لكى تعلمى انى امرؤ بك هائم»

او شرطا اما تاليا نحو و اما نرينك بعض الذى نعدهم او نتوفينك يونس او مثبتا فى قسم مستقبلا متصلا بلامه نحو تالله لتسئلن النحل بخلاف المنفى نحو تالله تفتوا تذكر يوسف و الحال نحو لا-اقسم بيوم القيامة القيامه و ان منعه البصريون و غير المتصل باللام نحو لالى الله تحشرون آل عمران و لسوف يعطيك ربك الضحى. تنبيه لا يلزم هذا التوكيد الا بعد القسم كما ذكره فى الكافيه.

و قل توكيده اذا وقع بعد ما الزائده نحو:

«قليلاً به ما يحمدنك وارث

اذا نال مما كنت تجمع مغنما»

و اقل منه ان يتقدم عليها رب نحو:

ربما اوفيت فى علم ترفعن ثوبى شمالات و بعد لم نحو:

«يحسبه الجاهل ما لم يعلما

شيخا على كرسية معمما»

و بعد لا نحو و اتقوا فتنه لا تصيين الذين ظلموا منكم خاصه الانفال و بعد غير اما من طوالب الجزاء و هى كلمات الشرط نحو:

«فمهما تشا منه فزاره تعطكم

و مهما تشا منه فزاره تمنعا»

تتمه: جاء توكيد المضارع خاليا مما ذكر و هو فى غايه من الشذوذ و منه قوله:

«ليت شعرى و اشعرن

اذا ما قربوها منشوره و دعيت»

و اشد منه توكيد افعل فى التعجب فى قوله:

«و مستبدل من بعد غضبى صريمه

فاحر به بطول فقر و احريا»

و اشد من هذا توكيد اسم الفاعل فى قوله:

«ارایت ان جات به املودا

مرجلا و يلبس البرودا»

«و لا یرى مالا له معدودا

أقائلن احضروا الشهودا»

و آخر المؤكد افتح كابرزا و اخشين و ارمين و اغزون.

و اشكله قبل مضمر ذی لین بما جانس من تحرك قد علما فافتحه قبل الالف و اكسره قبل الياء و ضمه قبل الواو و بعد ذلك

المضمر احذفه الا الالف فاثبتها نحو اضربن يا قوم و اضربن يا هند و اضربان يا زيدان.

و ان يكن فى آخر الفعل الف فاجعله اى الاخر منه ان كان رافعا غير اليا و الواو كالالف ياء كاسعين سعياء و ارضين و هل تسعيان و

احذفه اى الاخر من فعل رافع هاتين اى الواو و الياء و بعد ذلك فى واو و يا شكل مجانس لهما قفى نحو اخشين يا هند بالكسر للياء و

يا قوم اخشون و اضمم الواو و قس على ذلك مسويا

و لم تقع نون خفيفه بعد الالف لالتقاء الساكنين و اجازه يونس قال المصنف و يمكن ان يكون منه قراءه ابن ذكوان و لا تتبعان سبيل

الذين لا- يعلمون يونس لكن شديده و كسرهما حينئذ الف و الفا زد قبلها اى قبل النون الشديده حال كونك مؤكدا فعلا الى نون

الاناث اسندا فصلا بينهما كراهيه توالى الامثال نحو اضربنان و احذف خفيفه لساكن ردف نحو:

«لا تهين الفقر علك ان

ترقع يوما و الدهر قد رفعه»

و احذفها ايضا بعد غير فتحه اذا تقف و اردد اذا حذفته فى الوقف ما من اجلها فى الوصل كان عدما و هو واو الجمع و ياء التانيث و

نون الاعراب فقل فى اخرجن و اخرجن اخرجوا و اخرجى و فى هل تخرجن و هل تخرجن هل تخرجون و هل تخرجين و ابدلنها بعد

فتح الفا وفقا كالتنوين كما تقول فى قفن قفا. تتمه قد تحذف هذه النون لغير ما ذكر فى الضروره كقوله اضرب عنك الهموم

طارقها ضربك بالسيف قونس الفرس

ما لا ينصرف

الصَّرف تنوينٌ أتى مبيناً

معنىً به يكون الاسم أمكنا

فألف التأنيث مطلقاً منع

صرف الذى حواه كيفما وقع

وزائدا فعلاَن فی وصف سلم
 من أن یُرى بَءاء تأنیثٍ حُتِم
 ووصفٌ اصلئ ووزن أفعلا
 ممنوع تأنیثٍ بتا كأشھلا
 وألغین عارض الوصفیه
 كأربع وعارض الإسمیه
 فالأدهم القید لکونه وُضِع
 فی الأصل ووصفاً انصرافه مُنِع
 وأجدلّ وأخیلّ وأفعی
 مصروفه و قد ینلن المنعا
 ومنع عدلٍ مع وصفٍ معتبر
 فی لفظ مثنی وثلاث وأخر
 ووزن وثنی وثلاث کهما
 من واحدٍ لأربع فلیعلما
 وکن لجمع مشبه مفاعلا
 أو المفاعیل بمنع کافلا
 وذا اعتلالٍ منه کالجواری
 رفعاً وجراً أجره کساری
 ولسراویل بهذا الجمع
 شبه اقتضى عموم المنع
 وإن به سُمی أو بما لحق
 به فالانصراف منعه یحقّ
 والعلم امنع صرفه مرکبا
 ترکیب مزج نحو معدیر کبا
 کذاک حاوی زائدی فعلانا
 کغطفان وکأصبھانا
 کذا مؤنّث بهاء مطلقا
 وشرط منع العار کونه ارتقی
 فوق الثلاث أو کحور أو سقر
 أو زید اسم امرأه لا اسم ذکر
 وجهان فی العادم تذکیراً سبق
 وعُجمه کهند و المنع أحق
 والعجمی الوضع و التعریف مع

زید علی الثلاث صرفه امتنع
 کذاک ذو وزن یخصّ الفعلا
 أو غالب كأحمد ویعلی
 وما یصیر علماً من ذی ألف
 زیدت لإلحاق فلیس ینصرف
 والعلم امنع صرفه إن عدلا
 کفعل التوکید أو کثعلا
 والعدل و التعریف مانعاً سحر
 إذا به التعین قصداً یعتبر
 ابن علی الکسر فعال علما
 مؤنثاً و هو نظیر جشما
 عند تمیم واصرفن ما نکرا
 من کلّ ما التعریف فیه أثرا
 وما یکون منه منقوصاً ففی
 إعرابه نهج جوار یقتفی
 ولاضطراراً أو تناسب صرف
 ذو المنع و المصروف قد لا ینصرف
 هذا باب ما لا ینصرف

و هو ما فیه علتان من العلل الاتیة او واحده منها تقوم مقامهما سمی به لامتناع دخول الصرف علیه و هو التنوین كما قال الصرف تنوین
 اتی مبینا معنی و هو عدم مشابهه الفعل به ای بهذا التنوین ای بدخوله یکون الاسم مع کونه متمکنا امکنا و بعدمه
 یکون غیر امکن و لذلك سمی بتنوین التمکین ایضا و غیر هذا التنوین لا یسمی صرفا لانه قد یوجد فیما لا ینصرف کتنوین المقابله
 فی عرفات و العوض فی جوار و نحو ذلک فالف التانیث مطلقا مقصورا او ممدودا منع صرف الذی حواه کیفما وقع من کونه نکره
 کذکری و صحراء او معرفه کزکریاء مفردا کما مضی او جمعا کحجلی و اصدقاء اسما کما مضی او وصفا کحجلی و حمراء و زائدا
 فعلا و هما الالف و النون یمنعان اذا کانا فی وصف سلم من ان یری بتاء تانیث ختم اما لان له مؤنثا علی فعلی کسکران و غضبان او
 لا مؤنث له اصلا کلحیان فان ختم بالتاء صرف کندمان.

و وصف اصلی و وزن افعلا- کذلک اذا کان ممنوع تانیث بتا اما لان مؤنثه علی فعلا کاشهلا او علی فعلی کافضل او لا مؤنث له
 کاکمر فان کان بالتاء صرف کارمل و یعمل و الغین عارض الوصفیه کاربع فانه لکونه وضع فی الاصل اسما مصروف و الغین عارض
 الاسمیه فالادهم ای القید لکونه وضع فی الاصل وصفا انصرفه منع
 و اجدل للصدق و اخیل لطائر علیه نقط کالخیلان و افعی للchie اسماء فی الاصل و الحال فهی مصروفه و قد ینلن المنع من الصرف
 للمح معنی الصفه فیها و هو القوه و التلون و الایذاء.

و منع عدل و هو خروج الاسم عن صیغته الاصلیه مع وصف معتبر فی لفظ ثناء و مثنی و ثلاث و مثلث اذ هما معدولان عن اثین اثین
 و ثلاثه ثلاثه و فی اخر جمع اخری انشی آخر اذ هو معدول عن الاخر
 و وزن مثنی و ثلاث کهما فی منع الصرف لما ذکر من واحد لاربیع فلیعلما نحو احاد و موحد و رباع و مربع و سمع ایضا خماس و

مخمس و عشار و معشر و اجاز الکوفیون و الزجاج قیاسا خماس و مخمس و سداس و مسدس و سباع و مسیع و ثمان و مثنی و تساع و متسع.

و کن لجمع متناه مشبه مفاعلا فی کون اوله مفتوحا و ثالثه الفا غیر عوض بعدها حرفان اولهما مکسور لا لعارض نحو دراهم و مساجد او مشبه المفاعیل فیما ذکر مع کون ما بعد الالف ثلاثه اوسطها ساکن کمصایح و قنادیل بمنع کافلا و ذا اعتلال منه ای من هذا الجمع کالجواری رفعا و جرا اجره مجری کساری ای فی التئین و حذف الیاء نحو و من فوقهم غواش الاعراف و الفجر و لیال الفجر و و نصبا اجره کدراهم فی فتح آخره من غیر تئین نحو سیروا فیها لیالی السبا و لم یظهر الجر فیہ کالنصب و هو فتحه مثله لان الفتحه تثقل اذا نابت عن حرکه ثقیله فعوملت معاملتها و قد لا

تحذف یاؤه بل تقلب الفا بعد ابدال الکسره قبلها فتحه فلا ینون کعداری و مداری. ثم التئین فی جوار عوض من الیاء المحذوفه و قال الاخفش تئین تمکین لان الیاء لما حذفت بقی الاسم فی اللفظ کجناح فزال الصیغه فدخله تئین الصرف و رد بان المحذوف فی قوه الموجد. و قال الزجاج عوض عن ذهاب الحرکه عن الیاء و رد بلزوم تعویضه من حرکه نحو موسی و لا قائل به.

و لسراویل المفرد الاعجمی بهذا الجمع شبه من حیث الوزن اقتضی عموم المنع من الصرف و قیل هو نفسه جمع سرواله و قیل فیہ الوجهان.

و ان بهای بالجمع سمی او بما لحق به من سراویل و نحوه فالانصراف منعه یحق و لا- اعتداد بما عرض و العلم بمنع صرفه ان کان مرکبا ترکیب مزج نحو معدیکربا و حضر موت بخلاف المركب ترکیب اضافه او اسناد. کذاک علم حاوی زائدی فعلا و هما الالف و النون کغطفان و کاصبهانا و تعرف زیادتهما بسقوطهما فی التصاریف کسقوطهما فی رد نسیان الی نسی فان کانا فیما لا یتصرف فبان یکون قبلهما اکثر من

حرفین فان کان قبلهما حرفان ثانیهما مضعف فان قدرت اصاله التضعیف فزائدتان او زیادته فالنون اصلیه کحسان ان جعل من الحس ففعلا فیمنع او من الحسن ففعال فلا یمنع. کذا علم مؤنث بهاء امتنع صرفه مطلقا سواء کان لمذکر کطلحهام لمؤنث کفاطمه زائدا علی ثلاثه کما مضی ام لا- کفله و شرط منع صرف العار منها کونه ارتقی فوق الثلاث کسعاد و عناق او علی ثلاثه لکنه اعجمی کجور و حمص او متحرک الوسط نحو سقر و لظی او مذکر الاصل سمی به مؤنث نحو زید اسم امراه لا اسم ذکر و أجرى فیہ المبرد و الجر می الوجهین الاتین فی المساله بعد و هما وجهان رویا عن النحاه فی الثلاثی الساکن الوسط

العام تذکیرا متاصلا قبل النقل کما سبق و العادم عجمه کهند و المنع احق من الصرف نظرا الی وجود السبین و عن الزجاج وجوبه. و العجمی الوضع و التعریف مع زید علی الثلاث کابراهیم صرفه امتنع بخلاف غیر العجمی و العجمی الوضع العربی التعریف کلجام و الثلاثی و لو کان ساکن الوسط کشر و نوح. کذاک علم ذو وزن یخص الفعلا بان لم یوجد دون ندور فی غیر فعل کخضم و شمر و دئل و انطلق و استخرج علمین او وزن غالب فیہ کاحمد و

یعلى و افکل و اکل و لا بد من لزوم الوزن و بقائه غیر مخالف لطریقه الفعل فنحو امریء علما و رد و بیع مصروف و کذا نحو الب عند ابی الحسن الاخفش و خالفه المصنف و فهم من کلامه ان الوزن

الخاص بالاسم او الغالب فیہ او المستوى هو و الفعل فیہ لا یؤثر و هو کذلک و خالف عیسی بن عمر فی المنقول من الفعل. و ما یصیر علما من ذی الف مقصوره زیدت للاحاق کعلقی و ارطى علمین فلیس ینصرف بخلاف غیر العلم و الذی فیہ الف اللاحاق الممدوده.

و العلم بمنع صرفه ان عدلا کفعل التوکید ای جمع و توابعه فانها کما قال المصنف فی شرح الکافیہ معارف بنیه الاضافه اذ اصل رایت النساء جمع جمعهن فحذف الضمیر للعلم به و استغنی بنیه الاضافه و صارت لکونها معرفه بلا علامه ملفوظ بها کالاعلام و لیست باعلام لانها شخصیة او جنسیة و لیست هذه واحده منهما قال و هو ظاهر نص سیبویه و قال ابن الحاجب انها اعلام للتوکید و

معدوله عن فعلاوات الذی يستحقه فعلاء مؤنث افعل المجموع بالواو و النون او کثعلا و زفر و عمر فانها معدوله عن ثاعل و زافر و عامر.

و العدل و التعریف مانعا صرف سحر اذا به التعین و الظرفیه قصدا یعتبر کجئت یوم الجمعہ سحر فانه معدول عن السحر فان کان مبهما صرف ک نجیناهم بسحر القمر او مستعملا غیر ظرف و جب ان یکون تعریفه بال او اضافہ نحو طاب السحر سحر لیلتنا.

و ابن علی الکسر فعال علما مؤنثا عند اهل الحجاز کحذام و سفار و هو نظیر جشما فی الاعراب و منع الصرف للعلمیه و العدل عن فاعله عند بنی تمیم.

و اصرفن ما نکرا من کل ما التعریف فیه اثرا کرب معدیکرب و غطفان و طلحه و سعاد و ابراهیم و احمد و ارطى و عمر لقیتهم بخلاف ما لیس للتعریف فیه اثر کذکری و حمراء و سکران و احمر و آخر و دراهم و دنانیر
فرع: اذا سمى باحمر ثم نکر لم ینصرف عند سیبویه و الاخفش فی احد قولیه لما ذکر او بنحو مساجد ثم نکر فسیبویه یمنعه و الاخفش ینصرفه و لم ینقل عنه خلافه.

تمه: من المقتضى للصرف التصغیر المزیل لاحد السبین نحو حمید و عمیر.

و ما یکون منه ای مما لا ینصرف منقوصا ففی اعرابه نهج جوار ای طریقہ السابق یقتفی فینون بعد حذف یائه رفعا و جرا ان کان غیر علم کاعیم و کذا ان کان علما کقاض لامراه عند سیبویه و خالف یونس و عیسی و الکسائی فاثبتوا الیاء ساکنه رفعا و مفتوحه جرا کالنصب محتجین بقوله:

«قد عجبت منی و من یعلیا

لما راتنی خلقا مقلولیا»

و اجیب بانه ضروره و لاضطرار فی النظم او تناسب فی رؤوس الای و السجع و نحو ذلک صرف ذو المنع بلا خلاف اما الضروره فنحو:

«تبصر خلیلی هل ترى من طعائن

سوالک نقبا بین حزمی شعبع»

و اما التناسب فلم یصرحوا بمراهم به و یؤخذ من کلام الناظم فی شرح الکافی و الرضی ان المراد تناسب کلمه معه مصروفه اما بوزنه ک سبا بنبا النمل او قریب منه ک سلاسل و اغلالا الانسان او لا و لکن

تعددت الالفاظ المصروفه و اقترنت اقترانا متناسبا منسجما ک ودا و لا- سواعا و لا- یغوئا و یعوقا و نسرا نوح او آخر الفواصل و الاسجاع ک قوایرا الانسان فرعاذا اضطر الی تنوین مجرور بالفتح فهل ینون بالنصب او بالجر صرح الرضی بالثانی و لو قیل بالوجهین کالمنادی لم یبعد.

و المصروف قد لا ینصرف لذلك عند الکوفیین و الاخفش و ابی علی و المصنف و ان اباه سیبویه و منه و ممن ولدوا عامر ذو الطول و ذو العرض

إعراب الفعل

ارفع مضارعاً إذا یُجرّد

من ناصبٍ وجازمٍ کتسعد

وبلن انصبه وکی کذا بأن

لا بعد علم و التي من بعد ظن
 فانصب بها و الرفع صحح واعتقد
 تخفيفها من أن فهو مطرد
 وبعضهم أهمل أن حملاً على
 ما أختها حيث استحققت عملاً
 ونصبوا بإذن المستقبل
 إن صدرت و الفعل بعد موصل
 أو قبله اليمين وانصب وارفعاً
 إذا إذن من بعد عطفٍ وفعل
 وبين لا ولام جرّ إلزم
 إظهار أن ناصبةً و إن عُدِم
 لا فأن اعمل مظهراً أو مضمراً
 وبعد نفى كان حتماً أضمر
 كذاك بعد أو إذا يصلح في
 موضعها حتى أو والا أن خفي
 وبعد حتى هكذا إضمار أن
 حتم كجد حتى تُسرّد ذا حزن
 وتلو حتى حالاً أو مؤولاً
 به ارفعن وانصب المستقبل
 وبعد فا جواب نفى أو طلب
 محضين أن وسترها حتم نصب
 والواو كالفا إن تفد مفهوم مع
 كلا تكن جلدًا وتظهر الجزع
 وبعد غير النفي جزماً اعتمد
 إن تسقط الفا و الجزاء قد قُصد
 وشرط جزم بعد نهى أن تضع
 إن قبل لا دون تخالف يقع
 والأمر إن كان بغير افعّل فلا
 تنصب جوابه وجرمه اقبلا
 والفعل بعد الفاء في الرّجا نُصب
 كنصب ما الى التمنيّ ينتسب
 وإن على اسم خالص فعلٍ عطف
 تنصبه أن ثابتاً أو منحذف

و شد حذف أن و نصب فی سوی

ما مرّ فاقبل منه عدلّ روی

هذا باب اعراب الفعل

ارفع فعلا- مضارعا اذا يجرد من ناصب و جازم كتسعد و بلن و هی حرف نفی بسیط انصبه نحو فلن ابرح الارض يوسف و کی المصدریه نحو لکیلا- تاسوا الحديد کذا ینتصب بان المصدریه نحو و ان تصوموا خیر لکم البقره لا بغيرها کالواقعہ بعد فعل علم خالص نحو علم ان سیکون منکم المزمّل.

و اما التی من بعد فعل ظن فانصب بها علی الارجح نحو حسب الناس ان یتروا العنکبوت و الرفع ایضا صحح نحو و حسبوا ان لا تكون فتنه المائده و اعتقد اذا رفعت تخفیفها من ان الثقيله فهو مطرد کثیر الورد و بعضهم ای العرب اهل ان فلم ینصب بها حملا علی ما اختها ای المصدریه حیث استحققت عملا نحو:

«ابی علماء الناس ان ینخرونی

بناطقه خرساء مساوکها الحجر»

و نصبوا باذن المستقبل ان صدرت و الفعل بعد موصلا بها

کقولک لمن قال ازورک اذن اکرمک او قبله الیمین فاصلا نحو:

«اذن و آله نریمهم بحرب

یشیب الطفل من قبل المشیب»

و لا تنصب الحال کقولک لمن قال انا احبک اذن تصدق و لا غر مصدره نحو:

«لئن عادلی عبدالعزیز بمثلها

و أمکنی منها اذن لا اقلیلها»

و لا مفصولا بینہ و بین الفعل بغير القسم نحو:

اذن انا اکرمک.

وانصب و ارفعا اذا اذن من بعد حرف عطف وقعا نحو:

«و اذن لا- یلبثون خلافک الا- قلیلا» و قرء شاذا بالنصب و بین لا- النافیه و لام جر التزم اظهار ان ناصبه نحو لئلا یعلم اهل الکتاب الحديد و ان عدم لا مع وجود لام الجر فان اعمل مظهرا کان او مضمرنا نحو اعص الهوی لتظفر او لان تظفر و ان بعد نفی کان حتما اضمرنا نحو و ما کان الله ليعذبهم و انت فیهم الانفال کذاک بعد او اذا یصلح فی موضعها ای موضع او حتی التی بمعنی الی او الا لفظه ان الناصبه خفی حتما نحو:

«لاستسهلن الصعب او ادرك المنی

فما انقادت الامال الا لصابر»

«و کنت اذا غمرت قنات قوم

کسرت کعوبها او تستقیما»

و بعد حتی هکذا اضمار ان حتم کجد بالمال حتی تسر ذا حزن و تلو حتی ان کان حالا او مؤولا به ارفعن نحو سرت البارحه حتی ادخلها و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه نافع و انصب تلو حتی المستقبل او المؤول به نحو فقاتلوا التی تبغی حتی نفیء الحجرات و زلزلوا حتی یقول الرسول البقره فی قراءه الستة و بعد فا جواب

نفی او طلب امرا کان او نهیا او دعاء او استفهاما او عرضا او تحضیضا او تمینا بشرط ان یكونا محضین ان و سترها حتم نصب نحو لا یقضی علیهم فیموتوا فاطر.

«یا نای سیری عنقا فسیحا

الی سلیمان فنستریحا»

و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی طه.

«رب وفقنی فلا اعدل عن

سنن الساعین فی خیر سنن»

فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا الاعراف.

«یا ابن الکرام الا تدنو فتبصر ما

قد حدثوک فما راء کمن سمعا»

«لو لا تعوجین یا سلمی علی دنف

فتخمدی نار وجد کاد یفنیه»

یا لیتنی کنت معهم فافوز النساء فان کانت الفاء لغير الجواب بان کانت لمجرد العطف نحو:

«أم تسال الربع القواء فینطق

و هل تخبرنک الیوم بیداء سملق»

او النفی غیر محض نحو ما تزال تاتینا فتحدثنا و ما تاتینا الا فتحدثنا او الطلب غیر محض بان یكون بصوره الخبر او باسم الفعل کما سیاتی وجب الرفع و الواو کالفا فیما ذکر ان تفد مفهوم مع کلا تکن جلدا و تظهر الجزع و لما یعلم الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرين آل عمران.

«فقلت ادعی و ادعوا ان اندی

لصوت ان ینادی داعیان»

«ألم اک جارکم و یكون بینی

و بینکم الموده و الاخاء»

یا لیتنا نرد و لا نکذب بایات ربنا و نكون من المؤمنین الانعام فان لم تکن الواو بمعنی مع وجب الرفع نحو لا تاكل السمک و تشرب اللبن و بعد غیر النفی جزما به اعتماد ان تسقط الفا و الجزاء قد قصد نحو قوله تعالی قل تعالوا اتل الانعام بخلافه بعد النفی نحو ما تاتینا تحدثنا و ما اذا لم یقصد الجزاء نحو تصدق ترید وجه الله

و شرط جزم بعد نهی اذا اسقطت الفاء ان تضع ان الشرطیه قبل لا- دون تخالف فی المعنی یقع کقولک لا تدن من الاسد تسلم بخلاف لا- تدن منه یا کلک فلا- تجزم خلافا للکسائی و الامر ان کان بغیر افعل بان کان بلفظ الخبر او باسم الفعل فلا تنصب جوابه خلافا للکسائی و جزمه اقبالا- للاجماع علیه نحو حسبک الحدیث ینم الناس و صه احدثک و الفعل بعد الفاء فی الرجا نصب عند الفراء و المصنف کنصب ما الی التمنی ینتسب نحولعلی ابلیغ الاسباب اسباب السموات فاطلع المؤمن و و ان علی اسم خالص من شبه الفعل فعل عطف بالواو او الفاء او او او ثم تنصبه ان ثابتا کان او منحذف نحو و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا الشوری.

«و لبس عباءه و تفر عینی

احب الی من لبس الشفوف»

«لو لا توقع معتر فارضیه

ما كنت اوثر اترابا علی ترب»

«انی و قتلی سلیکا ثم اعقله

کالثور یضرب لما عافت البقر»

بخلاف المعطوف علی غیر الخالص نحو الطائر فیغضب زید

الذباب و شذ حذف ان و نصب فی سوی ما مر کقولهم خذ اللص قبل یاخذک فاقبل منه ما عدل روی و لا تقس علیه

عوامل الجزم

بلا ولام طالباً ضع جزما

فی الفعل هکذا بلم ولما

واجزم بیان و من و ما ومهما

أی متى أیانا أين إذ ما

وحیثما أنى و حرف ؟ إذ ما

کأن وباقی الأدوات أسما

فعلین یقتضین شرط ؟ قدما

یتلو الجزاء وجواباً وُسما

وماضیین أو مضارعین

تلفیهما أو متخالفین

وبعد ماض رفعک الجزا حسن

ورفعه بعد مضارع وهن

واقرن بفا حتماً جواباً لو جعل

شرطاً لأن أو غیرها لم ینجعل

وتخلف الفاء إذا المفاجأة

کأن تجد إذا لنا مکافأة

والفعل من بعد الجزا إن یقترن

بالفا أو الواو بتثلیث قمن

وجزم أو نصب لفعل إثر فا

أو واو ان بالجملتین اکتففا

والشرط یغنی عن جواب قد علم

والعکس قد یأتی إن المعنی فهم

واحذف لدى اجتماع شرط وقسم

جواب ما أخرت فهو ملتزم

وإن توالیا وقبل ذو خبر

فالشَّروط رَجَّح مطلقاً بلا حذر

وربَّما رُجِّح بعد قسم

شرط بلا ذی خبرٍ مقدّم

فصل فی عوامل الجزم

بلا و لام طالبا ضع جزما فی الفعل سواء كانتا للدعاء نحو لا تؤاخذنا البقره لیقض علينا ربک الزخرف ام لا بان كانت لا للنهی نحو لا تشرک لقمان و اللام للامر نحو لینفق ذو سعه الطلاق هكذا بلم و لما النافيتين نحو و ان لم تفعل فما بلغت المائده لما یذوقوا عذاب ص قیل و قد تنصبه لم فی لغه و منه قراءه ا لم نشرح لك الانشراح و اجزم بان نحو ان یشا یرحمکم الاسراء و من نحو من یعمل سوءا یجز به النساء و ما نحو و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله البقره و مهما نحو مهما تاتنا به من آیه الاعراف و ای نحو ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی الاسراء و متی نحو:

«و لست بحلال التلاع مخافه

و لكن متی یسترفد القوم ارفد»

و ایان نحو ایان تفعل افعل و لم یذكر هذه فی الکافیه و لا شرحها و این نحو اینما تكونوا یدرکم الموت النساء و اذ ما نحو

«اذ ما اتیت علی الرسول فقل له

حقا علیک اذا اطمان المجلس»

و حیثما نحو حیثما یک امرؤ صالح فکن و انی نحو:

«فاصبحت انی تاتها تلبس بها

کلا مرکبها تحت رجلک شاجر»

و زاد الکوفیون کیف فجزموا بهاو یجزم باذا فی الشعر کثیرا کما قال فی شرح الکافیه و منه:

«استغن ما اغناک ربک بالغنی

و اذا تصبک خصاصه فتحمل»

قال و الاصح منع ذلک فی النثر لعدم وروده.

و حرف اذ ما کان لان اذ سلب معناه الاصلی و استعمل مع ما الزائده و باقی الادوات اسما بلا خلاف الا مهما فعلى الاصح لعود الضمیر علیها فی الایه السابقه. ثم

ما کان منها للزمان او المكان فموضعه نصب بفعل الشرط و ما کان لغيره فموضعه رفع علی الابتداء ان اشتغل عنه الفعل بضمیره و الا فنصب به فعلین یقتضین ای ادوات الشرط و هی ان و ما بعدها شرط قدما و یتلو الجزاء و جوابا و سما ایضا و ماضیین او مضارعین تلیفیهما ای الشرط و جزاءه و محل الماضی حیثند جزم نحو و ان عدتم عدنا الاسراء و ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله البقره او متخالفین بان یکون الشرط مضارعا و الجزاء ماضیا او عکسه نحو:

«ان تصرمونا وصلناکم و ان تصلوا

ملا تم انفس الاعداء ارباها»

و نحو:

«دست رسولاً بان القوم ان قدروا

علیک یشفوا صدوراً ذات توغیر»

و بعد شرط ماض رفعک الجزا حسن لکنه غیر مختار نحو:

«و ان اتاه خلیل یوم مساله

یقول لا غائب مالی و لا حرم»

و رفعه ای الجزاء بعد شرط مضارع و هن ای ضعف نحو یا اقرع بن حابس یا اقرع انک ان یصرع اخوک تصرع

«و اقرن بفا حتما للارتباط

جوابا لو جعل شرطا لان او غیرها»

من الادوات لم يطاوع و لم ینجعل کالماضی غیر المتصرف نحو فعسی ربی ان یؤتین الکهف و الماضی لفظا و معنی نحو فقد سرق
اخ له من قبل یوسف و المطلوب به فعل او ترک نحو ان کنتم تحبون الله فاتبعونی آل عمران و من یعمل من الصالحات و هو مؤمن
فلا یخف طه و الفعل المقرون بالسين او سوف و المنفی بلن او ما او ان و الجملة الاسمیه و قوله:

«من یفعل الحسنات الله یشکرها

و الشر بالشر عند الله مثلاً»

ضروره و تخلف الفاء اذا المفاجاه لحصول الارتباط بها کان تجد اذا لنا مکافاه و ان تصبهم سیئه بما قدمت ایدیهم اذا هم یقنطون
الروم.

و الفعل من بعد الجزا ان یقترن معطوفا بالفا او الواو بتثلیث له قمن بان یرفع علی الاستئناف و یجزم علی العطف و ینصب علی اضمار
ان و قرء بها یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء البقره فان اقترن بثم الاولان فقط و جزم او نصب ثابت لفعل واقع اثر
فا او واو ان بالجملتین ای

جملة الشرط و جملة الجزاء اکتفا بان توسطهما نحو ان تاتنی فتحدثنی احذک.

«و من یقرب منا و یشضع نؤوه

و لا یخش ظلما ما اقام و لا هضما»

فان وقع بعد ثم لم ینصب و اجازه الکوفیون و منه قراءه الحسن و من یرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت النساء و
الشرط یغنی عن جواب قد علم فحذف نحو و ان کان کبر علیک اعراضهم فان استطعت ان تبغی نفقا فی الارض او سلما فی السماء
فتاتیهم بایه الانعام ای فافعل و العکس و هو الاستغناء بالجواب عن الشرط قد یاتی ان المعنی فهم نحو:

«فطلقها فلست لها بکفو الا یعل مفرقک الحسام»

و قد یحذفان معا بعد ان نحو:

«قالت بنات العم یا سلمی و ان

کان فقیرا معدما قالت و ان»

و احذف لدی اجتماع شرط و قسم جواب ما اخرت منهما و ات بجواب ما قدمت فهو ملتزم نحو و الله ان اتیتنی لا کرمنک و ان تاتنی
و الله اکرمنک و ان توالیا ای الشرط و القسم و قبل ای قبلهما ذو خبر ای مبتدا فالشرط رجح بان تاتی بجوابه مطلقا بلا حذر ای سواء
تقدم او تاخر نحو زید ان تقم و الله یقم و زید و الله ان تقم یقم و ربما رجح بعد قسم شرط فانت بجوابه بلا ذی خبر مقدم نحو:

«لئن کان ما حدثته الیوم صادقا

اصم فی نهار القیظ للشمس بادیا»

لَوْ

لَوْ حَرْفُ شَرْطٍ فِی مُضِیٍّ وَ یَقِلُّ

ایلاؤُهُ مُسْتَقْبَلًا لِّکِنْ قَبْلَ

وَهِيَ فِي الْإِخْتِصَاصِ بِالْفِعْلِ كَانٌ
لَكِنَّ لَوْ أَنَّ بِهَا قَدْ تَقْتَرَنُ
وَإِنْ مُضَارِعٌ تَلَاهَا صُرِفَا
إِلَى الْمُضِيِّ نَحْوُ لَوْ يَفِي، كَفَى
فصل فی لو

لو حرف شرط فی مضی یقتضی امتناع ما یلیه و استلزامه لتالیه من غیر تعرض لنفی
التالی کذا قال فی شرح الکافیہ قال فقیام زید من قولک لو قام زید لقام عمرو محکوم بانتفائه و کونه مستلزما ثبوتہ لثبوت قیام من
عمرو و هل لعمرو قیام آخر غیر اللازم عن قیام زید او لیس له لا تعرض لذلك. و یوافقه و هو اکثر تحقیقا و اضبط
للصور ما ذکره بعض المحققین من انه ینتفی التالی ایضا ان ناسب الاول و لم یخلفه غیره نحو لو کان فیهما آلهه الا الله لفسدتا الانبیاء
لا ان خلفه نحو لو کان انسانا لکان حیوانا و یتبث ان لم یناف الاول و
ناسبه اما بالاولی نحو نعم العبد صهیب لو لم یخف الله لم یعصه او المساوی نحو لو لم تکن ربیبتی فی حجری ما حلت لی انها لابنه
اخى من الرضاعه او الادون کقولک لو انتفت اخوه الرضاع ما حلت للنسب.

«و یقل ایلاؤها مستقبلا معنی

لکن قبل اذا ورد نحو»

«و لو ان لیلی الاخیلیه سلمت

علی و دونی جندل و صفائح»

«لسلمت تسلیم البشاشه اوزقی

الیها صدی من جانب القبر صائح»

و هی فی الاختصاص بالفعل کان لکن لو ان بفتح الهمزه و تشدید النون بها قد تقترن نحولوا ان زیدا قائم و موضع ان حینئذ رفع مبتدا
عن سیبویه و فاعلا لثبت مقدرا عند الزمخشری و یجب عنده ان یکون حینئذ خبرها فعلا و رده المصنف لوروده اسما فی قوله تعالی و
لو ان ما فی الارض من شجره اقلام لقمان و قول الشاعر:

«لو ان حیا مدرک الفلاح

ادرکه ملاعب الرماح»

و غیر ذلک و ان مضارع لفظا تلاها صرفا الی المضی معنی نحو لو یفی کفی. تتمه جواب لو اما ماض معنی کلو لم یخف الله لم
یعصه او وضعه و هو اما مثبت فاقترانه باللام نحو و لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم الانفال اکثر من ترکها نحو لو ترکوا من خلفهم ذریه
ضعافا خافوا النساء او منفی بما فالامر بالعکس نحو و لو شاء الله ما اقتتلوا البقره.

«و لو نعطى الخيار لما افترقنا

و لکن لا خيار مع اللیالی»

أما ولولا ولوما

أما کمهما یک من شیء وفا

لتلو تلوها وجوباً ألفا

وحذف ذی الفاقل فی نثر إذا

لم یک قول معها قد بُذرا

لولا ولوما يلزمان الابتدا
 إذا امتناعاً بوجود عقدا
 وبهما التحضيض مز وهلا
 ألاّ ألاّ وأولينها الفعلا
 وقد يليها اسم بفعلٍ مُضْمَرٍ
 علق أو بظاهرٍ مؤخر
 فصل في اما

بفتح الهمزة و التشديد و لولا و لو ما و فيه هلا و الا و اما كمهما يك من شيء فهي نائبة عن حرف الشرط و فعله و لهذا لا يليها فعل و فالتلو تلوها وجوبا الف لانها مع ما قبله جواب الشرط و انما اخرت اليه كراهه ان يوالى بين لفظي الشرط و الجزاء نحو اما قائم فزيد و اما زيد فقائم و اما زيدا فاکرم و اما عمرا فاعرض عنه و حذف ذى الفا قل في ثر اذا لم يك قول معها قد نبذا اى حذف كقوله ص\ اما بعد ما بال رجال فان كان معها قول و حذف جاز حذف الفاء بل وجب كقوله تعالى فاما الذين اسودت وجوههم ا كفرتم بعد ايمانكم آل عمران اى فيقال لهم ا كفرتم لولا و لو ما يلزمان الابتدا اى المبتدا فلا يقع بعدهما غيره و يجب حذف خبره كما تقدم اذا امتناعا من حصول شيء بوجود لشيء عقدا نحو لو لا انتم لكننا مؤمنين السبا و بهما التحضيض و هو طلب بازعاج مز و هلا مثلهما في افاده التحضيض و كذا الا بالتشديد و اما الا بالتخفيف فهي للعرض كما قال في شرح الكافية و هي مثل ما تقدم فيما ذكره بقوله و

اولينها الفعلا وجوبا نحو لو لا انزل علينا الملائكة الفرقان لو ما تاتينا بالملائكة الحجر و قد يليها اسم فيجب ان يكون بفعل مضمر علق نحو فهلا بكرا تلاعبها اى فهلا تزوجت.

«الا رجلا جزاه الله خيرا

يدل على محصله تبيت»

اى ترونى كما قال الخليل او بظاهر مؤخر نحو و لو لا اذ سمعتموه قلمم النور

الإخبار بالذى والألف واللام

ما قيل أخبر عنه بالذى خبر
 عن الذى مبتدأ قبل استقر
 وما سواهما فوسطه صلة
 عائدها خلف معطى التكملة
 نحو الذى ضربته زيداً فذا
 ضربت زيدا كان فادر المأخذا
 قبول تأخير وتعريف لما
 أخبر عنه هاهنا قد حتما
 كذا الغنى عنه بأجنبي أو
 بمُضْمَرٍ شرط فراع ما رعوا
 وأخبروا هنا بأل عن بعض ما

يكون فيه الفعل قد تقدّم
 إن صحّ صوغ صلّه منه لأل
 كصوغ واقٍ من وقى الله البطل
 وإن يكن ما رفعت صلّه أل
 نمير غيرها أبين وانفصل
 هذا باب الاخبار بالذى وفروعه

والالف واللام الموصوله و هو عند النحويين كمسائل التمرين عند الصرفيين. ما قيل اخبر عنه بالذى ليس على ظاهره بل مؤول فانه
 خبر مؤخر وجوبا عن الذى حال كونه مبتدا قبل استقر و سوغ ذلك الاطلاق كونه فى المعنى مخبرا عنه و ما سواهما مما فى الجملة
 فوسطه بينهما صله للذى عاندها خلف معطى التكمله اى الخبر نحو الذى ضربته زيد فذا ضربت زيدا كان فابتدائه بموصول و اخرت
 زيدا فى التركيب و رفعت على انه خبر و وسطا بينهما بضربت صله لالذى و جعلت العائد خلف زيد الخبر متصلا بضربت فادر
 الماخذا و قس و بالذنين و الذين و التى اخبر مراعىا فى الضمير وفاق المثبت اى المخبر عنه فى المعنى نحو اللذان بلغت منهما الى
 العمرين رساله الزيدان الذين بلغت من الزيدين اليهم رساله العمرين التى بلغت من الزيدان الى العمرين رساله هذا و لما ذكر شروط
 اشارة الى اربعة منها بقوله قبول تاخير و تعريف لما اخبر عنه ههنا قد حتما فلا- يخبر عما لا- يقبل التأخير كضمير الشأن و اسماء
 الاستفهام نعم يجوز الاخبار

عما يقبل خلفه التأخير كالتاء من قمت ذكره فى التسهيل و لا عما لا يقبل التعريف كالحال و التمييز و لو ترك هذا الشرط لعلم من
 الشرط الرابع كما قال فى شرح الكافيه كذا الغنى عنه باجنى او بمضمّر شرط فلا يجوز الاخبار عن ضمير عائد على بعض الجملة
 كالهاء من زيد ضربته و لا عن موصوف دون صفته و لا صفة دون موصوفها و لا مضاف دون مضاف اليه و لا مصدر عامل فراع ما
 رعوا.

و زاد فى التسهيل اشتراط ان لا يكون فى احدى جملتين مستقلتين فلا يخبر عن زيد من قام زيد و قعد عمرو بخلافه من ان قام زيد
 قعد عمرو. و فيه كالكافيه اشتراط جواز وروده فى الاثبات فلا يخبر عن احد من
 نحو ما جاءنى احد و وروده مرفوعا فلا يخبر عن غير المتصرف من المصادر و الظروف و اخبروا هنا بال عن بعض ما اى جزء كلام
 يكون فيه الفعل قد تقدّم ان صحّ صوغ صله منه اى من الفعل المتقدم لال بان

كان متصرفا كصوغ واقٍ من وقى الله البطل اى الشجاع فاذا اردت الاخبار بال عن الاسم الكريم قلت الواقى البطل الله او عن البطل
 قلت الواقيه الله البطل و لا يجوز الاخبار بال عن زيد من زيد قائم لعدم وجود الفعل و لا من ما زال زيد قائما لعدم تقدمه و لا من كاد
 زيد يفعل لعدم تصرفه هذا. و اذا رفعت صله ال ضميرا راجعا الى ال استتر فى الصله فتقول فى الاخبار عن التاء من بلغت من الزيدين
 الى العمرين رساله

العدد

ثلاثةً بالتاء قل للعشرة
 فى عدّ ما احادُهُ مذكره
 فى الضدّ جرّد و المميز اجرر
 جمعاً بلفظ قلّه فى الأكثر
 ومائهُ و الألف للفرد أضف

ومائتة بالجمع نزرأ قد رُدْف
 وأحد ذكر وصلنه بعشر
 مركباً قاصد معدودٍ ذكر
 وقل لدى التأنيث إحدى عشرة
 والشين فيها عن تميم كسره
 مع غير أحدٍ وإحدى
 ما معهما فعلت فافعل قصدا
 ولثلاثتِه وتسعُه و ما
 بينهما إن رُكبا ما قدما
 وأول عشرة اثنتى وعشرا
 إثني إذا أثني تشا أو ذكرا
 واليا لغير الرفع وارفع بالالف
 والفتح في جزأى سواهما ألف
 وميز العشرين للتسعين
 بواحدٍ كأربعين حيناً
 وميزوا مركباً بمثل ما
 مئير عشرون فسوينهما
 وإن أضيف عددٌ مركبٌ
 يبق البناء وعجزٌ قد يُعزبُ
 وصغ من اثنين فما فوق الى
 عشرةٍ كفاعلٍ من فعلا
 واختمه في التأنيث بالتا ومتى
 ذكرت فاذا ذكر فاعلاً بغير تا
 وإن تُرد بعض الذى منه بُنى
 تضاف إليه مثل بعضٍ بين
 وإن أردت مثل ثانى اثنين
 مركباً فجئ بتركيبين
 أو فاعلاً بحالتيه أضف
 الى مركبٍ بما تنوى يفى
 وشاع الاستعنا بحادى عشرا
 ونحوه وقبل عشرين اذكرا
 وبابه الفاعل من لفظ العدد
 بحالتيه قبل واوٍ يُعتمد

هذا باب اسماء العدد

ثلاثة بالتاء قل و ما بعدها للعشره اى معها فى عد ما آحاده مذكروه و فى عد الضد و هو الذى آحاده مؤنثه جرد من التاء و الاعتبار فى التذكير و التانيث فى غير الصفه باللفظ و فيها بموصوفها المنوى.

و المميز لما ذكر اجرر بالاضافه حال كونه جمعا مكسرا بلفظ قله فى الاكثر نحو سبع ليال و ثمانيه ايام الحاقه فله عشر امثالها الانعام و جاء فى القليل جمع تصحيح نحو سبع سموات الملك و تكسير بلفظ كثره نحو ثلاثه قروء البقره و مائه و الالف و ما بينهما للفرد المميز اصف نحو بل لبث مائه عام البقره فلبث فيهم الف سنه العنكبوت و جاء التمييز منصوبا قليلا فى قوله:

«اذا عاش الفتى مائتين عاما

فقد ذهب للذاذه و الفتاء»

و مائه و ما بعدها للالف بالجمع نزا قد ردف مضافا اليه كقراءه الكسائى و لبثوا فى كهفهم ثلاثمائه سنين الكهف و احد بالتذكير اذكر و صلته بعشر بغير تاء مركبا لهما فاتحا آخرهما قاصد معدود ذكر نحو رايت احد عشر كوكبا يوسف و قل لدى التانيث للمعدود احدى عشره بتانيث الجزاين و قيل الالف فى احدى لللاحاق لا للتانيث نحو عندى احدى عشره امراه و الشين فيها رووا عن الحجازيين سكونه و عن بنى تميم كسره و عن بعضهم فتحه و اذا كان عشر مع غير احد و احدى و هو ثلاثه الى تسعه ما

معهما فعلت من التذكير له فى المذكر و التانيث فى المؤنث فافعل ايضا معه قصدا و هذا جواب الشرط المقدر فى كلامه الذى ابرزته و لثلاثه و تسعه و ما بينهما ان ركبا مع عشر ما قدما من ثبوت التاء فى التذكير و سقوطها فى التانيث نحو عندى ثلاثه عشر رجلا و ثلاث عشره امراه و اول عشره بالتاء اثنتى كذلك و عشرا بغير تاء اثنى كذلك اذا اثنى تشا راجع للاول او ذكرا راجع للثانى نحو فانفجرت منه اثنتا عشره عينا البقره ان عده الشهور عند الله اثنا

عشر شهرا التوبه هذا و المعرب مما ذكر اثنا و اثنتا و اليا فيهما لغير الرفع و ارفع بالالف كما تقدم فى اول الكتاب و الفتح بناء فى جزاى سواهما الف اما البناء فلتضمنه معنى حرف العطف و اما الفتح فلخفته و ثقل المركب و استثنى فى الكافيه ثمانى فيجوز اسكان يائها و كذلك حذفها مع بقاء كسر النون و مع فتحها و ميز العشرين و ما بعدها للتسعينا اى معها بواحد نكره

منصوب كاربعين حينا و ثلاثين ليله الاعراف و ميزوا مركبا بمثل ما ميز عشرون فسوينهما نحو عندى احد عشر رجلا و قطعناهم اثنتى عشره اسباطا اما الاعراف اى فرقه اسباطا و ان اضيف عدد مركب غير اثنى عشر و اثنتى عشره يبق البناء فى الجزاين نحو هذه خمسه عشر ك و عجز وحده قد يعرب فى لغه رديئه كما قال سيويه.

و صغ من اثنين فما فوق الى عشره اى معها كففاعل المصوغ

من فعلا- و اختمه فى التانيث للمعدود بالتاء فقل ثانيه و ثالثه الى عاشره و متى ذكرت بتشديد الكاف المعدود فاذكر فاعلا هذا المصوغ بغير تا فقل ثان و ثالث الى عاشر و ان ترد به بعض الذى منه بنى اى صيغ تضاف اليه نحو ثانى اثنين التوبه اى احدهما و ثالث ثلاثه المائده اى احدها و لا يجوز تنوينه و نصبه و هذا مثل بعض بين فانه لا يستعمل الا مضافا الى كله كبعض ثلاثه و ان ترد به جعل العدد الاقل مثل ما فوق بان تستعمله مع

ما سفل فحكم جاعل اى اسم فاعل له احكما فاضفه او نونه و انصب به نحو رابع ثلاثه و رابع ثلاثه اى جاعلها اربعة و ان اردت به بعض الذى منه بنى مثل ما سبق فى ثانى اثنين و كان الذى منه بنى مركبا فجىء بتركيبين اولهما فاعل مركبا مع العشره و ثانيهما ما بنى منه مركبا ايضا مع العشره و اصف ايضا جمله المركب الاول الى جمله المركب الثانى فقل ثانى عشر اثنى عشر و ثانيه عشره اثنتى عشره او فاعلا بحالتيه التذكير و التانيث اصف بعد حذف عجزه الى مركب ثان فانه بما تنوى اى تقصد يفى نحو ثالث ثلاثه عشر و ثالثه ثلاث عشره و شاع الاستغناء عن الاتيان بتركيبين او بفاعل مضاف ال

ى مركب بحدادى عشرا و هو المركب الاول و حذف الثانى كما قاله فى شرح الكافيه و نحوه الى تاسع عشر.

و قبل عشرين اذکرا و باباه الى تسعين الفاعل المصوغ من لفظ العدد بحالتيه التذكير و التانيث قبل واو عاطفه يعتمد فقل حادی و عشرون و حادیه و تسعون

کم وکائین وکذا

مَيِّز في الاستفهام کم بمثل ما
مَيِّزَت عشرين ککم شخصا سما
وأجزان تجرّه من مضمر
إن وليت کم حرف جرّ مظهرا
واستعملنها مخبرا كعشره
أو مائه ککم رجالٍ أو مره
ککم کائین و کذا وينتصب
تميز ذین أو به صل من تصب
فصل فی کم و کاین و کذا

و هی الفاظ عدد مبهم الجنس و المقدار. میز اذا كانت فی الاستفهام کم بان تكون بمعنى ای عدد بمثل ما میزت عشرين ای بتمیز منصوب ککم شخصا سما ای علا و اجزان

تجره‌ای تمیز کم الاستفهامیه من مضمران و لیت کم حرف جر مظهرا نحو بکم درهم تصدقت ای بکم من درهم و فيه دلیل علی ان کم اسم و بناؤها لشبهها الحرف فی الوضع و استعمالنها حال کونها مخبرا بها بان تكون بمعنى کثیر کعشره فمیزها بمجموع مجرور او مائه فمیزها بمفرد مجرور ککم رجال جاؤونی او کم مره لغه فی امراه تانیث مرء ککم الخبریه کاین و کذا فی افاده التکثیر و غیره و لکن ينتصب تمیز ذین نحو:

«اطرد الیاس بالرجا فکاین

آلما حم یسره بعد عسر»

و رایت کذا و کذا رجلا او به‌ای بتمیز کاینکما فی

الکافیه صل من الجنسیه تصب نحو و کاین من دابه لا- تحمل رزقها العنکبوت و لا تتصل بتمیز کذا و لا یجب تصدیرها بخلاف کاین و کم فلا یعمل فیهما الا متأخر و قد یضاف الی کم متعلق ما بعدها او تجر بحرف متعلق به کقولک ابناء کم رجل علمت و من کم کتاب نقلت و لا حظ لکاین فی ذلکقاله فی شرح الکافیه

الحکایه

احک بأی ما لمنکور سئل
عنه بها فی الوقف أو حین تصل
ووقفاً احک ما لمنکور بمن
والتون حرک مطلقاً و أشبعن
وقل منان و منین بعد لی
إلفان بابنین و سکن تعدل

وقل لمن قال أتت بنت منه
والنَّونُ قبل تا المثنى مسكنه
والفتح نَزَرَ وصل التا و الألف
بمن يَأْثُرُ ذا بنسوةٍ كلف
وقل منون و منين مُسَكَّنًا
إن قيل جا قومَ لقومٍ فطنا
وإن تصل فلفظ من لا يختلف
ونادرَ منون في نظمٍ عُرِفَ
والعلم احكيته من بعد من
إن عريت من عاطفٍ بها اقترن
هذا باب الحكاياه

احك باى ما ثبت لمنكور سئل عنه بها من رفع و نصب و جر و تذكير و تانيث و افراد و تشنيه و جمع سواء كان فى الوقف او حين
تصل فقل لمن قال رايت رجلا و امراه و غلامين و جاريتين و بنين و بنات ايا و ايه و ايين و ايتين و ايين و ايات
و وقفا احك ما ثبت لمنكور بمن و النون منها حرك مطلقا و اشبعن حتى ينشا و او فى حكايه المرفوع و الف فى المنصوب و ياء فى
المجرور فقل لمن قال جاءنى رجل منو و لمن قال رايت رجلا منا و لمن قال مررت برجل منى و صل بمن الفا او ياء او نونا و قل منان
و منين بعد قول شخص لى الفان بابنين حاكيا له موافقا فى التشنيه و الاعراب و سكن نون منان و منين تعدل و صل بمن تاء التانيث و
قل لمن قال اتت بنت حاكيا منه و النون من منه اذا وقعت قبل تا تانيث المثنى عند التشنيه فهى مسكنه كقولك لمن قال عندى جاريتان
منتان و الفتح لها نزر اى قليل و صل التا

و الالف بمن اذا حكيت جمعا مؤنثا فقل منات باثر قول شخص ذا بنسوة كلف و صل بمن واوا او ياء و نونا و قل منون و منين مسكنا
بالنون فيهما ان قيل جا قوم لقوم فطنا حاكيا له موافقا له فى الجمع و الاعراب و ان تصل من بالكلام فلفظ من لا يختلف مطلقا بل
يبقى على حاله فقل لمن قال جاء رجل او امراه او رجلا او امراتان او رجال من يا هذا و نادر الحاقها علامه بان قيل منون و هو
ثابت فى نظم عرف و هو قوله:

«اتوا نارى فقلت منون انتم

فقالوا الجن قلت عموا ظلما»

و العلم احكيته من بعد من وحدها ان عريت من عاطف بها

اقرن فقل لمن قال جاء زيد من زيد و لمن قال رايت زيدا من زيدا و لمن قال مررت بزيد من زيد فان اقترنت بعاطف نحو و من زيد
تعين الرفع مطلقا.

تتمه: لا يجوز حكايه غير ما ذكر و اجاز يونس حكايه كل معرفه قال المصنف و لا اعلم له موافقا

التأنيث

غلامه التأنيث تاءً أو ألف
وفى أسام قدروا التاء كالكتف
ويعرف التقدير بالضمير

ونحوه كالرَدَّ فى الصغیر
 ولا تلى فارقهً فعولا
 أصلاً و لا المفعال و المفعیلا
 كذاك مفعَل و ما تلیه
 تا الفرق من ذی فشذوذ فیہ
 ومن فعیل كقتیل إن تبغ
 موصوفه غالباً التا تمتنع
 وألف التانیث ذات قصر
 وذات مدّ نحو أنثی الغرّ
 والإشتهار فى مبانى الأولى
 یبیده وزن أربی و الطولی
 ومرطی ووزن فغلی جمعا
 أو مصدرأ أو صفه كشیعی
 وكُجباری سَمَهی سبطری
 ذكری وحیثی مع الكفری
 كذاك خلیطی مع الشُّقَّاری
 واعزُّ لغير هذه استندارا
 لمدّها فعلاء أفعلاء
 مثلت العین وفعلاء
 ثمّ فعلا فعلا فاعولا
 وفاعلاء فعليا مفعولا
 ومطلق العین فعلا و كذا
 مطلق فاءٍ فعلاء أخذّا
 هذا باب التانیث

و هو فرع من التذكیر و لذلك افتقر الى علامه. علامه التانیث تاء كفاطمه و تمره او الف مقصوره او ممدوده كحبلى و حمراء و فى اسام بفتح الهمزه مؤنثه قدروا التا كالكتف.

و يعرف التقدير للتاء فى الاسم بالضمیر اذا اعيد اليه نحو الكتف نهشتها و نحوه كالاشاره اليه نحو هذه جهنم یس كالرد لها ای ثبوتها فى التصغیر نحو كتیفه و فى الحال نحو هذه الكتف مشویه و النعت و الخبر نحو الكتف المشویه لذیده و كسقوطها فى عدده نحو اشتریت ثلاث اذود هذا. و الاكثر فى التاء ان یجاء بها للفرق بین صفه المذكر و صفه المؤنث كمسلم و مسلمه و قل مجیئها فى الاسم كامریء و امراه و رجل و رجله و جائت لتمييز الواحد من الجنس كثيرا كتمر و تمره و لعكسه قليلا ككمء و كماه و للمبالغه كراویه و لتاكیدها كنسابه و لتاكید التانیث كنعبه و للتعریب ككبالجه و عوضا عن فاء

كعبده و عین كاقامه و لام كسنه و من زائد لمعنى كاشعنى و اشاعته او لغير معنى كزندیق و زنادقه و من مده تفعیل كترکیه و لا تلى تاء فارقه بین صفه المذكر و صفه المؤنث توسعا فعولا حال كونه اصلا بان كان بمعنی فاعل كرجل صبور و امراه صبور بخلاف ما اذا

كان فرعا بان كان بمعنى مفعول كجمل ركوب و ناقة ركوبه و لا المفعال كرجل مهذار و امراه مهذار و لا المفعيلا كرجل معطير و امراه معطير كذاك مفعول كرجل مغشم و امراه مغشم.

و ما تليه تا الفرق من ذى المذكوره كقولهم امراه عدوه و ميقاته و مسكينه فشذوذ فيه و من فعيل بمعنى مفعول كقتيل ان تبع موصوفه غالبا التا تمتنع كرجل قتيل و امراه قتيل و ندر قولهم ملحفه جديده فان كان بمعنى فاعل او لم يتبع موصوفه بان جرد عن معنى الوصفيه لحقته نحو امراه وجيهه و نحو ذبيحه و نطيحه

فصل: و الف التانيث ضربان ذات قصر و ذات مد نحو انثى الغراى الغراء و الاشتهار فى مباني الاولى اى ابنيه اوزان المقصوره بيديه وزن فعلى بضمه ففتحته نحو اربى لداهيه و فى شرح الكافيه فى باب المقصور و الممدود ان هذا من النادر.

و وزن فعلى بضمه فسكون اسما كان نحو بهمى او صفه نحو الطولى او مصدرا نحو الرجعى و وزن فعلى بفتحتين اسما كان نحو بردى لنهر بدمشق او مصدرا نحو مرطى لمشيه او صفه نحو حيدى.

و وزن فعلى بفتحته فسكون جمعا كان كصرعى او مصدرا كدعوى او صفه كشبعى و وزن فعلى بضمه و تخفيف كجبارى لطائر و وزن فعلى بضمه فتشديد نحو سمهى للباطل و وزن فعلى بكسره ففتحته فتشديد نحو سبطرى لنوع من المشى و وزن فعلى بكسره فسكون مصدرا كان نحو

ذكرى او جمعا نحو ظربى و حجلي قال المصنف و لا ثالث لهما.

و وزن فعلى بكسرتين و بتشديد العين نحو حثيى لكثرة الحث على الشىء مع وزن فعلى بضميتين فتشديد نحو الكفرى لوعاء الطلع كذاك لوزن فعلى بضمه ففتحته و تشديد العين نحو خليطى للاختلاط مع وزن فعلى بضمه فتشديد نحو الشقارى لنبت و زاد فى الكافيه فى المشهوره وزن فعلى كفرتنى و فوعلى كخوزلى لمشيه تبخر و فعلى كهنوى لنبت و افعلواى كاربعاوى لقعد المتربع و فعلى كحندقوقى لنبت و مفعلى كمكورى لعظيم الارنبه و فعلى كرهوتى للرهبه و فعلى كقرفصى بمعنى القرفصاء و فعلى كيهيرى للباطل و فعلى كشفصلى لنبت يلتوى على الاشجار و فعلى كهبيخى لمشيه تبخر و فعلى كمرحيا للمرح و فعلى كبردرايا و فوعلا كحولايا و فوعلى كفوضى

للمفاوضه و فعلى كبرحيا للعجب و اعز اى انسب لغير هذه الاوزان المذكوره استندارا و موضع ذكرها كتب اللغه

فصل: لمدى اى لمدود الف التانيث اوزان مشهوره ايضا هى فعلاء بفتحته فسكون اسما كان كجعاء او مصدرا كرجباء او صفه كحمراء و ديمه هطلاء او جمعا فى المعنى كطرفاء و افعاء مثلث العين اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها كاربعاء مثلث الباء للرباع من ايام الاسبوع و فعلاء بفتحتين بينهما سكون كعقرباء لمكان ثم فعلا بكسره كقصاء بمعنى القصاص و و فعلا بضميتين بينهما سكون كقرفصاء لضرب من القعود و فاعولا بضم ثالثه كعاشوراء و

فاعلاء بكسر ثالثه كقاصعاء لاحد جحره اليربوع و فعلى بكسره فسكون ككبرياء للكبر و و مفعولا كماتوناء جمع اتان و مطلق العين فعلا- بالتخفيف اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها مع فتح الفاء نحو براساء بمعنى الناس و قرىثاء و كرىثاء لنوعين من البسر و عشوراء بمعنى عاشوراء و كذا مطلق فاء اى مفتوحها و مكسورها و مضمومها مع فتح العين فعلاء اخذا نحو جنفاء لمكان و سيراء للذهب و ظرفاء و نفساء و رخصاء. و زاد فى شرح الكافيه فى المشهوره فعلى كميزقياء لقب ملك و افعلاء كاهجيراء للعاده و مفعلاء كمشيخاء للاختلاط و فعلاء كجخادباء لضرب من الجراد و يفاعلاء كينابعاء و تفاعلاء كتنابعاء اسمى مكان و فعلى كزكرياء و فعلى كعمكوكاء و يعكوكاء اسمين للشر و الجلبه و فعلى كدخيلاء لباطن الامر و فعلاء كبرناساء بمعنى برنساء بمعنى براساء و ما عدا هذه الاوزان نادر

إذا اسَمَّ استوجب من قبل الطرف
 فتحاً و كان ذا نظير كالأسف
 فلنظيره المُعَلَّ الآخر
 ثبوت قصر بقياس ظاهر
 كفعلوْفُعِل في جميع ما
 كفعله و فُعِلْهُ نحو الدمي
 وما استحق قبل آخر ألف
 فالمد في نظيره حتماً عُرِف
 كمصدر الفعل الذي قد بُدِئَا
 بهمز وصل كارعوى و كارتأى
 والعدام النظير ذا قصر و ذا
 مد بنقل كالحجا و كالحذا
 وقصر ذى المد اضطراراً مُجْمَع
 عليه و العكس بحلف يقع
 كيفية تنبيه المقصور و المم
 دود و جمعهما تصحيحاً
 هذا باب المقصور و الممدود

اذا اسم صحيح استوجب من قبل الطرف فتحاً و كان ذا نظير معتل كالأسف فلنظيره المعل الآخر كالاسى مثلاً ثبوت قصر بقياس ظاهر
 كفعل بكسر الفاء و فعل بضمها فى جمع ما كان كفعله بالكسر و فعله بالضم نحو الدمي جمع دمي و هى الصورة من العاج و نحوه و
 المرى جمع مريه اذ نظيره من الصحيح قرب جمع قربه و قرب جمع قربه.
 و كل ما استحق من الصحيح قبل آخر الف فالمد فى نظيره المعتل حتماً قد عرف كمصدر الفعل الذى قد بدئاً بهمز وصل كارعوى
 اى كمصدره و هو الارعواء و كارتأى اى كمصدره و هو الارتياء اذ نظير
 هما الاقتدار و الاحمرار و كالاتقصاء اذ نظيره الاستخراج.
 و العادم النظير السابق يكون ذا قصر و ذا مد بنقل عن العرب كالحجا بالقصر للعقل و كالحذا بالمد للنعل.
 و قصر ذى المد اضطراراً مجمع عليه كقوله:
 «لا بد من صنعا و ان طال السفر
 و لو تحنى كل عود و دبر»
 و العكس و هو مد المقصور اضطراراً بخلف بين البصريين و الكوفيين يقع فمنعه الاولون و اجازه الاخرون محتجين بنحو قوله:
 «يا لك من تمر و من شيشاء
 ينشب فى المسعل و اللهاء»

آخر مقصور تثنی اجعله یا
 إن كان عن ثلاثه مرتقيا
 كذا الذى اليا أصله نحو الفتى
 والجامد الذى أميل كمتى
 فى غير ذا تقلب واوا الألف
 وأولها
 ما كان قبل قد ألف
 وما كصحراء بواو ثنيا
 ونحو علباء كساء وحيا
 بواو او همز و غير ما ذكر
 صحح و ما شد على نقل قصر
 واحذف من المقصور فى جمع على
 حد المثنى ما به تكملا
 والفتح أبق مشعرا بما حذف
 وإن جمعته بتاء وألف
 فالألف اقلب قلبها فى التثنيه
 وتاء ذى التا ألزمن تنحيه
 والسالم العين الثلاثى اسما أنل
 إتباع عين فاء بما شكل
 إن ساكن العين مؤنثا بدا
 مختتما بالتاء أو مجردا
 وسكن التالى غير الفتح أو
 خففه بالفتح فكلا قد رروا
 ومنعوا إتباع نحو ذروه
 وزبيئه وشد كسر جروه
 ونادر أو ذو اضطرار غير ما
 قدذمته أو لأناس انتمى

هذا باب كيفيه تثنيه المقصور و الممدود و جمعهما تصحيحا

و فيه غير ذلك آخر مقصور تثنى اجعله بقلبه يا ان كان عن ثلاثه مرتقيا بان كان رباعيا فما فوق فقل فى حبلى حبلان كذا الثلاثى الذى

اليا اصله نحو الفتى فقل فيه فتیان و كذا الثلاثى الجامد الذى لا اشتقاق له يعرف منه اصله الذى اميل كمتى علما فقل فيه متیان. فى غير ذا المذكور كالذى الفه عن واو او مجهوله و لم تمل تقلب واوا الالف كقولك فى عصا عصوان و فى لدى علما لدوان و اولها اى الكلمه المنقلبه ما كان قبل قد الف من علامه التثنيه و ما كان ممدودا و همزته بدل من الف التانيث كصحراء بواو ثنيا فيقال فيه

صحراوان و الذی همزته لللاحاق نحو علباء

او بدل عن اصل نحو کساء و حیا ثنی بواو او همز فیقال علباوان و علباءان و کساوان و حیاوان و کساءان و حیاءان لکن فی شرح الکافیہ ان اعلال الاول ارجح من تصحیحه و ان الثانی بالعکس.

و غیر ما ذکر کالذی همزته اصلیه صحح فقل فی قراء قراءان و ما شد عن هذه القواعد علی نقل عن العرب قصر کقولهم فی خوزلی خوزلان و فی حمراء حمرايان و فی عاشوراء عاشوران و فی کساء کسایان و فی قراء قراوان.

و احذف من المقصور و کذا المنقوص فی جمع له علی حد

المثنی ای بالواو و النون ما به تکملا ای آخره فقل فی موسی و القاضی موسون و موسین و قاضون و قاضین.

و الفتح فی المقصور ابق مشعرا بما حذف و هی الالف و ابق فی المنقوص الضم و الکسر اما الممدود و الصحیح فیفعل بهما ما فعل فی الثنیه.

و ان جمعتہ ای کلا- من المقصور و الممدود بتاء و الف فالالف او الهمزه اقلب قلبها فی الثنیه فقل فی مشتری مشتریات و فی رخی رخیات و فی متی متیات و فی قناه قنوات و فی

صحراء صحراوات و فی نباء نباوات و فی قراءه قراءات.

و تاء ذی التا الزمن حینئذ تنحیه ای حذف کما سبق و کقولک فی مسلمه مسلمات هذا.

و لهذا الجمع احکام تخصه اشار الیها بقوله و السالم العین من التضعیف و الاعلال الثلاثی حال کونه اسما انل ای اعطه اتباع عین منه فاء بما شکل به من الحركات ان ساکن العین مؤنثا بدا سواء کان مختتما بالتاء او مجردا منها فقل فی جفنه و دعد و سدره و هند و غرفه و جمل جفئات و دعدات و سدرات و هندات و غرفات و جمالات بخلاف غیر السالم العین کسله و کله و حله و جوزه و دیمه و صوره و غیر الثلاثی کزینب و الوصف کضخمه.

و سکن العین التالی غیر الفتح و هو الکسر و الضم فقل فی کسره و هند و خطوه و جمل کسرات و هندات و خطوات و جمالات او خففه بالفتح فقل فی کسره و هند و خطوه و جمل کسرات و هندات و خطوات و جمالات فکلا مما ذکر قد رووا عن العرب اما التالی الفتح فلا يجوز الا فتحه فیقال فی دعد دعدات و منعوا اتباع العین للفاء اذا كانت مضمومه و اللام یاء او

مکسوره و اللام واوا نحو ذروه و زیه و اجازوا فیهما الفتح و السکون فقالوا ذروات و ذروات و زبیات و زبیات و شد کسر عین جروه اتباعا للفاء فقالوا جروات.

و نادر ای قلیل او ذو اضطرار غیر ما قدمته کقولهم فی غیر عیرات و فی کهلہ کهللات و قول الشاعر فی زفره

«عل صروف الدهر او دولاتها

تدلنا الله من لماتها»

فتستريح النفس من زفراتها

او لانا من العرب قلیلین انتمی ای انتسب کقول هذیل فی بیضه و جوزه بیضات و جوزات

جمع التکسیر

أَفْعَلَةٌ أَفْعَلْ ثُمَّ فَعْلُهُ

تَمَّتْ أَفْعَالٌ جَمُوعٌ قَلَّةٌ

وَبَعْضُ ذِي بَكْرَةٍ وَضَعًا يَفِي

كَأَرْجَلٍ وَ الْعَكْسُ جَاءَ كَالْصُفَى

لفعل اسماً صحَّ عیناً أفعال
 وللرباعی اسماً أيضاً یُجعل
 إن کان کالعناق و الذراع فی
 مدّ و تأنیث و عدّ الأحرف
 و غیر ما أفعال فیهِ مطّرد
 من الثلاثی اسماً بأفعال یرد
 و غالباً أغناهم فعلان
 فی فعل کقولهم صردان
 فی اسم مذکر رباعی بمد
 ثالث افعلة عنهم اطرّد
 و الزمه فی فعال أو فِعال
 مصاحبی تضعیف أو اعلال
 فعل لنحو أحمر و حمرا
 و فعله جمعا بنقل یدری
 و فعل لاسم رباعی بمد
 قد زید قبل لام اعلالاً فقد
 ما لم یضاعف فی الأعم ذو الألف
 و فعل جمعا لفعلة عُرِف
 و نحو کبری و لفعلة فعل
 و قد یجئ جمعه علی فعل
 فی نحو رام اطراد فعله
 و شاع نحو کامل و کمله
 فعلى لوصف کقتیل و زمن
 و هالک و میت به قمن
 لفعل اسماً صحَّ لا ما فعله
 و الوضع فی فعل و فعل قلله
 و فَعَلَ لفاعل و فاعله
 و صفین نحو عاذل و عاذله
 و مثله الفَعَال فیما ذکرنا
 و ذان فی المَعْل لا ما تدرا
 فعل و فعله فِعال لهما
 و قل فیما عینه الیا منهما
 و فعل أيضاً له فعال

ما لم یکن فی لامه اعتلال
 أو یک مضعفاً ومثل فعل
 ذو التا وفعل مع فعل فاقبل
 وفی فعیل وصف فاعل ورد
 کذاک فی أثناءً ایضاً اطرْد
 وشاع فی وصف علی فعلانا
 أو اثنیه أو علی فعلانا
 ومثله فعلانة و الزمه فی
 نحو طویل وطویله تفی
 وبفعول فعل نحو کبد
 یخص غالباً کذاک یطرْد
 فی فعل اسماً مطلق الفاء وفعل
 له وللفعال فعلاً حصل
 وشاع فی حوت وقاع مع ما
 ضاهاهما وقل فی غیرهما
 وفعللاً اسماً وفعیلاً وفعل
 غیر معلّ العین فعلاً شمل
 ولکریم وبخیل فعلاً
 کذا لما ضاهاهما قد جُعلاً
 وناب عنه أفعلاء فی المعلّ
 لأمّاً ومضعف و غیر ذاک قل
 فواعل لفوعل وفاعل
 وفاعلاء مع نحو کاهل
 وحائض وصاهل وفاعله
 وشذّ فی الفارس مع ما مثله
 وبفعائل اجمعن فعاله
 وشبهه ذا تاء أو مزاله
 وبالفعالی و الفعالی جُمعا
 صحراء و العذراء و القیس اتبعا
 واجعل فعالی لغير ذی نسب
 جُدّد کالکرسى تتبع العرب
 وبفعال وشبهه انطقا
 فی جمع ما فوق الثلاثة ارتقى

من غیر ما مضی و من خماسی
 جُرْد الآخر انفٍ بالقیاس
 والرَّابُع الشَّبهه بالمزید قد
 یحذف دون ما به تمّ العدد
 وزائد العادی الرباعی احذفه ما
 لم یکک لیناً إثره اللذ ختما
 والسین و التا من کمستدع ازل
 إذ بنا الجمع بقاهما مُخِلَّ
 والمیم اُولی من سواه بالبقا
 والهمز و الیاء مثله إن سبقا
 والیاء لا الواو احذف ان جمعت ما
 کَحِیز بون فهم حکم حُتِما
 وخیروا فی زائدی سرندی
 وکلّ ما ضاهاه کالعلندی
 هذا باب جمع التکسیر

و هو كما يؤخذ من الكافیه ما ظهر بتغییر لفظا او تقدیرا افعله کارغفه ثم افعِل کافلس ثم فعله کغلمه ثم افعال
 کاثواب جموع قله تطلق علی ثلاثه فما فوقها للعشره و ما عداها للكثره تطلق علی عشره فما فوقها.
 و بعض ذی الجموع بکثره وضعا من العرب یفی کارجل جمع رجل و العکس و هو وفاء جمع الکثره بالقله ای الدلاله علیها جاء من
 العرب کالصفی جمع صفاه و هی الصخره الملساء لکن حکى فی جمعه اصفاء فینبغى ان یمثل بنحو رجال جمع رجل. لفعل بفتح
 فسکون حال کونه اسما صح عینا و ان اعتل لا ما افعِل جمعا کافلس و ادل و اظب جمع فلس و دلو و ظبی
 بخلاف الوصف کضخم الا ان یغلب کعبد و المعتل العین کسوط و بیت و شد اعین و اثوب.
 و للرباعی حال کونه اسما ایضا یجعل افعِل جمعا ان کان کالعناق و الذراع فی مد ثالثه و تانیث بلا علامه و عد الاحرف کایمن جمع
 یمین بخلاف ما لم یکن کذلک و شد اقفل و اغرب.

و غیر ما افعِل فیه مطرد من الثلاثی حال کونه اسما بان لم توجد فیه
 شروطه بان کان علی فعل لکنه معتل العین کثوب و سیف او علی غیره کجمل و نمر و عضد و حمل و عنب و ابل و قفل و عنق و
 رطب بافعال یرد مطردا جمیع ذلک و لکن غالبا اغناهم فعلان بالكسر فی فعل بضمه ففتحہ کقولهم صردان فی صرد طائر. فی اسم
 مذکر رباعی بمد ثالث منه افعله عنهم اطرد کاقذله و ارغفه و اعمده جمع قذال و رغیف و عمود و الزمه ای افعله فی فعال بفتح الفاء
 او فعال بکسرهما مصاحبی تضعیف او اعلال کابته و اقبیه و ائمه و آنیه جمع بتات و قباء و امام و اناء فعل بضمه فسکون جمع لنحو
 احمر و هو افعِل مقابل فعلاء و نحو حمرا و هو فعلاء

مقابل افعِل و کذا ما لا مقابل له کاکمر و رتقاء و فعله بکسر فسکون جمعا بنقل یدری کولده جمع ولد و لا یاتی جمعا قیاسا.
 و فعل بضمّین جمع لاسم رباعی بمد قد زید ثالثا قبل لام اعلالا به فقد ما دام لم یضاعف فی الاعم الاغلب ذو الالف ککتب و سرر
 و عمد جمع کتاب و سریر و عمود فان اعتل اللام او ضوعف ذو الالف فله افعله کما سبق و من مقابل الاعم عنن جمع عنان.
 و فعل بضمه ففتحہ جمعا لفعله بالضم عرف کغرف و غرفه و لفعلی بالضم نحو کبری و کبر.

و لفعله بالكسر فالسكون فعل بكسره

ففتحته كسدره و سدر و قد یجىء جمعه‌ای فعله على فعل بضمه ففتحته كلحیه و لحي. فی وصف لمذكر عاقل على فاعل معتل اللام نحو رام و قاض ذو اطراد فعله بضمه ففتحته كرماء و قضاة.

و شاع فی كل وصف لمذكر عاقل على فاعل صحيح اللام فعله بفتحيتين نحو كامل و كمله فعلى بفتحته فسكون جمع لوصف على فاعل بمعنى مفعول كقتیل و قتلی و كل من فعل نحو زمن و زمی و فاعل نحو هالك و هلكی و فاعل نحو میت و موتی و كذا افعل نحو احمق و حمقى و فعلا ن نحو سكران و سكری به‌ای بفعلی قمن ای حقیق الحاقا. لفعل بضمه فسكون حال كونه اسما صح لا ما و ان اعتل عینا فعله جمعا بكسره ففتحته كدب و دبیه و كوز و كوزه و الوضع العربی فی فعل بفتحته فسكون و فعل بكسره فسكون قلله كغرد و غرده و قرد و قرده.

و فعل بضمه ففتحته و تشدید العین جمع لفاعل و فاعله حال كونهما وصفین صحیحی اللام نحو عاذل و عدل و عاذله و عدل. و مثله‌ای فعل فیما سبق الفاعل بضبطه بزیاده الالف فیما ذكرنا بتشدید الكاف كتاجر و تجار و ندر فیما انث كصاده و صداد. و ذان الوزنان فی المعل لا ما منهما ندرا كغاز و غزی و غزاء. فعل و فعله بفتحته فسكون فی كليهما فعال بكسره جمع لهما مطلقا ككعب و كعاب و صعب و صعاب و نعجه و نعاج و لكن قل فیما عینه او فاؤه كما فی الكافیه الیا منهما كضیف و ضیاف و یعر و یعار و فعل بفتحيتين ایضا له فعال بكسره جمعا ما دام لم یكن فی لامه اعتلال او لم یك لامه مضعفا نحو جمل و جمال بخلاف ما اذا كان كذلك كرحی و طلل.

و مثل فعل فیما ذكر ذو التا ای فعله كرقبه و رقاب و فعل بضم فسكون مع فعل بكسر فسكون لهما ایضا فعال فاقبل كرمح و رماح و ذئب و ذئاب و شرط فی الكافیه للاول ان لا یكون واوی العین كحوت و لا یائی اللام كمدی و فی فاعل وصف فاعل ورد فعال ایضا جمعا كذاك فی اثنا فعلیه ایضا اطرد كظراف فی جمع ظریف و ظریفه.

و شاع فعال ایضا فی كل وصف على فعلا ن بفتحته فسكون او انثیه و هما فعلى و فعلا ن او على فعلا ن بضمه فسكون و مثله اثنا فعلا نه كغضاب و ندام و خماص فی جمع غضبان و غضبی و ندامان و ندمانه و خمصان و خمصانه و الزمه‌ای فعلا فی فاعل و اثنا اذا كان واوی العین الصحیح اللام نحو طویل و طویل فقل فی جمعهما طوال تفی بما استعملته العرب.

و بفعول بضميتين فعل بفتحته فكسره نحو كبید یخص غالبا فلا یجمع على غیره ككبود و من النادر اكباد كذاك یطرد فاعل جمعا فی فعل حال كونه اسما مطلق الفا ای مثلثها مسكن العین ككعب و كعوب و ضرس و ضروس و جند و جنود و شرط فی الكافیه لمضمومها ان لا یضاعف كخف و لا یعل كحوت و مدی و فعل بفتحيتين مفرد له‌ای لفعل ایضا سماعا كاسد و اسود.

و للفعال بالضم و التخفیف فعلا ن بكسره فسكون حصل جمعا كغراب و غربان و شاع فعلا ن فی فعل بالضم و فعل بالفتح معتلى العین نحو حوت و حیتان و قاع و قیعان مع ما ضاهاهما ككوز و كیزان و تاج و تیجان و قل فی غیرهما كغزال و غزلان.

و فعلا بفتحته فسكون حال كونه اسما و فعلا و فعل بفتحيتين حال كونه غیر معل العین فعلا ن بضمه فسكون لهذه الثلاثه شمل جمعا كظهر و ظهران و رغیف و رغفان و جذع و جذعان.

و لكريم و بخیل و كل صفه لمذكر عاقل على فاعل بمعنى فاعل غیر مضعف و لا معتل اللام فعلا بضمه ففتحته ككرماء و بخلاء و كذا لما ضاهاهما ای شابههما فی الدلاله على معنی كالغریزه قد جعلنا كعاقل و عقلاء و شاعر و شعراء و ناب عنه‌ای عن فعلاء افعاء بكسر ثالثه فی الوصف المذكور المعل لا ما كولی و اولیاء و فی مضعف منه كشدید

و اشداء و غیر ذاک المذكور قل کتقی و اتقیاء و نصیب و انصباء. فواعل بکسر العین جمع لفوعل کجوه و جواهر و فاعل بفتح ثالثه کتاب و طابع و فاعلاء بکسر کقاصعاء و قواصع مع فاعل بکسر نحو کاهل و کواهل و فاعل صفه لمؤنث نحو حائض و حوائض و صفه ما لا- یعقل نحو صاهل و صواهل و فاعله مطلقا نحو فاطمه و فواطم و صاحب و صواحب و شذ فی صفه المذکر العاقل نحو الفارس و الفوارس مع ما ماثله کسابق و سوابق و بفعاثل بفتح الفاء اجمعن فعاله مثلث الفاء و شبهه مما

هو رباعی مؤنث ثالثه مده سواء کانت الفا او واوا او یاء و سواء کان ذا تاء او التاء مزاله منه کسحابه و سحائب و شمال و شمائل و رساله و رسائل و عقاب و عقائب و صحیفه و صحائف و سعید علم امراه و سعائد و حلوبه و حلائب و طلوبه و طلائب و عجوز و عجائر.

و بالفعالی بکسر اللام و الفعالی بفتحها و الفاء مفتوحه فیهما جمعا فعلاء اسماء کان او صفه نحو صحراء و صحاری و صحاری و العذراء و العذارى و العذارى و القیس ای و القیاس و هما مصدران لقاس اتبعاً فی ذلک و لا تقتصر علی السماع.

و اجعل فعالی بفتحین و کسر اللام و تشدید الیاء جمعا لغير ذی نسب جدد من کل ثلاثی آخره یاء مشدده کالکرسى و الکراسى بخلاف بصرى فلا تقول فيه بصرى تتبع العرب فی استعمالهم.

و بفعاثل بفتحین و کسر اللام الاولی و شبهه کافاعل انطقا فی جمع ما فوق الثلاثه ارتقى من غیر ما مضى فقل فی جعفر جعافر و فی افضل افاضل و من خماسی جرد الاخر انف ای احذف اذا جمعته بالقیاس فقل فی سفرجل سفارج.

و الرابع منه الشبيه بالمزید فی کونه احد حروف الزیاده قد یحذف دون ما به تم العدد و هو الاخر کقولک فی خدرنق خدارق لکن الاجود حذف الاخر نحو خدارن.

و زائد العادی ای المجاوز الرباعی و هو الخماسی احذفه ای الزائد منه ما دام لم یکک لینا اثره ای بعده الحرف اللذ ختما الکلمه ای آخرها فقل فی سبطری سباطر و فی فدوکس فداکس بخلاف ما اذا کان لینا قبل الاخر نحو عصفور و قندیل و قرطاس فلا یحذف.

و السین و التا من کمستدع ازل اذا جمعته اذ بینا الجمع بقاهما مخل فقل فیہ مداع و المیم من کمستدع اولی من سواه بالبقا لمزیته علی غیره باختصاص زیادته بالاسماء و الهمز و الیا مثله ای المیم فی الاولویه بالبقاء ان سبقا غیرهما من الحروف بان کانا فی اول الکلمه لکونهما فی موضع ما یدل

علی معنی فیقال فی الندد و یلندد الاد و یلاد.

و الیاء لا الواو احذف ان جمعت ما کحیزبون و هی الداهیه لمزیه الواو باغناء حذف الیاء عن حذفها بخلاف العکس فابقها و اقلبها یاء لانکسار ما قبلها و قل فیہ خزابین فهو حکم حتما و خیروا الحاذف فی حذف ما اراد من زائدی سرندی و هما نونه و الفه لتکافئهما

فان شاء یقول سراند او سراد و معناه

الشدید و کل ما ضاهاه کالعلندی و هو البعیر الضخم فان شاء یقول علاند او علاد

التصغیر

فُعِیلاً اجعل الثلاثی إذا

صَغَّرْتَهُ نَحْوُ قُدِّي فِي قَذَا

فُعِیْلٌ؟ مَعَ فُعِیْلٍ لَمَّا

فَاقَ كَجَعَلَ دِرْهَمَ دَرِيْهِمَا

وَمَا بِهِ لِمُنْتَهَى الْجَمْعِ وَصِلَ

بِهِ إِلَى أَمْثَلِ التَّصْغِيرِ صِلَ

وجائز تعویضُ یا قبل الطرف
 إن كان بعضُ الاسمِ فيهما ان حذف
 وحائذٌ عن القياسِ كلُّ ما
 خالف في البابينِ حكماً رُسمًا
 لتلو يا التصغير من قبل علم
 تأنيثٍ او مدّته الفتح انحتم
 كذاك مدّة أفعالٍ سبق
 أو مدّ سكران و ما به التحق
 وألفُ التأنيث حيث مُدّا
 وتاؤه منفصلين عدّا
 كذا المزيّد آخرًا للنسب
 وعجزُ المضاف و المركّب
 وهكذا زيادتنا فعلانا
 من بعد أربع كزعفرانا
 وقدّر انفصال ما دلّ على
 تشنيه أو جمع تصحيح جلا
 وألفُ التأنيث ذو القصر متى
 زاد على أربعة لن يُثبتا
 وعند تصغير حُبّارى خيّر
 بين الحُبيري فاد و الحُبيريّ
 وارْدُدْ لأصلٍ ثانياً ليناً قلب
 فقيمه صَيَّر قويمه تصب
 وشدّ في عيدٍ عُيِدَ وحُتم
 للجمع من ذا ما لتصغيرِ عُلِم
 والألفُ الثان المزيّد يُجعلُ
 واوًا كذا ما الأصل فيه يُجهل
 وكَمَلُ المنقوص في التصغير ما
 لم يحو غير التاء ثالثاً كما
 ومن بترخيم يُصَغَّر اكتفى
 بالأصل كالعطيف يعنى المعطفا
 اختم بتا التأنيث ما صغرت من
 مؤنثٍ غارٍ ثلاثيّ كسين
 ما لم يكن بالتا يُرى ذا لبس

كشجرٍ وبقرٍ وخمّسٍ
 وشدّ تركّ دون لبسٍ ونَدَرٍ
 لحاقٍ تا فيما ثلاثيّاً كثر
 وصغّروا شدوذاً الذى التى
 وذا مع الفروع منها تا وتى
 هذا باب التصغير

عبر به سیبویه و بالتحقیر و هو تفنن. فعیلاً بضمه ففتحہ فیا ساکنه اجعل الثلاثی اذا صغرته نحو قذی فی تصغیر قذا و هو ما یسقط فی العین و الشراب.

فعیل بضبط الوزن قبله بزیاده عین مکسوره مع فعیل بضبط الوزن قبله بزیاده یاء ساکنه اجعل لما فاق الثلاثی کجعل درهم درهما و جعل قنديل قنیديلا.

و ما به لمتتهی الجمع وصل من الحذف السابق به الی امثله التصغیر صل فقل فی سفرجل و خدرنق و سبطری و مستدع و الندد و یلندد و حیزبون و سرندی سفیرج و خدیرق او خدیرن و سیطر و مدیع و الید و یلید و حزیین و سریند او سرید.

و جائز تعویض یا ساکنه قبل الطرف ان کان بعض الاسم فیهما ای فی التکسیر و التصغیر ان حذف فیقال فی سفرجل سفاریج و سفیرج.

و حائد ای مائل خارج عن القیاس کل ما خالف فی

البابین ای بابی التکسیر و التصغیر حکما رسماً کتکسیر حدیث علی احادیث و تصغیر مغرب علی مغیربان. لتلو ای للحرف الذى بعد یا التصغیر اذا کان من قبل علم ای علامه تانیث کتائه او مدته ای الفه الفتح انحتم کعظیمه و حبیلی و حمیراء کذاک ای کالتالی یاء التصغیر السابق فی وجوب فتحه ما ای الحرف الذى مده افعال ای الفه سبق کاجیمال او الذى سبق مد سکران و ما به التحق من عثمان و نحوه کسکیران و عثیمان.

و الف التانیث حیث مدا و تاؤه منفصلین عدا فلا یحذفان للتصغیر و ان حذفاً للتکسیر کقولک فی قرفصاء و سفرجله قریفصاء و سفیرجه کذا الیاء المزیّد آخراً للنسب عد منفصلاً فلا یحذف کقولک فی عبقری عیققری و کذا عجز المضاف کقولک فی امرئ القیس امرئ القیس و کذا عجز المركب ترکیب مزج کقولک فی بعلبک بعیلبک.

و هکذا زیادتا فعلاً و هما الالف و النون عدا منفصلین فلا یحذفان اذا کانا من بعد اربع کزعفرانا فیقال فیہ زعیفران. و قدر ایضاً انفصال ما دل علی تشبیه او جمع تصحیح جلا بالجیم ای دل علیه من العلامه فلا تحذفه کقولک فی جداران و ظریفون و ظریفات

اعلاماً جديران ظریفون و ظریفات.

و الف التانیث ذو القصر متی زاد علی اربعه و لم تسبقه مده لن یثبتا بل یحذف کقولک فی قرقری و لغیزی قریقر و لغیز. و عند تصغیر ما فیہ الف مقصوره قبلها مده نحو حباری خیر بین حذف المده فیقال الحبری فادر ذلک و بین حذف الف التانیث فیقال الحبر و اردد لاصل حرفاً ثانیاً اذا کان لینا قلب عن لین فقیمه بالیاء صیر اذا صغرته قویمه بالواو رد الی الاصل تصب و شد فی تصغیر عید عیید اذ کان الاصل عویدا لانه من العود و خرج بقید اللین ثانی متعد و بالقلب عنه ثانی ایمه و ما یتی فی البیت بعده.

و حتم للجمع المكسر المفتوح الاول من ذا الرد ما لتصغیر علم فیقال فی تکسیر میزان موازین بقلب الیاء واوا و فی تکسیر عید اعیاد باثباتها شدوذا و لا رد فیما لا یتغیر فیہ الاول کقیم فی قیمه و الالف الثانی المزیّد یجعل بالقلب واوا کهویبیل فی هابیل کذا یقلب واوا

ما الاصل فيه يجهل كعويج في عاج.

و كمل المنقوض اى المحذوف بعضه فى التصغير برد ما حذف منه ما دام لم يحو غير التاء ثالثا كما علما فقل فيها موى و كشفه فقل فيها شفيهه بخلاف ما اذا حوى ثلاثه غير التاء فلا تكمل كجويه فى جاه.

و من بترخيم يصغر اكنفى بالاصل و حذف الزائد لانه حقيقته و الحق به تاء التانيث اذا كان مؤنثا ثلاثيا كالعطيف يعنى المعطفا و كحميد فى حامد و حمدان و حماد و محمود و احمد و سويده فى سوداء و قريطس فى قرطاس.

فرع: حكى سيبويه فى تصغير ابراهيم و اسماعيل بريها و سميعا بحذف الهمزه منهما و الالف و الياء و حذف ميم ابراهيم و لام اسماعيل قال فى شرح الكافيه و لا يقاس عليهما.

و اختتم بتا التانيث ما صغرت من مؤنث معنى عار عنها لفظا ثلاثى كسن فقل فيها سنيه و يد فقل فيها يديه ما دام لم يكن بالتاء يرى ذا لبس فان كان كشجر و بقر و خمس التى من الفاظ عدد المؤنث فلا تلحقه اذ يلتبس الاولان بالمفرد و الثالث بعدد المذكر.

و شذ ترك التاء دون لبس كقولهم فى قوس قويس و ندر لحاق تا فيما ثلاثيا كثر بفتح المثلثه اى زاد عليه كقولهم فى وراء و قدام وريئه و قديديه.

و صغروا من المبنيات شذوذا الذى و التى و تشيتهما و جمعهما كما فى شرح الكافيه و ذا مع الفروع منها تا و تى و تشيتهما و جمعهما و خالفوا بها تصغير المعرب فى ابقاء اولها على حركته الاصلية و التعويض من ضمه الفا مزيده فى آخرها فقالوا اللذا و اللتيا و اللذيون

و اللويون و اللويتا و اللتيات و ذيا و تيا و ديان و تيان و منع ابن هشام تصغير تى استغناء بتا و اللا و اللاتى استغناء باللتيات و اتفقوا على منع تصغير ذى للالباس.

خاتمه: يصغر ايضا من غير المتمكن شذوذا افعل فى التعجب نحو ما احيسنه و المركب تركيب مزج كما سبق

النَّسَبُ

يَاءٌ كِيا الكرسى زادوا للنسب

وكلُّ ما تليه كسرُهُ وَجَبَ

ومثله ممَّا حوَاهُ احذف و تا

تأنيثٌ او مدَّته لا تثبتا

وإن تكن تربُّعُ ذا ثَانٍ سَكَنَ

فقلَّبُها واواً وحذفها لا تثبتا

لشبهها الملحق و الأصلى ما

لها وللأصلى قلبٌ يُعتمى

والألف الجائز أربعا أزل

كذاك يا المنقوص خامساً عَزَلْ

والحذف فى اليا رابعاً أَحَقُّ من

قلبٍ وحتَّمْ قلبٌ ثالثٌ يَعْنِ

وأولُ ذا القلب انفتاحاً وفعل

وفعلٌ عينهما افتح وفعلٌ
 وقيل في المرمى مرمئ
 واختير في استعمالهم مرمئ
 ونحو حئ فتح ثانيه يجب
 واررده واواً إن يكن عنه قلب
 وعلم التشبيه حذف للنسب
 ومثل ذا في جمع تصحيح وجب
 وثالث من نحو طيب حذف
 وشذ طائئ مقولاً بالألف
 وفعلئ في فعيله التزم
 وفعلئ في فعيله حتم
 وألحقوا مغل لام عريا
 من المثالين بما التا أوليا
 وتَمَمُوا ما كان كالطويله
 وهكذا ما كان كالجليله
 وهمز ذى مد ينال في النسب
 ما كان في تشبيه له انتسب
 وانسب لصدر جمله وصدر ما
 ركب مزجاً ولثان تمما
 إضافة مبدوءة بابن أو اب
 أو ماله التعريف بالثاني وجب
 فيما سوى هذا انسب للأول
 ما لم يخف لبس كعبد الأشهل
 واجبر برد اللام ما منه حذف
 جوازاً أن لم يك رد ألف
 في جمعي التصحيح أو في التشبيه
 وحق مجبور بتوفيه
 وبأخ اختاً وبابن بنتاً
 الحق ويونس أبى حذف التا
 وضاعف الثاني من ثنائى
 ثانيه ذولين كلا ولائى
 وإن يكن كشيء ما الفا عدم
 فجبره وفتح عينه التزم

والواحد اذکر ناسباً للجمع

إن لم يشابه واحداً بالوضع

ومع فاعلٍ وفعلٍ فعلٍ

فی نسبٍ أغنى عن الیا فقيل

وغير ما أسلفته مقررًا

على الذى يُنقلُ منه اقتصرًا

هذا باب النسب

یاء مشدده کیا الکرسی زادوا فی آخر الاسم للنسب و کل ما تلوه کسره وجب کقولهم فی النسب الی احمد احمدی.

و مثله ای مثل یاء النسب اما فی التشدید او فی کونها للنسب مما حواه احذف اذا کان قبله ثلاثه احرف فقل فی النسب الی کرسی

و شافعی کرسی و شافعی و لم ار من تعرض لجواز شافعی قیاسا علی مرموی و ان کان بعض الفقهاء استعمله و هو حسن للبس فان

کان قبله حرفان کعلی جاز الحذف و القلب کعلوی او حرف فسیاتی فی قوله و نحو حی فتح ثانیه یجب.

و تا تانیث او مدته ای الفه لا تثبتا بل احذفها فقل فی النسبه الی مکة مکى و قول العامه فی خلیفه خلیفتی لحن من وجهین.

و ان تکن مده التانیث تربیع ای تقع رابعه فی اسم اتی ذا ثان سکن فقلها واوا مباشره باللام او مفصوله بالف و حذفها ای کل منهما

حسن لکن المختار الثانی کقولک فی حبلی حبلی و حبلی و حبلاوی و یجب الحذف اذا کانت خامسه فصاعدا کما سیاتی او رابعه

متحرکا ثانی ما هی فیہ کقولک فی حباری

و جمزی حباری و جمزی. لشبهها ای مده التانیث و هو الملحق و الاصلی عطف علی شبهها الخبر المقدم علی مبتدئه و هو ما لها لمدّه

التانیث من حذف و قلب و لکن للاصلی قلب یعتمی ای یختار و کذا الملحق کقولهم فی ارطى و ملهى ارطى و ملهى و ملهى و

ملهى.

و الالف الجائز ای المتعدی اربعا ازل کما تقدم کذاک یا المنقوص اذا وقع خامسا عزل بمعنی حذف کقولک فی المعتدی معتدی.

و الحذف فی الیا ای یاء المنقوص اذا وقع رابعا احق من قلب کقولک فی القاضی قاضی و یجوز القلب کقولک قاضوی و حتم

قلب الف او یاء ثالث یعن کقولک فی الفتی و العمی فتوی و عموی.

و اول ذا القلب حیث قلنا به انفتاحا و فعل بفتح اوله و کسر الثانی منه و من الاتین و فعل بضم اوله عینهما افتح عند النسب بقلب

الکسره فتحه و کذا فعل بکسر اوله اقلب کسره عینه فتحه عند النسب فقل فی نمر و دئل و ابل نمری و دؤلی و ابلی.

و قیل فی النسب الی ما فی آخره یاءان ثانیتهما اصلیه نحو المرمی مرموی بحذف اول الیاءین و قلب ثانیتهما واوا بعد فتح

العین و اختیار فی استعمالهم مرمی بحذف الیاءین و الاول احسن لامن اللبس.

و کل ما فی آخره یاء مشدده قبلها حرف نحو حی فتح ثانیه عند النسب یجب من غیر تغییر له ان لم یکن منقلبا عن واو نحو حیوی و

اردده واوا ان یکن عنه قلب کطی فقل فیہ طووی و ثالثه تقلبه واوا مطلقا فقل فیہ حیوی.

و علم التثیه احذف للنسب و مثل ذا فی جمع تصحیح و جب فیحذف علمه کقولک فی زیدان و زیدون علمین زیدی نعم من اجرى

زیدان علما مجرى سلمان قال زیدانی و من اجرى زیدین مجرى غسلین قال زیدینی و من اجراه مجرى عربون و الزمه الواو و فتح

النون قال زیدونی.

و ثالث من نحو طیب حذف عند النسب فقل طیبی بسکون الیاء و لکن شد من هذا طائی المنسوب الی طیبی اذ قیاسه طیبی لکنه اتی

مقولا- بالالف المقلوبه عن الیاء الساکنه و خرج بنحو طیب هبیخ و مهیم فلا تحذف یاؤهما لانها فی طیب مکسوره موصوله بما قبل

الآخر فاورثت ثقلا بخلافها فی هبیخ لفتحها و فی

مهیم لانفصالها.

و فعلى بفتحین فی النسب الی فعلیه بفتح اوله و کسر ثانیه الصحیح العین الغیر المضاعف التزم فقل فی حنیفه حنفی و فعلى بضمه ففتحہ فی النسب الی فعلیه کذلک حتم فقل فی جهینه جهنی.

و الحقوا معل لام عریا من التاء من المثالین المذكورین بما التا اولیا منهما فقالوا فی عدی و قصی عدوی و قصوی کما قالوا فی ضریه و امیه ضروی و اموی بخلاف صحیح اللام منهما فلا

تحذف منه الیاء فیقال فی عقیل و عقیل عقیلی و عقیلی.

و تمموا ما کان علی فعلیه بفتح الفاء و هو معتل العین کالطویلہ فقالوا فیہ طویلی و هکذا تمموا ما کان علی هذا الوزن و هو مضاعف کالجلیله فقالوا فیہ جلیلی و تمموا ایضا ما کان علی فعلیه و هو مضاعف کقلیلہ.

و همزه ذی مد ینال ای یعطی فی النسب ما کان فی تثنیه له انتسب فیقال فی قراء و صحراء و کساء و علباء قرائی و صحراوی و کسائی و کساوی و علبائی و علباوی.

و انسب لصدر جمله اسنادیه فقل فی تابط شرا تابطی و صدر ما ركب مزجا فقل فی بعلبک بعلی

و انسب لثان تمما اضافہ اما مبدوءه بابن او اب او ام کعمری و بکری و کلثومی فی ابن عمر و ابی بکر و ام کلثوم او اولها ما له التعریف بالثانی و جب بان کانت اضافته معنویه کزیدی فی غلام زید و عندی فی هذا القسم نظر لاجل اللبس و فی القسم الاول بحث و هل یلحق بما ذکر المبدوءه بنبت کما قلنا انه کنیه و لم ار من ذکره. فیما سوی هذا المقرر کالذی لیس مصدرا بما عرف بالثانی و لا بکنیه کما فی شرح الکافیه و هو یقوی بحثی الا ان یمنع انه

کنیه انسبن للاول و احذف الثانی ما دام لم یخف لبس فقل فی امری القیس امرئی فان خیف فاحذف الاول و انسب للثانی کعبد الاشهل فقل فیہ اشهلی و هذا یعضد نظری فی القسم السابق.

و اجبر برد اللام ما منه حذف عند النسب جوازا ان لم یک رده الف فی جمعی التصحیح او فی التثنیه فقل فی غد غدوی و ان شئت غدی و حق مجبور بالرد بهذی ای بجمعی التصحیح او التثنیه توفیه له بالرد بالنسب حتما فیقال فی اخ و عضه اخوی و عضوی لیس غیر.

و باخ اختا الحق فقل فیها بعد حذف تائها اخوی و بابن بنتا الحق فقل فیها بعد حذف تائها بنوی کما تقول ذلک فی ابن بعد حذف همزته هذا مذهب سیبویه و الخلیل و یونس بن حبیب الضبی الولاء من البصریین ابی حذف التا منهما فقال اختی و بنتی و هو الذی امیل الیه لاجل اللبس.

و ضاعف وجوبا الثانی من ثنائی ثانیه ذو لین عند النسب

الیه ثم ان کان الفاء قلب المضاعف همزه و یجوز قلبها واوا کلا- و لائی و لاوی و فی فیوی و لو لوی اعلاما اما الذی ثانیه صحیح فیجوز فیہ التضعیف و عدمه ککم و کمی و کمی.

و ان یکن کشیه فی اعتلال اللام ما الفاء عدم فجبره عند النسب الیه برد الفاء و فتح عینه التزم عند سیبویه فیقال فیہ وشوی و اجاز الاخفش السکون فیقال وشیی اما غیر المعل اللام منه فلا یجبر کقولک فی عده عدی.

و الواحد اذکر ناسبا للجمع ان لم یشابه واحدا بالوضع ای بوضعه علما فقل فی فرائض فرضی بخلاف ما اذا شابهه بان وضع علما فیقال فی الانمار انماری و فی الانصار انصاری.

و مع فاعل و فعال بفتحہ فتشدید فعل بفتحہ فکسره فی نسب

اغنی عن الیا السابقه فقبل اذ ورد کقولهم لابن و تمار و طعم ای صاحب لبن و تمر و طعم و لیس فی هذین الوزنین معنی المبالغه الموضوعین له و خرج علیه قوله تعالی و ما ربک بظلام للعبید فصلت ای بذی ظلم.

و غیر ما اسلفته من القواعد مقررا علی الذی ینقل منه عن العرب اقتصرا و لا تقس علیه کقولهم فی الدهر دهری و فی امیه اموی و فی البصره بالفتح بصری بالكسر و فيه نظر اذا الكسر لغه
فیها و فی مرو مروزی و فی الری رازی و فی الخریف خرفی و فی عظیم الرقبه رقبانی

هذا باب الوقف

تنوینا اثر فتح فی معرب او مبنی اجعل الفا وقفا کرایت زیدا و ایها و تنوینا تلو غیر فتح و هو الضم و الکسر احذفا وقفا کجاء زید و مررت بزید.

و احذف لوقف فی سوی اضطرار صله غیر الفتح فی الاضمار ای الحرف الذی ینشا فی اللفظ عن اشباع الحرفه فی الضمیر و هو فی غیر الفتح و هو الضم و الکسر الواو و الیاء کرایته و مررت به و اثبت صله الفتح و هی الالف کرایتها اما فی الضروره فیجوز اثبات الجميع.

و اشبهت اذا منونا نصب فالفا فی الوقف نونها قلب و به قرء السبعه و اختار ابن عصفور تبعا لبعضهم ان الوقف علیها بالنون و هو الذی امیل الیه فرارا من الالتباس و القراءه سنه متبعه و حذف یا المنقوص ذی التنوین عند الوقف ما دام لم

ینصب اولی من ثبوت لها فاعلما کقراءه الستة و لكل قوم هاد الرعد و ما لهم من دونه من وال الرعد و باثبات الیاء فیهما قرا ابن کثیر بخلاف المنصوب فانه یمیدل من تنوینه الف ان کان منونا کقطعت وادیا و تثبت یاؤه ساکنه ان لم یکن کاجب الداعی بخلاف غیر المنون کما صرح به بقوله و غیر ذی التنوین المرفوع و المجرور بالعکس فثبوت یائه اولی من حذفها و فی منقوص محذوف العین نحو مر اسم فاعل من ارای او محذوف الفاء کیف علما کما فی شرح الکافیہ لزوم رد الیا عند الوقف اقتفی لثلا یمکر الحذف

فصل: و غیرها التانیث من محرک ساکنه عند الوقف و هو الاصل او قف رائم التحرک بان تخفی الصوت بالحرفه ضمه کانت او کسره او فتحه و خصه الفراء تبعا للقراء بالاولین او اشمم الضمه فقط عند الوقف بان تشير الیها بشفتیک من غیر تصویت او قف مضعفا ای مشددا ما ای حرفا لیس همزا او علیلا ان قفا ای تبع الحرف الموقوف علیه الموصوف بما ذکر حرفا محرکا کهذا جعفر و هذا وعل بخلاف الهمز کخطا و العلیل کالقاضی و یخشی و یدعو و التابع

ساکننا کعمرو و حرکات انقلا عند الوقف من الموقوف علیه لساکن قبله تحریکه لن یحظلا ای یمنع نحو و تواصوا بالصبر.

«ان ابن ماریه اذ جد النقر

و جاءت الخیل و اثنابی زمر»

لا- ینقل الی متحرک کجعفر و لا- ممتنع التحریک اما لتعذر کانسان او استتقال کقضیب و خروف او اداء الی بناء لا نظیر له کبشر مرفوعا و ذهل مجرورا کما سیاتی.

و نقل فتح من سوی المهموز

لا یراه نحوی بصری اما من المهموز کخبء فیراه و کوف نقلا الفتح من سوی المهموز ایضا.

و النقل ان یعدم نظیر للاسم حیث بان یمکن المنقول ضمه مسبقه بکسره او بالعکس ممتنع کما تقدم و لكن ذاک النقل فی المهموز و ان ادی الی ما ذکر لیس یمتنع فیجوز فی رده و کفء هذا رده و مررت بکفء. ثم لما صدر فی الضابط اشتراط ان یمکن الموقوف علیه غیر هاء

التانیث لیفعل فیهِ ما ذکر احتاج الی بیان ما یفعل فیهِ اذا کان هاء فقال فی الوقف تا تانیث الاسمها جعل ان لم یکن ساکن صح وصل کمسلمه و فتاه بخلاف ما اذا وصل به کبنت و اخت و بخلاف تاء تانیث الفعل کقامت و اما تاء تانیث الحرف کثمت و ربت فاختر فی شرح الکافیہ جواز ذلک فیهما فیقال ربه و ثمه قیاسا علی قولهم فی لات لاه.

و قل ذا ای جعل التاء المذكور هاء فی الوقف فی جمع تصحیح

للمؤنث كقول بعضهم دفن البناء من المكرماه و فی ما ضاهى ه كهيئات و اولات و كثر فی ذلك عدم الجعل المذكور و غیر ذین ای جمع التصحیح و ما ضاهاه كغرفه و غلمه بالعكس انتمی فالكثير فيه جعل التاء هاء و القليل عدم ذلك

فصل: وقف بها السكت على الفعل المعلن بحذف آخر كاعط من سال و لم يعط فقل فی الوقف علیهما اعطه و لم يعطه و ذلك جائز و ليس حتما فی جميع المواضع سوى ما اذا كان الفعل قد بقى على حرف واحد كع او حرفین احدهما زائد كع مجزوما فانه واجب فيقال فيهما عه و لم يعه فراع ما رعوا و ما فی الاستفهام ان جرت حذف الفها وجوبا و اولها الها ان تقف نحو:

«يا اسديا لم اكلته لمة

لو خافك الله عليه حرمة»

و ذلك جائز و ليس حتما فی جميع المواضع سوى ما اذا انخفضا باسم كقولك فی اقتضاء م اقتضى اقتضاء مه.

و وصل ذی الهاء اجز كائن بكل ما حرك تحريك بناء لزمّا عند الوقف عليه نحو هاؤم اقرءوا كتابيه الحاقه و لزم صفه بناء احترز به مما لا يلزم بناؤه كالمنادى فلا توصل به الهاء و مثله الفعل

الماضى و شذ مجيء ذلك كما قال و وصلها بغير ذی تحريك بنا اديم شذ نحو:

«يا رب يوم لى لا اظلل

ارمض من تحت و اضحى من عله»

و قوله فی المدام البناء استحسنا بيان لاحسنه الاتصال فلا يعد مع قوله و وصل ذی الهاء البيت المبين للوقوع تكرارا فتأمل.

و ربما اعطى لفظ الوصل ما للوقف نثرا من لحاق الهاء نحو

لم يتسنه و انظر البقره و غيره نحو هذه حبلو يا فتى و فشا ذلك منتظما نحو:

«تترك ما ابقى الدبا سبسبا

مثل الحريق وافق القصبا»

بتضعيف الباء

الإمالة

الألفُ المبدلُ من يا فى طرف

أمل كذا الواقع منه اليا خلف

دون مزيد أو شذوذ و لما

تليه ها التأنيث ما الها عدا

وهكذا بدل عين الفعل إن

يؤل الى فلت كماضى خف و دن

كذاك تالى الياء و الفصل اغتفر

بجرف أو مع ها كجيبها أدر

كذاك ما يليه كسر أو يلى

تالى كسر أو سكون قد ولى

كسراً و فصل الها كلا فصل يُعدّ

فدرهماك من يمله لم يصدّ
و حرف الاستعلا يكفّ مظهرها
من كسر او يا و كذا تُكفّ زا
إن كان ما يكفّ بعد متصل
أو بعد حرفٍ أو بحرفين فصل
كذا إذا قدّم ما لم ينكسر
أو يسكن إثر الكسر كالمطواع مر
وكفّ مُستعلٍ ورا ينكفّ
بكسر را كغارماً لا أجفو
ولا تُملّ لسبب ما لم يتصل
والكفّ قد يوجه ما ينفصل
وقد أمالوا لتناسب بلا
داع سواها كعمادا وتلا
ولا تُملّ ما لم ينل تمكنا
دون سماع غيرها و غيرنا
والفتح قبل كسر راء في طرف
املّ كلاًيسر مل تكفّ الكُلف
كذا الذي تليه التانيث في
وقف إذا ما كان غير ألف
هذا باب الاماله

هی کما فی شرح الکافیہ ان ینحی بالالف نحو الیاء و بالفتحه قبلها نحو الکسرہ الالف المبدل من یا فی طرف امل کالهدی و هدی
کذا امل الالف الواقع منه الیا خلف فی بعض التصاریف دون حرف مزید معها او شذوذ لوقوعها کجلی بخلاف نحو قفا فان الیاء
تخلف الفه بزیاده فی التصغیر کقفی و فی التکسیر کقفی و شذوذ کقول هذیل فی اضافته الی الیاء قفی.
و ثابت لما تلیه التانیث حکم ما الها عدما من الاماله کرماء و هکذا امل الالف الکائنه بدل عین الفعل ان یؤلّ ذلك الفعل عند اسناده
الی التاء الی وزن فلت بکسر الفاء کماضی خف و دن و هو خاف و دان فانک تقول فیهما خفت و دنت. کذاک امل الفا تالی الیاء
کیان و کذا سابق الیاء کبایع کما فی شرح الکافیہ و الفضل بین الیاء و بین الالف المتاخره اغتفر فی جواز الاماله ان کان بحرف
وحده کیسار او بحرف معها کجیها ادر کذاک امل ما ای الفایلیه کسر کعالم او یلی حرفا تالی کسر ککتاب او یلی حرفا تالی
سکون قد ولی ذلك السکون کسرا کشمال.

و فصل الها بین الساکن و بین الحرف التالیه الالف کلا فصل یعد لخفائها فدرهماک من یمله لم یصد ای لم یمنع من امالته.
و حرف الاستعلا ای حروفه و هی مجموع قط خص ضغط یکف مظهرها من کسر او یا عن الاماله بخلاف الخفی منهما کالکسرہ
المقدره و ما اذا اتی الفها عن یاء.

و کذا تکف را غیر مکسوره الاماله نحو عذار و عذاران و راشد ان کان ما یکف من حروف الاستعلاء بعد بالضم ای بعد الالف
متصل بها کناصح او بعد حرف تلاها کواثق او بحرفین فصل عنها کمواثق کذا یکف حرف الاستعلاء اذا قدم علی الالف ما دام لم

ینکسر او لم یسکن اثر الکسر کغالب بخلاف ما اذا انکسر کغلاب او سکن اثر الکسر کالمطواع مر فلا تمنع الاماله.

و فی شرح الکافیه فیما اذا انکسر لا یمنع و فی الساکن تالیه یجوز

ان یمنع و ان لا یمنع فان اراد به عدم تحتم الاماله فهذا شأنها فی جمیع احوالها کما سیاتی فلا وجه لتخصیصه بهذه الصوره و الاشعار بتغایره لما قبله و ان اراد بیان احتمالین متساویین فی وجوب الکف و عدمه فلا باس و لعله المراد فتامل.

و کف حرف مستعل و کف را ینکف بکسر را فتاتی الاماله کغارما لا اجفو و لا تمل لسبب لم یتصل کلزید مال و الکف قد یوجبه ما ینفصل ککتاب قاسم و خالف ابن عصفور فی المسالتین و قواه ابن هشام رادا به علی المصنف و اقول الفرق قوه المانع و لذا قدم علی المقتضی و ایضافالمقتضی هنا اذا وجد لا یوجب الاماله کما فی الکافیه و شرحها و المانع اذا وجد اوجب الکف فاتضحت تفرقه المصنف و اتیان به قد یشرع بانه قد لا یکفو به صرح فی شرح الکافیه.

و قد امالوا لتناسب فی رؤوس الای و غیرها بلا داع ای طالب للاماله سواه کعمادا ای کالفه الاخیره امیلت لتناسب الالف التی قبلها و کالف تلا من قوله تعالی و القمر اذا تلاها الشمس امیلت و ان کان اصلها واوا لتناسب رؤوس الای و لا تمل ما لم ینل تمکنا بان کان مبنیا دون سماع یحفظ نحو الحجاج وراء و نحوها من فواتح السور غیرها و غیرنا فاملها و ان کان غیر متمکنین قیاسا.

و الفتح قبل کسر راء فی طرف امل کلایسر مل تکف الکلف ای کسینه کذا امل فتح الحرف الذی تلیها التانیث فی وقف کرحمه و نعمه و قوله اذا ما کان غیر الف زیاده توضیح اذ معلوم ان الالف لا تفتح

التَّصْرِيفُ

حَرْفٌ وَ شَبْهُهُ مِنَ الصَّرْفِ بَرٌّ
وَ مَا سِوَاهُمَا بِتَصْرِيفٍ حَرٌّ
وَ لَيْسَ أَذْنَى مِنْ ثَلَاثِي يُرَى
قَابِلَ تَصْرِيفٍ سِوَى مَا غَيْرَا
وَ مُنْتَهَى إِسْمٍ خَمْسٌ إِنْ تَجَرَّدَا
وَ إِنْ يُرَدُّ فِيهِ فَمَا سَبْعًا عَدَا
وَ غَيْرِ آخِرِ الثَّلَاثِي أَفْتَحَ وَ ضَمَّ
وَ أَكْسِرَ وَ زَدَ تَسْكِينَ ثَانِيَهُ تَعَمَّ
وَ فَعَلَ أَهْمِلَ وَ الْعَكْسُ يَقِلُّ
لِقَصْدِهِمْ تَخْصِصَ فِعْلٍ بِفِعْلٍ
وَ أَفْتَحَ وَ ضَمَّ وَ أَكْسِرَ الثَّانِي مِنْ
فِعْلٍ ثَلَاثِي وَ زَدَ نَحْوَ ضَمِنَ
وَ مُنْتَهَاهُ أَرْبَعٌ إِنْ جُرِّدَا
وَ إِنْ يُرَدُّ فِيهِ فَمَا سِتًّا عَدَا
لِإِسْمٍ مَجَرَّدٍ رُبَاعٍ فَعَلَّلَ
وَ فَعْلَلَّ وَ فَعْلَلَّ وَ فَعْلَلَّ
وَ مَعَ فِعْلٍ فَعْلَلَّ وَ إِنْ عَلَا
فَمَعَ فَعْلَلَّ حَوَى فَعْلَلَلَا

كَذَا فَعَلٌّ وَ فِعْلٌ وَ مَا
 غَايِرٌ لِلزَّيْدِ أَوْ النَّقْصِ انْتَمَى
 وَ الْحَرْفُ إِنْ يَلْزَمُ فَأَصْلٌ وَ الَّذِي
 لَا يَلْزَمُ الزَّائِدُ مِثْلُ تَا اخْتِذَى
 بِضَمِّنِ فَعْلٍ قَابِلِ الْأُصُولِ فِي
 وَزْنٍ وَ زَائِدٌ بَلْفِظِهِ اكْتُفِيَ
 وَ ضَاعِفِ اللَّامِ إِذَا أَصْلٌ بَقِيَ
 كَرَاءٍ جَعْفَرٍ وَ قَافٍ فُشِّقَ
 وَ إِنْ يَكُ الزَّائِدُ ضِعْفَ أَصْلٍ
 فَاجْعَلْ لَهُ فِي الْوِزْنِ مَا لِلْأَصْلِ
 وَ اخْكُمُ بِتَأْصِيلِ حُرُوفِ سِمْسِمٍ
 وَ نَحْوِهِ وَ الْخُلْفُ فِي كَلِمٍ
 فَالِثٌ أَكْثَرُ مِنْ أَصْلَيْنِ
 صَاحِبَ زَائِدٍ بَغَيْرِ مِثْنٍ
 وَ أَلْيَا كَذَا وَ الْوَاوُ إِنْ لَمْ يَقْعَا
 كَمَاهُمَا فِي يُؤَيُّؤُ وَ وَعَوَعَا
 وَ هَكَذَا هَمْزٌ وَ مِيمٌ سَبَقَا
 ثَلَاثَةٌ تَأْصِيلُهَا تَحَقُّقًا
 كَذَاكَ هَمْزٌ آخِرٌ بَعْدَ أَلِفٍ
 أَكْثَرُ مِنْ حَرْفَيْنِ لَفْظُهَا رَدِفَ
 وَ التَّوْنُ فِي الْآخِرِ كَالْهَمْزِ وَ فِي
 نَحْوِ غَضَنْفَرٍ أَصَالُهُ كَفَى
 وَ التَّاءُ فِي التَّانِيثِ وَ الْمُضَارَعَةِ
 وَ نَحْوِ الْإِسْتِفْعَالِ وَ الْمُطَاوَعَةِ
 وَ الْهَاءُ وَ قَفَا كَلِمَهُ وَ لَمْ تَرَهُ
 وَ اللَّامُ فِي الْإِشَارَةِ الْمُشْتَهَرَةِ
 وَ امْنَعُ زِيَادَةً بِلا قَيْدٍ تَبَّتْ
 إِنْ لَمْ تَبَيَّنْ حُجَّةً كَحَظَلَتْ
 هَذَا بَابُ التَّصْرِيفِ

و هو كما فی شرح الکافیہ تحویل الکلمه من بنیه الی غیرها لغرض لفظی او معنوی و لکثره ذلک اتی بالتفعیل الدال علی المبالغه.
 حرف و شبهه و هو المبنی من الصرف بری عبر به هنا دون التصریف للاشعار بانه لا یقبله بوجه بخلاف ما لو اتی به فانه یوهم نفی
 کثرته و المبالغه فیہ دون اصله و ما سواهما و هو الاسم المتمکن و الفعل الذی لیس بجامد بتصریف حرّی ای حقیق.
 و لیس ادنی من ثلاثی یری قابل تصریف اذ لا یکون کذلک الا الحرف و شبهه سوی ما غیرا بالحذف بان کان اصله ثلاثه ثم حذف

بعضه فانه یقبله کید و ق و بع.

و منتهی حروف اسم خمس ان تجردا من زائد نحو سفرجل و اقله ثلاث کرجل و ما بینهما اربع کجعفر و ان یزد فیه فما سبعا عدا ای جاوز بل جاء علی ست کانطلاق و سبع کاستخراج و قد یجاوز سبعا بتاء تانیث کقربلانه قال بعضهم و بغيرها کقولهم کذببان. و غیر آخر الثلاثی و هو اوله و ثانیه افتح و ضم و اکسر بتوافق و تخالف تبلغ تسعه و هی من جمله ابنیه نحو فرس و عضد و کبد و عنق و صرد و دئل و سیاتی ان هذا قليل ابل ضلع و سیاتی ان فعل مهمل و زد تسکین ثانیه مع فتح اوله و ضمه و کسره تبلغ ثلاثه و هی مع ما تقدم تعم ابنیه فلا یخرج عنها شیء نحو فلس برد جذع. و فعل بکسر الاول و ضم الثانی اهمل لثقل الانتقال من الکسر الی الضم و الحبک ان ثبت فمن التداخل و العکس و هو فعل بضم الاول و کسر الثانی یقل فی الاسماء لقصد هم تخصیص فعل و هو فعل المفعول بفعل و مما جاء منه دئل لدویبه و رئم للاست و وعل للوعل.

و افتح و ضم و اکسر الثانی من فعل ثلاثی من فتح اوله نحو ضرب ظرف علم و هذه فقط ابنیه الاصلیه کما ذکر سیبویه و زد فی اصوله عند بعضهم نحو ضمن بضم اوله و کسر ثانیه و الصحیح انه لیس باصل و انما هو مغیر من فعل الفاعل. و ما احتج به ذلک البعض من انه جائت افعال لم ینطق لها بفعل قط کزهی و لو کان فرعا للزم ان لا یوجد الا حیث یوجد الاصل مردود بان العرب قد یستغنی بالفرع عن الاصل الا- تری انه قد جائت جموع لم ینطق لها بمفرد کمذاکیر و نحوه و هی لا- شک ثوان عن المفردات.

و منتهای الفعل اربع ان جردا من زائد کعربد و اقله ثلاث و ان یزد فیه فما ستا عدا بل جاء علی خمس کانطلق و ست کاستخرج. لاسم مجرد رباع اوزان هی فعلل بفتح الاول و الثالث کثعلب و فعلل بکسرهما کزبرج و فعلل بکسر الاول و فتح الثالث کقلنع و فعلل بضمهما کدملج و مع فعل بکسر الاول و فتح الثانی و تشدید اللام کفطحل فعلل بضم الاول و فتح الثالث رواه الاخفش و الکوفیون کطحلب.

و ان علا الاسم بان کان خماسیا فمع کونه حاویا لوزن فعلل بفتح الاول و الثانی و تشدید اللام الاولی و فتحها کشقحطب حوی فعلللا بفتح الاول و الثالث و کسر الرابع کقهلبس کذا فعلل بضم الاول و فتح الثانی و تشدید اللام الاولی و کسرهما من اوزان الخماسی ایضا کخبعثن و فعلل بکسر الاول و فتح الثالث و تشدید اللام الاخیره کقرطعب و ما غایر ما ذکرناه للزید ای الزیاده و هما مصدرا زاد او النقص او نحوه انتمی کعلبط اصله علابط و محرنجم و منطلق و جخذب.

و الحرف ان یلزم تصاریف الکلمه فاصل کضاد ضرب و الذی لا یلزم هو الزائد مثل تا احتذی لسقوطها من حذا یحذو و حذوه بضمن فعل بکسر الضاد ای بما تضمنه من الحروف و هی الفاء و العین و اللام قابل یا ایها الصر فی الاصول فی وزن الکلمه فقابل الاول بالفاء و الثانی بالعین و الثالث باللام و قل وزن ضرب فعل و یضرب یفعل و زائد بلفظه اکتفی کقولک فی مکرم مفعل و یستثنی المبدل من تاء الافتعال کمصطفی فوزنه مفتعل و المکرر کما سیاتی.

و ضاعف اللام فی المیزان اذا اصل بعد ثلاثه بقی کراء جعفر فقل وزنه ففعل و قاف فستق فقل وزنه ففعل و ان یک الحرف الزائد ضعف اصل کتاء حلتیت و دال اغدودن فاجعل له فی الوزن ما للاصل بان تقابله بحرف من حروف فعل.

و احکم بتأصیل حروف سمس و نحوه لانه لا یصح اسقاط شیء منها و الخلف ثابت فی ما صح اسقاط ثالثه کلملم بکسر الثالث و کفکف فالكوفیون الثالث زائد مبدل من حرف مماثل للثانی و الزجاج زائد غیر مبدل و بقیه البصریین اصل هذا و حروف الزیاده عشره جمعها المصنف اربع مرات فی بیت و هو:

«هنا و تسلیم تلا یوم انسه

نهایه مسئول امان و تسهیل»

فالف اکثر من اصلین صاحب زائد بغیر مین کالف حاجب بخلاف الف قال.

و الیا کذا و الواو یکونان زائدين اذا صحبا اکثر من اصلین ان

لم یقعاً مکررین و لم تصدر الواو مطلقاً و لا- الیاء قبل اربعه اصول فی غیر المضارع نحو صیرف و قضیب و جوهر و عجز فان لم یصحبا اکثر من اصلین کبیت و سوط او وقعاً مکررین کما هما فی یؤیؤ لطائر و وعوعا بمعنی صوت او تصدرت الواو کورنتل او الیاء قبل اربعه اصول کیستعور فاصلان.

و هکذا همز و میم یکونان زائدين ان سبقا ثلاثه فقط تاصیلها تحققاً کاصبع و مجذع فان لم یسبقا او سبقا اربعه او ثلاثه لم یتحقق اصالتها فاصلان.

کذاک همز آخر یکون زائدا اذا وقع بعد الف اکثر من حرفین اصلین لفظها ردف کحمراء و علباء فان وقع بعد الف قبلها حرفان فقط کسماء فاصل.

و النون فی الآخر کالهمز فیکون زائدا اذا وقع بعد الف قبلها اکثر من اصلین کندمان بخلاف رهان و هجان و النون اذا کان ساکناً فی الوسط نحو غضنفر

للاسد اصاله کفی و اعطی زیاده بخلاف ما اذا کان متحرکاً نحو غریق او لا فی الوسط نحو عنبر.

و التا تكون زائده فی التانیث کمسلمه و المضارعه کتضرب و نحو الاستفعال و التفعیل و ما صرف منهما کاستخراج و تسنیم و المطاوعه کالتعلم و التدرج و الاجتماع و التباعد و ما صرف منها.

تمه: تكون السین زائده فی الاستفعال.

و الهاء تكون زائده وقفا فی ما الاستفهامیه المجروره کلمه و جئت مجيء مه و فی الفعل المجزوم لم تره و لم یقضه و فی الامهات و اهراق و اللام تكون زائده فی الاشاره المشتهره نحو ذلک و هنالک و فی طیسر.

و امنع یا ایها الصر فی زیاده بلا قید ثبت کما بیناه ان لم تبین حجه علی زیادته من اشتقاق فان بینت قبلت فیحکم بزیاده نونی حنظل و سنبل لسقوطهما فی کحظلت الابل و اسبل الزرع و همزتی

شمال و احبظا و میمی دلامص و ابنم و تاءى ملکوت و عفريت و سینی قدموس و اسطاع لسقوطها فی الشمول و الحبط و الدلاصه و البنوه و الملك و العفر و القدم و الطاعه

فصل فی زیاده همزة الوصل

للوصل همز سابق لا یثبت

إلا إذا ابتدئ به کاستثبتوا

وهو لفعل ماضٍ احتوی علی

أكثر من أربعه نحو انجلی

والأمر و المصدر منه و کذا

أمر الثلاثی کأخش و امض و انفذا

وفی اسم است ابن ابنم سَمِع

واثنین و امرئ و تأنیث تبع

وایمُن همزُ ال کذا و یبدلُ

مدّاً فی الاستفهام أو یسهّلُ

فصل فی زیاده همزه الوصل

للولصل همز سابق لا یثبت الا اذا ابتدی به لانه جیء به لذلك کاستثبتوا و هو لا یكون لمضارع مطلقا و لا لماض ثلاثی و لا رباعی بل لفعل ماض احتوی علی اکثر من اربعه نحو انجلی و استخرج و الامر و المصدر منه نحو انجل و استخرج و انجلاء و استخراجا و کذا امر الثلاثی کاخش و امض و انفذا و هو فی اسم و است و هو العجز و ابن و ابنم و هو ابن زیدت علیه میم سمع فحفظ و لم یقس علیه و سمع ایضا فی اثنین و امریء و تانیث لهذه الثلاثه تبع و هی ابنه و اثنتان و امراه و فی ایمن فی القسم قال ابن هشام و ینبغی ان یعدوا ال الموصوله و ایم لغه فی ایمن فان قالوا هی ایمن فحذفت اللام قلنا فی جوابهم و ابنم هو ابن فزیدت المیم قلت و علی هذا ینبغی ان یعدوا ایضا ام لغه فی فاعلم. همز ال المعرفه کذا ای وصل و هذا اختیار لمذهب سیبویه و الخلیل یقول انه قطع کما تقدم فی بابہ مبینا و یخالف همزها

ما قبله فی انه یبدل مدا فی الاستفهام نحو آذکرین الانعام او یسهل نحو:

«الحق ان دار الرباب تباعدت
او انبت حبل ان قلبک طائر»

الإبدال

أحرفُ الإبدال هدأت موطیا

فأبدل الهمزة من واو ویا

آخرًا اثر ألف زید و فی

فاعل ما أعلَّ عینًا ذا اقتفی

والممدُّ زید ثالثًا فی الواحد

همزاً یُری فی مثل کالقلائد

کذاک ثانی لئین اکتنفا

مدَّ مفاعل کجمع نیفا

وافتح ورَّد الهمز یا فیما أعلَّ

لاماً و فی هراوۀ جُعل

واواً و همزاً أوّل الواوین رُدَّ

فی بدء غیر شبه ووفی الأشدُّ

ومدّاً أبدل ثانی الهمزین من

کلمۀ ان یسکُن کآثر وائتمن

إن یُفتح اثر ضمّ او فتح قُلب

واواً ویا و اثر کسر ینقلب

ذو الکسر مطلقا کذا و ما یُضمُّ

واواً أصر ما لم یکن لفظاً أتمُّ

فذاک یاءٌ مُطلقاً جا و أوُّم

ونحوه وجهین فی ثانیه أم

وِیَاءُ اَقْلَبُ اَلْفَا کَسْرًا تَلَا
 اَوْ یَاءُ تَصْغِیرٍ بَوَاوٍ ذَا اَفْعَلَا
 فِی اٰخِرٍ اَوْ قَبْلُ تَا التَّائِیْتُ اَوْ
 زِیَادَتِی فَعْلَانِ ذَا اَیْضًا رَاوَا
 فِی مَصْدَرِ الْمَعْتَلِّ عِیْنًا وَ الْفَعْلُ
 مِنْهُ صَحِیْحٌ غَالِبًا نَحْوُ الْحَوْلِ
 وَ جَمْعُ ذِی عِیْنٍ اَعْلَلٌ اَوْ سَكَنَ
 فَاحْکَمْ بَذَا الْاِعْلَالِ فِیهِ حِیْثُ عَنْ
 وَصَحَّحُوا فَعْلَةً وَ فِی فِعْلٍ
 وَ جِهَانِ وَ الْاِعْلَالُ اَوَّلِی کَالْخِیْلِ
 وَ الْوَاوُ لَا مَّا بَعْدَ فَتْحٍ یَا اَنْقَلَبْ
 کَالْمَعْطِیَانِ یَرْضِیَانِ وَ وَجَبَ
 اِبْدَالُ وَاوٍ بَعْدَ ضَمٍّ مِنْ اَلِفٍ
 وَ یَا کَمْوَقِنٍ بَذَا لَهَا اعْتَرَفَ
 وَ یُکْسَرُ الْمَضْمُومُ فِی جَمْعٍ کَمَا
 یُقَالُ هِیْمٌ عِنْدَ جَمْعِ اَهِیْمَا
 وَ وَاوَا اَثَرَ الضَّمِّ رَدَّ الْیَا مَتِی
 اَلْفِی لَامٍ فَعْلٍ اَوْ مِنْ قَبْلِ تَا
 کَتَاءَ بَانٍ مِنْ رَمَی کَقَدَرِهِ
 کَذَا اِذَا کَسِبُعَانِ صِیْرَهُ
 وَ اِنْ تَکُنْ عِیْنًا لِفَعْلَی وَ صِفًا
 فَذَاکَ بِالْوَجْهِیْنِ عَنْهُمْ یُلْفِی

فصل

مِنْ لَامٍ فَعْلَی اسْمًا اَتَى الْوَاوُ بَدَلِ
 یَاءٍ کَتَقَوَّی غَالِبًا جَا ذَا
 بِالْعَکْسِ جَاءَ لَامٍ فُعْلَی وَ صِفًا
 وَ کَوْنُ قَصْوِی نَادِرًا لَا یَخْفِی

فصل

اِنْ یَسْکُنُ السَّابِقُ مِنْ وَاوٍ وَ یَا
 وَ اتَّصَلَا وَ مِنْ عَرَوْضٍ عَزِیَا
 فِیَاءُ الْوَاوِ اَقْلَبِنْ مُدْغَمَا
 وَ شَدَّ مُعْطٰی غَیْرِ مَا قَدْ رُسِمَا
 مِنْ وَاوٍ اَوْ یَاءٍ بِتَحْرِیکِکَ اَصْلُ

ألفاً أبَدِلْ بعد فتح مُتَّصِل
 إن حُرِّكَ التَّالِي و إن سُكِّنَ كَفَّ
 إعلال غير اللام و هي لا يُكفَّ
 إعلالها بساكن غير ألف
 أو ياء التشديد فيها قد ألف
 وصَحَّ عَيْنُ فَعَلٍ وَفَعِلا
 ذا أَفْعَلٍ كَأَغْيَدٍ وَأَحْوِلا
 وإن بَيْنَ تفاعلٍ من افتعل
 والعَيْنُ واوٌ سَلِمَتْ و لم تُعَلَّ
 وإن لِحرفين ذا الإعلالُ اسْتَحِقَّ
 صُحِّحَ أَوَّلٌ وَعَكْسٌ قد يَحِقُّ
 وعَيْنٌ ما اخرُهُ قد زِيدَ ما
 يَخْصُصُ الاسمَ واجبٌ؟ أن يسلمَا
 وقبل يا اقلب ميماً النونَ إذا
 كان مسكناً كمن بَتَّ انبذا

فصل

لساكنٍ صَحَّ انْقِلَ التحريك من
 ذى لينٍ آت عين فعل كَأَبِنِ
 ما لم يكن فعلَ تَعَجُّبٍ و لا
 كَأُيُضِّضَ أو أهوى بلامٍ عُلَّلا
 ومثُلُ فعلٍ فى ذا الاعلال اسمُ
 ضاهى مضارعاً وفيه وسمُ
 ومِفْعَلٌ صَحَّ كالمفعول
 وألف الإفعال واستفعال
 أزل لذا الإعلال والتا الزم عَرَضُ
 وحذفها بالنقل رُبَّمَا عَرَضُ
 وما لإفعالٍ من الحذف و من
 نقلٍ فمفعولٌ به أيضا قَمَنَ
 نحوُ مبيعٍ ومصونٍ ونذر
 تصحيح ذى الواو و فى ذى اليا اشتهر
 وصَحَّ المفعول من نحو عدا
 وأعلل ان لم تتحرَّ الأجودا
 كذاك ذا وجهين جا الفُعُولُ مِنْ

ذی الواو لام جمع او فرد یعن
 وشاع نحو نيم فی نوم
 ونحو نیام شدوده نمی
 فصل

ذو اللین فاتا فی افتعال ابدلا
 وشذ فی ذی الهمز نحو ائتکلا
 طاتا افتعال رد اثر مطبق
 فی اذان وازدد وادکر دالا بقی
 فصل

فا امر او مضارع من کوعد
 احذف و فی کعدۀ ذاک اطرد
 وحذف همز أفعل استمر فی
 مضارع وبنیتی متصف
 ظلت وظلت فی ظللت استعیملا
 وقرن فی اقررن وقرن نیلا
 هذا باب الابدال

احرف الابدال عدها فی التسهیل ثمانیه و زاد هنا الهاء و تقدم انها تبدل من التاء فی الوقف علی نحو رحمه و نعمه فصارت تسعه
 یجمعها قولک هدات موطیا فابدل الهمزه ای اجعلها بدلا من واو و من یا حال کون کل منهما آخر اثر الف زید نحو رداء و کساء
 بخلاف تعاون و تباین

لعدم تطرفهما و نحو غزو و ظبی لعدم تلوها الالف و نحو واو و آی لاصاله الالف.

و فی اسم فاعل ما ای فعل اعل عینا ذا ای ابدال الهمزه من واو و من یاء اقتفی کبائع و قائل بخلاف ما لم تعل عینه و ان اعتلت نحو
 عین فهو عاین و عور فهو عاور و الاعلال اعطاء الکلمه حکمها من حذف و قلب و نحو ذلک و الاعلال کونها حرف عله و المد
 الذی زید ثالثا فی الواحد همزا یری بالابدال فی جمعه علی مفاعل مثل کالقلائد و الصحائف و العجائز بخلاف الذی لم یزد نحو
 مفازه و مفاوز و مسیره و مسایر و مثوبه و مثاوب

کذاک یبدل همزا ثانی حرفین لنین اکتفا مد مفاعل ای وقع احدهما قبله و الاخر بعده و توسطهما کجمع شخص نیفا علی نیائف و
 اول علی اوائل و سید علی سیائد بخلاف نحو طواویس و قدرت فاعل جمع المحذوف المنوی بشخصتبعاً للکافیه و افتح و رد الهمز
 المبدل من ثانی اللینین المکتنفین مد مفاعل یا فیما اعل لا ما منه کقضیه و قضایا اصلها قضائی فابدلت الهمزه یاء مفتوحه فانقلبت الیاء
 المتطرفه الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها.

و الهمزه فی مثل هراوه اذا جمع جعل واوا لانه حینئذ یصیر هرائی ففتتح الهمزه للاستثقال فتقلب الیاء الفا لما سبق فیصیر هراء فیکره
 اجتماع الامثال ففعل به ما ذکر و قیل هراوی و همزا اول الواوین رد اذا کانا متوالیین فی بدء کلمه غیر شبه ووفی الاشد کاواصل و
 اصله وواصل بخلاف ما اذا کان فی بدء شبه ووفی و هو کل ما ثانی واویه منقلبه عن الف فاعل اذ اصله وافی فلا یرد همزا.

فصل: و مدا ابدال ثانی الهمزین من کلمه ان یسکن ذلک الهمز ثم المد یکون من جنس الحریکه التی قبلها کاکثر اصله اثر و ائتمن
 بضم التاء اصلها اوتمن و اثار اصله اثار و قید الهمز بالسکون لان فی غیره تفصیلا اشار الیه بقوله ان یفتح ثانی الهمزین و کان اثر

همز ذی ضم او فتح قلب واوا کاواخذ اصله آخذ و اوادم اصله آدم و یاء ان کان المفتوح اثر ذی کسر ینقلب کایم
مثال اصبع من الام اصله ائمم فنقلت فتحه المیم الاولى الى الهمزة توصلا الى الادغام ثم ابدلت الهمزة یاء و الهمز ذو الکسر مطلقا
سواء کان اثر ضم او فتح او کسر کذا ای ینقلب یاء کاینه ای اجعله یثن و ایمه و ایم مثال الاثمد من الام.

و ما یضم من ثانی الهمزین واوا اصر مطلقا ما دام لم یکن لفظا اتم بان لم یکن فی آخر الکلمه کاوم مثال ابلم من الام و اوب جمع
اب و اوم مثال اصبع بضم الباء من الام ان کان اتم اللفظ فذاک یاء مطلقا سواء کان اثر ضم او فتح او کسر و کذا سکون جا کالقرئی
و القرای و القرئی و قرای امثله برثن و جعفر

و زبرج و قمطر من القرء و الیاء فی الاخیر سالمه لسکون ما قبلها و فی الثالث ساکنه لانها کیاء قاض و فی الثانی مقلوبه الفا و فی
الاول فعل بها ما فعل باید من تسکینها و ابدال الضمه قبلها کسره و اؤم و نحوه و هو کل ذی همزین الاول مفتوح و الثانی مضموم
وجهین القلب و التصحیح فی ثانیه ام ای اقصد.

فصل: و یاء اقلب الفا کسرا تلا کمصباح و مصابیح و مصییح او تلا یاء تصغیر کغزال و غزیل بواو ذا ای القلب یاء افعل ان کانت فی
آخر بعد کسر کرضی اصله رضو اذ هو من الرضوان

بخلاف الواقعه وسطا کعوض او کانت قبل تا التانیث کشجیه اصله شجوه اذ هو من الشجو او کانت قبل زیادتى فعلا ن و هما الالف و
النون کغزیان مثال قطران من الغزو. ذا ای قلب الواو یاء ایضا راوا مجیئه فی مصدر الفعل المعتل عینا من الموزون بفعل کصام صیاما
بخلاف المصحح و ان کان معتلا کلاوذ لواذا و الموزون بغير فعال کما قاله و الفعل منه ای من المعتل عینا صحیح غالبا نحو الحول
مصدر حال.

و جمع اسم ذی عین اعل او سکن و تلاه الف فاحکم بذالاعلال ای قلب الواو یاء فیهِ حیث عن نحو دار و دیار و ثوب
و ثیاب بخلاف ذی العین المصحح کطویل و طوال و الساکن الذی لم یتله فی الجمع الف کما قال و صححوا فعله فقالوا کوز و کوزه
و فی فعل وجهان الاعلال و التصحیح و الاعلال اولی کالحیل جمع حیل و من التصحیح حاجه و حوج.
و الواو ان کان لا ما رابعا فصاعدا واقعا بعد فتح یا انقلب کالمعطیان اصله المعطوان و کذا یرضیان اصله یرضوان و وجب ابدال واو
بعد ضم ای اخذها بدلا من الف کبویع

و یا ساکنه مفرده فی غیر جمع کموقن بذال ای القلب واوا لها اعترف کمثال المصنف اذ اصله میقن لانه من الیقین C بخلاف المتحرکه
کهیام و المدغمه کحیض و الکائنه فی جمع لها حکم آخر و هو قلب الضمه قبلها کسره کما قال و یکسر المضموم قبل الیاء الساکنه
فی جمع کما یقال هیم عند جمع اهیما و واوا اثر الضم رد الیا متی الفی لام فعل کنهوا الرجل اذا کمل نهیه ای عقله اصله نهی او الفی
لام اسم من قبل تاء التانیث کتاء بان من رمی کمقدره فانه یقول مرموه و الاصل مرمیه

کذا ترد الیاء واوا لوقوعها اثر ضم اذا البانی کسبعان بضم الباء صیره ای بناه من رمی فانه یقول رموان و الاصل رمیان و ان تکن الیاء
عینا لفعلی بضم الفاء حال کونها وصفا فذاک بالوجهین الاعلال و التصحیح و قلب الضمه حیث کسره عنهم یلفی ککوسی و کیسی
مؤنث اکیس بخلاف فعلی اسما فلا یجوز فیهِ الا الاعلال کطوبی لشجره

فصل: فی نوع من الابدال من لام فعلی بفتح الفاء حال کونه اسما اتی الواو بدل یاء کتقوی اصله تقیا لانه من وقیت بخلاف فعلی
وصفا کصدیا و قوله غالبا جا ذا البدل لا دائما احتراز من نحو ریا بمعنی رائحه بالعکس ای بعکس اتیان الواو بدل الیاء و هو اتیان
الیاء بدل الواو جاء لام فعلی بالضم حال کونه وصفا کالعلیا بخلافه اسما کحزوی و کون قصوی الوصف المصحح نادرا لا یخفی علی
اهل الفن

فصل: فی نوع منه ان یسکن السابق من واو و یا و اتصلا فی کلمه واحده و من عروض للسابق او للسکون عریا فیاء الواو اقلبن مدغما
بعد القلب فی الیاء الاخری کهین اصله هیون بخلاف ما اذا لم یتصلا کابنی وافد او کان السابق او السکون عارضا کرویہ مخفف

رؤیه و قوی مخفف قوی.

و شد معطی غیر ما قد رسما کالاعلال العارض السابق من قولهم ریه و ترکحه مع استیفاء الشروط فی قولهم ضیون و الاعلال بقلب الیاء و اوا فی قولهم هو نهو عن المنکر.

فصل: من یاء او واو متحرکین بتحریک اصل ای کان اصلا الف ابدل ان وقعا بعد فتح متصل و ان حرکت التالی لهما کقال و باع الاصل بیع و قول بخلاف ما اذا لم یحرکا کالبیع و القول او حرکا بتحریک عارض کجیل و توم مخففی جیئل و توام او وقعا بعد غیر فتح کعوض او بعد فتح منفصل کان یزید و مق او لم یحرک تالیها کما ذکره بقوله و ان سکن کف اعلال یاء او واو غیر اللام کیان و طویل و هی ای اللام الیاء او الواو لا یکف اعلالها بابدالها الف بساکن یقع بعدها غیر الف او یاء التشدید فیها قد الف کیخشون و یمحون الاصل یخشیون و یمحون و الالف المبدله محذوفه لالتقاء الساکنین بخلاف الساکن الالف کغلیان و نزوان و الیاء المشدده کغنوی و علوی.

و صح عین مصدر علی فعل بفتح العین و ماض علی فعلا بکسرهما حال کون کل منهما ذا اسم فاعل علی افعل کاغید ای کمصدره و هو غید و ماضیه و هو غید و نحو احولا ای مصدره و هو حول او ماضیه و هو حول.

و ان بین ای یظهر تفاعل ای معناه و هو التشارک من لفظ افتعل و الحال ان العین واو سلمت جواب ان و لم تعل کاجتوروا بمعنی تجاوروا بخلاف ما اذا لم یظهر فی التفاعل کارتاب و اقتاد و الاصل اریب و اقتود و ما اذا کانت العین یاء کابتاعوا.

و ان لحرفین معتلین فی الکلمه ذا الاعلال استحق بان تحرک

کل و انفتح ما قبله صحح اول و اعل ثان کالحوی و الحیا و الهوی و عکس و هو اعلال الاول و تصحیح الثانی قد یحق کالغایه و الثایه.

و عین ما آخره قد زید فی ما یخص الاسم واجب ان یسلما من الاعلال کالهیما و الجولان و الحیدی و الصوری. و قبل با اقلب میما النون اذا کان مسکنا سواء کانا فی کلمه او کلمتین کمن بت انبذا ای من قطعک اطرحه

فصل: فی نقل حرکه المتحرک المعتل الی الساکن الصحیح لساکن صح انقل التحریک من ذی لین آت عین فعل کابن و اقم و اقام الاصل ابین و اقوم و اقوم بخلاف ساکن اعتل کبایع ثم هذا ما دام لم یکن فعل تعجب کما اقومه و اقوم به و لا مضاعفا کابیض او نحو اهوی مما هو بلام عللا- فان کان فلا- نقل حملا للاول علی شبهه افعل التفضیل و صونا للثانی عن التباسه بباض من البضاضه لحذف

الفه للاستغناء بتحریک الباء و للثالث عن توالی الاعلال.

و مثل فعل فی ذا الاعلال و هو النقل المعقبه القلب اسم ضاهی مضارعا و فیهِ وسم ای علامه من علاماته اما وزنه او زیادته کتبیع مثال تحلیء من البیع اصله تیبع و مقام اصله مقوم بخلاف الحاوی

لوزنه و زیادته کابیض و اسود بخلاف غیر المضارعه کما قال و مفعل صحح کالمفعول و المسواک.

و الف الافعال و استفعال ازل لذا الاعلال کاقامه و استقامه الاصل اقوام و استقوام نقلت حرکه الواو الی القاف فانقلبت الف فالتقی ساکنان ففعل ما ذکر ثم لحقته التاء کما قال و التا الزم عوض من الالف و حذفها بالنقل عن العرب ربما عرض و تقدم ذلك فی ابنیه المصادر.

و ما لافعال من الحذف و من نقل فمفعول به ایضا قمن نحو مبیع و مصون الاصل مبیوع و مصوون نقلت حرکه الیاء و الواو الی ما قبلهما فالتقی

ساکنان فحذفت الواو فیهما و قلبت ضمه مبیع کسره لکراهتهم انقلاب یائه واوا و ندر تصحیح مفعول ذی الواو فقیل فرس مقوود و فی ذی الیا اشتهر التصحیح فقیل مبیوع.

و صحح المفعول المبني من فعل المفتوح العين المعمل اللام بالواو نحو عدا ان تحریت الوجود فقل فيه معدو و اعلل ان لم تتحر الوجودا فقل فيه معدى بخلاف المبني من فعل مكسورها كمرضى و المعتل اللام بالياء كمرمى كذاك ذا وجهين التصحيح و الاعلال و ذا بمعنى صاحب

حال عامله قوله جا الفعول بالضم من ذى الواو سواء كانت لام جمع او فرد يعن كعصى و ابو و علو و عتى و من هنا بيانيه.

و شاع نحو نيم بالاعلال فى نوم الذى هو الاصل و نحو نيام فى نوام شذوذه نمى اى نسب لاهل الفن

فصل فى نوع آخر من الابدال

ذواللين ف حال من ذوالمبتداء المخبر عنه بابدل العامل فى قوله تا فى افتعال ابدلا كاتسر و اتصل الاصل اتسر و اوصل و كذا تصاريهفهما و شذ ابدال الفاء تاء فى افتعال ذى الهمز كاتزر و الفصيح ايتزر و اما قوله نحو ائتكللا افتعل من الاكل فمثال لذى الهمز فى الجملة و ليس مما نحن فيه

فصل: طاء مفعول ثان تا افتعال مفعول اول لقوله رد بمعنى صير تاء افتعال طاء اذا وقع اثر حرف مطبق و هى الصاد و الضاد و الطاء و الظاء كاصطفى و اضطرب و اطعن و اضطلم فان وقع فى اثر دال او زاي او ذال نحو اذان و ازداد و اذكر فانه دالا بقى اى صار اذ اصل هذه الامثله اذتان و ازتد و اذتكر

فصل فى الحذف

فا امر مضارع مصاغ من معتل الفاء كوعد احذف فقل يعد عد و فى مصدره كعه ذاك الحذف اطرده و عوض عنه الهاء آخرا و حذف همز افعال استمر فى مضارع منه كاكرم و هو الاصل فى الحذف لاجتماع الهمزتين و يكرم و تكرم و نكرم محموله عليه طردا للباب

و فى بنيتى متصف بكسر الصاد اى اسمى الفاعل و المفعول منه كمكرم و مكرم. ظلت بفتح الظاء و ظلت بكسرها فى ظلمت بفتحها و كسر اللام الاولى الماضى المضاعف المكسور العين المسند الى الضمير المتحرك استعمالا الثانى على حذف العين بعد نقل حركتها الى الفاء و الاول على حذفها و لا نقل و اما الثالث فانه الاصل من الاتمام.

و استعمال قرن بكسر القاف فى اقررن بكسر الراء الاولى على حذفها بعد نقل حركتها الى القاف على قياس ما تقدم فى ظلمت فيما يظهر و اما قول بعض الشراح ان المحذوف الثانى ثم نقل كسره الراء فبعيد و قرن بفتح القاف فى اقررن نقلا نقله ابن القطاع و قرا به نافع و عاصم فى قوله تعالى و قرن فى بيوتكن الاحزاب و بالكسر قرا الباقون

الإدغام

أول مثلين مُحَرَكَيْنِ فى
كَلِمَةٍ ادْغَمَ لا كِمِثْلِ صُفْفٍ
وَذُلِّلَ وَكَلِّلَ وَلَبَّبَ
ولا كَجَسَّسٍ ولا كاخصص ابى
ولا كهليل وشدَّ فى أُلِّلَ
ونحوه فكَّ بنقلٍ فقبل
وحى افكك وادغم دون حذر
كذاك نحو تتجلى واستتر

وما بتاءین ابتدی قد یقتصر
 فیه علی تکیین العبر
 وفکّ حیث مدغم فیه سکن
 لکونه بمضمّر الرّفع اقترن
 نحو حللت ما حللته و فی
 جزم وشبه الجزم تخییر قفی
 وفکّ أفعّل فی التعجّب التزم
 والتزم الإدغام ایضاً فی هلم
 وما بجمعه عنیّت قد کمل
 نظماً علی جُلّ المهمّات اشتمل
 أحصى من الکافیة الخلاصة
 کما اقتضى غنی بلا خصاصه
 فأحمد الله مصلیاً علی
 محمّد خیر نبیّ أرسله
 وآله الغرّ الکرام البررة
 وصحبه المنتخبین الخیره
 هذا باب الادغام

بسکون الدال عبر به ایثاراً للتخفیف و ان قال ابن یعیش انه عبارہ الکوفیین و ان الادغام بالتشدید کما عبر به سیویه عبارہ البصریین و هو ادخال حرف ساکن فی مثله متحرک کما یؤخذ من کلامهم. اول مثلین محرکین فی کلمه ادغم بعد تسکینه فی الثانی وجوبا کرد یرد و لکن یشرط لذلك ان لا یصدر اولهما کما فی الکافیہ نحو ددن و ان لا تكون الکلمه علی اوزان هی فعل بضمه ففتحہ کمثل صفف و فعل

بضمّین نحو ذلل و جدد و فعل بکسرہ ففتحہ نحو کلل و فعل بفتحّین نحو لب و هو ما یشد علی صدر الدابه یمنع الرجل من الاستئخار و ما استرق من الرمل ایضا و ان لا یكون قبل اول المثلین حرف مدغم کجسس و ان لا تكون حرکه آخر المثلین عارضه کاخصص ابی بنقل حرکه الهمزه الی الصاد و ان لا- یكون ملحقاً کھیلل اذا قال لا اله الا الله فان کان كذلك فهو ممتنع فی الصور کلها.

و شد فی ما استوفی شروط الادغام مثل الل السقاء بکسر اللام اذا تغیر و نحوه کالحمد لله الملیک الاجل فک بنقل عن العرب فقبل و لم یقس علیه و اذا کان المثلان یاءین لازماً تحریک ثانیهما نحو حیّ فیاہ افکک و ادغم ای یجوز لک کل منهما دون حذر و من الادغام و یحیی من حی عن بینہ الانفال کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین مصدرین فی الکلمه نحو تتجلی و الفک واضح و من ادغم الحق الف الوصل و قال اتجلی و کذاک یجوز الوجهان اذا کان المثلان تاءین فی افتعل نحو استتر فالفک واضح و من ادغم نقل حرکه الاولى الی الفاء و اسقط الهمز فقال ستر یستر و ما بتاءین من فعل مضارع ابتدی قد یقتصر فیه علی تا واحده و هی الاولى و تحذف الثانیه کما فی شرح الکافیہ تخفیفاً و خصت بالحذف لدلاله الاولى علی معنی و هو المضارعه دونها کتیین العبر اصله تیین.

و فک الادغام من المضاعف وجوبا حیث حرف مدغم فیه

سکن لکونه بمضمر الرفع اقترن لثلا- يلتقى ساکنان نحو حلت ما حللته بالنون و اصله قبل الفك حل و فی جزم ای مجزوم من المضارع و شبه الجزم و هو الامر تخيير بين الفك و الادغام قفى نحو و اغضض من صوتک و فك افعل بكسر العين فى التعجب التزم لثلا تتغير صيغته المعهودة نحو:

«و قال نبی المسلمین تقدموا

و احب الينا ان يكون المقدما»

و التزم الادغام ايضا فى هلم و هى اسم فعل بمعنى احضر او فعل امر لا يتصرف مركبه من ها و لم من قولهم لم الله شعثه ای جمعه فحذفت الالف تخفيفا و كانه قيل اجمع نفسک الينا.

و لما انتهى كلام المصنف على ما اراده من علمى النحو و التصريف قال و ما بجمعه عنيت بضم العين و حكى ابن الاعرابى فتحها قد كمل بتثليث الميم نظما ای منظوما على جل المهمات ای معظم المقاصد النحويه اشتمل. ثم قال ملتفتا من التكلم الى الغيبة احصى هو فعل بمعنى جمع مختصرا بكسر الصاد من الكافيه الشافيه الخلاصه ای النقاوه منها و ترك كثيرا من الامثله و الخلاف و جعله كتابا مستقلا نحو ثلثها حجما و عله ذلك ما ذكره بقوله كما اقتضى لاجل اقتضاء النظم ای طلبه غنى لجميع الطالبين بلا خصاصه ای بغير فقر يحصل لبعضهم و ذلك لا يحصل الا بما فعل اذ الكافيه لكبرها تقصر عنها همم كثير من الناس فلا يشتغلون بها فلا يحصل لهم حظ من العربيه فشبه الجهل بالفقر من المال و قد قيل العلم محسوب من الرزق هذا ما ظهر لى فى شرح هذا البيت و لم ار من تعرض له.

فاحمد الله و اشكره عودا على بدء مصليا و مسلما على محمد خير نبى ارسلنا ای ارسله الله الى الناس ليدعوهم الى دينه مؤيدا بالمعجزه و آله الغر جمع اغر و هو من الخيل الابيض الجبهه ای آن هم لشرفهم على سائر الامه غير من يستثنى من الصحابه بمنزله الفرس الاغر بين الخيل لشرفه على غيره منها و يجوز ان يكون اراد باله امته كما هو بعض الاقوال فيه و فى الحديث انتم الغر المحجلون يوم القيامة من آثار الوضوء الكرام جمع كريم ای الطيبى الاصول و النعوت و الطاهريها البرره جمع بار ای ذوى الاحسان و هو المفسر فى حديث الصحيحين بان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك و صحبه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى و هو من اجتمع به النبى صلى الله عليه و آله و سلم المنتخبين من الامه المفضلين على غيرهم منها كما ورد ذلك فى احاديث الخيره بفتح الياء و يجوز التسكين كما فى الصحاح قال و هو الاسم من قولك اختاره الله

تعالى يقال فلان خيره الله من خلقه. و قد من الله تعالى باكمال هذا الشرح المحرر موشحا من التحقيق و التنقيح بالوشى المحبر محرزا لدلائل هذا الفن مظهرا لدقائق استعملنا الفكر فيها اذا ما الليل جن متحريرا اوجز العبارة و خير الكلام ما قل و دل معتمدا فى دفع الايراد لطف الاشاره ليتنبه اولو الالباب لما له انتحل فربما خالفت الشراح فى بيان او تاويل حكم او تحليل فحسبه من لا اطلاع له و لا فهم سهوا او عدولا عن السبيل و ما درى انا فعلنا ذلك عمدا لامر مهم جليل و ربما نقصت حرفا او زدت حرفا فحسبه الغبى اخلا لا او توضيحا و كشفا و ما درى ان ذلك لنكته مهمه تدق عن نظره و تخفى فلذلك قلت:

«يا سيدا طالع هذا الذى

فاق نظام الدر و الجوهر»

«لا تعد حرفا منه او كلمه

و للخيئات به اظهر»

«و روض الذهن اذا مشكل

يبدو و بالانكار لا تبدر»

«فليس بالشائن شيئا له

فقد اتى المنصف فى عصر»

فدونك مؤلفا كانه سبيكه عسجد او در منصف برز فى ابان الشباب و تمیز عند الصدور لاولى الالباب و قد قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما اوتى عالم علما الا و هو شاب. فالحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جئت رسل ربنا بالحق و صلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه و سلم تسليما كثيرا و رضى الله سبحانه و تعالى عن اصحاب رسول الله اجمعين

المنطق للمظفر

مشخصات کتاب

سرشناسه: مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴ - ۱۹۶۴

Muzaffar, Muhammad Rida

عنوان و نام پدیدآور: المنطق محمدرضا المظفر.

مشخصات ظاهری: ۳ ج. در یک مجلد. (۴۵۶ ص: نمودار.

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی یادداشت: عنوان عطف المنطق المظفر.

مندرجات: ج. ۱. التصورات. - ج. ۲. التصديقات. - ج. ۳. الصناعات الخمس عنوان عطف: المنطق المظفر.

موضوع: منطق.

رده بندی کنگره: BC۵۰/م۶۷۸ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی: ۱۶۰

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰ - ۳۴۹۵

المنطق

تأليف: المغفور له المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر

مقدمه الطبعة الثالثة

تلاحقت فى الفترة الأخيرة علينا الطلبات من جهات مختلفة و من بينها بعضدور النشر المعروفة فى العراق وخارجه لإعادة طبع كتاب (المنطق) للمرة الثالثة بعد أن نفذت وندرت نسخ الطبعتين السابقتين منه

واستجابة لهذه الطلبات التى جاءت مبعثاً لحاجة ماسة وملحة إلى الكتاب بعد أن أصبح محور الدراسة - لهذا العلم - فى حلقات النجف الأشرف و غيرها من حلقات المراكز العلمية الدينية المعروفة فى العراق ولبنان وإيران، و بعد أن أصبح كذلك محور الدراسة المنهجية لهذا العلم فى بعض الكليات و المعاهد العالية الدينية وبخاصة كلية الفقه - مؤسسة المؤلف طاب مثواه - وكلية أصول الدين ببغداد.

أقول استجابة لذلك ... فقد عهدنا إلى إحدى دور النشر المعروفة فى النجف و هى (دار النعمان) لإعادة طبع هذا الكتاب ... آملين بتوفيقه تعالى - بعد هذه العجالة - أن تصدر طبعة الكتاب القادمة بدراسة إضافية عن حياة عمنا المؤلف، طيب الله ثراه ... من حيث نشأته ومسلكه، و من حيث جهوده المثمرة الرائدة فى تطوير الدراسة الدينية فى النجف و فى إرساء أول حركة منهجية علمية فى هذا البلد المقدس. هذه الحركة التى تمثلت بإنشاء كلية منتدى النشر سابقا وبكلية الفقه لاحقاً، وبوضع مخطط لبناء جامعة منهجية كبرى

تضم مختلف صنوف النعمة الإسلامية.

والله تعالى نسال أن يكون في عوننا جميعا للعمل على تحقيق رسالة المؤلف في دعم وتصعيد الحركة الفكرية الدينية و في تطويرها و السير بها إلى الأفضل.

محمود المظفر

عضو جمعية منتدى النشر

٥٤/٦/١٣٨٨ هـ

المدخل

الحاجة إلى المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحاجة إلى المنطق:

خلق الله الانسان مفطوراً على النطق، وجعل اللسان آلة ينطق بها ولكن - مع ذلك - يحتاج إلى ما يقوم نطقه ويصلحه ليكون كلامه على طبق اللغة التي يتعلمها، من ناحية هيئات الألفاظ وموادها: فيحتاج - أولاً - إلى المدرب الذي يعودّه على ممارستها، و - ثانياً - إلى قانون يرجع إليه يعصم لسانه عن الخطأ. و ذلك هو النحو و الصرف.

وكذلك خلق الله الانسان مفطوراً على التفكير بما منحه من قوة عاقله مفكرة، لا كالعجاوات. ولكن - مع ذلك - نجده كثير الخطأ في أفكاره: فيحسب ما ليس بعلة علة، و ما ليس بنتيجة لأفكاره نتيجة، و ما ليس ببرهان برهاناً، وقد يعتقد بأمر فاسد أو صحيح من مقدمات فاسدة... وهكذا. فهو - إذن - بحاجة إلى ما يصحح أفكاره ويرشده إلى طريق الاستنتاج الصحيح، ويدربه على تنظيم أفكاره وتعديلها. وقد ذكروا أن (علم المنطق) هو الأداة التي يستعين بها الانسان على العصمة من الخطأ، وترشده إلى تصحيح أفكاره، فكما ان النحو و الصرف لا يعلمان الانسان النطق وانما يعلمانه تصحيح النطق، فكذلك علم المنطق لا يعلم الانسان التفكير، بل يرشده إلى تصحيح التفكير.

إذن فحاجتنا إلى المنطق هي تصحيح أفكارنا. و ما أعظمها من حاجة! و لو قلتم: ان الناس يدرسون المنطق ويخطئون في تفكيرهم فلا نفع فيه، قلنا لكم: ان الناس يدرسون علمي النحو و الصرف، فيخطئون في نطقهم، و ليس ذلك إلا لأن الدارس للعلم لا يحصل على ملكة العلم، أو لا يراعى قواعده عند الحاجة، أو يخطئ في تطبيقها، فيشذ عن الصواب.

تعريف علم المنطق

ولذلك عرفوا علم المنطق بأنه (آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر). فانظر إلى كلمة (مراعاتها)، و اعرف السر فيها كما قدمناه، فليس كل من تعلم المنطق عصم عن الخطأ في الفكر، كما انه ليس كل من تعلم النحو عصم عن الخطأ في اللسان، بل لابد من مراعاة القواعد وملاحظتها عند الحاجة، ليعصم ذهنه أو لسانه.

المنطق آلة:

وانظر إلى كلمة (آلة) في التعريف وتأمل معناها، فتعرف ان المنطق انما هو من قسم العلوم الآلية التي تستخدم لحصول غاية، هي غير معرفة نفس مسائل العلم، فهو يتكفل ببيان الطرق العامة الصحيحة التي يتوصل بها الفكر إلى الحقائق المجهولة، كما يبحث (علم الجبر) عن طرق حل المعادلات التي بها يتوصل الرياضي إلى المجهولات الحسابية.

وبیان اوضح: علم المنطق يعلمك القواعد العامة للتفكير الصحيح حتى ينتقل ذهنك إلى الأفكار الصحيحة في جميع العلوم، فيعلمك على أية هيئة وترتيب فكري تنتقل من الصور الحاضرة في ذهنك إلى الأمور الغائبة عنك - ولذا سموا هذا العلم (الميزان) و (المعيار) من الوزن و العيار، ووسموه بأنه (خادم العلوم) حتى علم الجبر الذي شبهنا هذا العلم به، يرتكز حل مسائله وقضاياه عليه. فلا بد لطالب هذا العلم من استعمال التمرينات لهذه أداة وإجراء عملياتها في أثناء الدراسة، شأن العلوم الرياضية و الطبيعية.

العلم

تمهيد

قلنا: إن الله تعالى خلق الانسان مفطوراً على التفكير مستعداً لتحصيل المعارف بما أعطى من قوة عاقله مفكرة يمتاز بها عن العجاوات. ولا بأس ببيان موطن هذا الامتياز من أقسام العلم الذي نبحت عنه، مقدمة لتعريف العلم وليبيان علاقة المنطق به، فنقول:

١ - إذا ولد الإنسان يولد و هو خالي النفس من كل فكرة وعلم فعلى، سوى هذا الاستعداد الفطري. فإذا نشأ وأصبح ينظر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس، نراه يحس بما حوله من الأشياء ويتأثر بها التأثير المناسب، فتتفاعل نفسه بها، فنعرف أن نفسه التي كانت خالية أصبحت مشغولة بحالة جديدة نسميها (العلم)، و هي العلم الحسى الذى هو ليس إلا- حس النفس بالأشياء التى تنالها الحواس الخمس: (الباصرة، السامعة، الشامّة، الذائقة، اللامسة). و هذا أول درجات العلم، و هو رأس المال لجميع العلوم التى يحصل عليها الانسان، ويشاركه فيه سائر الحيوانات التى لها جميع هذه الحواس أو بعضها.

٢ - ثم تترقى مدارك الطفل فيتصرف ذهنه فى صور المحسوسات المحفوظة عنده، فينسب بعضها إلى بعض: هذا أطول من ذاك، و هذا الضوء أنور من الآخر أو مثله... ويؤلف بعضها من بعض تأليفاً قد لا يكون له وجود فى الخارج، كتأليفه لصور الأشياء التى يسمع بها و لا يراها، فيتخيل البلدة التى لم يرها، مؤلفه من الصور الذهنية المعروفة عنده من مشاهداته للبلدان. و هذا هو (العلم الخيالى) يحصل عليه الانسان بقوة (الخيال)، و قد يشاركه فيه بعض الحيوانات.

٣ - ثم يتوسع فى ادراكه إلى أكثر من المحسوسات، فيدرك المعانى الجزئية التى لا مادة لها و لا مقدار: مثل حب أبويه له وعداوة مبغضيه، وخوف الخائف، وحزن الثاكل، وفرح المستبشر... و هذا هو (العلم الوهمى) يحصل عليه الانسان كغيره من الحيوانات بقوة (الوهم). و هى - هذه القوة - موضع افتراق الانسان عن الحيوان، فيترك الحيوان وحده يدبر ادراكاته بالوهم فقط و يصرفها بما يستطيعه من هذه القوة و الحول المحدود.

٤ - ثم يذهب - هو الانسان - فى طريقه وحده متميزاً عن الحيوان بقوة العقل و الفكر التى لا- حد لها و لا- نهاية، فيدير بها دفعة مدركاته الحسية و الخيالية و الوهمية، ويميز الصحيح منها عن الفاسد، وينتزع المعانى الكلية من الجزئيات التى أدركها فيتعلقلها، و يقيس بعضها على بعض، و ينتقل من معلوم إلى آخر، و يستنتج و يحكم، و يتصرف ما شاءت له قدرته العقلية و الفكرية. و هذا (العلم) الذى يحصل للانسان بهذه القوة هو العلم الأكمل الذى كان به الانسان انساناً، ولأجل نموه وتكامله وضعت العلوم و ألفت الفنون، وبه تفاوتت الطبقات واختلفت الناس. وعلم المنطق وضع من بين العلوم، لأجل تنظيم تصرفات هذه القوة خوفاً من تأثير الوهم و الخيال عليها.

و من ذهابها فى غير الصراط المستقيم لها.

تعريف العلم

وقد تسأل على أى نحو تحصل للانسان هذه الادراكات؟ ونحن قد قربنا لك فيما مضى نحو حصول هذه الادراكات بعض الشئ،

ولزيادة التوضيح نكلفك أن تنظر إلى شيء أمامك ثم تطبق عينيك موجهاً نفسك نحوه، فستجد في نفسك كأنك لا تزال مفتوح العينين تنظر إليه، وكذلك إذا سمعت دقات الساعة - مثلاً - ثم سددت أذنيك موجهاً نفسك نحوها، فستحس من نفسك كأنك لا تزال تسمعها ... وهكذا في كل حواسك. إذا جربت مثل هذه الأمور ودققته جيداً يسهل عليك أن تعرف أن الإدراك أو العلم إنما هو انطباع صور الأشياء في نفسك لا فرق بين مدر كاتك في جميع مراتبها، كما تنطبق صور الأشياء في المرآة. ولذلك عرفوا العلم بأنه:

«حضور صورة الشيء عند العقل».

أو قل انطباعه في العقل، لا فرق بين التعبيرين في المقصود.

التصور والتصديق

إشارة

إذا رسمنا مثلثاً تحدث في ذهنك صورة له، هي علمك بهذا المثلث، ويسمى هذا العلم (بالتصور). وهو تصور مجرد لا يستتبع جزءاً واعتقاداً. وإذا تنبّهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك. وهي أيضاً من (التصور المجرد). وإذا رسمت خطاً أفقياً وفوقه خطاً عمودياً مقاطعاً له تحدث زاويتان قائمتان، فتنتقش صورة الخطين والزوايتين في ذهنك. وهي من (التصور المجرد) أيضاً.

وإذا أردت أن تقارن بين القائمتين ومجموع زوايا المثلث، فتسأل في نفسك هل هما متساويان؟ وتشك في تساويهما، تحدث عندك صورة لنسبة التساوي بينهما وهي من (التصور المجرد) أيضاً.

فإذا برهنت على تساويهما تحصل لك حالة جديدة مغايرة للحالات السابقة. وهي إدراكك لمطابقة النسبة للواقع المستلزم لحكم النفس واذعانها وتصديقها بالمطابقة. وهذه الحالة أيضاً (صورة المطابقة للواقع التي تعقلتها وأدركتها) هي التي تسمى (بالتصديق)، لأنها إدراك يستلزم تصديق النفس واذعانها، تسمية للشيء باسم لازمه الذي لا ينفك عنه.

إذن، إدراك زوايا المثلث، وإدراك الزاويتين القائمتين، وإدراك نسبة التساوي بينهما كلها (تصورات مجردة) لا يتبعها حكم وتصديق. أما إدراك أن هذا التساوي صحيح واقع مطابق للحقيقة في نفس الأمر فهو (تصديق).

وكذلك إذا أدركت أن النسبة في الخبر غير مطابقة للواقع، فهذا الإدراك (تصديق).

(تنبيه) - إذا لاحظت ما مضى يظهر لك أن التصور والإدراك والعلم كلها ألفاظ لمعنى واحد، وهو: حضور صور الأشياء عند العقل. فالتصديق أيضاً تصور ولكنه تصور يستتبع الحكم وقناعة النفس وتصديقها. وإنما لأجل التمييز بين التصور المجرد أى غير المستتبع للحكم، وبين التصور المستتبع له، سمي الأول (تصوراً) لأنه تصور محض ساذج مجرد فيستحق إطلاق لفظ (التصور) عليه مجرداً من كل قيد، وسمى الثانى (تصديقاً) لأنه يستتبع الحكم والتصديق، كما قلنا تسمية للشيء باسم لازمه.

أما إذا قيل: (التصور المطلق) فانما يراد به ما يساوق العلم والإدراك فيعم. كلا التصورين: التصور المجرد، والتصور المستتبع للحكم (التصديق) ().

بماذا يتعلق التصديق والتصور؟

ليس للتصديق إلا مورد واحد يتعلق به، وهو النسبة في الجملة الخبرية عند الحكم والاذعان بمطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها. واما التصور فيتعلق بأحد أربعة أمور:

۱ - (المفرد) من اسم، وفعل «كلمة»، وحرف «أداة».

۲ - (النسبة في الخبر) عند الشك فيها أو توهمها، حيث لا تصديق، كتصورنا لنسبة السكنى في المريخ - مثلاً - عند ما يقال: «المريخ مسكون».

۳ - (النسبة في الانشاء) من أمر ونهى وتمن واستفهام ... إلى آخر الأمور الانشائية التي لا واقع لها وراء الكلام، فلا مطابقة فيها للواقع خارج الكلام، فلا تصديق ولا اذعان.

۴ - (المركب الناقص). كالمضاف والمضاف إليه، والشبيه بالمضاف، والموصول وصلته، والصفة والموصوف، وكل واحد من طرفي الجملة الشرطية ... إلى آخر المركبات الناقصة التي لا يستتبع تصورهما تصديقاً واذعاناً: ففي قوله تعالى:

[إِنْ تَعِدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُخْصَوْهَا]. الشرط (تعدوا نعمة الله) معلوم تصوري والجزاء (لا- تحصوها) معلوم تصوري أيضاً. وإنما كانا معلومين تصوريين لأنهما وقعا كذلك جزاءً وشرطاً في الجملة الشرطية وإلا ففي أنفسهما لولاها كل منهما معلوم تصديقي. وقوله (نعمة الله) معلوم تصوري مضاف. ومجموع الجملة معلوم تصديقي.

أقسام التصديق

ينقسم التصديق إلى قسمين: يقين وظن، لأن التصديق هو ترجيح أحد طرفي الخبر وهما الوقوع واللاوقوع سواء كان الطرف الآخر محتملاً أو لا فان كان هذا الترجيح مع نفى احتمال الطرف الآخر بتأ فهو (اليقين)، وإن كان مع وجود الاحتمال ضعيفاً فهو (الظن). وتوضيح ذلك: إنك إذا عرضت على نفسك خبراً من الأخبار فأنت لا تخلو عن إحدى حالات أربع: أما إنك لا تجوز إلا طرفاً واحداً منه أما وقوع الخبر أو عدم وقوعه، واما أن تجوز الطرفين وتحتللهما معاً. والأول هو اليقين. والثاني هو تجويز الطرفين له ثلاث صور، لأنه لا يخلو إما أن يتساوى الطرفين في الاحتمال أو يترجح أحدهما على الآخر: فإن تساوى الطرفين فهو المسمى (بالشك) وإن ترجح أحدهما فإن كان الراجح مضمون الخبر ووقوعه فهو (الظن) الذي هو من أقسام التصديق. وإن كان الراجح الطرف الآخر فهو (الوهم) الذي هو من أقسام الجهل وهو عكس الظن. فتكون الحالات أربعاً، ولا خامسة لها:

۱ - (اليقين) وهو أن تصدق بمضمون الخبر ولا تحتل كذبه أو تصدق بعدمه ولا تحتل صدقه، أي إنك تصدق به على نحو الجزم وهو أعلى قسمي التصديق ().

۲ - (الظن) وهو أن ترجح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر، وهو أدنى قسمي التصديق.

۳ - (الوهم) وهو أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

۴ - (الشك) وهو أن يتساوى احتمال الوقوع واحتمال العدم.

(تنبيه) - يعرف مما تقدم أمران: (الأول) أن الوهم والشك ليسا من أقسام التصديق بل هما من أقسام الجهل، و (الثاني) أن الظن والوهم دائماً يتعاكسان: فانك إذا توهمت مضمون الخبر فأنت تظن بعدمه، وإذا كنت تتوهم عدمه فانك تظن بمضمونه، فيكون الظن لأحد الطرفين توهماً للطرف الآخر.

الجهل وأقسامه

إشارة

ليس الجهل إلا عدم العلم ممن له الاستعداد للعلم والتمكن منه، فالجمادات والعجاوات لا نسميها جاهلة ولا عالمة، مثل العمى، فانه عدم البصر فيمن شأنه أن يبصر، فلا يسمى الحجر أعمى. وسيأتي أن مثل هذا يسمى (عدم ملكة) ومقابلة هو العلم أو البصر

يسمى (ملكه)، فيقال ان العلم و الجهل متقابلان تقابل الملكة وعدمها.

والجهل على قسمين كما ان العلم على قسمين لأنه يقابل العلم فيباده في موارد فتارة يبادل التصور أى يكون فى مورد و أخرى يبادل التصديق أى يكون فى مورد، فيصح بالمناسبة أن نسمى الأول (الجهل التصورى) و الثانى (الجهل التصديقى).

ثم آن هم يقولون ان الجهل ينقسم إلى قسمين: بسيط ومركب. و فى الحقيقة ان الجهل التصديقى خاصه هو الذى ينقسم إليهما، ولهذا اقتضى أن نقسم الجهل إلى تصورى وتصديقى ونسميهما بهذه التسميه. أما الجهل التصورى فلا يكون إلا بسيطاً كما سيتضح. ولنبين القسمين فنقول:

١ - (الجهل البسيط) أن يجهل الانسان شيئاً و هو ملتفت إلى جهله فيعلم انه لا يعلم، كجهلنا بوجود السكان فى المريخ، فانا نجهل ذلك ونعلم بجهلنا فليس لنا إلا جهل واحد.

٢ - (الجهل المركب) أن يجهل الانسان شيئاً و هو غير ملتفت إلى أنه جاهل به، بل يعتقد انه من أهل العلم به، فلا يعلم أنه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسدة الذين يحسبون أن هم عالمون بالحقائق، وهم جاهلون بها فى الواقع. ويسمون هذا مركباً؟ نه يتركب من جهلين: الجهل بالواقع و الجهل بهذا الجهل. و هو أقبح وأهجن القسمين. ويختص هذا فى مورد التصديق؟ نه لا يكون إلا مع الاعتقاد.

ليس الجهل المركب من العلم

يزعم بعضهم دخول الجهل المركب فى العلم فيجعله من أقسامه، نظراً إلى أنه يتضمن الاعتقاد و الجزم و إن خالف الواقع. ولكننا إذا دققنا تعريف العلم نعرف ابتعاد هذا الزعم عن الصواب و انه أى هذا الزعم من الجهل المركب؟، ن معنى (حضور صورة الشىء عند العقل) أن تحضر صورة نفس ذلك الشىء أما إذا حضرت صورة غيره بزعم أنها صورته فلم تحضر الشىء، بل صورة شىء آخر زاعماً انها هى. و هذا هو حال الجهل المركب، فلا يدخل تحت تعريف العلم. فمن يعتقد أن ا؟رض مسطحه لم تحضر عنده صورة النسبة الواقعيه و هى أن ا؟رض كرويه، وإنما حضرت صورة نسبة أخرى يتخيل أنها الواقع.

وفى الحقيقة ان الجهل المركب يتخيل صاحبه انه من العلم، ولكنه ليس بعلم. وكيف يصح أن يكون الشىء من أقسام مقابله، و الاعتقاد لا يغير الحقائق، فالشبح من بعيد الذى يعتقد الناظر إنساناً و هو ليس بإنسان لا يصيره الاعتقاد إنساناً على الحقيقة.

العلم ضرورى ونظرى

إشارة

ينقسم العلم بكلا قسميه التصورى و التصديقى إلى قسمين:

١ - (الضرورى) ويسمى أيضاً (البديهى) و هو ما لا يحتاج فى حصوله إلى كسب ونظر وفكر، فيحصل بالاضطرار وبالبداهة التى هى المفاجأة و الارتجال من دون توقف، كتصورنا لمفهوم الوجود و العدم ومفهوم الشىء و كتصديقنا بأن الكل أعظم من الجزء وبأن النقيضين لا يجتمعان وبأن الشمس طالعة و إن الواحد نصف الاثنين و هكذا...

٢ - و (النظرى) و هو ما يحتاج حصوله إلى كسب ونظر وفكر، كتصورنا لحقيقة الروح و الكهرباء، و كتصديقنا بأن الأرض ساكنة أو متحركة حول نفسها وحول الشمس ويسمى أيضاً (الكسبى).

(توضيح القسمين): ان بعض الأمور يحصل العلم بها من دون انعام نظر وفكر فيكفى فى حصوله أن تتوجه النفس إلى الشىء بأحد أسباب التوجه الآتية من دون توسط عملية فكرية كما مثلنا، و هذا هو الذى يسمى (بالضرورى أو البديهى) سواء أكان تصوراً أم

تصديقاً. وبعضها لا يصل الانسان إلى العلم بها بسهولة، بل لابد من انعام النظر واجراء عمليات عقلية ومعادلات فكرية كالمعادلات الجبرية، فيتوصل بالمعلومات عنده إلى العلم بهذه الأمور (المجهولات)، ولا يستطيع أن يتصل بالعلم بها رأساً من دون توسط هذه المعلومات وتنظيمها على وجه صحيح، لينتقل الذهن منها إلى ما كان مجهولاً عنده، كما مثلنا. وهذا هو الذي يسمى (بالنظر أو الكسبي) سواء كان تصوراً أو تصديقاً.

توضيح في الضروري

قلنا: ان العلم الضروري هو الذي لا يحتاج إلى الفكر وانعام النظر. وأشرنا إلى أنه لابد من توجه النفس بأحد أسباب التوجه. وهذا ما يحتاج إلى بعض البيان:

فان الشيء قد يكون بديهيًا ولكن يجهله الانسان، لفقد سبب توجه النفس، فلا يجب أن يكون الانسان عالمًا بجميع البديهيات، ولا يضر ذلك ببداية البديهي. ويمكن حصر أسباب التوجه في الأمور التالية:

- ١ - (الانتباه). وهذا السبب مطرد في جميع البديهيات، فالغافل قد يخفى عليه أوضح الواضحات.
- ٢ - (سلامة الذهن) - وهذا مطرد أيضاً، فان من كان سقيم الذهن قد يشك في أظهر الأمور أو لا يفهمه. وقد ينشأ هذا السقم من نقصان طبعي أو مرض عارض أو تربية فاسدة.
- ٣ - (سلامة الحواس)، وهذا خاص بالبديهيات المتوقفة على الحواس الخمس وهي المحسوسات. فان الأعمى أو ضعيف البصر يفقد كثيراً من العلم بالمنظورات وكذا الأصم في المسموعات وفاقد الذائقة في المذوقات. وهكذا.
- ٤ - (فقدان الشبهة). والشبهة: أن يؤلف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بديهته من البديهيات ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهته أو يعتقد بعدمها. وهذا يحدث كثيراً في العلوم الفلسفية والجدليات. فان من البديهيات عند العقل ان الوجود والعدم نقيضان وإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولكن بعض المتكلمين دخلت عليه الشبهة في هذه البديهته، فحسب ان الوجود والعدم لهما واسطة وسماها (الحال)، فهما يرتفعان عندها. ولكن مستقيم التفكير إذا حدث له ذلك وعجز عن كشف المغالطة يردّها ويقول انها شبهة في مقابل البديهته.
- ٥ - (عملية غير عقلية)، لكثير من البديهيات، كالاستماع إلى كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب في المتواترات، وكالتجربة في التجريبات، وكسعى الانسان لمشاهدة بلاد أو استماع صوت في المحسوسات ... وما إلى ذلك. فاذا احتاج الانسان للعلم بشيء إلى تجربة طويلة، مثلاً، وعناء عملي، فلا يجعله ذلك علماً نظرياً ما دام لا يحتاج إلى الفكر والعملية العقلية.

تعريف النظر أو الفكر

نعرف مما سبق ان النظر - أو الفكر - المقصود منه «اجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة لأجل الوصول إلى المطلوب» و المطلوب هو العلم بالمجهول الغائب. وتعبير آخر أدق ان الفكر هو: «حركة العقل بين المعلوم والمجهول».

وتحليل ذلك: أن الانسان إذا واجه بعقله المشكل (المجهول) وعرف انه من أي أنواع المجهولات هو، فزر عقله إلى المعلومات الحاضرة عنده المناسبة لنوع المشكل، وعندئذ يبحث فيها ويتردد بينها بتوجيه النظر إليها، ويسعى إلى تنظيمها في الذهن حتى يؤلف المعلومات التي تصلح لحل المشكل، فإذا استطاع ذلك ووجد ما يؤلفه لتحصيل غرضه تحرك عقله حينئذ منها إلى المطلوب، أعني معرفة المجهول وحل المشكل.

فتمر على العقل - إذن - بهذا التحليل خمسة أدوار:

۱ - مواجهه مشکل (المجهول).

۲ - معرفة نوع المشكل، فقد يواجه المشكل ولا يعرف نوعه.

۳ - حركة العقل من المشكل إلى المعلومات المخزونة عنده.

۴ - حركة العقل - ثانياً - بين المعلومات، للفحص عنها وتأليف ما يناسب المشكل ويصلح لحله.

۵ - حركة العقل - ثالثاً - من المعلوم الذى استطاع تأليفه مما عنده إلى المطلوب.

وهذه الأدوار الثلاثة الأخيرة أو الحركات الثلاث هي الفكر أو النظر، وهذا معنى حركة العقل بين المعلوم والمجهول. وهذه الأدوار الخمسة قد تمر على الانسان فى تفكيره وهو لا يشعر بها، فان الفكر يجتازها غالباً بأسرع من لمح البصر، على انها لا يخلو منها انسان فى أكثر تفكيراته، ولذا قلنا إن الانسان مفطور على التفكير.

نعم من له قوة الحدس يستغنى عن الحركتين الأوليين، وانما ينتقل رأساً بحركة واحدة من المعلومات إلى المجهول. وهذا معنى (الحدس)، فلذلك يكون صاحب الحدس القوى أسرع تلقياً للمعارف والعلوم، بل هو من نوع الألهام وأول درجاته. ولذلك أيضاً جعلوا القضايا (الحدسيات) من أقسام البديهيات، لأنها تحصل بحركة واحدة مفاجئة من المعلوم إلى المجهول عند مواجهة المشكل، من دون كسب وسعى فكرى، فلم يحتاج إلى معرفة نوع المشكل ولا إلى الرجوع إلى المعلومات عنده وفحصها وتأليفها. ولأجل هذا قالوا: ان قضية واحدة قد تكون بديهية عند شخص نظرية عند شخص آخر. وليس ذلك إلا لأن الأول عنده من قوة الحدس ما يستغنى به عن النظر والكسب، أى ما يستغنى به عن الحركتين الأوليين، دون الشخص الثانى فانه يحتاج إلى هذه الحركات الثلاث لتحصيل المعلوم بعد معرفة نوع المشكل.

تمرينات

۱ - لماذا لم يكن الوهم والشك من أقسام التصديق؟

۲ - اذكر خمس قضايا بديهية من عندك مع بيان ما تحتاج إليه كل منها من أسباب توجه النفس الخمسة.

۳ - إذا علمت بأن فى الغرفة شيئاً ما، وبعد الفحص عنه كثيراً وجدته فعلمت انه فارة مختفية، فهذا العلم الحاصل بعد البحث ضرورى أم نظرى؟

۴ - هل اتفق ان حصلت لك شبهة فى مقابل بديهية؟ اذكرها.

۵ - ما الفرق بين الفكر والحدس؟

أبحاث المنطق

مدخل؛ أبحاث المنطق

علم المنطق انما يحتاج إليه لتحصيل العلوم النظرية، لأنه هو مجموعة قوانين الفكر والبحث. أما الضروريات فهي حاصلة بنفسها، بل هي رأس المال الأصلي لكاسب العلوم يكتسب به ليربح المعلومات النظرية المفقودة عنده. فإذا اكتسب مقداراً من النظريات زاد رأس ماله بزيادة معلوماته، فيستطيع أن يكتسب معلومات أكثر، لأن ربح التاجر عادة يزيد كلما زادت ثروته المالية. وهكذا طالب العلم كلما اكتسب تزيد ثروته العلمية وتتسع تجارته، فيتضاعف ربحه. بل تاجر العلم مضمون الربح بالاكتساب لا كتاجر المال.

وعلم المنطق يبحث عن كيفية تأليف المعلومات المخزونة عنده، ليتوصل بها إلى الربح بتحصيل المجهولات و اضافتها إلى ما عنده من معلومات: فيبحث تارة عن المعلوم التصورى ويسمى (المعروف)، للتوصل به إلى العلم بالمجهول التصورى، ويبحث أخرى عن

المعلوم التصديقى ويسمى (الحجة) ليتوصل به إلى العلم بالمجهول التصديقى.

والبحث عن الحجة بنحوين: تارة من ناحية هيئة تأليفها، وأخرى من ناحية مادة قضايها، وهو بحث الصناعات الخمس. ولكل من البحث عن المعرفة و الحجة مقدمات. فأبحاث المنطق نضعها فى ستة أبواب:

الباب الأول - فى مباحث الألفاظ

الباب الثانى - فى مباحث الكلى الجزء الأول

الباب الثالث - فى المعرفة وتلحق به القسمة

الباب الرابع - فى القضايا وأحكامها

الباب الخامس - فى الحجة وهيئة تأليفها الجزء الثانى

الباب السادس - فى الصناعات الخمس الجزء الثالث

الباب الأول: مباحث الألفاظ

الحاجة إلى مباحث الألفاظ

إشارة

لا- شك ان المنطقى لا يتعلق غرضه الأسمى إلا بنفس المعانى، ولكنه لا يستغنى عن البحث عن أحوال الألفاظ توصلًا إلى المعانى، لأنه من الواضح أن التفاهم مع الناس ونقل الأفكار بينهم لا- يكون غالباً إلا بتوسط لغة من اللغات. و الألفاظ قد يقع فيها التغيير و الخلط فلا يتم التفاهم بها. فاحتاج المنطقى إلى أن يبحث عن أحوال اللفظ من جهة عامة، و من غير اختصاص بلغه من اللغات، اتماماً للتفاهم، ليزن كلامه وكلام غيره بمقياس صحيح.

وقلنا: (من جهة عامة)، لأن المنطق علم لا يختص بأهل لغة خاصة، وإن كان قد يحتاج إلى البحث عما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى فيما قل: كالبحت عن دلالة لام التعريف - فى لغة العرب - على الاستغراق، و عن كان وأخواتها فى انها من الأدوات و الحروف، و عن أدوات العموم و السلب ... و ما إلى ذلك. ولكنه قد يستغنى عن ادخالها فى المنطق اعتماداً على علوم اللغة.

هذه حاجته من أجل التفاهم مع غيره. وللمنطقى حاجة أخرى () إلى مباحث الألفاظ من أجل نفسه، هى أعظم وأشد من حاجته الأولى، بل لعلها هى السبب الحقيقى لادخال هذه الأبحاث فى المنطق.

ونستعين على توضيح مقصودنا بذكر تمهيد نافع، ثم نذكر وجه حاجة الانسان فى نفسه إلى معرفه مباحث الألفاظ نتيجة للتمهيد، فنقول.

(التمهيد) - ان للأشياء أربعة وجودات: وجودان حقيقيان ووجودان اعتباريان جعليان:

١ الوجود الخارجى

كوجودك ووجود الأشياء التى حولك ونحوها، من أفراد الانسان و الحيوان و الشجر و الحجر و الشمس و القمر و النجوم، إلى غير ذلك من الوجودات الخارجيه التى لا حصر لها.

۲ الوجود الذهنی

وهو علمنا بالأشياء الخارجية و غيرها من المفاهيم. و قد قلنا سابقاً: ان للانسان قوة تنطبع فيها صور الأشياء. و هذه القوة تسمى الذهن. و الانطباع فيها يسمى الوجود الذهنی الذي هو العلم. و هذان الوجودان هما الوجودان الحقیقیان. لأنهما ليسا بوضع واضح و لا باعتبار معتبر.

۳ الوجود اللفظی

بیانه: ان الانسان لما كان اجتماعياً بالطبع و مضطراً للتعامل و التفاهم مع باقى أفراد نوعه، فانه محتاج إلى نقل أفكاره إلى الغير و فهم أفكار الغير. و الطريقة الأولى للتفهم هی أن يحضر الأشياء الخارجية بنفسها، لیحس بها الغير باحدى الحواس فیدركها. ولكن هذه الطريقة من التفهم تكلفه كثيراً من العناء، على أنها لا تفي بتفهم أكثر الأشياء و المعانی، إما لأنها لیست من الموجودات الخارجية أو لأنها لا یمكن احضارها.

فألهم الله تعالى الانسان طريقة سهلة سريعة فی التفهم، بأن منحه قوة على الكلام و النطق بتقاطع الحروف لیؤلف منها الألفاظ. و بمرور الزمن دعت الانسان الحاجة - و هی أم الاختراع - إلى أن یضع لكل معنى یعرفه و یحتاج إلى التفاهم عنه لفظاً خاصاً. لیحضر المعانی بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها.

ولأجل أن تثبت فی ذهنك أيها الطالب هذه العبارة أكررها لك: (لیحضر المعانی بالألفاظ بدلاً من احضارها بنفسها). فتأملها جيداً، و اعرف ان هذا الاحضار انما یتمكن الانسان منه بسبب قوة ارتباط اللفظ بالمعنی و علاقته به فی الذهن. و هذا الارتباط القوی ینشأ من العلم بالوضع و كثرة الاستعمال. فاذا حصل هذا الارتباط القوی لدى الذهن یصبح اللفظ عنده كأنه المعنی و المعنی كأنه اللفظ أى یصبحان عنده كشيء واحد، فإذا أحضر المتكلم اللفظ فكأنما أحضر المعنی بنفسه للسامع، فلا یكون فرق لديه بین أن یحضر خارجاً نفس المعنی و بین أن یحضر لفظه الموضوع له، فان السامع فی كلا الحالین ینتقل ذهنه إلى المعنی. ولذا قد ینتقل السامع إلى المعنی و یغفل عن اللفظ و خواصه كأنه لم یسمعه مع أنه لم ینتقل إليه إلا بتوسط سماع اللفظ.

وزبدء المخض ان هذا الارتباط یجعل اللفظ و المعنی كشيء واحد، فإذا وجد اللفظ فكأنما وجد المعنی. فلذا نقول: «وجود اللفظ وجود المعنی». ولكنه وجود لفظی للمعنی، أى ان الموجود حقیقه هو اللفظ لا- غیر، و ینسب وجوده إلى المعنی مجازاً، بسبب هذا الارتباط الناشئ من الوضع. و الشاهد على هذا الارتباط و الاتحاد انتقال القبح و الحسن من المعنی إلى اللفظ و بالعكس: فإن اسم المحبوب من أعذب الألفاظ عند المحب، و إن كان فی نفسه لفظاً و حشياً ینفر منه السمع و اللسان. واسم العدو من أسمج الألفاظ و إن كان فی نفسه لفظاً مستملحاً. و كلما زاد هذا الارتباط زاد الانتقال، ولذا نرى اختلاف القبح فی الألفاظ المعبر بها عن المعانی القبیحة، نحو التعابیر عن عورة الانسان، فكثير الاستعمال أقبح من قلیله. و الكناية أقل قبحاً. بل قد لا یكون فیها قبح كما كنى القرآن الكريم بالفروج.

وكذا رصانه التعبير و عذوبته یعطى جمالاً- فی المعنی لا- نجده فی التعبير الرکیك الجافی، فیضفی جمال اللفظ على المعنی جمالاً و عذوبة.

۴ الوجود الکتبی

شرحه: ان الألفاظ وحدها لا تكفى للقيام بحاجات الانسان كلها، لأنها تختص بالمشافهين. أما الغائبون و الذين سيوجدون، فلا بد لهم من وسيلة أخرى لتفهمهم، فالتجأ الانسان أن يصنع النقوش الخطية لاحضار ألفاظه الدالة على المعاني، بدلاً من النطق بها، فكان الخط وجوداً للفظ. و قد سبق أن قلنا: أن اللفظ وجود للمعنى، فلذا نقول: «ان وجود الخط وجود للفظ ووجود للمعنى تبعاً». ولكنه وجود كتيبى للفظ و المعنى، أى أن الموجود حقيقته هو الكتابة لا غير، وينسب الوجود إلى اللفظ و المعنى مجازاً بسبب الوضع، كما ينسب وجود اللفظ إلى المعنى مجازاً بسبب الوضع.

إذن الكتابة تحضر الألفاظ، و الألفاظ تحضر المعانى فى الذهن، و المعانى الذهنية تدل على الموجودات الخارجية. فاتضح ان الوجود اللفظى و الكتيبى (وجودان مجازيان اعتباريان للمعنى) بسبب الوضع و الاستعمال.

النتيجة

لقد سمعت هذا البيان المطول - وغرضنا أن نفهم منه الوجود اللفظى، و قد فهمنا ان اللفظ و المعنى لأجل قوة الارتباط بينهما كالشئ الواحد، فإذا أحضرت اللفظ بالنطق فكأنما أحضرت المعنى بنفسه.

ومن هنا نفهم كيف يؤثر هذا الارتباط على تفكير الانسان بينه وبين نفسه، ألا ترى نفسك عند ما تحضر أى معنى كان فى ذهنك لابد أن تحضر معه لفظه أيضاً، بل أكثر من ذلك تكون انتقالاتك الذهنية من معنى إلى معنى بتوسط احضارك لألفاظها فى الذهن: فانا نجد أنه لا- ينفك غالباً تفكيرنا فى أى أمر كان عن تخيل الألفاظ و تصورهما كأنما نتحدث إلى نفوسنا و نناجيها بالألفاظ التى نتخيلها، فترتب الألفاظ فى أذهاننا، و على طبقها ترتب المعانى و تفصيلاتها، كما لو كنا نتكلم مع غيرنا.

قال الحكيم العظيم الشيخ الطوسى فى شرح الاشارات: «الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية، و ذلك لرسوخ العلاقة المذكورة - يشير إلى علاقة اللفظ بالمعنى - فى الأذهان».

فإذا أخطأ المفكر فى الألفاظ الذهنية أو تغيرت عليه أحوالها يؤثر ذلك على أفكاره و انتقالاته الذهنية، للسبب المتقدم. فمن الضرورى لترتيب الأفكار الصحيحة لطالب العلوم أن يحسن معرفته أحوال الألفاظ من وجهة عامة، و كان لازماً على المنطقى أن يبحث عنها مقدمة لعلم المنطق واستعانته بها على تنظيم أفكاره الصحيحة.

الدلالة

تعريف الدلالة

إذا سمعنا طريقة بابك ينتقل ذهنك - لا شك - إلى أن شخصاً على الباب يدعوك. و ليس ذلك إلا لأن هذه الطريقة كشفت عن وجود شخص يدعوك. و إن شئت قلت: انها (دلت) على وجوده.

إذن، طريقة الباب (دال)، ووجود الشخص الداعى (مدلول) و هذه الصفة التى حصلت للطريقة (دلالة).

وهكذا، كل شئ إذا علمت بوجوده، فتنتقل ذهنك منه إلى وجود شئ آخر - نسميه (دالاً)، و الشئ الآخر (مدلولاً)، و هذه الصفة التى حصلت له (دلالة).

فيتضح من ذلك ان الدلالة هى: «كون الشئ بحاله إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شئ آخر».

أقسام الدلالة

لا شك ان انتقال الذهن من شيء إلى شيء لا يكون بلا سبب. وليس السبب إلا رسوخ العلاقة بين الشيئين في الذهن. وهذه العلاقة الذهنية أيضاً لها سبب. وسببها العلم بالملازمة بين الشيئين خارج الذهن. ولاختلاف هذه الملازمة من كونها ذاتية أو طبيعية أو بوضع واضح وجعل جاعل قسموا الدلالة إلى أقسام ثلاثة: عقلية وطبيعية ووضعية.

١ الدلالة العقلية

- وهي فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي، كالأثر والمؤثر. فإذا علم الانسان - مثلاً - ان ضوء الصباح أثر لطلوع قرص الشمس، ورأى الضوء على الجدار ينتقل ذهنه إلى طلوع الشمس قطعاً، فيكون ضوء الصباح دالاً على الشمس دلالة عقلية. ومثله إذا سمعنا صوت متكلم من وراء جدار فعلمنا بوجود متكلم ما.

٢ الدلالة الطبيعية

وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين ملازمة طبيعية، أعني التي يقتضيها طبع الانسان، وقد يتخلف ويختلف باختلاف طباع الناس، لا كالأثر بالنسبة إلى المؤثر الذي لا يتخلف ولا يختلف. وأمثلة ذلك كثيرة، فمنها اقتضاء طبع بعض الناس أن يقول: (آخ) عند الحس بالألم، و (آه) عند التوجع، و (اف) عند التأسف والتضجر. ومنها اقتضاء طبع البعض أن يفرقع أصابعه أو يتمطى عند الضجر والسأم، أو يعبث بما يحمل من أشياء أو بلحيته أو بأنفه أو يضع اصبعه بين أعلى اذنه وحاجته عند التفكير، أو يتثأب عند النعاس.

فإذا علم الانسان بهذه الملازمات فانه ينتقل ذهنه من أحد المتلازمين إلى الآخر، فعندما يسمع بكلمة (آخ) ينتقل ذهنه إلى أن متكلمها يحس بالألم. وإذا رأى شخصاً يعبث بمسبحته يعلم بأنه في حالة تفكير ... وهكذا.

٣ الدلالة الوضعية

[وهي فيما إذا كانت الملازمة بين الشيئين تنشأ من التواضع والاصطلاح على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني، كالخطوط التي اصطلح على أن تكون دليلاً على الألفاظ، وكإشارات الأخرس وإشارات البرق واللاسلكي والرموز الحسابية والهندسية ورموز سائر العلوم الأخرى، والألفاظ التي جعلت دليلاً على مقاصد النفس. فإذا علم الانسان بهذه الملازمة وعلم بوجود الدال ينتقل ذهنه إلى الشيء المدلول.

أقسام الدلالة الوضعية

وهذه الدلالة الوضعية تنقسم إلى قسمين ():

أ - (الدلالة اللفظية): إذا كان الدال الموضوع لفظاً.

ب - (الدلالة غير اللفظية): إذا كان الدال الموضوع غير لفظ، كالأشارات والخطوط، والنقوش وما يتصل بها من رموز العلوم، واللوحات المنصوبة في الطرق لتقدير المسافات أو لتعيين اتجاه الطريق إلى محل أو بلدة ... ونحو ذلك.

الدلالة اللفظية

تعريفها

من البيان السابق نعرف أن السبب في دلالة اللفظ على المعنى هو العلقه الراسخه في الذهن بين اللفظ و المعنى. وتنشأ هذه العلقه - كما عرفت - من الملازمه الوضعيه بينهما عند من يعلم بالملازمه. وعليه يمكننا تعريف الدلالة اللفظية بأنها: «هي كون اللفظ بحاله ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به».

أقسامها

المطابقية. التضمنية. الالتزامية

يدل اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه متباينه:

(الوجه الأول) - المطابقة: بأن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له ويطابقه، كدلالة لفظ الكتاب على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه و ما فيه من نقوش وغللاف، وكدلالة لفظ الانسان على تمام معناه، و هو الحيوان الناطق. وتسمى الدلالة حينئذ (المطابقية) أو (التطابقية)، لتطابق اللفظ و المعنى.

وهي الدلالة الأصلية في الألفاظ التي لأجلها مباشرة وضعت لمعانيها.

(الوجه الثاني) - التضمن: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخِل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده أو الغلاف. وكدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده أو الناطق وحده ... فلو بعث الكتاب يفهم المشتري دخول الغلاف فيه، و لو أردت بعد ذلك أن تستثنى الغلاف لاحتج عليك بدلالة لفظ الكتاب على دخول الغلاف. وتسمى هذه الدلالة (التضمنية). و هي فرع عن الدلالة المطابقية، لأن الدلالة على الجزء بعد الدلالة على الكل.

(الوجه الثالث) الالتزام: بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له يستتبعه استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته، كدلالة لفظ الدواء على القلم. فلو طلب منك أحد أن تأتيه بدواء لم ينص على القلم فجئته بالدواء وحدها لعاتبك على ذلك محتجاً بأن طلب الدواء كافٍ في الدلالة على طلب القلم. وتسمى هذه الدلالة (الالتزامية).

وهي فرع أيضاً عن الدلالة المطابقية لأن الدلالة على ما هو خارج المعنى بعد الدلالة على نفس المعنى. شرط الدلالة الالتزامية:

يشترط في هذه الدلالة أن يكون التلازم بين معنى اللفظ و المعنى الخارج اللازم تلازماً ذهنياً، فلا يكفي التلازم في الخارج فقط من دون رسوخه في الذهن وإلا لما حصل انتقال الذهن.

ويشترط - أيضاً - أن يكون التلازم واضحاً بيناً، بمعنى أن الذهن إذا تصور معنى اللفظ ينتقل إلى لازمه بدون حاجة إلى توسط شيء آخر ().

تمرينات

(۱) بین أنواع الدلالة فيما يأتي:

- أ - دلالة عقرب الساعة على الوقت.
 - ب - دلالة صوت السعال على ألم الصدر.
 - ج - دلالة قيام الجالسین على احترام القادم.
 - د - دلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل.
 - ه - دلالة حركه رأس المسؤول إلى الأسفل على الرضا وإلى الأعلى على عدم الرضا.
- (۲) اصنع جدولاً للدلالات الثلاث (العقلية وأختيها) وضع في كل قسم ما يدخل فيه من الأمثلة الآتية:
- أ - دلالة الصعود على السطح على وجود السلم.
 - ب - دلالة فقدان حاجتك على أخذ سارق لها.
 - ج - دلالة الأنين على الشعور بالألم.
 - د - دلالة كثرة الكلام على الطيش وقلته على الرزانه.
 - ه - دلالة الخط على وجود الكاتب.
 - و - دلالة سرعة النبض على الحمى.
 - ز - دلالة صوت المؤذن على دخول وقت الصلاة.
 - ح - دلالة التبخر في المشى أو تصغير الخد على الكبرياء.
 - ط - دلالة صفير القطار على قرب حركته أو قرب وصوله.
 - ي - دلالة غليان الماء على بلوغ الحرارة فيه درجة المائه.
- (۳) عين أقسام الدلالة اللفظية من الأمثلة الآتية: -

- أ - دلالة لفظ الكلمة على (القول المفرد).
- ب - دلالة لفظ الكلمة على (القول) وحده أو (المفرد) وحده.
- ج - دلالة لفظ السقف على الجدار.
- د - دلالة لفظ الشجرة على ثمرتها.
- ه - دلالة لفظ السيارة على محركها.
- و - دلالة لفظ الدار على غرفها.
- ز - دلالة لفظ النخلة على الطريق إليها عند بيعها.

(۴) إذا اشترى شخص من آخر داراً وتنازعا في الطريق إليها فقال المشتري الطريق داخل في البيع بدلالة لفظ الدار، فهذه الدلالة المدعاة من أي أقسام الدلالة اللفظية تكون؟

(۵) استأجر رجل عاملاً ليعمل الليل كله، ولكن العامل ترك العمل عند الفجر، فخاصمه المستأجر مدعياً دلالة لفظ الليل على الوقت من الفجر إلى طلوع الشمس، فمن أي أقسام الدلالة اللفظية ينبغي أن تكون هذه الدلالة المدعاة؟

(۶) لماذا يقولون لا يدل لفظ (للأسد) على (بخر الفم) دلالة الترامية، كما يدل على الشجاعة، مع أن البخر لازم للأسد كالشجاعة؟

اشاره

للفظ المستعمل بما له من المعنى عدة تقسيمات عامة لا تختص بلغة دون أخرى، و هي أهم مباحث الألفاظ بعد بحث الدلالة. ونحن ذاكرون هنا أهم تلك التقسيمات، و هي ثلاثة، لأن اللفظ المنسوب إلى معناه تارة ينظر إليه في التقسيم بما هو لفظ واحد، وأخرى بما هو متعدد، وثالثة بما هو لفظ مطلقاً سواء كان واحداً أو متعدداً.

١ المختص. المشترك. المنقول. المرتجل. الحقيقة و المجاز

إن اللفظ الواحد الدال على معناه باحدى الدلالات الثلاث المتقدمة إذا نسب إلى معناه، فهو على أقسام خمسة، لأن معناه إما أن يكون واحداً أيضاً ويسمى (المختص)، و اما أن يكون متعدداً. و ما له معنى متعدد أربعة أنواع: مشترك، ومنقول، ومرتجل، وحققة و مجاز، فهذه خمسة أقسام:

١ - (المختص): و هو اللفظ الذى ليس له إلا معنى واحد فاختص به، مثل حديد وحيوان.
٢ - (المشترك): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كلا على حدة، ولكن من دون أن يسبق وضعه لبعضها على وضعه للآخر مثل (عين) الموضوع لحاسة النظر وينبوع الماء و الذهب و غيرها ومثل (الجون) الموضوع للأسود و الأبيض. و المشترك كثير فى اللغة العربية.

٣ - (المنقول): و هو اللفظ الذى تعدد معناه و قد وضع للجميع كالمشترك ولكن يفترق عنه بأن الوضع لاحدها مسبق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين فى الوضع اللاحق. مثل لفظ (الصلاة) الموضوع أولاً للدعاء ثم نقل فى الشرع الإسلامى لهذه الأفعال المخصوصة من قيام وركوع وسجود ونحوها لمناسبتها للمعنى الأول. ومثل لفظ (الحج) الموضوع أولاً للقصد مطلقاً، ثم نقل لقصد مكة المكرمة بالأفعال المخصوصة و الوقت المعين ... وهكذا أكثر المنقولات فى عرف الشرع وأرباب العلوم و الفنون. ومنها لفظ السيارة و الطائرة و الهاتف و المذياع ونحوها من مصطلحات هذا العصر.

والمنقول ينسب إلى ناقله فإن كان العرف العام قيل له: منقول عرفى كاللفظ السيارة و الطائرة. و إن كان العرف الخاص كعرف أهل الشرع و المناطق و النحاء و الفلاسفة ونحوهم قيل له: منقول شرعى أو منطقى أو نحوى أو فلسفى ... وهكذا.

٤ - (المرتجل): و هو كالمنقول بلا فرق إلا انه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين، و منه أكثر الأعلام الشخصية.
٥ - (الحقيقة و المجاز): و هو اللفظ الذى تعدد معناه، ولكنه موضوع لأحد المعانى فقط، واستعمل فى غيره لعلاقة و مناسبة بينه وبين المعنى الأول الموضوع له من دون أن يبلغ حد الوضع فى المعنى الثانى فيسمى (حقيقة) فى المعنى الأول، و (مجازاً) فى الثانى، ويقال للمعنى الأول معنى حقيقى، وللثانى مجازى.

والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقى وتعين المعنى المجازى من بين المعانى المجازية.

تنبيهان

١ - ان المشترك اللفظى و المجاز لا- يصح استعمالهما فى الحدود و البراهين، إلا- مع نصب القرينة على إرادة المعنى المقصود، ومثلهما المنقول و المرتجل ما لم يهجر المعنى الأول، فإذا هجر كان ذلك وحده قرينة على إرادة الثانى.

على أنه يحسن اجتناب المجاز فى الأساليب العلمية حتى مع القرينة.

٢ - المنقول ينقسم إلى (تعينى و تعينى)، لأن النقل تارة يكون من ناقل معين باختياره وقصده، كأكثر المنقولات فى العلوم و الفنون و هو المنقول (التعينى) أى أن الوضع فيه بتعيين معين. وأخرى لا يكون بنقل ناقل معين باختياره، وانما يستعمل جماعة من الناس اللفظ

فى غير معناه الحقيقى لا بقصد الوضع له، ثم يكثر استعمالهم له ويشتهر بينهم، حتى يتغلب المعنى المجازى على اللفظ فى أذهانهم فيكون كالمعنى الحقيقى يفهمه السامع منهم بدون القرينة. فيحصل الارتباط الذهني بين نفس اللفظ و المعنى، فينقلب اللفظ حقيقة فى هذا المعنى.

و هو (المنقول التعينى).

تمرينات

۱ - هذه الألفاظ المستعملة فى هذا الباب و هى لفظ (مختص. مشترك. منقول. إلى آخره) من أى أقسام اللفظ الواحد؟ أى انها مختصة أو مشتركة أو غير ذلك.

۲ - اذكر ثلاثة أمثلة لكل من أقسام اللفظ الواحد الخمسة.

۳ - كيف تميز بين المشترك و المنقول؟

۴ - هل تعرف لماذا يحتاج المشترك إلى قرينة؟ و هل يحتاج المنقول إلى القرينة؟

۲ الترادف و التباين

إشارة

إذا قسنا لفظاً إلى لفظ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعددة عن أحد قسمين:

۱ - أما أن تكون موضوعاً لمعنى واحد، فهى (المترادفة)، إذا كان أحد الألفاظ () رديفاً للآخر على معنى واحد. مثل: أسد وسبع وليث. هرة وقطة. إنسان وبشر.

فالترادف: «اشتراك الألفاظ المتعددة فى معنى واحد».

۲ - واما أن يكون كل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به، فهى (المتباينة)، مثل: كتاب. قلم. سماء. أرض. حيوان. جماد. سيف. صارم...

فالتباين: «أن تكون معانى الألفاظ متكررة بتكثر الألفاظ». و المراد من التباين هنا غير التباين الذى سيأتى فى النسب، فإن التباين هنا بين الألفاظ باعتبار تعدد معناها، و إن كانت المعانى تلتقى فى بعض أفرادها أو جميعها، فإن السيف يباين الصارم، لأن المراد من الصارم خصوص القاطع من السيوف. فهما متباينان معنى و إن كانا يلتقيان فى الافراد، إذ أن صارم سيف. و كذا الإنسان و الناطق، متباينان معنى، لأن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر و إن كانا يلتقيان فى جميع أفرادهما لأن كل ناطق إنسان و كل إنسان ناطق. قسمة الألفاظ المتباينة:

المثالن. المتخالفان. المتقابلان

تقدم ان الألفاظ المتباينة هى ما تكثرت معانيها بتكررها، أى ان معانيها متغايرة. و لما كان التباين بين المعانى يقع على أقسام، فإن الألفاظ بحسب معانيها أيضاً تنسب لها تلك الأقسام. و التباين على ثلاثة أنواع: التماثل، و التخالف، و التقابل.

لأن المتغايرين إما أن يراعى فيهما اشتراكهما فى حقيقة واحدة فهما (المثالن) و اما ألا يراعى ذلك سواء كانا مشتركين بالفعل فى حقيقة واحدة أو لم يكونا. و على هذا التقدير الثانى أى تقدير عدم المراعاة، فإن كانا من المعانى التى لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد، بأن كان بينهما تنافر وتعاند فهما (المتقابلان)، وإلا فهما (المتخالفان).

وهذا يحتاج إلى شىء من التوضيح، فنقول:

١ المثلان

هما المشتركان فى حقيقة واحدة بما هما مشتركان، أى لوحظ واعتبر اشتراكهما فيها، كمحمد وجعفر اسمين لشخصين مشتركين فى ؟نسانية بما هما مشتركان فيها. وكالإنسان و الفرس باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية. وإلا فمحمد وجعفر من حيث خصوصية ذاتيهما مع قطع النظر عما اشتركا فيه هما متخالفان كما سيأتى. وكذا الإنسان و الفرس هما متخالفان بما هما إنسان و فرس. والاشتراك و التماثل إن كان فى حقيقة نوعية بأن يكونا فردين من نوع واحد كمحمد وجعفر يخص باسم المثلين أو التماثلين و لا اسم آخر لهما. و إن كان فى الجنس كالإنسان و الفرس سميًا أيضاً (متجانسين) و إن كان فى الكم أى فى المقدار سميًا أيضاً (متساويين)، و إن كان فى الكيف أى فى كيفيتهما وهيئتهما سميًا أيضاً (متشابهين). و الاسم العام للجميع هو (التماثل). والمثلان أبداً لا يجتمعان بديهة العقل.

٢ المتخالفان

، وهما المتغايران من حيث هما متغايران، و لا مانع من اجتماعهما فى محل واحد إذا كانا من الصفات، مثل الإنسان و الفرس بما هما انسان و فرس، لا بما هما مشتركان فى الحيوانية كما تقدم. كذلك: الماء و الهواء، النار و التراب، الشمس و القمر، السماء و الأرض. ومثل السواد و الحلاوة، الطول و الرقة، الشجاعة و الكرم، البياض و الحرارة. و التخالف قد يكون فى الشخص مثل محمد وجعفر و إن كانا مشتركين نوعاً فى الإنسانية، ولكن لم يلحظ هذا الاشتراك. و قد يكون فى النوع مثل الإنسان و الفرس و إن كانا مشتركين فى الجنس و هو الحيوان ولكن لم يلحظ الاشتراك. و قد يكون فى الجنس، و إن كانا مشتركين فى وصفهما العارض عليهما، مثل القطن و الثلج المشتركين فى وصف الأبيض إلا أنه لم يلحظ ذلك. ومنه يظهر ان مثل محمد وجعفر يصدق عليهما انهما متخالفان بالنظر إلى اختلافهما فى شخصيهما ويصدق عليهما مثلان بالنظر إلى اشتراكهما وتماثلهما فى النوع و هو الإنسان. و كذا يقال عن الإنسان و الفرس هما متخالفان من جهة تغايرهما فى الإنسانية و الفرسية ومثلان باعتبار اشتراكهما فى الحيوانية. و هكذا فى مثل القطن و الثلج. الحيوان و النبات. الشجر و الحجر. ويظهر أيضاً ان التخالف لا يختص بالشيئين اللذين يمكن أن يجتمعا، فإن الأمثلة المذكورة قريباً لا يمكن فيها الاجتماع مع انها ليست من المتقابلات - كما سيأتى - و لا من التماثلات حسب الاصطلاح. ثم ان التخالف قد يطلق على ما يقابل التماثل فيشمل التقابل أيضاً فيقال للمتقابلين على هذا الاصطلاح انهما متخالفان.

٣ المتقابلان

هما المعنيان المتنافران اللذان لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة فى زمان واحد، كالإنسان و اللانسان. و الأعمى و البصير، و الأبوة و البنوة، و السواد و البياض. فبقيد وحدة المحل دخل مثل التقابل بين السواد و البياض مما يمكن اجتماعهما فى الوجود كبياض القرطاس و سواد الحجر. وبقيد وحدة الجهة دخل مثل التقابل بين الأبوة و البنوة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد من جهتين إذ قد يكون شخص أباً لشخص وابناً لشخص آخر. وبقيد وحدة الزمن دخل مثل التقابل بين الحرارة و البرودة مما يمكن اجتماعهما فى محل واحد فى زمانين، إذ قد يكون جسم بارداً فى زمان ونفسه حاراً فى زمان آخر.

أقسام التقابل: للتقابل أربعة أقسام

١ تقابل النقيضين

أو السلب والایجاب، مثل: إنسان و لا إنسان، سواد و لا سواد، منیر و غیر منیر. والنقیضان: أمران وجودی وعدمی، أى عدم لذلك الوجودی، وهما لا یجتمعان و لا یرتفعان ببدیهة العقل، و لا واسطة بینهما.

۲ تقابل الملكة وعدمها

، كالבصر و العمی، الزواج و العزوبة، فالبصر ملكة و العمی عدمها. و الزواج ملكة و العزوبة عدمها. و لا یصح أن یحل العمی إلا فی موضع یصح فیہ البصر، لأن العمی لیس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص، و هو عدمه فیمن شأنه أن یكون بصیراً. و كذا العزوبة لا- تقال إلا- فی موضع یصح فیہ الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً، فهما لیسا كالنقیضین لا یرتفعان و لا یجتمعان، بل هما یرتفعان. و إن كان یمتنع اجتماعهما، فالحجر لا یقال فیہ أعمی و لا بصیر، و لا أعزب و لا متزوج، لأن الحجر لیس من شأنه أن یكون بصیراً، و لا من شأنه أن یكون متزوجاً. إذن الملكة وعدمها: «أمران وجودی وعدمی لا یجتمعان ویجوز أن یرتفعا فی موضع لا تصح فیہ الملكة».

۳ تقابل الضدين

كالحرارة و البرودة، و السواد و البیاض، و الفضيلة و الرذيلة، و التهور و الجبن، و الخفة و الثقل. والضدان: «هما الوجودیان المتعاقبان على موضع واحد، و لا یتصور اجتماعهما فیہ، و لا یتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر». و فی كلمة (المتعاقبان على موضوع واحد) یفهم ان الضدين لابد أن یكونا صفتین، فالذاتان مثل إنسان و فرس لا یسمیان بالضدين. و كذا الحيوان و الحجر ونحوهما. بل مثل هذه تدخل فی المعانی المتخالفة، كما تقدم. و بكلمة «لا یتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر» یرجح المتضایفان، لأنهما أمران وجودیان أيضاً و لا یتصور اجتماعهما فیہ من جهة واحدة، ولكن تعقل أحدهما یتوقف على تعقل الآخر. و سیأتی.

۴ تقابل المتضایفین

مثل: الأب و الابن، الفوق و التحت، المتقدم و المتأخر، العلّة و المعلول، الخالق و المخلوق و أنت إذا لاحظت هذه الأمثلة تجد: (أولاً) انك إذا تعقلت أحد المتقابلین منها لابد أن تتعقل معه مقابلة الآخر: فإذا تعقلت ان هذا أب أو علّة لابد أن تتعقل معه أن له ابناً أو معلولاً. (ثانياً) أن شیئاً واحداً لا یصح أن یكون موضوعاً للمتضایفین من جهة واحدة، فلا یصح أن یكون شخص أباً و ابناً لشخص واحد، نعم یكون أباً لشخص و ابناً لشخص آخر. و كذا لا یصح أن یكون الشیء فوقاً و تحتاً لنفس ذلك الشیء فی وقت واحد. وإنما یكون فوقاً لشیء هو تحت له، و تحتاً لشیء آخر هو فوقه ... وهكذا. (ثالثاً) ان المتقابلین فی بعض هذه الأمثلة المذكورة أولاً، یجوز أن یرتفعا، فإن واجب الوجود لا فوق و لا تحت، و الحجر لا أب و لا ابن. و إذا اتفق فی بعض الأمثلة ان المتضایفین لا یرتفعان كالعلّة و المعلول، فلیس ذلك لأنهما متضایفان. بل لأمر یخصهما، لأن كل شیء موجود لا یخلو إما أن یكون علّة أو یكون معلولاً. و على هذا البیان یصح تعریف المتضایفین بأنهما: «الوجودیان اللذان یتعقلان معاً و لا یجتمعان فی موضوع واحد من جهة واحدة و یجوز أن یرتفعا».

۱ - بين المترادفه و المتباينه من هذه الأمثلة بعد التدقيق فى كتب اللغة:

كتاب وسفر مقول ولسان خطيب ومصقع

فرس وصاهل ليل ومساء عين وناظر

شاعر وناظم مصنع وسامع جلوس وقعود

متكلم ولسن كف ويد قد وقطع

۲ - اذكر ثلاثة أمثلة لكل من المتخالفه و المتماثلة.

۳ - بين أنواع التقابل فى الأمثلة الآتية: -

الخير و الشر. النور و الظلمة. الحركة و السكون. الظلم و العدل. الملتحى و الأمرد. المنتعل و الحافى. الصباح و المساء. الدال و المدلول. التصور و التصديق. العلم و الجهل. القيام و القعود. العالم و المعلوم.

۳ - المفرد و المركب

إشارة

ينقسم اللفظ مطلقاً (غير معتبر فيه أن يكون واحداً أو متعدداً) إلى قسمين:

أ - (المفرد) ويقصد المنطقيون به:

(أولاً) اللفظ الذى لا جزء له، مثل الباء من قولك: كتبت بالقلم، و (ق) فعل أمر من وقى يقى.

(ثانياً) اللفظ الذى له جزء إلا أن جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى حين هو جزء له، مثل: محمد. على. قرأ. عبدالله. عبدالحسين.

وهذان الأخيران إذا كانا اسمين لشخصين فأنت لا تقصد بجزء اللفظ (عبد) و (الله) و (الحسين) معنى أصلاً، حينما تجعل مجموع

الجزأين دالاً على ذات الشخص. و ما مثل هذا الجزء إلا كحرف (م) من محمد وحرف (ق) من قرأ.

نعم فى موضع آخر قد تقول (عبدالله) وتعنى بعبد معناه المضاف إلى الله تعالى كما تقول (محمد عبدالله ورسوله). وحينئذ يكون نعتاً

لا اسماً ومركباً لا مفرداً. أما لو قلت (محمد بن عبدالله) فعبدالله مفرد هو اسم أب محمد.

أما النحويون فعندهم مثل (عبدالله) إذا كان اسماً لشخص مركب لا مفرد، لأن الجهة المعبرة لهم فى هذه التسمية تختلف عن الجهة

المعبرة عند المناطقة. إذ النحوى ينظر إلى الاعراب و البناء، فما كان له اعراب أو بناء واحد فهو مفرد وإلا فمركب كعبدالله علماً فإن

(عبدالله) له إعراب و (الله) له إعراب. أما المنطقى فانما ينظر المعنى فقط.

إذن المفرد عند المنطقى هو:

«اللفظ الذى ليس له جزء يدل () على جزء معناه حين هو جزء».

ب - (المركب) ويسمى القول.

و هو اللفظ الذى له جزء يدل على جزء معناه حين هو جزء مثل (الخمير مضر)، فالجزءان: (الخمير)، و (مضر) يدل كل منهما على

جزء معنى المركب. و منه (الغيبه جهد العاجز) فالمجموع مركب و (جهد العاجز) مركب أيضاً. و منه (شر الاخوان من تكلف له)

فالمجموع مركب، و (شر الاخوان) مركب أيضاً، و (من تكلف له) مركب أيضاً...

أقسام المركب

المركب: تام و ناقص.

التام: خبر و انشاء.

أ - التام و الناقص:

۱ - بعض المركبات للمتکلم أن یکنفی به فی إفادة السامع، و السامع لا ینتظر منه اضافة لفظ آخر لاتمام فائدته. مثل الصبر شجاعة. قيمة کل امرئ ما یحسنه. إذا علمت فاعمل - فهذا هو (المركب التام). و یعرف بأنه: «ما یصح للمتکلم السکوت علیه».

۲ - أما إذا قال:

(قيمة کل امرئ) ... وسکت، أو قال:

(إذا علمت) ... بغير جواب للشرط، إن السامع یبقى منتظراً ویجده ناقصاً، حتی يتم کلامه. فمثل هذا یسمى (المركب الناقص). و یعرف بأنه: (ما لا یصح السکوت علیه).

ب - الخبر و الانشاء.

کل مرکب تام له نسبة قائمة بین أجزائه تسمى النسبة التامة أيضاً، و هذه النسبة:

۱ - قد تكون لها حقيقة ثابتة فی ذاتها، مع غرض النظر عن اللفظ. وإنما یكون لفظ المركب حاکياً و کاشفاً عنها. مثلما إذا وقع حادث أو یقع فیما یأتی، فأخبرت عنه، کمطر السماء، فقلت: مطرت السماء، أو تمطر غداً. فهذا یسمى (الخبر) و یسمى أيضاً (القضية) و (القول). و لا یجب فی الخبر أن یكون مطابقاً للنسبة الواقعة: فقد یطابقها فیكون صادقاً، و قد لا یطابقها فیكون کاذباً. إذن الخبر هو: «المركب التام الذی یصح أن نصفه بالصدق أو الکذب» (). و الخبر هو الذی یهم المنطقی أن یبحث عنه، و هو متعلق التصدیق.

۲ - و قد لا تكون للنسبة التامة حقيقة ثابتة بغرض النظر عن اللفظ، وإنما اللفظ هو الذی یحقق النسبة و یوجد بها بقصد المتکلم، و بعبارة أصرح ان المتکلم یوجد المعنی بلفظ المركب، فلیس وراء الکلام نسبة لها حقيقة ثابتة یطابقها الکلام تارة و لا یطابقها أخرى. و یسمى هذا المركب (الانشاء).

و من أمثلته:

۱ - (الأمر) نحو:

احفظ الدرس.

۲ - (النهی) نحو:

لا تجالس دعاة السوء.

۳ - (الاستفهام) نحو:

هل المریخ مسکون؟

۴ - (النداء) نحو:

یا محمد!

۵ - (التمنی) نحو:

لو أن لنا كرة فنكون من المؤمنین!

۶ - (التعجب) نحو:

ما أعظم خطر الإنسان!

۷ - (العقد):

كإنشاء عقد البيع و الاجارة و النكاح ونحوها نحو بيعت و آجرت و أنكحت...

۸ - (الایقاع): كصيغة الطلاق و العتق و الوقف ونحوها نحو فلانة طالق. و عبدی حر...

وهذه المركبات كلها ليس لمعانيها حقائق ثابتة في أنسها - بغض النظر عن اللفظ - تحكى عنها فتطابقها أو لا تطابقها، وإنما معانيها تنشأ وتوجد باللفظ، فلا يصح وصفها بالصدق والكذب.

فالإنشاء هو: «المركب التام الذى لا يصح أن نصفه بصدق وكذب».

أقسام المفرد

المفرد:

كلمة. اسم. أداة.

۱ - (الكلمة) و هى الفعل باصطلاح النحاة. مثل: كتب. يكتب. اكتب. فإذا لاحظنا هذه الأفعال أو الكلمات الثلاث نجدها:

(أولاً) تشترك فى مادة لفظية واحدة محفوظة فى الجميع هى (الكاف فالتاء فالباء). وتشترك أيضاً فى معنى واحد هو معنى الكتابة، و هو معنى مستقل فى نفسه.

و (ثانياً) تفترق فى هيئاتها اللفظية، فإن لكل منها هيئة تخصصها. وتفترق أيضاً فى دلالتها على نسبة تامة زمانية تختلف باختلافها، و هى نسبة ذلك المعنى المستقل المشترك فيها إلى فاعل ما غير معين فى زمان معين من الأزمنة. فكتب تدل على نسبة الحدث (وهو المعنى المشترك) إلى فاعل ما، واقعة فى زمان مضى. ويكتب على نسبة تجدد الوقوع فى الحال أو فى الاستقبال إلى فاعلها. و اكتب على نسبة طلب الكتابة فى الحال من فاعل ما.

ومن هذا البيان نستطيع أن نستنتج ان المادة التى تشترك فيها الكلمات الثلاث تدل على المعنى الذى تشترك فيه، و إن الهيئة التى تفترق فيها وتختلف تدل على المعنى الذى تفترق فيه ويختلف فيها:

وعليه يصح تعريف الكلمة بأنها: «اللفظ المفرد الدال بمادته على معنى مستقل فى نفسه وبهيئته على نسبة ذلك المعنى إلى فاعل لا بعينه نسبة تامة زمانية».

وبقولنا: نسبة تامة تخرج الأسماء المشتقة كاسم الفاعل و المفعول و الزمان و المكان، فانها تدل بمادتها على المعنى المستقل وبهيئاتها على نسبة إلى شىء لا بعينه فى زمان ما، ولكن النسبة فيها نسبة ناقصة لا تامة.

۲ - (الاسم): و هو اللفظ المفرد الدال على معنى مستقل فى نفسه غير مشتمل على هيئة تدل على نسبة تامة زمانية. مثل: محمد. انسان. كاتب. سؤال. نعم قد يشتمل على هيئة تدل على نسبة ناقصة كأسماء الفاعل و المفعول و الزمان ونحوها كما تقدم، لأنها تدل على ذات لها هذه المادة.

۳ - (الأداة) و هى الحرف باصطلاح النحاة.

و هو يدل على نسبة بين طرفين. مثل: (فى) الدالة على النسبة الظرفية.

و (على) الدالة على النسبة الاستعلائية.

و (هل) الدالة على النسبة الاستفهامية. و النسبة دائماً غير مستقلة فى نفسها، لأنها لا تتحقق إلا بطرفيها.

فالأداة تعرف بأنها: (اللفظ المفرد الدال على معنى غير مستقل فى نفسه).

(ملاحظة) - الأفعال الناقصة مثل كان وأخواتها فى عرف المنطقيين - على التحقيق - تدخل فى الأدوات، لأنها لا تدل على معنى مستقل فى نفسها لتجردها عن الدلالة على الحدث، بل إنما تدل على النسبة الزمانية فقط. فلذلك تحتاج إلى جزء يدل على الحدث، نحو (كان محمد قائماً) فكلمة قائم هى التى تدل عليه.

وفى عرف النحاء معدودة من الأفعال وبعض المناطقه يسميها (الكلمات الوجودية).

تمرينات

۱ - مَيز الألفاظ المفردة و المركبة مما يأتى:

مكة المكرمة تأبط شرّاً صردر

جعفر الصادق امرؤ القيس منتدى النشر

ملك العراق أبو طالب النجف الأشرف

هنيئاً ديك الجن صبراً

۲ - مَيز المركبات التامة و الناقصة و الخبر و الانشاء مما يأتى:

الله أكبر نجمة القطب يا الله

صباح الخير السلام عليكم ماء الفرات

غير المغضوب عليهم لا إله إلا الله زر غباً تزدد حباً

سبحان ربى العظيم وبحمده شاعر وناظم

۳ - اذكر كم هى الانشاءات و الأخبار فى سورة القدر.

۴ - ان اللفظ المحذوف دائماً يعتبر كالموجود، فقولنا فى العنوان: (تمرينات) أتعبه مفرداً أم مركباً. و لو كان مركباً فماذا تظن: أهو

ناقص أم تام؟

۵ - تأمل هل يمكن أن يقع تقابل التضاد بين (الأدوات) ولماذا؟

الباب الثانى: مباحث الكلى

الكلى و الجزئى

يدرك الإنسان مفهوم الموجودات التى يحسّ بها، مثل: محمد. هذا الكتاب. هذا القلم. هذه الوردة. بغداد. النجف ... و إذا تأملها يجد كل واحد منها لا ينطبق على فرد آخر، و لا يصدق إلا على ذلك الموجود وحده. و هذا هو المفهوم (الجزئى). ويصح تعريفه بأنه: «المفهوم الذى يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

ثم ان الإنسان إذا رأى جزئيات متعددة، وقاس بعضها إلى بعض، فوجدها تشترك فى صفة واحدة انتزع منها صورة مفهوم شامل ينطبق على كل واحد منها. و هذا المفهوم الشامل أو (الصورة المنتزعة) هو المفهوم (الكلى). ويصح تعريفه بأنه «المفهوم الذى لا يمتنع صدقه على أكثر من واحد».

مثل مفهوم: انسان. حيوان. معدن. أبيض. تفاحة. حجر. عالم. جاهل. جالس فى الدار. معترف بذنبه.

تكملة تعريف الجزئى و الكلى:

لا- يجب أن تكون أفراد الكلى موجودة فعلاً: فقد يتصور العقل مفهوماً كلياً صالحاً للانطباق على أكثر من واحد من دون أن ينتزعه من جزئيات موجودة بالفعل، وإنما يفرض له جزئيات يصح صده عليها، بل قد يمتنع وجود حتى فرد واحد له مثل مفهوم «شريك البارى»، ومفهوم «اجتماع النقيضين». و لا يضر ذلك فى كليته.

وقد لا يوجد له إلا فرد واحد ويمتنع وجود غيره، مثل مفهوم «واجب الوجود»، لقيام البرهان على ذلك، ولكن العقل لا يمنع من فرض

أفراد لو وجدت لصدق عليها هذا المفهوم. و لو كان مفهوم «واجب الوجود» جزئياً، لما كانت حاجة إلى البرهان على التوحيد، وكفى نفس تصور مفهومه لنفى وقوع الشركة فيه. وعليه فهذا الانحصار فى فرد واحد انما جاء من قبل أمر خارج عن نفس المفهوم، لا أن نفس المفهوم يتمتع صدقه على أفراد كثيرة.

إذن، بمقتضى هذا البيان لابد من إضافة قيد (ولو بالفرض) فى تعريفى الجزئى و الكلى، فالجزئى: «مفهوم يتمتع صدقه على كثير و لو بالفرض»، و الكلى: «لا يتمتع ... و لو بالفرض».

(تنبيه) مداليل الأدوات كلها مفاهيم جزئية، و الكلمات أى (الأفعال) بهيئاتها تدل على مفاهيم جزئية، وبموادها على مفاهيم كلية. أما الأسماء فمداليلها تختلف، فقد تكون كلية كأسماء الأجناس، و قد تكون جزئية كأسماء الأعلام وأسماء الاشارة و الضمائر ونحوها.

الجزئى الاضافى

الجزئى الذى تقدم البحث عنه يسمى (الجزئى الحقيقى). و هنا اصطلاح آخر للجزئى يقال له (الجزئى الاضافى)، لاضافته إلى ما فوقه، و مع ذلك قد يكون كلياً إذا كان أضيق دائرة من كلى آخر أوسع منه.

توضيحه: انك تجد ان (الخط المستقيم) مفهوم كل منتزع من عدة أفراد كثيرة، وتجد أن (الخط المنحنى) أيضاً مفهوم كلى منتزع من مجموعة أفراد أخرى فإذا ضمنا احدى المجموعتين إلى الأخرى و ألغينا ما بينهما من الفروق، ننتزع مفهوماً كلياً أكثر سعة من المفهومين الأولين يصدق على جميع أفرادهما، و هو مفهوم (الخط). فهذا المفهوم الثالث الكبير نسبته إلى المفهومين الصغيرين، كنسبة كل منهما إلى أفراد نفسه، فكما كان الفرد من الصغير بالاضافة إلى الصغير نفسه جزئياً، فالكلى الصغير أيضاً بالاضافة إلى الكلى الكبير كالجزئى من جهة النسبة، فيسمى (جزئياً اضافياً) لا بالحقيقة لأنه فى نفسه كلى حقيقة.

وكذا الجزئى الحقيقى من جهة اضافته إلى الكلى الذى فوقه يسمى (جزئياً اضافياً).

وهكذا كل مفهوم بالاضافة إلى مفهوم أوسع منه دائرة يسمى (جزئياً اضافياً)، فزيد مثلاً- جزئى حقيقى فى نفسه وجزئى اضافى بالقياس إلى الحيوان، و كذا الحيوان بالقياس إلى الجسم النامى، و الجسم النامى بالقياس إلى مطلق الجسم. إذن يمكن تعريف الجزئى الاضافى بأنه (الأخص من شئ) أو «المفهوم المضاف إلى ما هو أوسع منه دائرة».

المتواطىء و المشكك

ينقسم الكلى إلى المتواطىء و المشكك، لأنه:

أولاً: إذا لاحظت كلياً مثل الانسان و الحيوان و الذهب و الفضة، وطبقته على أفرادها، فانك لا تجد تفاوتاً بين الأفراد فى نفس صدق المفهوم عليه: فزيد وعمرو وخالد إلى آخر أفراد الانسان من ناحية الانسانية سواء، من دون أن تكون انسانية أحدهم أولى من انسانية الآخر و لا أشد و لا أكثر، و لا أى تفاوت آخر فى هذه الناحية. و إذا كانوا متفاوتين فى نواحٍ أخرى غير الانسانية، كالتفاوت بالطول و اللون و القوة و الصحة و الاخلاص و حسن التفكير ... و ما إلى ذلك.

وكذا أفراد الحيوان و الذهب، ونحوهما، ومثل هذا الكلى المتوافقة أفرادها فى مفهومه يسمى (الكلى المتواطىء) أى المتوافقة أفرادها فيه، و التواطؤ: هو التوافق و التساوى.

ثانياً: إذا لاحظت كلياً مثل مفهوم البياض و العدد و الوجود، وطبقته على أفرادها، تجد - على العكس من النوع السابق، تفاوتاً بين الأفراد فى صدق المفهوم عليها، بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم. نرى بياض الثلج أشد بياضاً من بياض القرطاس، و كل منهما بياض. وعدد الألف أكثر من عدد المائة، و كل منهما عدد. ووجود الخالق أولى من وجود المخلوق، ووجود العلّة متقدم على وجود

المعلول بنفس وجوده لا بشيء آخر، وكل منهما وجود.

وهكذا الكلى متفاوتة أفراده في صدق مفهومه عليها يسمى (الكلى المشكك) و التفاوت يسمى (تشكيكاً).

تمرينات

۱ - عين الجزئى و الكلى من مفاهيم الأسماء الموجودة في الآيات التالية:

أ - ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

ب - هذا الذى تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم

ج - نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأى مختلف

۲ - بين ما إذا كانت الشمس و القمر و العنقاء و الغول و الثريا و الجدى و الارض من الجزئيات الحقيقية أو من الكليات، واذكر السبب.

۳ - إذا قلت لصديقك (ناولنى الكتاب) و كان فى يده كتاب ما، فما المفهوم من الكتاب هنا جزئى أم كلى؟

۴ - إذا قلت لكتبى: (بعتى كتاب القاموس) ، فما مدلول كلمة القاموس، جزئى أم كلى؟

۵ - إذا قال البائع: (بعتك حقه من هذه الصبرة من الطعام) فما المبيع جزئى أم كلى؟

۶ - عين المتواطئ و المشكك من الكليات التالى:

العلم. الكاتب. القلم. العدل. السواد. النبات. الماء. النور. الحياة. القدرة. الجمال. المعدن.

۷ - اذكر خمسة أمثلة للجزئى الاضافى، واختر ثلاثة منها من التمرين السابق.

المفهوم و المصادق

(المفهوم): نفس المعنى بما هو، أى نفس الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء.

و (المصادق): ما ينطبق عليه المفهوم، أو حقيقة الشيء الذى تنتزع منه الصورة الذهنية (المفهوم).

فالصورة الذهنية لمسمى (محمد) مفهوم جزئى، و الشخص الخارجى الحقيقى مصادقه. و الصورة الذهنية لمعنى (الحيوان) مفهوم كلى، و أفراده الموجودة و ما يدخل تحته من الكليات كالانسان و الفرس و الطير مصاديقه. و الصورة الذهنية لمعنى (العدم) مفهوم كلى، و ما ينطبق عليه و هو العدم الحقيقى مصداه ... وهكذا.

(لفت نظر): يعرف من المثال الأول ان المفهوم قد يكون جزئياً حقيقياً و اضافياً. و يعرف من الثالث أن المصادق لا يجب أن يكون الأمور الموجودة و الحقائق العينية، بل المصادق هو كل ما ينطبق عليه المفهوم و إن كان أمراً عديمياً لا تحقق له فى الأعيان.

العنوان و المعنون

أو

دلالة المفهوم على مصادقه

إذا حكمت على شيء بحكم قد يكون نظرك فى الحكم مقصوراً على المفهوم وحده، بأن يكون هو المقصود فى الحكم، كما تقول: (الإنسان: حيوان ناطق) ، فيقال للإنسان حينئذ الانسان بالحمل الأولى.

وقد يتعدى نظرك فى الحكم إلى أبعد من ذلك، فتتظر إلى ما وراء المفهوم، بأن تلاحظ المفهوم لتجعه حاكياً عن مصادقه ودليلاً

عليه، كما تقول: (الإنسان ضاحك) أو (الإنسان في خسر)، فتشير بمفهوم الانسان إلى أشخاص أفراده و هي المقصودة في الحكم، و ليس ملاحظة المفهوم في الحكم وجعله موضوعاً إلاّ- للتوصل إلى الحكم على الأفراد. فيسمى المفهوم حينئذٍ (عنواناً) و المصداق (معنوئاً). و يقال لهذا الإنسان: الإنسان بالحمل الشائع.

ولأجل التفرقة بين النظيرين نلاحظ الأمثلة الآتية:

۱ - إذا قال النحاة: «الفعل لا- يخبر عنه». فقد يعترض عليهم في بادى الأمر، فيقال لهم: هذا القول منكم إخبار عن الفعل، فكيف تقولون لا يخبر عنه؟

والجواب: ان الذى وقع فى القضية مخبراً عنه، وموضوعاً فى القضية هو مفهوم الفعل، ولكن ليس الحكم له بما هو مفهوم، بل جعل عنواناً وحاكياً عن مصاديقه وآله لملاحظتها، و الحكم فى الحقيقة راجع للمصاديق نحو ضرب ويضرب. فالفعل الذى له هذا الحكم حقيقة هو الفعل بالحمل الشائع.

تمرينات

۱ - لو قال القائل:

«الحرف لا يخبر عنه»، فاعترض عليه انه كيف أخبرت عنه؟ فبماذا تجيب؟

۲ - لو اعترض على قول القائل:

«العدم لا يخبر عنه» أنه قد أخبرت عنه الآن، فما الجواب؟

۳ - لو اعترض على المنطقى بأنه كيف تقول: «ان الخبر كلام تام يحتم الصدق و الكذب» وقولك (الخبر) جعلته موضوعاً لهذا الخبر، فهو مفرد لا يحتمل الصدق و الكذب.

۴ - لو قال لك صاحب علم التفسير: «المتشابه محكم» و قال الأصولى (المجمل مبين) و قال المنطقى (الجزئى كلى) و (الكلى غير موجود بالخارج)، فبماذا تفسر كلامهم ليرتع هذا التهافت الظاهر.

۵ - لو قال القائل:

«العلّة و المعلول متضائفان. و كل متضائفين يوجدان معاً». و هذا ينتج ان العلّة و المعلول يوجدان معاً. و هذه النتيجة غلط باطل، لأن العلّة بالضرورة متقدمة على المعلول، فبأى بيان تكشف هذه المغالطة.

ومثله لو قال:

الأب و الابن متضائفان أو المتقدم و المتأخر متضائفان و كل متضائفين يوجدان معاً.

النسب الأربع

إشارة

تقدم فى الباب الأول انقسام الألفاظ إلى مترادفة و متباينة. و المقصود بالتباين هناك التباين بحسب المفهوم أى ان معانيها متغايرة. و هنا سنذكر أن من جملة النسب التباين و المقصود به التباين بحسب المصداق.

فما كنا نستخدم عليه هناك بالمتباينة، هنا نقسم النسبة بينها إلى أربعة أقسام، و قسم منها المتباينة، لاختلاف الجهة المقصودة فى البحثين، فانا كنا نتكلم هناك عن تقسيم الألفاظ بالقياس إلى تعدد المعنى واتحاده.

أما هنا فالكلام عن النسبة بين المعاني باعتبار اجتماعها في المصادق وعدمه. ولا يتصور هذا البحث إلا بين المعاني المتغايرة أي المعاني المتباينة بحسب المفهوم، إذ لا يتصور فرض النسبة بين المفهوم ونفسه، فنقول:

كل معنى إذا نسب إلى معنى آخر يغايره ويباينه مفهوماً فأما أن يشارك كل منهما الآخر في تمام أفرادهما واما أن يشارك كل منهما الآخر في بعض أفرادهما، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، واما أن يشارك أحدهما الآخر في جميع أفرادهما دون العكس، وهما اللذان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقاً. واما أن لا يشارك أحدهما الآخر أبداً، وهما المتباينان. فالنسب بين المفاهيم أربع: التساوي، والعموم والخصوص مطلقاً والعموم والخصوص من وجه، والتباين.

۱ - (نسبة التساوي)

وتكون بين المفهومين اللذين يشتركان في تمام أفرادهما، كالإنسان والضاحك، فإن كل إنسان ضاحك وكل ضاحك إنسان. ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطين المتساويين اللذين ينطبق أحدهما على الآخر تمام الانطباق. ويمكن وضع نسبة التساوي على هذه الصورة: -

ب = ح

باعتبار أن هذه العلامة (=) علامة على التساوي، كما هي في العلوم الرياضية، وتقرأ يساوي. وطرفاها (ب، ح) حرفان يرمز بهما إلى المفهومين المتساويين.

۲ - (نسبة العموم والخصوص مطلقاً)

وتكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول: (الأعم مطلقاً)، وللثاني (الأخص مطلقاً)، كالحيوان والإنسان، والمعدن والفضة، فكل ما صدق عليه الإنسان يصدق عليه الحيوان، ولا عكس. فانه يصدق الحيوان بدون الإنسان. وكذا الفضة والمعدن.

ونقربهما إلى المفهوم بتشبيههما بالخطين غير المتساويين. وانطبق الأكبر منهما على تمام الأصغر وزاد عليه. ويمكن وضع هذه النسبة على الصورة الآتية:

ب > ح

باعتبار أن هذه العلامة (>) تدل على أن ما قبلها أعم مطلقاً مما بعدها وتقرأ (أعم مطلقاً من)، كما تقرأ في العلوم الرياضية (أكبر من). ويصح أن نقلبها ونضعها على هذه الصورة:

ح < ب

وتقرأ (أخص مطلقاً من) كما تقرأ في العلوم الرياضية (أصغر من)، فتدل على أن ما قبلها أخص مطلقاً مما بعدها.

۳ - (نسبة العموم والخصوص من وجه)

وتكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما، ويفترق كل منهما عن الآخر في مصاديق تخصه، كالطير والأسود، فانهما يجتمعان في الغراب لأنه طير وأسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام مثلاً. والأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً.

ويقال لكل منهما أعم من وجه وأخص من وجه.

ونقربهما إلى الفهم بتشبيههما بالخطين المتقاطعين هكذا X يلتقيان في نقطة مشتركة ويفترق كل منهما عن الآخر في نقاط تخصه. ويمكن وضع النسبة على الصورة الآتية:

ب X ح

أى بين (ب، ح) عموم وخصوص من وجه.

٤ - (نسبة التباين)

وتكون بين المفهومين اللذين لا- يجتمع أحدهما مع الآخر في فرد من الأفراد أبداً. وأمثله جميع المعانى المتقابلة التى تقدمت فى بحث التقابل و كذا بعض المعانى المتخالفه مثل الحجر و الحيوان. ونسبهما بالخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً مهما امتدا. ويمكن وضع التباين على الصورة الآتية:

ب // ح

أى ان ب يباين ح.

النسب بين نقيضى الكلين

إشارة

كل كليين بينهما احدى النسب الأربع لابد أن يكون بين نقيضيهما أيضاً نسبة من النسب كما سيأتى. ولتعيين النسبة يحتاج إلى إقامة البرهان. وطريقة البرهان التى نتبعها هنا تعرف (بطريقة الاستقصاء) أو طريقة الدوران و الترديد، وسيأتى ذكرها فى مبحث (القياس الاستثنائى). وهى أن تفرض جميع الحالات المتصورة للمسألة، ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها، فإن هذه الواحدة هى التى تنحصر المسألة بها، وتثبت صحتها.

فلنذكر النسبة بين نقيضى كل كليين مع البرهان فنقول:

١ - (نقيضا المتساويين متساويين أيضاً)

أى انه إذا كان الانسان يساوى الناطق فان لا انسان يساوى لا ناطق. وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض أن ب = ح

والمدعى أن لا ب = لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب = لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقية. و على جميع التقادير لابد أن يصدق أحدهما بدون الآخر فى الجملة.

فلو صدق لا ب بدون لا ح

لصدق لا ب مع ح لأن النقيضين لا يرتفعان

ولازمه ألا يصدق ب مع ح لأن النقيضين لا يجتمعان
وهذا خلا المفروض و هو ب = ح
وعليه فلا يمكن أن يكون بين لا ب، و لا ح من النسب الأربع غير التساوى، فيجب أن يكون:
لا ب = لا ح و هو المطلوب

۲ - (نقيضا الأعم و الأخص مطلقاً بينهما عموم و خصوص مطلقاً)

، ولكن على العكس، أى ان نقيض الأعم أخص ونقيض الأخص أعم.

فإذا كان ب > ح

كان لا ب < لا ح

كالانسان و الحيوان، فان (لا انسان) أعم مطلقاً من (لا حيوان) ، لأن (لا انسان) يصدق على كل (لا حيوان) و لا عكس، فان الفرس و القرد و الطير إلى آخره يصدق عليها لا إنسان و هى من الحيوانات: وللبرهنه على ذلك نقول:

المفروض ان ب > ح

والمدعى ان لا ب < لا ح

(البرهان) لو لم يكن لا ب < لا ح

لكان بينهما احدى النسب الباقية أو العموم و الخصوص مطلقاً بأن يكون نقيض الأعم أعم مطلقاً لا أخص

فلو كان لا ب = لا ح

لكان ب = ح لأن نقيضى المتساويين متساويان و هو خلاف الفرض.

ولو كان بينهما نسبة التباين أو العموم و الخصوص من وجه أو أن (لا ب) أعم مطلقاً، للزم على جميع الحالات الثلاث أن يصدق:

لا ح بدون لا ب

ويلزم حينئذ أن يصدق لا ب مع ح لأن النقيضين لا يرتفعان

ومعناه أن يصدق ح بدون ب

أى يصدق الأخص بدون الأعم و هو خلاف الفرض

وإذا بطلت الاحتمالات الأربعة تعين أن يكون:

لا ب = لا ح

۳ - (نقيضا الأعم و الأخص من وجه متباينان تبايناً جزئياً)

ومعنى «التباين الجزئى»: عدم الاجتماع فى بعض الموارد، مع غرض النظر عن الموارد الأخرى سواء كانا يجتمعان فيها أو لا، فيعم التباين الكلى و العموم و الخصوص من وجه. لأن الأعم و الأخص من وجه لا- يجتمعان فى بعض الموارد قطعاً. و كذا يصح فى المتباينين تبايناً كلياً أن يقال انهما لا يجتمعان فى بعض الموارد.

فإذا قلنا: ان بين نقيضى الأعم و الأخص من وجه تبايناً جزئياً، فالمقصود به انهما فى بعض الأمثلة قد يكونان متباينين تبايناً كلياً، و فى البعض الآخر قد يكون بينهما عمومًا و خصوصاً من وجه، لأنهما يجتمعان فى الفرس ويفترق الحيوان عن اللانسان فى الانسان ويفترق

الانسان عن الحيوان في الحجر، ولكن بين نقيضيهما تبايناً كلياً فان اللاحيوان يباين الانسان كلياً. و الثاني مثل الطير و الأسود ان نقيضيهما لا- طير و لا- أسود بينهما عموم وخصوص من وجه أيضاً، لأنهما يجتمعان في القرطاس ويفترق لا- طير في الثوب الأسود ويفترق لا أسود في الحمام الأبيض.

والجامع بين العموم و الخصوص من وجه وبين التباين الكلي هو التباين الجزئي. وللبرهنه على ذلك نقول:

المفروض أن ب X ح

والمدعى أن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً:

(البرهان): لو لم يكن لا ب يباين لا ح تبايناً جزئياً

لكان بينهما احدى النسب الأربع بالخصوص.

(۱) فلو كان لا ب = لا ح

لزم أن يكون ب = ح لأن نقيض المتساويين متساويان و هذا خلاف الفرض.

(۲) و لو كان لا ب < لا ح

لكان ب ح لأن نقيض الأعم أخص و هذا أيضاً خلاف الفرض.

(۳) و لو كان لا ب X لا ح فقط

لكان ذلك دائماً مع انه قد يكون بينهما تباين كى كما تقدم فى مثال (لا حيوان وانسان).

(۴) و لو كان لا ب // لا ح فقط

لكان ذلك دائماً أيضاً مع أنه قد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما تقدم فى مثال (لا طير و لا أسود).

وعلى هذا تعين أن يكون (لا ب) يباين (لا ح) تبايناً جزئياً (وهو المطلوب).

۴ - (نقيضا المتباينين متباينان تبايناً جزئياً) أيضاً

والبرهان عليه كالبرهان السابق بلا تغيير إلا فى المثال، لأننا نرى ان بينهما فى بعض الأمثلة تبايناً كلياً، كالموجود و المعدوم، ونقيضاهما اللاموجود و اللامعدوم، و فى البعض الآخر عموماً وخصوصاً من وجه، كالانسان و الحجر، ونقيضاهما لا انسان و لا حجر، وبينهما عموم وخصوص من وجه، لأنهما يجتمعان فى الفرس مثلاً ويفترق كل منهما عن الآخر فى عين الآخر، فاللانسان يفترق عن اللاحجر فى الحجر و اللاحجر عن اللانسان فى الانسان.

تمرينات

أ - بين ماذا بين الأمثلة الآتية من النسب الأربع وماذا بين نقيضيهما:

۱ - الكاتب و القارئ

۲ - الشاعر و الكاتب

۳ - الشجاع و الكريم

۴ - السيف و الصارم

۵ - المايح و الماء

۶ - المشترك و المترادف

۷ - السواد و الحلاوة

۸ - الأسود و الحلو

۹ - النائم و الجالس

۱۰ - اللفظ و الكلام

ب - اشرح البراهين على كل واحدة من النسب بين نقيضى الكلين بعبارة صحيحة مع عدم استعمال الرموز و الاشارات.

ج - اذكر مثالين من غير ما مر عليك لكل من النسب الأربع.

الكليات الخمسة

اشارة

الكلية: ذاتي وعرضي.

الذاتي: نوع وجنس و فصل.

العرضي: خاصة وعرض عام.

قد يسأل سائل عن شخص انسان (من هو؟).

و قد يسأل عنه (... ما هو؟).

فهل تجد فرقاً بين السؤالين؟ لا- شك ان الأول سؤال عن مميزات الشخصية. و الجواب عنه: (ابن فلان)، أو مؤلف كتاب كذا، أو صاحب العمل الكذائي، أو ذو الصفة الكذائية ... وأمثال ذلك من الأجوبة المقصود بها تعيين المسؤول عنه من بين الأشخاص أمثاله. ويغلط المجيب لو قال:

(انسان)، لأنه لا- يميزه عن أمثاله من أفراد الانسان. ويصطلح في هذا العصر على الجواب عن هذا السؤال ب (الهوية الشخصية) مأخوذة من كلمة (هو)، كالمعلومات التي تسجل عن الشخص في دفتر النفوس.

أما السؤال الثاني، فانما يسأل به عن حقيقة الشخص التي يتفق بها مع الأشخاص الآخرين أمثاله، و المقصود بالسؤال تعيين تمام حقيقته بين الحقائق لا شخصه بين الأشخاص. و لا يصلح للجواب إلا كمال حقيقته فتقول: (انسان) دون ابن فلان ونحوه. ويسمى الجواب عن هذا السؤال: النوع

النوع

وهو أول الكليات الخمسة

وسياتي قريباً تعريفه.

و قد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد (... ما هي؟).

و قد يسأل السائل عن زيد وعمرو و خالد و هذه الفرس و هذا الأسد (ما هي).

هل تجد فرقاً بين السؤالين؟ تأمل فيهما، فستجد ان (الأول) سؤال عن حقيقة جزئيات متفقه بالحقيقة مختلفة بالعدد.

و (الثاني) سؤال عن حقيقة جزئيات مختلفة بالحقيقة و العدد.

والجواب عن الأول بكمال الحقيقة المشتركة بينهما، فتقول: انسان.
و هو (النوع) المتقدم ذكره.
وعن الثاني أيضاً بكمال الحقيقة المشتركة بينهما، فتقول: حيوان ويسمى: الجنس

٢ الجنس

وهو ثاني الكليات الخمسة
وعليه يمكن تعريفهما بما يأتي:
١ - (النوع) هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد فقط في جواب ما هو؟
٢ - (الجنس) هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة في جواب ما هو؟
وإذا تكثر الجزئيات بالحقيقة فلا بد أن تتكرر بالعدد قطعاً.

وقد يسأل السائل عن الانسان و الفرس ... و القرد (ما هي؟)
وقد يسأل السائل عن الانسان فقط (... ما هو؟)

لاحظ ان (الكليات) هي المسؤول عنها هذه المرة! فماذا ترى ينبغي أن يكون الجواب عن كل من السؤالين؟ نقول: أما الأول فهو سؤال عن كليات مختلفة الحقائق، فيجاب عنه بتمام الحقيقة المشتركة بينهما.
و هو الجنس. فتقول في المثال: (حيوان). و منه يعرف ان الجنس يقع أيضاً جواباً عن السؤال بما هو عن الكليات المختلفة بالحقائق التي تكون أنواعاً له، كما يقع جواباً عن السؤال بما هو عن الجزئيات المختلفة بالحقائق.
وأما الثاني. فهو سؤال بما هو عن كلي واحد. وحق الجواب الصحيح الكامل نقول في المثال: (حيوان ناطق)، فيتكفل الجواب بتفصيل ماهية الكلي المسؤول عنه وتحليلها إلى تمام الحقيقة التي يشاركه فيها غيره وإلى الخصوصية التي بها يمتاز عن مشاركاته في تلك الحقيقة. ويسمى مجموع الجواب (الحد التام) كما سيأتي في محله. وتمام الحقيقة المشتركة التي هي الجزء الأول من الجواب هي (الجنس) و قد تقدم. و الخصوصية المميزة التي هي الجزء الثاني من الجواب هي: الفصل

٣ الفصل

وهو ثالث الكليات و من هذا يتضح ان الفصل جزء من مفهوم الماهية، ولكنه الجزء المختص بها الذي يميزها عن جميع ما عداها، كما ان الجنس جزؤها المشترك الذي أيضاً يكون جزءاً للماهيات الأخرى.
ويبقى شيء ينبغي ذكره، و هو أننا كيف نسأل ليقع الفصل وحده جواباً؟ وبعبارة أوضح: ان الفصل وحده يقع في الجواب عن أي سؤال؟.

نقول: يقع الفصل جواباً عما إذا سألنا عن خصوصية الماهية التي بها نمتاز عن أغيارها، بعد أن نعرف تمام الحقيقة المشتركة بينها وبين أغيارها. فإذا رأينا شبحاً من بعيد وعرفنا انه حيوان وجهلنا خصوصيته بطبيعتنا نسأل فنقول: (أي حيوان هو في ذاته). و إن شئت قلت بدل في ذاته: في جوهره أو حقيقته، فإن المعنى واحد. و الجواب عن الأول (ناطق) فقط و هو فصل الإنسان أو (صاهل) و هو فصل الفرس.

و عن الثانی (حساس) مثلاً و هو فصل الحيوان.

إذن يصح أن نقول أن الفصل يقع في جواب (أى شىء). و شىء كناية عن الجنس الذى عرف قبل السؤال عن الفصل. وعليه يصح تعريف الفصل بما يأتى:
«هو جزء الماهية المختص بها الواقع في جواب أى شىء هو في ذاته».

تقسيمات

(١) النوع: حقيقى و اضافى.

(٢) الجنس: قريب و بعيد و متوسط.

(٣) النوع الاضافى: عال و سافل و متوسط.

(٤) الفصل: قريب و بعيد. مقوّم و مقسّم.

(١) لفظ النوع مشترك بين معنيين أحدهما (الحقيقى)، و هو أحد الكليات الخمسة، و قد تقدم. و ثانيهما (الاضافى). و المقصود به الكلى الذى فوقه جنس. فهو نوع بالاضافه إلى الجنس الذى فوقه سواء كان نوعاً حقيقياً أو لم يكن، كالانسان بالاضافه إلى جنسه و هو الحيوان، و كالحيوان بالاضافه إلى جنسه و هو الجسم النامى، و كالجسم النامى بالاضافه إلى الجسم المطلق، و كالجسم المطلق بالاضافه إلى الجوهر.

(٢) قد تتألف سلسلة من الكليات يندرج بعضها تحت بعض، كالسلسلة المتقدمة التى تبتدىء بالانسان و تنتهى بالجوهر. فإذا ذهبت بها (متصاعداً) من الانسان، فمبدؤها (النوع) و هو الانسان فى المثال، و بعده الجنس الأدنى الذى هو مبدأ سلسلة الأجناس، و يسمى (الجنس القريب)، لأنه أقربها إلى النوع. و يسمى أيضاً (الجنس السافل). و هو الحيوان فى المثال.

ثم هذا الجنس فوقه جنس أعلى ... حتى تنتهى إلى الجنس الذى ليس فوقه جنس. و يسمى (الجنس البعيد) و (الجنس العالى) و (الجنس المتوسط). و يسمى (بعيداً) أيضاً كالجسم المطلق و الجسم النامى. فالجنس على هذا قريب و بعيد و متوسط أو سافل و عال و متوسط.

(٣) و إذا ذهبت فى السلسلة متنازلاً- مبتدئاً من جنس الأجناس إلى ما دونه، حتى تنتهى إلى النوع الذى ليس تحته نوع. فما كان بعد جنس الأجناس يسمى (النوع العالى)، و هو مبدأ سلسلة الأنواع الاضافية، و هو الجسم المطلق فى المثال. و أخيرها أى تنتهى السلسلة يسمى (نوع الأنواع) أو (النوع السافل)، و هو الانسان فى المثال. أما ما يقع بين العالى و السافل فهو (المتوسط)، كالحيوان و الجسم النامى. فالجسم النامى جنس متوسط و نوع متوسط.

إذن النوع الاضافى: عال و متوسط و سافل.

(تنبيه) يتضح مما سبق أن كلاً من المتوسطات لا بد أن يكون نوعاً لما فوقه و جنساً لما تحته. و المتوسط النوع و الجنس قد يكون واحداً إذا تألفت سلسلة الكليات من أربعة، و قد يكون أكثر إذا كانت السلسلة أكثر من أربعة.

فمثال الأول: (الماء) المندرج تحت (السائل) المندرج تحت (الجسم) المندرج تحت (الجوهر). أو (البياض) المندرج تحت (اللون) المندرج تحت (الكيف المحسوس) المندرج تحت (الكيف).

و مثال الثانى: سلسلة الانسان إلى الجوهر المؤلفه من خمسة كليات كما تقدم، أو (متساوى الساقين) المندرج تحت (المثلث) المندرج تحت (الشكل المستقيم الاضلاع) المندرج تحت (الشكل المستوى) المندرج تحت (الشكل) المندرج تحت (الكم). و هذه السلسلة

مؤلفه من سته كلييات، و الأنواع المتوسطه ثلاثه (المثلث، و الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوي). و الأجناس المتوسطه ثلاثه أيضاً (الشكل المستقيم الاضلاع، و الشكل المستوي، و الشكل).

(۴) و كل نوع اضافي لابد له من صل يكون جزءاً من ماهيته يقومها ويميزها عن الأنواع الأخر التي في عرضه المشتركة معه في الجنس الذي فوقه، كما يقسم الجنس إلى قسمين أحدهما نوع ذلك الفصل و ثانيهما ما عداه، كالحساس المقوم للحيوان و المقسم للجسم النامي إلى حيوان و غير حيوان فيقال:

الجسم النامي حساس و غير حساس.

ولكن الفصل الذي يقوم نوعه المساوي له لابد أن يقوم أيضاً ما تحته من الأنواع. فالحساس المقوم للحيوان يقوم الانسان و غيره من أنواع الحيوان أيضاً. لأن الفصل للعالي لابد أن يكون جزءاً من العالي، و العالي جزء من السافل، و جزء الجزء جزء. فيكون الفصل المقوم للعالي جزءاً من السافل، فيقومه.

و القاعدة أيضاً إذا لوحظ بالقياس إلى نوعه المساوي له قيل له (الفصل القريب) كالحساس بالقياس إلى الحيوان، و الناطق بالقياس إلى الانسان. و إذا لوحظ بالقياس إلى النوع الذي تحت نوعه قيل له (الفصل البعيد)، كالحساس بالقياس إلى الانسان. و الخلاصه: إن الفصل الواحد يسمى قريباً و بعيداً باعتبارين. و يسمى مقوماً و مقسماً باعتبارين.

الذاتي و العرضي

للذاتي و العرضي اصطلاحات في المنطق تختلف معانيها. و لا يهمنا الآن التعرض إلا لاصطلاحهم في هذا الباب، و هو الذي يسمونه بكتاب (ايساغوجي) أي كتاب الكليات الخمسه، حسب وضع مؤسس المنطق الحكيم (أرسطو). و كان علينا أن نتعرض لهذا الاصطلاح في أول بحث الكليات الخمسه، لولا انا أردنا ايضاح المعنى المقصود منه بتقديم شرح الكليات الثلاثه المتقدمه، فنقول:

١ - (الذاتي): هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها. و نعى (بما تتقوم ذات الموضوع به) ان ماهية الموضوع لا تتحقق إلا به فهو قوامها، سواء كان هو نفس الماهية كالانسان المحمول على زيد و عمرو، أو كان جزءاً منها كالحيوان المحمول على الانسان أو الناطق المحمول عليه، فان نفس الماهية أو جزأها يسمى (ذاتياً).

وعليه، فالذاتي يعم النوع و الجنس و الفصل، لأن النوع نفس الماهية الداخلة في ذات الأفراد، و الجنس و الفصل جزآن داخلان في ذاتها.

٢ - (العرضي): هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع، لاحقاً له بعد تقومه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للانسان، و الماشي اللاحق للحيوان، و المتميز اللاحق للجسم.

وعندما يتضح هذا الاصطلاح ندخل الآن في بحث باقى الكليات الخمسه، و قد بقى منها أقسام العرضي، فان العرضي ينقسم إلى:

الخاصة و العرض العام

الخاصة و العرض العام

لأن العرضي: و اما أن يختص بموضوعه الذى حمل عليه أى لا- يعرض لغيره، فهو (الخاصة) سواء كانت مساوية لموضوعها كالضاحك بالنسبة إلى الانسان، أو كانت مختصة ببعض أفراده كالشاعر و الخطيب و المجتهد العارضه على بعض أفراد الانسان. و سواء كانت خاصة للنوع الحقيقي كالأمثله السابقه، أو للجنس المتوسط كالمتميز خاصه الجسم، و الماشي خاصه الحيوان، أو لجنس الأجناس، كالموجود لا في موضوع خاصه الجوهر.

و إما أن يعرض لغير موضوعه أيضاً أى لا يختص به فهو (العرض العام) كالماشي بالقياس إلى الانسان، و الطائر بالقياس إلى الغراب، و

المتحيز بالقياس إلى الحيوان، أو بالقياس إلى الجسم النامي.
وعليه، يمكن تعريف الخاصة والعرض العام بما يأتي:
(الخاصة): الكلي الخارج المحمول الخاص بموضوعه.
(العرض العام): الكلي الخارج المحمول على موضوعه وغيره.

تنبيهات وتوضيحات

الاول:

١ - قد يكون الشيء الواحد خاصة بالقياس إلى موضوع وعرضاً عاماً بالقياس إلى آخر، كالماشى، فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان. ومثله، الموجود لا فى موضوع، والمتحيز، ونحوها، مما يعرض الأجناس.
الثانى:

٢ - وقد يكون الشيء الواحد عرضياً بالقياس إلى موضوع، وذاتياً بالقياس إلى آخر، كالملون، فانه خاصة للجسم مع انه جنس للأبيض والأسود ونحوهما. ومثله مفرق البصر، فانه عرضى بالقياس إلى الجسم مع انه فصل للأبيض، لأن الأبيض (ملون مفرق البصر).
الثالث:

٣ - كل من الخاصة والفصل قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً. مثال المفرد منهما الضاحك و الناطق. ومثال المركب من الخاصة قولنا للانسان: «منتصب القامة بادی البشره». ومثال المركب من الفصل قولنا للحيوان: «حساس متحرك بالارادة».

٤ صنف:

تقدم ان الفصل يقوم النوع ويميزه عن أنواع جنسه، أى يقسم ذلك الجنس، أو فقل (بنوع) الجنس. أما الخاصة فانها لا تقوم الكلى الذى تختص به قطعاً، إلا- انها تميزه عن غيره، أى انها تقسم ما فوق ذلك الكلى. فهى كالفصل من هذه الناحية فى كونها تقسم الجنس، وتزيد عليه بأنها تقسم العرض العام أيضاً، كالموجود لا فى موضوع الذى يقسم (الموجود) إلى جوهر و غير جوهر.
وتزيد عليه أيضاً بأنها تقسم كذلك النوع، و ذلك عند ما تختص ببعض أفراد النوع كما تقدم، كالشاعر المقسم للانسان. وهذا التقسيم للنوع يسمى فى اصطلاح المنطقيين (تصنيفاً)، وكل قسم من النوع يسمى (صنفاً).
فالصنف: كل كلى أخص من النوع ويشترك مع باقى أصناف النوع فى تمام حقيقتها، ويمتاز عنها بأمر عارض خارج عن الحقيقة. والتصنيف كالتنوع، إلا ان التنوع للجنس باعتبار الفصول الداخلة فى حقيقة الأقسام. والتصنيف لنوع باعتبار الخواص الخارجة عن حقيقة الأقسام كتصنيف الانسان إلى شرقى وغربى، وإلى عالم وجاهل، وإلى ذكر وأنثى ... وكتصنيف الفرس إلى أصيل وهجين، وتصنيف النخل إلى زهدى وبربن وعمرانى ... إلى ما شاء الله من التقسيمات للأنواع باعتبار أمور عارضة خارجة عن حقيقتها.

٥ الحمل وأنواعه

إشارة

٥ - وصفنا كلاً من الكليات الخمسة (بالمحمول). وأشرنا إلى أن الكلى المحمول ينقسم إلى الذاتى والعرضى. وهذا أمر يحتاج إلى

التوضیح و البيان.

لأن سائلاً قد يسأل فيقول:

ان النوع قد يحمل على الجنس، كما يقال مثلاً: الحيوان إنسان و فرس و جمل ... إلى آخره، مع ان الانسان بالقياس إلى الحيوان ليس ذاتياً له، لأنه ليس تمام الحقيقة و لا جزأها، و لا عرضياً خارجاً عنه. أفهناك واسطة بين الذاتى و العرضى أم ماذا؟
وقد يسأل ثانياً فيقول:

ان الحد التام يحمل على النوع و الجنس، كما يقال:

الانسان حيوان ناطق. و الحيوان جسم تام حساس متحرك بالارادة. وعليه فالحد التام كلى محمول، و هو تمام حقيقة موضوعه، مع انه ليس نوعاً له و لا جنساً و لا فصلاً، فينبغى أن يجعل للذاتى قسماً رابعاً. بل لا ينبغى تسميته بالذاتى لأنه هو نفس الذات و الشىء لا ينسب إلى نفسه، و لا بالعرضى لأنه ليس بخارج عن موضوعه، فيجب أن يكون واسطة بين الذاتى و العرضى.
وقد يسأل ثالثاً فيقول:

ان المنطقيين يقولون ان الضحك خاصه الانسان و المشى عرض عام له مثلاً، مع ان الضحك و المشى لا يحملان على الانسان، فلا يقال الانسان ضحك، و قد ذكرتم ان الكليات كلها محمولات على موضوعاتها، فما السر فى ذلك؟
ولكن هذا السائل إذا اتضح له المقصود من (الحمل) ينقطع لديه الكلام، فان الحمل له ثلاثه تقسيمات. و المراد منه هنا بعض أقسامه فى كل من التقسيمات فنقول:

١ - الحمل: طبعى ووضعى

اعلم ان كل محمول فهو كلى حقيقى، لأن الجزئى الحقيقى بما هو جزئى لا- يحمل على غيره. و كل كلى أعم بحسب المفهوم فهو محمول بالطبع على ما هو أخص منه مفهوماً، كحمل الحيوان على الانسان، و الانسان على محمد، بل و حمل الناطق على الانسان. و يسمى مثل هذا (حماً طبعياً) أى اقتضاه الطبع و لا يأباه.

و أما العكس، و هو حمل الأخص مفهوماً على الأعم، فليس هو حملاً طبعياً، بل بالوضع و الجعل، لأنه يأباه الطبع و لا يقبله فلذلك يسمى (حماً وضعياً) أو جعلياً.

و مرادهم بالأعم بحسب المفهوم غير الأعم بحسب المصداق الذى تقدم الكلام عليه فى النسب: فان الأعم قد يراد منه الأعم باعتبار وجوده فى أفراد الأخص و غير أفراد كالحیوان بالقياس إلى الانسان و هو المحدود فى النسب. و قد يراد منه الأعم باعتبار المفهوم فقط و إن كان مساوياً بحسب الوجود، كالناطق بالقياس إلى الانسان، فان مفهومه انه شىء ما له النطق من غير التفات إلى كون ذلك الشىء انساناً أو لم يكن، و انما يستفاد كون الناطق انساناً دائماً من خارج المفهوم.

فالناطق بحسب المفهوم أعم من الانسان و كذلك الضاحك، و إن كانا بحسب الوجود مساويين له ... و هكذا جميع المشتقات لا تدل على خصوصية ما تقال عليه كالصاهل بالقياس إلى الفرس و الباعم للغزال و الصادح للبلبل و الماشى للحيوان.
و إذا اتضح ذلك يظهر الجواب عن السؤال الأول، لأن المقصود من المحمول فى الكليات الخمسة المحمول بالطبع لا مطلقاً.

٢ - الحمل: ذاتى أولى، وشايح صناعى

واعلم ان معنى الحمل هو الاتحاد بين شيئين، لأن معناه ان هذا ذاك. و هذا المعنى كما يتطلب الاتحاد بين الشيئين يستدعى المغايرة بينهما، ليكونا حسب الفرض شيئين. ولولاها لم يكن إلا شىء واحد لا شيئين.

وعليه، لابد فى الحمل من الاتحاد من جهة و التغاير من جهة أخرى، كما يصح الحمل. ولذا لا يصح الحمل بين المتباينين إذ لا اتحاد

بينهما. و لا يصح حمل الشيء على نفسه، إذ الشيء لا يغير نفسه.

ثم ان هذا الاتحاد أما أن يكون في المفهوم، فالمغايرة لابد أن تكون اعتبارية. ويقصد بالحمل حينئذ أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيته، بعد أن يلحظا متغيرين بجهة من الجهات. مثل قولنا: (الانسان حيوان ناطق)، فان مفهوم الانسان ومفهوم حيوان ناطق واحد إلا أن التغير بينهما بالاجمال والتفصيل، وهذا النوع من الحمل يسمى (حماً ذاتياً أولياً).

وأما أن يكون الاتحاد في الوجود والمصادق، والمغايرة بحسب المفهوم. ويرجع الحمل حينئذ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه. مثل قولنا: (الانسان حيوان)، فان مفهوم انسان غير مفهوم حيوان، ولكن كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان. وهذا النوع من الحمل يسمى (الحمل الشائع الصناعي) أو (الحمل المتعارف)، لأنه هو الشائع في الاستعمال المتعارف في صناعة العلوم.

وإذا اتضح هذا البيان يظهر الجواب عن السؤال الثاني أيضاً، لأن المقصود من المحمول في باب الكليات هو المحمول بالحمل الشائع الصناعي. وحمل الحد الثام من الحمل الذاتي الأولى.

۳ - الحمل: مواطاة واشتقاق

إذا قلنا: الانسان ضاحك، فمثل هذا الحمل يسمى (حمل مواطاة) أو (حمل هو هو) ومعناه ان ذات الموضوع نفس المحمول. وإذا شئت فقل معناه. هذا ذاك. و المواطاة معناها الاتاق. وجميع الكليات الخمسة يحمل بعضها على بعض وعلى أفرادها بهذا الحمل. وعندهم نوع آخر من الحمل يسمى (حمل اشتقاق) أو حمل (ذو هو)، كحمل الضحك على الانسان، فانه لا يصح أن تقول الانسان ضحك، بل ضاحك أو ذو ضحك. وسمى حمل اشتقاق وذو هو، لأن هذا المحمول بدون أن يشتق منه اسم كالضاحك أو يضاف إليه (ذو) لا يصح حمله على موضوعه، فيقال للمشتق كالضاحك محمولاً بالمواطاة، وللمشتق منه كالضحك محمولاً بالاشتقاق.

والمقصود بيانه ان المحمول بالاشتقاق كالضحك والمشى والحس لا يدخل في أقسام الكليات الخمسة، فلا يصح أن يقال: الضحك خاصه للإنسان، و لا- اللون خاصه للجسم، و لا- الحس فصل للحيوان، بل الضاحك والملون هو الخاصه، والحساس هو الفصل... وهكذا. وإذا وقع في كلمات القوم شيء من هذا القبيل فمن التساهل في التعبير الذي قد يشوش أفكار المبتدئين، إذ ترى بعضهم يعبر بالضحك ويريد منه الضاحك. وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الثالث.

نعم (اللون) بالقياس إلى البياض كلي و هو جنس له، لأنك تحمله عليه حمل مواطاة، فتقول: البياض لون. أما اللون و البياض بالقياس إلى الجسم فليسا من الكليات المحموله عليه.

السادس: العروض معناه الحمل

۶ - ثم لا- يشتبه عليك الأمر، فتقول: انكم قلتكم الكلي الخارج ان عرض على موضوعه فقط فهو الخاصه وإلا- فالعرض العام. و الضحك لا شك يعرض على الإنسان ومختص به. فاذن يجب أن يكون خاصه.

فانا نرفع هذا الاشتباه ببيان العروض المقصود به في الباب، فان المراد منه هو الحمل حملاً عرضياً لا ذاتياً. وعليه فالضحك لا يعرض على الإنسان بهذا المعنى. وإذا قيل يعرض على الإنسان فبمعنى آخر للعروض و هو الوجود فيه.

وعندهم تعبير آخر بسبب الاشتباه، و هو قولهم الكلي الخارج عرض خاص وعرض عام، فيطلقون العرض على الكلي الخارج، ثم يقولون لمثل الضحك انه عرض. و المقصود بالعرض في التعبير الأول هو العرضي مقابل الذاتي، و المقصود بالعرض في الثاني هو الموجود في الموضوع مقابل الجوهر الموجود لا في موضوع.

ومثل اللون يسمى عرضاً بالمعنى الثاني لأنه موجود في موضوع، ولكن لا يصح أن يسمى عرضاً بالمعنى الأول أبداً، لأنه بالقياس إلى الجسم لا- يحمل عليه حمل مواطاة وبالقياس إلى ما تحته من الأنواع كالسواد و البياض هو ج نس لها كما تقدم، فهو حينئذ ذاتي لا

عرضی.

تقسيمات العرضی

العرضی: لازم و مفارق.

۱ - (اللازم): ما یمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كوصف (الفرد) للثلاثة و (الزوج) للأربعة، و (الحارة) للنار...

۲ - (المفارق): ما (لا) یمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، كأوصاف الإنسان المشتقة من أفعاله وأحواله، مثل قائم وقاعد ونائم وصحيح وسقيم، و ما إلى ذلك، و إن كان لا ینفك أبداً: فانك ترى ان وصف العين (بالزرقاء) لا ینفك عن وجود العين، ولكنه مع ذلك بعد عرضياً مفارقاً، لأنه لو أمكنت حيلة لازالة الزرقاء لما امتنع ذلك وتبقى العين عيناً. وهذا لا يشبه اللازم، فلو قدرت حيلة لسلخ وصف الفرد عن الثلاثة لما أمكن أن تبقى الثلاثة ثلاثة، و لو قدر سلخ وصف الحرارة عن النار لبطل وجود النار. وهذا معنى امتناع الانفكاك عقلاً.

اللازم: بین و غیر بین.

البین: بین بالمعنى الأخص، و بین بالمعنى الأعم.

۱ - (البین بالمعنى الأخص): ما يلزم من تصور ملزومه تصوره، بلا حاجة إلى توسط شيء آخر.

۲ - (البین بالمعنى الأعم): ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة. مثل: الاثنان نصف الأربعة أو ربع الثمانية، فانك إذا تصورت الاثنين قد تغفل عن انها نصف الأربعة أو ربع الثمانية، ولكن إذا تصورت أيضاً الثمانية مثلاً، وتصورت النسبة بينهما تجزم انها ربعها. وكذا إذا تصورت الأربعة و النسبة بينهما تجزم انها نصفها ... وهكذا في نسبة الاعداد بعضها إلى بعض.

و من هذا الباب لزوم وجوب المقدمة لوجوب ذی المقدمة، فانك إذا تصورت وجوب الصلاة، وتصورت الوضوء، وتصورت النسبة بينه وبين الصلاة و هى توقف الصلاة الواجبة عليه، حكمت بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوبه.

وانما كان هذا القسم من البین أعم، لأنه لا يفرق فيه بين أن يكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم وانتقال الذهن إليه وبين ألا يكون كافياً، بل لابد من تصور اللازم وتصور النسبة للحكم بالملازمة. وإنما يكون تصور الملزوم كافياً في تصور اللازم عند ما يألّف الذهن الملازمة بين الشئین على وجه يتداعى عنده المتلازمان فاذا وُجد أحدهما في الذهن وجد الآخر تبعاً له، فتكون الملازمة حينئذٍ ذهنية.

۳ - (غير البین) و هو ما يقابل البین مطلقاً، بأن يكون التصديق و الجزم بالملازمة لا يكفي فيه تصور الطرفين و النسبة بينهما. بل يحتاج اثبات الملازمة إلى إقامة الدليل عليه. مثل الحكم بأن المثلث زواياه تساوى قائمتين، فإن الجزم بهذه الملازمة يتوقف على البرهان الهندسى، و لا يكفي تصور زوايا المثلث و تصور القائمتين و تصور النسبة للحكم بالتساوى.

والخلاصة: معنى البین مطلقاً ما كان لزومه بديهياً، و غیر البین ما كان لزومه نظرياً.

المفارق: دائم و سريع الزوال و بطيئة.

(الدائم): كوصف الشمس بالمتحركة، و وصف العين بالزرقاء. (سريع الزوال): كحمره الخجل و صفرة الخوف. (بطيء الزوال): كالشباب للإنسان.

الکلى المنطقى و الطبيعى و العقلى

إذا قيل: (الإنسان كلى) مثلاً، فهنا ثلاثة أشياء: ذات الإنسان بما هو إنسان، ومفهوم الكلى بما هو كلى مع عدم الالتفات إلى كونه

انساناً أو غير انسان، و الانسان بوصف كونه كلياً. أو فقل الأشياء الثلاثة هي: ذات الموصوف مجرداً، ومفهوم الوصف مجرداً، و المجموع من الموصوف و الوصف.

۱ - فان لاحظ العقل (والعقل قادر على هذه التصرفات) نفس ذات الموصوف بالكلية مع قطع النظر عن الوصف، بأن يعتبر الانسان، مثلاً بما هو انسان من غير التفات إلى انه كلي أو غير كلي، و ذلك عند ما يحكم عليه بأنه حيوان ناطق فانه أى ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة يسمى (الكلي الطبيعي). ويقصد به طبيعة الشيء بما هي.

والكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود أفراد.

۲ - و إن لاحظ العقل مفهوم الوصف بالكلية وحده، و هو أن يلاحظ مفهوم (ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين) مجرداً عن كل مادة مثل انسان وحيوان وحجر و غيرها فانه أى مفهوم الكلي بما هو عند هذه الملاحظة، يسمى (الكلي المنطقي).

والكلي المنطقي لا- وجود له إلا- في العقل، لأنه مما ينتزعه ويفرضه العقل، فهو من المعاني الذهنية الخالصة التي لا موطن لها خارج الذهن.

۳ - و إن لاحظ العقل المجموع من الوصف و الموصوف، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجرداً، بل بما هو موصوف بوصف الكلية، كما يلاحظ الانسان بما هو كلي لا يمتنع صدقه على الكثير فانه أى الموصوف بما هو موصوف بالكلية يسمى (الكلي العقلي) لأنه لا وجود له إلا في العقل، لانصافه بوصف عقلي، فان كل موجود في الخارج لابد أن يكون جزئياً حقيقياً.

ونشبه هذه الاعتبارات الثلاث لأجل توضيحها بما إذا قيل: (السطح فوق)، فإذا لاحظت (ذات السطح) بما يشتمل عليه من آجر وخشب ونحوهما وقصرت النظر على ذلك غير ملتفت إلى أنه فوق أو تحت، فهو شبيه بالكلية الطبيعي. و إذا لاحظت مفهوم (الفوق) وحده مجرداً عن شيء هو فوق، فهو شبيه بالكلية المنطقي. و إذا لاحظت ذات السطح بوصف انه فوق. فهو شبيه بالكلية العقلي.

واعلم ان جميع الكليات الخمسة وأقسامها، بل الجزئي أيضاً، تصح فيها هذه الاعتبارات الثلاثة، فيقال على قياس ما تقدم:

نوع طبيعي ومنطقي وعقلي، و جنس طبيعي ومنطقي وعقلي ... إلى آخرها.

فالنوع الطبيعي مثل انسان بما هو انسان، و النوع المنطقي هو مفهوم «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد في جواب ما هو»، و النوع العقلي هو مفهوم الانسان بما هو تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالعدد ... و هكذا يقال في باقي الكليات و في الجزئي أيضاً.

تمرينات

(۱) إذا قيل: التمر لذيذ الطعم مغذ من السكريات و من أقسام مأكول الانسان بل مطلق المأكول، و هو جسد جامد، فيدخل في مطلق الجسم، بل الجوهر فالمطلوب ان ترتب سلسلة الأجناس في هذه الكليات متصاعداً وسلسلة الأنواع متنازلاً. بعد التمييز بين الذاتي و العرضي. واذكر بعد ذلك أقسام الأنواع الاضافية من هذه الكليات وأقسام العرضيات منها.

(۲) و إذا قيل: الخمر جسم مائع مسكر محرم شرعاً سالب للعقل مضر بالصحة مهدم للقوى فالمطلوب أن تميز الذاتي من العرضي في هذه الكليات واستخراج سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة.

(۳) و إذا قيل: الحديد جسم صلب من المعادن التي تتمدد بالطرق و التي تصنع منها الآلات وتصدأ بالماء فالمطلوب تأليف سلسلة الكليات متصاعدة أو متنازلة مع حذف ما ليس من السلسلة.

(۴) إذا قسمنا الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور فهذا من باب تقسيم الجنس إلى أنواعه أو تقسم النوع إلى أصنافه؟ اذكر ذلك مع بيان السبب.

الباب الثالث: المعروف، وتلحق به القسمه

المقدمه في مطلب ما وأى و هل ولم

المقدمه في مطلب ما وأى و هل ولم

إذا اعترضتك لفظه من أية لغة كانت، فهنا خمس مراحل متوالية، لا بد لك من اجتيازها لتحصيل المعرفة، في بعضها يطلب العلم التصوري، و في بعضها الآخر العلم التصديقي.

(المرحلة الأولى) تطلب فيها تصور معنى اللفظ تصوراً إجمالياً، فتسأل عنه سؤالاً لغوياً صرفاً، إذا لم تكن تدري لأى معنى من المعانى قد وضع. و الجواب يقع بلفظ آخر يدل على ذلك المعنى، كما إذا سألت عن معنى لفظ (غضنفر) ، فيجاب: أسد. و عن معنى (سُميدع) ، فيجاب: سيد ... وهكذا. ويسمى مثل هذا الجواب (التعريف اللفظي). وقواميس اللغات هي المتعهده بالتعاريف اللفظية.

وإذا تصورت معنى اللفظ اجمالاً، فرعت نفسك إلى:

(المرحلة الثانية) ، إذ تطلب تصور ماهية المعنى، أى تطلب تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً. لتمييزه عن غيره في الذهن تمييزاً تاماً، فتسأل عنه بكلمة (ما) فتقول ...: (ما هو؟).

وهذه (ما) تسمى (الشارحة) ، لأنها يسأل بها عن شرح معنى اللفظ. و الجواب عنه يسمى (شرح الاسم) وبتعبير آخر (التعريف الاسمي). و الأصل في الجواب أن يقع بجنس المعنى وفصله القريبين معاً، ويسمى (الحد التام الاسمي). ويصح أن يجاب بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها، أو بأحدهما منضمماً إلى الجنس البعيد، أو بالخاصة منضممة إلى الجنس القريب. وتسمى هذه الأجوبة تارة بالحد الناقص وأخرى بالرسم الناقص أو التام، ولكنها توصف جميعاً بالاسمي. وسيأتيك تفصيل هذه الاصطلاحات.

ولو فرض ان المسؤول أجاب خطأ بالجنس القريب وحده، كما لو قال (شجرة) في جواب (ما النخلة) فان السائل لا يقنع بهذا الجواب، وتتوجه نفسه إلى السؤال عن مميزاتها عن غيرها، فيقول:

(أية شجرة هي في ذاتها) أو (أية شجرة هي في خاصتها) ، فيقع الجواب عن الأول بالفصل وحده فيقول:

(ثمرة التمر) ، و عن الثاني بالخاصة فيقول:

(ذات السعف) مثلاً.

وهذا هو موقع السؤال بكلمة (أى). وجوابها الفصل أو الخاصة.

وإذا حصل لك العلم بشرح المعنى تفرع نفسك إلى:

(المرحلة الثالثة): و هي طلب التصديق: بوجود الشيء، فتسأل عنه ب (هل) وتسمى (هل البسيطة) ، فتقول: هل وجد كذا، أو هل هو موجود.

(ما) الحقيقية

تنبيه ان هاتين المرحلتين الثانية والثالثة يتعاقبان في التقدم والتأخر، فقد تتقدم الثانية، على حسب ما رتبناهما و هو الترتيب الذى يقتضيه الطبع، و قد تتقدم الثالثة، و ذلك عند ما يكون السائل من أول الأمر عالماً بوجود الشيء المسئول عنه، أو أنه على خلاف الطبع قدم السؤال عن وجوده فأجيب.

وحيث إذا كان عالمًا بوجود الشيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللفظ الدال عليه، ثم سأل عنه ب (ما)، فإن ما هذه تسمى (الحقيقة). والجواب عنها نفس الجواب عن (ما الشارحة)، بلا فرق بينهما إلا من جهة تقدم الشارحة على العلم بوجوده وتأخر الحقيقة عنه. وانما سميت حقيقة، لأن السؤال بها عن الحقيقة الثابتة و الحقيقة باصطلاح المناطق هي الماهية الموجودة و الجواب عنها يسمى (تعريفًا حقيقياً) و هو نفسه الذي كان يسمى (تعريفًا اسمياً) قبل العلم بالوجود ولذا قالوا: «الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية و هي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية».

وإذا حصلت لك هذه المراحل انتقلت بالطبع إلى:

(المرحلة الرابعة): و هي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال للشيء، ويسأل عنه ب (هل) أيضاً، ولكن تسمى هذه (هل المركبة)، لأنه يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض وجوده، و البسيطة يسأل بها عن ثبوت الشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هل الله موجود. ولل سؤال بالمركبة بعد ذلك: هل الله الموجود مريد.

فإذا أجابك المسؤول عن هل البسيطة أو المركبة تنزع نفسك إلى:

(المرحلة الخامسة): و هي طلب العلة: أما علة الحكم فقط أى البرهان على ما حكم به المسؤول في الجواب عن هل أو علة الحكم و علة الوجود معاً، لتعرف السبب في حصول ذلك الشيء واقعاً. ويسأل لأجل كل من الغرضين بكلمة (لَمْ) الاستفهامية، فتقول لطلب علة الحكم مثلاً: (لَمْ كان الله مريداً). وتقول مثلاً لطلب علة الحكم و علة الوجود معاً: (لَمْ كان المغناطيس جاذباً للحديد؟)، كما لو كنت قد سألت هل المغناطيس جاذب للحديد؟ فأجاب المسؤول بنعم، فإن حقك أن تسأل ثانياً عن العلة فتقول (لَمْ).

تلخيص وتعقيب

ظهر مما تقدم أن:

(ما) لطلب تصور ماهية الشيء. وتنقسم إلى الشارحة و الحقيقة. ويشق منها مصدر صناعي، فيقال:

(مائية). ومعناه الجواب عن ما. كما ان (ماهية) مصدر صناعي من (ما هو).

و (أى) لطلب تمييز الشيء عما يشاركه في الجنس تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، بعد العلم بجنسه.

و (هل) تنقسم إلى «بسيطة» و يطلب بها التصديق بوجود الشيء أو عدمه، و «مركبة» و يطلب بها التصديق بثبوت شيء لشيء أو عدمه، ويشق منها مصدر صناعي، فيقال:

(الهلية) البسيطة أو المركبة.

و (لَمْ) يطلب بها تارة علة التصديق فقط، وأخرى علة التصديق و الوجود معاً. ويشق منها مصدر صناعي، فيقال (لَمْية) بتشديد الميم و الياء. مثل (كمية) من (كم) الاستفهامية. فمعنى لَمْية الشيء: علته.

فروع المطالب

ما تقدم هي أصول المطالب التي يسأل عنها بتلك الأدوات، و هي المطالب الكلية التي يبحث عنها في جميع العلوم. وهناك مطالب أخرى يسأل عنها بكيف وأين ومتى وكم ومن. و هي مطالب جزئية أى أنها ليست من أمهات المسائل بالقياس إلى المطالب الأولى لعدم عموم فائدتها، فإن ما لا- كيفية له مثلاً لا يسأل عنه بكيف، و ما لا مكان له أو زمان لا يسأل عنه بأين ومتى. على أنه يجوز أن يستغنى عنها غالباً بمطلب هل المركبة، فبدلاً عن أن تقول مثلاً: (كيف لون ورق الكتاب؟ وأين هو؟ ومتى طبع) ...؟ تقول: (هل ورق الكتاب أبيض؟ و هل هو في المكتبة؟ و هل طبع هذا العام) ...؟ وهكذا. ولذا وصفوا هذه المطالب بالفروع، وتلك بالأصول.

التعريف

تمهيد:

كثيراً ما تقع المنازعات فى المسائل العلمية و غيرها حتى السياسية لأجل الاجمال فى مفاهيم الألفاظ التى يستعملونها، فيضطرب حبل التفاهم، لعدم اتفاق المتنازعين على حدود معنى اللفظ، فيذهب كل فرد منهم إلى ما يختلج فى خاطره من المعنى. و قد لا تكون لأحدهم صورة واضحة للمعنى مرسومه بالضبط فى لوحة ذهنه، فيقنع لتساهله أو لقصور مداركه بالصورة المطموسة المضطربة، ويبنى عليها منطقته المزيف.

وقد يتبع الجدليون و الساسة عن عمد و حيلة ألفاظاً خلابه غير محدوده المعنى بحدود واضحة، يستغلون جمالها و ابهامها للتأثير على الجمهور، وليتركوا كل واحد يفكر فيها بما شاءت له خواطره الخاطئه أو الصحيحه، فيبقى معنى الكلمه بين أفكار الناس كالبحر المضطرب. ولهذا تأثير سحرى عجيب فى الأفكار.

ومن هذه الألفاظ كلمه (الحرية) التى أخذت مفعولها من الثورة الفرنسيه، وأحداث الانقلابات الجباره فى الدوله العثمانيه و الفارسيه، و التأثير كله لإجمالها وجمالها السطحى الفاتن، وإلا فلا يستطيع العلم أن يحددها بحد معقول يتفق عليه.

ومثلها كلمه (الوطن) الخلابه التى استغلها ساسة الغرب لتمزيق بعض الدول الكبرى كالدوله العثمانيه. وربما يتعذر على الباحث أن يعرف اثنين كانا يتفقان على م عنى واحد واضح كل الاتفاق يوم ظهور هذه الكلمه فى قاموس النهضه الحديثه: فما هى مميزات الوطن؟ أهى اللغه أم لهجتها أم اللباس أم مساحه الأرض أم اسم القطر و البلد؟ بل كل هذا غير مفهوم حتى الآن على وجه تتفق عليه جميع الناس و الأمم. و مع ذلك نجد كل واحد منا فى البلاد العربيه يدافع عن وطنه، فلماذا لا تكون البلاد العربيه أو البلاد الإسلاميه كلها وطناً واحداً؟

فمن الواجب على من أراد الاشتغال بالحقائق لئلا يرتطم هو و المشتغل معه فى المشاكل أن يفرغ مفردات مقاصده فى قالب سهل من التحديد و الشرح، فيحفظ ما يدور فى خلد من المعنى فى آنيه من الألفاظ وافية به لا تفيض عليها جوانبها، لينقله إلى ذهن السامع أو القارئ كما كان مخزوناً فى ذهنه بالضبط. و على هذا الأساس المتين يبنى التفكير السليم.

ولأجل أن يتغلب الانسان على قلمه ولسانه وتفكيره لابد له من معرفه أقسام التعريف وشروطه وأصوله وقواعده، ليستطيع أن يحتفظ فى ذهنه بالصور الواضحه للأشياء أولاً، و إن ينقلها إلى أفكار غيره صحيحه ثانياً ... فهذه حاجتنا لمباحث التعريف. أقسام التعريف

أقسام التعريف

التعريف: حد ورسم.

الحد و الرسم: تام و ناقص.

سبق ان ذكرنا (التعريف اللفظى). و لا- يهمننا البحث عنه فى هذا العلم، لأنه لا- ينفع إلا لمعرفة وضع اللفظ لمعناه، فلا يستحق اسم التعريف إلا- من باب المجاز و التوسع. و انما غرض المنطقى من (التعريف) هو المعلوم التصورى الموصل إلى مجهول تصورى الواقع جواباً عن (ما) الشارحه أو الحقيقيه. و يقسم إلى حد و رسم، و كل منهما إلى تام و ناقص.

١ الحد التام

وهو التعريف بجميع ذاتيات المعرف (بالفتح) ، ويقع بالجنس و الفصل القريبين لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف، فإذا قيل: ما الانسان؟

فيجوز أن تجيب - أول - بأنه: (حيوان ناطق). وهذا حد تام فيه تفصيل ما أجمله اسم الانسان، ويشتمل على جميع ذاتياته، لأن مفهوم الحيوان ينطوي فيه الجوهر و الجسم النامي و الحساس المتحرك بالارادة. وكل هذه أجزاء وذاتيات للانسان.

ويجوز أن تجيب - ثانی - بأنه: (جسم نام حساس متحرك بالارادة، ناطق). وهذا حد تام أيضاً للانسان عين الأول في المفهوم إلا انه أكثر تفصيلاً، لأنك وضعت مكان كلمه (حيوان) حده التام. وهذا تطويل وفضول لا حاجة إليه، إلا إذا كانت ماهية الحيوان مجهولة للسائل، فيجب.

وهكذا إذا كان الجوهر مجهولاً تضع مكانه حده التام إن وجد حتى ينتهي الأمر إلى المفاهيم البديهية الغنية عن التعريف كمفهوم الموجود و الشيء ... وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً - ان الجنس و الفصل القريبين تنطوي فيهما جميع ذاتيات المعرف لا يشذ منها جزء أبداً، ولذا سمي الحد بهما (تاماً).
وثانياً - ان لا- فرق في المفهوم بين الحدود التامة المطولة و المختصرة إلا ان المطولة أكثر تفصيلاً. فيكون التعريف بها واجباً تارة وفضولاً أخرى.

وثالثاً - ان الحد التام يساوي المحدود في المفهوم، كالمترادفين، فيقوم مقام الاسم بأن يفيد فائدته، ويدل على ما يدل عليه الاسم اجمالاً.

ورابعاً - ان الحد التام يدل على المحدود بالمطابقة.

٢ الحد الناقص

وهو التعريف ببعض ذاتيات المعرف (بالفتح) ، و لا بد أن يشتمل على الفصل القريب على الأقل. ولذا سمي (ناقصاً).
وهو يقع تارة بالجنس البعيد و الفصل القريب، وأخرى بالفصل وحده.

مثال الأول - تقول لتحديد الانسان: (جسم نام ... ناطق) ، فقد نقصت من الحد التام المذكور في الجواب الثاني المتقدم صفة (حساس متحرك بالارادة) و هي فصل الحيوان، و قد وقع النقص مكان النقط بين جسم نام، وبين ناطق، فلم يكمل فيه مفهوم الانسان.
ومثال الثاني - تقول لتحديد الانسان ايضا:

... (ناطق) فقد نقصت من الحد التام الجنس القريب كله. فهو أكثر نقصاناً من الأول كما ترى ... وقد ظهر من هذا البيان:

أولاً - إن الحد الناقص لا يساوي المحدود في المفهوم، لأنه يشتمل على بعض أجزاء مفهومه. ولكنه يساويه في المصادق.

وثانياً - إن الحد الناقص لا يعطى للنفس صورة ذهنية كاملة للمحدود مطابقة له، كما كان الحد التام، فلا يكون تصويره تصويراً للمحدود بحقيقته، بل أكثر ما يفيد تمييزه عن جميع ما عداه تمييزاً ذاتياً فحسب.

وثالثاً - انه لا يدل على المحدود بالمطابقة، بل بالالتزام، لأنه من باب دلالة الجزء المختص على الكل.

٣ الرسم التام

وهو التعريف بالجنس و الخاصة، كتعريف الانسان بانه (حيوان ضاحك) فاشتمل على الذاتي و العرضي. ولذا سمي (تاماً).

۴ الرسم الناقص

وهو التعريف بالخاصة وحدها كتعريف الانسان بأنه (ضاحك) فاشتمل على العرضي فقط، فكان (ناقصاً).

وقيل: إن التعريف بالجنس البعيد و الخاصة معدود من الرسم الناقص فيختص التام بالمؤلف من الجنس القريب و الخاصة فقط.

ولا يخفى ان الرسم مطلقاً كالحده الناقص لا يفيد إلا تمييز المعرف (بالفتح) عن جميع ما عداه فحسب، إلا انه يتميزه تمييزاً عرضياً. و لا يساويه إلا في المصادق لا في المفهوم. و لا يدل عليه إلا بالالتزام. كل هذا ظاهر مما قدمناه.

انارة

ان الأصل في التعريف هو الحده التام، لأن المقصود الأصلي من التعريف أمران: (الأول) تصور المعرف (بالفتح) بحقيقته لتتكون له في النفس صورة تفصيلية واضحة.

و (الثاني) تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تاماً. و لا يؤدي هذان الأمران إلا بالحده التام. واذ يتعذر الأمر الأول يكتفى بالثاني. ويتكفل به الحده الناقص و الرسم بقسميه. وإلا قدم تمييزه تمييزاً ذاتياً ويؤدي ذلك بالحده الناقص فهو أولى من الرسم. و الرسم التام أولى من الناقص.

إلا ان المعروف عند العلماء ان الاطلاع على حقائق الأشياء وفصولها من الأمور المستحيلة أو المتعذرة. و كل ما يذكر من الفصول فانما هي خواص لازمة تكشف عن الفصول الحقيقية. فالتعاريف الموجودة بين أيدينا أكثرها أو كلها رسوم تشبه الحدود.

فعلى من أراد التعريف أن يختار الخاصة اللازمة البيئة بالمعنى الأخص، لأنها أدل على حقيقة المعرف وأشبه بالفصل. و هذا أنفع الرسوم في تعريف الأشياء. وبعده في المنزلة التعريف بالخاصة اللازمة البيئة بالمعنى الأعم. أما التعريف بالخاصة الخفية غير البيئة فانها لا تفيد تعريف الشيء لكل أحد، فإذا عرفنا المثلث بانه (شكل زواياه تساوي قائمتين) فانك لم تعرفه إلا للهندسي المستغنى عنه.

التعريف بالمثال

والطريقة الاستقرائية

كثيراً ما نجد العلماء لا سيما علماء الأدب يستعينون على تعريف الشيء بذكر أحد أفراد و مصاديقه مثلاً له. و هذا ما نسميه (التعريف بالمثال) و هو أقرب إلى قول المبتدئين في فهم الأشياء وتمييزها.

ومن نوع التعريف بالمثال (الطريقة الاستقرائية) المعروفة في هذا العصر التي يدعو لها علماء التربية، لتفهم الناشئة وترسيخ القواعد و المعاني الكلية في أفكارهم.

وهي: أن يكثر المؤلف أو المدرس قبل بيان التعريف أو القاعدة من ذكر الأمثلة و التمرينات، ليستنبط الطالب بنفسه المفهوم الكلي أو القاعدة. وبعده تعطي له النتيجة بعبارة واضحة ليطابق بين ما يستنبط هو، وبين ما يعطى له بالأخير من نتيجة.

والتعريف بالمثال ليس قسماً خامساً للتعريف، بل هو من التعريف بالخاصة، لأن المثال مما يختص بذلك المفهوم، فيرجع إلى (الرسم الناقص). و عليه يجوز أن يكتفى به في التعريف من دون ذكر التعريف المستنبط، إذا كان المثال وافياً بخصوصيات الممثل له.

التعريف بالتشبيه

اشارة

مما يلحق بالتعريف بالمثال ويدخل في الرسم الناقص أيضاً (التعريف بالتشبيه).

و هو أن يشبه الشيء المقصود تعريفه بشيء آخر لجهة شبه بينهما، على شرط أن يكون المشبه به معلوماً عند المخاطب بأن له جهة الشبه هذه.

ومثاله تشبيه الوجود بالنور، وجهه الشبه بينهما ان كلاً منهما ظاهر بنفسه مظهر لغيره.

وهذا النوع من التعريف ينفع كثيراً في المعقولات الصرفة، عند ما يراد تقريبها إلى الطالب بتشبيهها بالمحسوسات، لأن المحسوسات إلى الأذهان أقرب ولتصورها آلف. وقد سبق منا تشبيه كل من النسب الأربع بأمر محسوس تقريباً لها، فمن ذلك تشبيه المتباينين بالخطين المتوازيين لأنهما لا يلتقيان أبداً.

و من هذا الباب المثال المتقدم وهو تشبيه الوجود بالنور، ومنه تشبيه التصور الآلي (كتصور اللفظ آلة لتصوير المعنى) بالنظر إلى المرآة بقصد النظر إلى الصورة المنطبعة فيها.

شروط التعريف

إشارة

الغرض من التعريف على ما قدمنا تفهيم مفهوم المعرف (بالفتح) وتمييزه عما عداه. ولا يحصل هذا الغرض إلا بشروط خمسة:

الأول أن يكون المعرف (بالكسر) مساوياً للمعرف (بالفتح) في الصدق

أي يجب أن يكون المعرف (بالكسر) مانعاً جامعاً. وإن شئت قلت (مطرداً منعكساً).

ومع مانع أو مطرد انه لا يشمل إلا أفراد المعرف (بالفتح)، فيمنع من دخول أفراد غيره فيه. ومعنى جامع أو منعكس انه يشمل جميع أفراد المعرف (بالفتح) لا يشذ منها فرد واحد.

فعلى هذا لا يجوز التعريف بالأشياء الآتية

- ١ - بالأعم: لأن الأعم لا يكون مانعاً، كتعريف الإنسان بأنه حيوان يمشى على رجلين، فان جملة من الحيوانات تمشى على رجلين.
- ٢ - بالأخص: لأن الأخص لا يكون جامعاً، كتعريف الإنسان بأنه حيوان متعلم، فانه ليس كلما صدق عليه الانسان هو متعلم.
- ٣ - بالمباين: لان المتباينين لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا يتصادقان أبداً.

الثاني أن يكون المعرف (بالكسر) أجلى مفهوماً وأعرف عند المخاطب من المعرف (بالفتح)

وإلا فلا يتم الغرض من شرح مفهومه، فلا يجوز على هذا

التعريف بالأمرين الآتيين

- ١ - بالمساوي في الظهور والخفاء، كتعريف الفرد بأنه عدد ينقص عن الزوج بواحد، فان الزوج ليس أوضح من الفرد ولا أخفى، بل هما متساويان في المعرفة. كتعريف أحد المتضايقين بالآخر، و أنت انما تتعقلهما معاً، كتعريف الأب بانه والد الابن. وكتعريف الفوق بأنه ليس بتحت ...

- ٢ - بالأخفى معرفة، كتعريف النور بأنه قوة تشبه الوجود.

الثالث ألا يكون المعرف (بالكسر) عين المعرف (بالفتح) في المفهوم

كتعريف الحركة بالانتقال و الانسان بالبشر تعريفاً حقيقياً غير لفظي، بل يجب تغايرهما أما بالاجمال و التفصيل كما في الحد التام أو بالمفهوم كما في التعريف بغيره.

ولو صح التعريف بعين المعرّف لوجب أن يكون معلوماً قبل أن يكون معلوماً، وللزم أن يتوقف الشيء على نفسه. و هذا محال. ويسمون مثل هذا نتيجة الدور الذي سيأتي بيانه.

الرابع أن يكون خالياً من الدور

وصورة الدور في التعريف: أن يكون المعرّف (بالكسر) مجهولاً- في نفسه، و لا يعرف الا بالمعرّف (بالفتح) ، فبينما ان المقصود من التعريف هو تفهيم المعرّف (بالفتح) بواسطة المعرّف (بالكسر) ، و إذا بالمعرّف (بالكسر) في الوقت نفسه انما يفهم بواسطة المعرّف (بالفتح) ، فينقلب المعرّف (بالفتح) معرّفاً (بالكسر).

وهذا محال، لأنه يؤول إلى أن يكون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً، أو إلى أن يتوقف الشيء على نفسه.

والدور يقع تارة بمرتبة واحدة و يسمى (دوراً مصرحاً) ، ويقع أخرى بمرتبتين أو أكثر و يسمى (دوراً مضمراً).

١ - (الدور المصرح) مثل: تعريف الشمس بانها (كوكب يطلع في النهار). و النهار لا يعرف إلا بالشمس إذ يقال في تعريفه: (النهار: زمان تطلع فيه الشمس). فتوقفت معرفة الشمس على معرفة النهار، ومعرفة النهار حسب الفرض متوقفة على معرفة الشمس. و المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء، فينتهي الأمر بالأخير إلى أن تكون معرفة الشمس متوقفة على معرفة الشمس.

٢ - (الدور المضمّر) مثل: تعريف الا-ثنين بانهما زوج أول. و الزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين. و المتساويان يعرفان بأنهما شيان أحدهما يطابق الآخر. و الشيطان يعرفان بأنهما اثنان. فرجع الأمر بالأخير إلى تعريف الاثنتين بالاثنتين.

وهذا دور مضمّر في ثلاث مراتب، لأن تعدد المراتب باعتبار تعدد الوسائط حتى تنتهي الدورة إلى نفس المعرّف (بالفتح) الأول. و الوسائط في هذا المثال ثلاث: الزوج، المتساويان، الشيطان.

ويمكن وضع الدور في المثال على صورة الدائرة في هذا الشكل:

و السهام فيها تتجه دائماً

إلى المعرّفات (بالكسر)

الخامس أن تكون الألفاظ المستعملة في التعريف ناصعة واضحة لا ابهام فيها

فلا يصح استعمال الألفاظ الوحشية و الغريبة، و لا الغامضة، و لا المشتركة و المجازات بدون القرينة، أما مع القرينة فلا بأس كما قدمت ذلك في بحث المشترك و المجاز. و إن كان يحس على كل حال اجتناب المجاز في التعاريف و الأساليب العلمية.

القسمه: تعريفها، فائدتها

تعريفها

قسمه الشيء: تجزئته وتفريقه إلى أمور متباينه. و هي من المعاني البديهية الغنية عن التعريف، و ما ذكرناه فانما هو تعريف لفظي ليس إلا- و يسمى الشيء (مقسماً) ، وكل واحد من الأمور التي انقسم إليها (قسماً) ، تارة بالقياس إلى نفس المقسم، و (قسماً) أخرى بالقياس إلى غيره من الأقسام. فإذا قسمنا العلم إلى ت صور وتصديق مثلاً، فالعلم مقسم، و التصور قسم من العلم وقسيم للتصديق. و

هكذا التصديق قسم وقسيم.

فائدتها

تأسست حياة الانسان كلها على القسمة، و هي من الأمور الفطرية التي نشأت معه على الأرض: فإن أول شيء يصنعه تقسيم الأشياء إلى سماوية وأرضية، و الموجودات الأرضية إلى حيوانات وأشجار وأنهار وأحجار وجبال ورمال وغيرها. و هكذا يقسم ويقسم ويميز معنى عن معنى ونوعاً عن نوع. حتى تحصل له مجموعة من المعاني و المفاهيم ... و ما زال البشر على البشر حتى استطاع أن يضع لكل واحد من المعاني التي توصل إليها في التقسيم لفظاً من الألفاظ. ولولا القسمة لما تكثرت عنده المعاني و لا الألفاظ. ثم استعان بالعلوم و الفنون على تدقيق تلك الأنواع، وتمييزها تمييزاً ذاتياً. و لا يزال العلم عند الانسان يكشف له كثيراً من الخطأ في تقسيماته وتنويعاته، فيعدلها.

ويكشف له أنواعاً لم يكن قد عرفها في الموجودات الطبيعية، أو الأمور التي يخترعها منها ويؤلفها، أو مسائل العلوم و الفنون. وسيأتي كيف نستعين بالقسمة على تحصيل الحدود و الرسوم وكسبها، بل كل حد انما هو مؤسس من أول الأمر على القسمة. و هذا أهم فوائد القسمة.

وتنفع القسمة في تدوين العلوم و الفنون، لتجعلها أبواباً وفصولاً ومسائل متميزة، ليستطيع الباحث أن يلحق ما يعرض عليه من القضايا في بابها، بل العلم لا يكون علماً ذا أبواب ومسائل وأحكام إلا بالقسمة: فمدون علم النحو مثلاً لابد أن يقسم الكلمة أولاً، ثم يقسم الاسم مثلاً إلى نكرة ومعرفه، و المعرفة إلى أقسامها، ويقسم الفعل إلى ماض ومضارع وأمر، و كذلك الحرف وأقسام كل واحد منها، و يذكر لكل قسم حكمه المختص به ... و هكذا في جميع العلوم.

والتاجر أيضاً يلتجئ إلى القسمة في تسجيل دفتره وتصنيف أمواله، ليسهل عليه استخراج حساباته ومعرفته ربحه وخسارته. و كذلك باني البيت، و مركب الأدوات الدقيقة يستعين على اتقان عمله بالقسمة. و الناس من القديم قسموا الزمن إلى قرون وسنين وأشهر وأيام وساعات ودقائق لينتفعوا بأوقاتهم ويعرفوا أعمارهم وتاريخهم.

وصاحب المكتبة تنفعه قسمتها حسب العلوم أو المؤلفين، ليدخل أي كتاب جديد يأتيه في بابها، و ليستخرج بسهولة أي كتاب يشاء. وبواسطة القسمة استعان علماء التربية على توجيه طلاب العلوم، فقسموا المدارس إلى ابتدائية وثانوية وعالية، ثم كل مدرسة إلى صفوف، ليضعوا لكل صف ومدرسة منهاجاً يناسبه من التعليم.

وهكذا تدخل القسمة في كل شأن من شؤون حياتنا العلمية و الاعتيادية، و لا يستغنى عنها انسان. ومهمتنا هنا أن نعرف كيف نستعين بها على تحصيل الحدود و الرسوم.

(هامش)

(*) القسمة من المباحث التي عني بها المناطق في العصر الحديث، وظن أنها من المباحث التي تفتق عنها الفكر الغربي. غير أن فلاسفة الإسلام سبقوا إلى التنبيه عليها، و قد ذكرها الشيخ الطوسي العظيم في منطق التجريد لتحصيل الحدود واكتسابها، وأوضحها العلامة الحلي في شرحه (الجواهر النضيد).

أصول القسمة

لا تحسن القسمة إلا إذا كان للتقسيم ثمره نافع في غرض المقسم، بأن تختلف الأقسام في المميزات والأحكام المقصودة في موضع القسمة: فإذا قسم النحوى الفعل إلى أقسامه الثلاثة فلان لكل قسم حكماً يختص به. أما إذا أراد أن يقسم الفعل الماضى إلى مضموم العين ومفتوحها ومكسورها، فلا يحسن منه ذلك، لأن الأقسام كلها لها حكم واحد في علم النحو هو البناء، فيكون التقسيم عبثاً ولغواً، بخلاف مدون علم الصرف فانه يصح له مثل هذا التقسيم لا لتنافعه به في غرضه من تصريف الكلمة.

وإذا لم نقسم نحن الداليتين العقلية والطبيعية في الباب الأول إلى لفظية وغير لفظية، لأنه لا ثمره ترجى من هذا التقسيم في غرض المنطقي، كما أشرنا إلى ذلك هناك في التعليقة.

۲ لابد من تباين الأقسام

ولا تصح القسمة إلا إذا كانت الأقسام متباينة غير متداخلة، لا يصدق أحدها على ما صدق عليه الآخر، ويشير إلى هذا الأصل تعريف القسمة نفسه: فإذا قسمت المنسوب من الأسماء إلى: مفعول، وحال، وتميز، وظرف، فهذا التقسيم باطل، لأن الظرف من أقسام المفعول فلا يكون قسماً له. ومثل هذا ما يقولون عنه: «يلزم منه أن يكون قسم الشيء قسماً له». وبطلانه من البديهيات.

ومثل هذا لو قسمنا سكان العراق إلى علماء وجهلاء وأغنياء وفقراء ومرضى وأصحاء. ويقع مثل هذا التقسيم كثيراً لغير المنطقيين الغافلين ممن يرسل الكلام على عواهنه ولكنه لا ينطبق على هذا الأصل الذى قررناه، لأن الأغنياء والفقراء لابد أن يكونوا علماء أو جهلاء، مرضى أو أصحاء، فلا يصح ادخالهم مرة ثانية في قسم آخر. وفي المثال ثلاث قسمات جمعت في قسمة واحدة. والأصل في مثل هذا أن تقسم السكان أولاً - إلى علماء وجهلاء، ثم كل منهما إلى أغنياء وفقراء، فتحدث أربعة أقسام، ثم كل من الأربعة إلى مرضى وأصحاء، فتكون الأقسام ثمانية: علماء أغنياء مرضى، علماء أغنياء أصحاء... إلى آخره. فتفطن لما يرد عليك من القسمة، لئلا تقع في مثل هذه الغلطات.

ويتفرع على هذا الأصل أمور:

- ۱ - انه لا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسماً له كما تقدم مثل أن تجعل الظرف قسماً للمفعول.
- ۲ - ولا يجوز أن تجعل قسم الشيء قسماً منه، مثل أن تجعل الحال قسماً من المفعول.
- ۳ - ولا يجوز أن تقسم الشيء إلى نفسه وغيره.

وقد زعم بعضهم ان تقسيم العلم إلى التصور والتصديق من هذا الباب، لما رأى أن هم يفسرون العلم بالتصور المطلق، و لم يتفطن إلى معنى التصديق مع انه تصور أيضاً ولكنه تصور مقيد بالحكم كما ان قسيمه خصوص التصور الساذج المقيد بعدم الحكم. كما شرحناه سابقاً. أما المقسم لهما فهو التصور المطلق الذى هو نفس العلم.

۳ أساس القسمة

و يجب أن تؤسس القسمة على أساس واحد، أى يجب أن يلاحظ في المقسم جهة واحدة، وباعتبارها يكون التقسيم، فإذا قسمنا كتب المكتبة فلا بد أن تؤسس تقسيمها إما على أساس العلوم والفنون أو على أسماء المؤلفين أو على أسماء الكتب. أما إذا خلطنا بينها فالأقسام تتداخل ويختل نظام الكتب، مثل ما إذا خلطنا بين أسماء الكتب والمؤلفين، فنلاحظ في حرف الألف مثلاً تارة اسم الكتاب وأخرى اسم المؤلف، بينما ان كتابه قد يدخل في حرف آخر.

والشئ الواحد قد يكون مقسماً لعدة تقسيمات باعتبار اختلاف الجهة المعتبرة أى (أساس القسمة)، كما قسمنا اللفظ مرة إلى مختص

و غیره و آخری إلى مترادف ومتباين وثالثه إلى مفرد ومركب، و كما قسمنا الفصل إلى قريب وبعيد مرة وإلى مقوم ومقسم أخرى... ومثله كثير في العلوم و غيرها.

۴ جامعه مانعة

و يجب في القسمة أن يكون مجموع اقسام مساوياً للمقسم فتكون جامعه مانعة: جامعه لجميع ما يمكن أن يدخل فيه من اقسام أى حاصرة لها لا يشذ منها شيء، مانعة عن دخول غير أقسامه فيه.

أنواع القسمة

إشارة

للقسمة نوعان أساسيان.

۱ قسمة الكل إلى أجزائه، أو (القسمة الطبيعية)

كقسمة الانسان إلى جزئيه: الحيوان و الناطق، بحسب التحليل العقلي، إذ يحلل العقل مفهوم الانسان إلى مفهومين: مفهوم الجنس الذي يشترك معه به غيره، ومفهوم الفصل الذي يختص به ويكون به الانسان انساناً. وسيأتى معنى التحليل العقلي مفصلاً. وتسمى حينئذٍ أجزاء عقلية.

وكقسمة الماء إلى عنصريين: الاوكسجين و الهيدروجين، بحسب التحليل الطبيعي.

و من هذا الباب قسمة كل موجود إلى عناصره ا؟ولية البسيطة، وتسمى ا؟جزاء طبيعية أو عنصرية.

وكقسمة الحبر إلى ماء ومادة ملونة مثلاً، و الورق إلى قطن ونوره، و الزجاج إلى رمل وثاني اكسيد السلكون. و ذلك بحسب التحليل الصناعي في مقابل التركيب الصناعي. و ا؟جزاء تسمى أجزاء صناعية.

وكقسمة المتر إلى أجزائه بحسب التحليل الخارجى إلى ا؟جزاء المتشابهة أو كقسمة السرير إلى الخشب و المسامير بحسب التحليل الخارجى إلى ا؟جزاء غير المتشابهة. ومثله قسمة البيت إلى ا؟جر و الجص و الخشب و الحديد، أو إلى الغرفة و السرداب و السطح و الساحة، و قسمة السيارة إلى آلاتها المركبة منها، و الانسان إلى لحم و دم و عظم و جلد و أعصاب...

۲ قسمة الكلى إلى جزئياته، أو (القسمة المنطقية)

كقسمة الموجود إلى مادة ومجرد عن المادة، و المادة إلى جماد و نبات و حيوان، و كقسمة المفرد إلى اسم وفعل وحرف... وهكذا. وتمتاز القسمة المنطقية عن الطبيعية ان ا؟قسام في المنطقية يجوز حملها على المقسم وحمل المقسم عليها فنقول: هذا الاسم مفرد، و المفرد اسم. و لا يجوز الحمل في الطبيعية عدا ما كانت بحسب التحليل العقلي، فلا يجوز أن تقول البيت سقف أو جدار و لا الجدار بيت.

ولابد فى القسمة المنطقية من فرض جهة وحدة جامعة فى المقسم تشترك فيها ؟قسام وبسببها يصح الحمل بين المقسم و؟قسام، كما لابد من فرض جهة افتراق فى ؟قسام على وجه يكون لكل قسم جهة تباين جهة القسم ؟خر، وإلا لما صحت القسمة وفرض ؟قسام. وتلك الجهة الجامعة أما أن تكون مقومة للأقسام أى داخله فى حقيقتها بأن كانت جنساً أو نوعاً واما أن تكون خارجة عنها.

١ - إذا كانت الجهة الجامعة مقومة للأقسام، فلها ثلاث صور:

أ - أن تكون جنساً، وجهات الافتراق الفصول المقومة للأقسام، كقسمة المفرد إلى الاسم والفعل والحرف ... فيسمى التقسيم (تنويعاً) و؟قسام أنواعاً.

ب - أن تكون جنساً أو نوعاً، وجهات الافتراق العوارض العامة اللاحقة للمقسم، كقسمة الاسم إلى مرفوع ومجرور، فيسمى التقسيم (تصنيفاً) و؟قسام أصنافاً.

ج - أن تكون جنساً أو نوعاً أو صنفاً، وجهات الافتراق العوارض الشخصية اللاحقة لمصاديق المقسم، فيسمى التقسيم (تفريداً) و؟قسام أفراداً، كقسمة الانسان إلى زيد وعمرو ومحمد وحسن ... إلى آخرهم باعتبار الشخصيات لكل جزئى جزئى منه.

٢ - إذا كانت الجهة الجامعة خارجة عن ؟قسام، فهي كقسمة ؟بيض إلى الثلج والقطن وغيرهما، وكقسمة الكائن الفاسد إلى معدن ونبات وحيوان، وكقسمة العالم إلى غنى وفقير أو إلى شرقى وغربى ... وهكذا.

أساليب القسمة

إشارة

؟جل أن نقسم الشيء قسمة صحيحة لابد من استيفاء جميع ما له من ؟قسام، كما تقدم فى ؟صل الرابع، بمعنى أن تكون القسمة حاصره لجميع جزئياته أو أجزائه. ولذلك أسلوبان:

١ - طريقة القسمة الثنائية:

وهى طريقة التردد بين النفى والاثبات، والنفى والاثبات (وهما النقيضان) لا يرتفعان أى لا يكون لهما قسم ثالث ولا يجتمعان أى لا يكونان قسماً واحداً، فلا محالة تكون هذه القسمة ثنائية أى ليس أكثر من قسمين، وتكون حاصره جامعة مانعة، كتقسيمنا للحيوان إلى ناطق وغير ناطق. وغير الناطق يدخل فيه كل ما يفرض من باقى أنواع الحيوان غير الانسان لا يشذ عنه نوع، وكتقسيمنا للطيور إلى جارحة وغير جارحة، و؟نسان إلى عربى وغير عربى، والعالم إلى فقيه وغير فقيه ... وهكذا.

ثم يمكن أن نستمر فى القسمة فنقسم طرف النفى أو طرف الاثبات أو كليهما إلى طرفين اثبات ونفى، ثم هذه ؟طراف ؟خيرة يجوز أن تجعلها أيضاً مقسماً فتقسمها أيضاً بين الاثبات والنفى ... وهكذا تذهب إلى ما شئت أن تقسم إذا كانت هناك ثمرة من التقسيم. مثلاً إذا أردت تقسيم الكلمة، فتقول:

١ - الكلمة تنقسم إلى: ما دل على الذات وغيره

٢ - طرف النفى (الغير) إلى: ما دل على الزمان وغيره

فتحصل لنا ثلاثة أقسام: ما دل على الذات وهو (الاسم)، وما دل على الزمان وهو (الفعل)، وما لم يدل على الذات والزمان وهو (الحرف). والتعبير المألوف عند المؤلفين أن يقال:

«الكلمة إما أن تدل على الذات أو لا، وإما تدل على الاسم، والثاني إما أن تدل على الزمان أو لا؛ وإما تدل على الفعل؛ والثاني الحرف». ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:

الكلمة:

* ما دل على الذات غيره

* ما دل على الزمان غيره

(مثال ثان) إذا أردنا تقسيم الجوهر إلى أنواعه فيمكن تقسيمه على هذا النحو:

ينقسم

١ - الجوهر إلى: ما يكون قابلاً للابعد و غيره

٢ - ثم طرف الاثبات (القابل) إلى: نام و غيره

٣ - ثم طرف النفي (غير النامي) إلى: جامد و غيره

٤ - ثم طرف الاثبات في التقسيم (٢) إلى: حساس و غيره

وهكذا يمكن أن تستمر بالقسمة حتى تستوفي أقسام الحساس إلى جميع أنواع الحيوان. ولك أيضاً أن تقسم الجامد و غير الحساس. وقد رأيت انا قسمنا تارة طرف الاثبات وأخرى طرف النفي. ويمكن وضع هذه القسمة على هذا النحو:

الجوهر

قابل للابعد غيره

نام غيره

حساس غيره غيره جامد غيره

صاهل غيره

ناهق غيره

وهذه القسمة الثنائية تنفع على أكثر في الشيء الذي لا تنحصر أقسامه، وإن كانت مطولة؟، نك تستطيع بها أن تحصر كل ما يمكن أن يفرض من أنواع أو أصناف بكلمة (غيره)، ففي المثال الأخير ترى (غير الناهق) يدخل فيه جميع ما للحيوان من أنواع غير الناطقة و الصاهلة و الناهقة، فاستطعت أن تحصر كل ما للحيوان من أنواع. وتنفع هذه القسمة أيضاً فيما إذا أريد حصر أقسام حصر عقلياً كما يأتي، وتنفع أيضاً في تحصيل الحد و الرسم. وسيأتي بيان ذلك.

٢ - طريقة القسمة التفصيلية:

وذلك بأن تقسم الشيء ابتداء إلى جميع أقسامه المحصورة كما لو أردت أن تقسم الكلى إلى: نوع و جنس و فصل و خاصة و عرض عام.

والقسمة التفصيلية على نوعين عقلية واستقرائية:

١ - (العقلية): وهى التى يمنع العقل أن يكون لها قسم آخر، كقسمة الكلمة المتقدمة، و لا تكون القسمة عقلية إلا إذا بنيتها على أساس النفي و الاثبات: (القسمة الثنائية) فلأجل اثبات أن القسمة التفصيلية عقلية يرجعونها إلى القسمة الثنائية الدائرة بين النفي و الاثبات، ثم إذا كانت أقسام أكثر من اثنين يقسمون طرف النفي أو الاثبات إلى النفي و الاثبات ... وهكذا كلما كثرت أقسام، على ما تقدم في الثنائية.

۲ - (الاستقرائية): و هي التي لا يمنع العقل من فرض آخر لها، وانما تذكر القسم الواقعة التي علمت بالاستقراء والتتبع، كتقسم القسمان السماوية إلى: اليهودية والنصرانية والقسمان الأرضية وكتقسيم مدرسة معينة إلى: صف أول وثان وثالث، عند ما لا يكون غير هذه الصفوف فيها، مع امكان حدوث غيرها.

التعريف بالقسمه

إن القسمه بجميع أنواعها هي عارضه للمقسم في نفسها، خاصه به غالباً. ولما اعتبرنا في القسمه أن تكون جامعاً مانعاً فاقساماً بمجموعها مساوية للمقسم، كما انها غالباً تكون أعرف منه. وعليه يجوز تعريف المقسم بقسمته إلى أنواعه أو أصنافه، ويكون من باب تعريف الشيء بخاصته. وهو التعريف بالرسم الناقص، كما كان التعريف بالمثال من هذا الباب. ولنضرب لك مثلاً لذلك: أنا إذا قسمنا الماء بالتحليل الطبيعي إلى أكسجين وهيدروجين وعرفنا أن غيره من الأجسام لا ينحل إلى هذين الجزأين، فقد حصل تمييز الماء عريضاً عن غيره بهذه الخاصه، فيكون ذلك نوعاً من المعرفة للماء الممتلئ إليها. وكذا لو عرفنا أن الورق ينحل إلى القطن والنوره مثلاً. نكون قد عرفناه معرفهً نظمئ إليها تميزه عن غيره ... وهكذا في جميع أنواع القسمه.

كسب التعريف بالقسمه

أو

كيف نفكر لتحصيل المجهول التصوري

أنت تعرف ان المعلوم التصوري منه ما هو بديهى لا يحتاج إلى كسب كمفهوم الوجود والشيء، ومنه ما هو نظرى تحتاج معرفته إلى كسب ونظر.

ومعنى حاجتك فيه إلى الكسب ان معناه غير واضح فى ذهنك وغير محدد ومتميز، أو فقل غير مفهوم لديك ولا معروف، فيحتاج إلى التعريف، والذى يعرفه للذهن هو الحد والرسم. وليس الحد أو الرسم للنظرى موضوعاً فى الطريق فى تناول اليد، وإلا فما فرضته نظرياً مجهولاً لم يكن كذلك بل كان بديهيّاً معروفاً. فالنظرى عندك فى الحقيقه ليس هو إلا الذى تجهل حده أو رسمه. إذن، المهم فى أن نعرف الطريقه التى نحصل بها الحد والرسم. وكل ما تقدم من أبحاث فى التعريف هي فى الحقيقه أبحاث عن معنى الحد والرسم وشروطهما أو أجزاءهما. وهذا وحده غير كافٍ ما لم نعرف طريقه كسبهما وتحصيلهما، فانه ليس الغنى هو الذى يعرف معنى النقود وأجزائها وكيف تتألف، بل الغنى من يعرف طريقه كسبها فيكسبها، وليس المريض يشفى إذا عرف فقط معنى الدواء وأجزائه بل لابد أن يعرف كيف يحصله ليتناوله.

وقد أغفل كثير من المنطقين هذه الناحية، وهى أهم شىء فى الباب. بل هي أساس، وهى معنى التفكير الذى به نتوصل إلى المجهولات. ومهمتنا فى المنطق أن نعرف كيف نفكر لنكسب العلوم التصوريه والتصديقيه.

وسياتى ان طريقه التفكير لتحصيل العلم التصديقي هو الاستدلال والبرهان. اما تحصيل العلم التصوري فقد اشتهر عند المناطقه ان الحد لا يكتسب بالبرهان، وكذا الرسم. والحق معهم؟ ان البرهان مخصوص لاكتساب التصديق، ولم يحن الوقت بعد لأبين للطالب سر ذلك، وإذا لم يكن البرهان هي الطريقه هنا فما هي طريقه تفكيرنا لتحصيل الحدود والرسوم؟ وطبعاً لابد أن تكون هذه الطريقه طريقه فطريه يصنعها كل انسان فى دخيله نفسه يخطئ فيها أو يصيب. ولكن نحتاج إلى الدلاله عليها لنكون على بصيره فى صنعاتها. وهذا هو هدف علم المنطق. وهذا ما نريد بيانه، فنقول:

الطريق منحصر بنوعين من القسمه: القسمه الطبيعىه بالتحليل العقلى وتسمى طريقه التحليل العقلى، و القسمه المنطقية الثنائية. ونحن أشرنا فى غضون كلامنا فى التعريف و القسمه إلى ذلك. و قد جاء وقت بيانه فنقول:

طريقة التحليل العقلى

إذا توجهت نفسك نحو المجهول التصورى (المشكل)، ولنفرضه (الماء) مثلاً عند ما يكون مجهولاً لديك و هذا هو الدور الأول () فأول ما يجب أن تعرفه نوعه. أى تعرف انه داخل فى أى جنس من الجنس العاليه أو ما دونها، كأن تعرف أن الماء مثلاً من السوائل. و هذا هو (الدور الثانى). وكلما كان الجنس الذى عرفت دخول المجهول تحته قريباً كان الطريق أقصر لمعرفة الحد أو الرسم. وسيتضح.

وإذا اجتزت الدور الثانى الذى لابد منه لكل من أراد التفكير بأية طريقه كانت، انتقلت إلى الطريقه التى تختارها للتفكير ولا بد أن تتمثل فيها الدور الثلاثه؟ خيره أو الحركات الثلاث التى ذكرناها للفكر: الداهبه و الدائريه و الراجعه. و إذ نحن اخترنا؟ (طريقة التحليل العقلى) أولاً، فلنذكرها متمثله فى الحركات الثلاث:

فانك عند ما تجتاز الدور الثانى تنتقل إلى الثالث و هو الحركة الداهبه حركه العقل من المجهول إلى المعلومات. ومعنى هذه الحركة بطريقه التحليل المقصود بيانها هو أن تنظر فى ذهنك إلى جميع الأفراد الداخلة تحت ذلك الجنس الذى فرضت المشكل داخلاً تحته. و فى المثال تنظر إلى أفراد السوائل سواء كانت ماء أو غير ماء باعتبار ان كلها سوائل. وهنا تنتقل إلى الرابع، و هو (الحركة الدائريه) أى حركه العقل بين المعلومات.

و هو أشق؟ دوار وأهمها دائماً فى كل تفكير، فإن نجح المفكر فيه، انتقل إلى الدور؟ خير الذى به حصول العلم، وإلا بقى فى مكانه يدور على نفسه بين المعلومات من غير جدوى. و هذه الحركة الدائريه بين المعلومات فى هذه الطريقه، هى أن يلاحظ الفكر مجاميع أفراد الجنس الذى دخل تحته المشكل، فيفرزها مجموعه مجموعه، فلأفراد المجهول مجموعه، ولغيره من أنواع الجنس؟ اخرى كل واحد مجموعه من الأفراد. و فى المثال يلاحظ مجاميع السوائل: الماء، و الزئبق، و اللبن، و الدهن، إلى آخرها. و عند ذلك يبدأ فى ملاحظتها ملاحظه دقيقه، ليعرف ما تمتاز به مجموعه أفراد المشكل بحسب ذاتها وحقيقتها عن المجاميع؟ اخرى، أو بحسب عوارضها الخاصه بها. ولا بد هنا من الفحص الدقيق و التجربة ليعرف فى المثال الخصوصيه الذاتيه أو العرضيه التى يمتاز بها الماء عن غيره من السوائل، فى لونه وطعمه، أو فى وزنه وثقله، أو فى أجزائه الطبيعىه. و لا يستغنى الباحث عن الاستعانة بتجارب الناس و العلماء و علومهم. و البشر من القديم — كما قلنا فى أول مبحث القسمه اهتموا بفطرتهم فى تقسيم الأشياء و تمييزها؟ نواع بعضها عن بعض، فحصلت لهم بمرور الزمن الطويل معلومات قيمه هى ثروتنا العلميه التى ورثناها من أسلافنا. وكل ما نستطيعه من البحث فى هذا الشأن هو التعديل و التنقيح فى هذه الثروه، واكتشاف بعض الكنوز من؟ نواع التى لم يهتد إليها السابقون، على مرور الزمن و تقدم المعارف. فإن استطاع الفكر أن ينجح فى هذا الدور (الحركة الدائريه) بأن عرف ما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أى عرف فصله، أو عرف ما يميزه تمييزاً عرضياً أى عرف خاصته، فإن معنى ذلك انه استطاع أن يحلل معنى المجهول إلى جنس وفصل، أو جنس وخاصه، تحليلاً عقلياً، فيكمل عنده الحد التام أو الرسم التام بتأليفه مما انتهى إليه التحليل. كما لو عرف الماء فى المثال بأنه سائل بطبعه لا لو له و لا طعم و لا رائحه أو انه له ثقل نوعى مخصوص أو انه قوام كل شىء حى.

ومعنى كمال الحد أو الرسم عنده قد انتهى إلى الدور؟ خير، و هو (الحركة الراجعه) أى حركه العقل من المعلوم إلى المجهول. وعندها ينتهى التفكير بالوصول إلى الغايه من تحصيل المجهول.

وبهذا اتضح معنى التحليل العقلى الذى وعدناك ببيانه سابقاً فى القسمه الطبيعىه، و هو انما يكون باعتبار المتشاركات و المتباينات،

أى انه بعد ملاحظه المتشاركات بالجنس يفرزها ويوزعها مجاميع أو فقل أنواعاً بحسب ما فيها من المميزات المتباينه فيستخرج من هذه العمليه الجنس و الفصل مفردات الحد، أو الجنس و الخاصه مفردات الرسم، فكنت بذلك حللت المفهوم المراد تعريفه إلى مفرداته.

(تنبيه): ان الكلام المتقدم فى الدور الرابع فرضناه فيما إذا كنت من أول ا؟مر، لما عرفت نوع المشكل، عرفت جنسه القريب، فلم تكن بحاجة إلا للبحث عن مميزاته عن ا؟نوع المشتركة معه فى ذلك الجنس.

أما لو كنت قد عرفت فقط جنسه العالى كأن عرفت ان الماء جوهر لا غير، فانك؟ جل أن تكمل لك المعرفه، لابد أن تفحص (أولاً) لتعرف أن المشكل من أى ا؟جناس المتوسطه، بتميز بعضها عن بعض بفصولها أو خواصها على نحو العمليه التحليليه السابقه، حتى نعرف أن الماء جوهر ذو أبعاد أى جسم.

ثم تفحص (ثانياً) بعمليه تحليليه أخرى لتعرفه من أى ا؟جناس القريبه هو، فنعرف انه سائل، ثم تفحص (ثالثاً) بتلك العمليه التحليليه لتمييزه عن السوائل ا؟خري بثقله النوعى مثلاً أو بأنه قوام كل شىء حى، فيتألف عندك تعريف الماء على هذا النحو مثلاً (جوهر ذو أبعاد سائل قوام كل شىء حى) ويجوز أن تكتفى عن ذلك فتقول (سائل قوام كل شىء حى) مقتصرأ على الجنس القريب. وهذه الطريقه الطويله من التحليل التى هى عبارة عن عدة تحليلات يلتجىء إليها ا؟نسان إذا كانت ا؟جناس متسلسله و لم يكن يعرف الباحث دخول المجهول إلا- فى الجنس العالى. ولكن تحليلات البشر التى ورثناها تغنيا فى أكثر المجهولات عن ارجاعها إلى ا؟جناس العالیه، فلا نحتاج على ا؟كثر إلا لتحليل واحد لعرف به ما يمتاز به المجهول عن غيره.

على أنه يجوز لك أن تستغنى بمعرفه الجنس العالى أو المتوسط، فلا تجرى إلا عمليه واحده للتجليل لتمييز المشكل عن جميع ما عداه مما يشترك معه فى ذلك الجنس العالى أو المتوسط، غير أن هذه العمليه لا تعطينا إلا حداً ناقصاً أو رسماً ناقصاً.

طريقه القسمه المنطقيه الثنائيه

انك بعد الانتهاء من الدورين ا؟ولين أى دور مواجهه المشكل ودور معرفه نوعه، لك أن تعمد إلى طريقه أخرى من التفكير تختلف عن السابقه.

فإن السابقه كانت النظرة فيها إلى ا؟فراد المشتركه فى ذلك الجنس ثم تميزها بعضها عن بعض لاستخراج ما يميز المجهول. أما هذه فانك تتحرك إلى الجنس الذى عرفته فتقسمه بالقسمه المنطقيه الثنائيه إلى اثبات ونفى: الاثبات بما يميز المجهول تمييزاً ذاتياً أو عرضياً، و النفي بما عداه. و ذلك إذا كان المعروف الجنس القريب، فنقول فى مثال الماء الذى عرف انه سائل: (السائل إما عديم اللون و اما غيره)، فتستخرج بذلك الحد التام أو الرسم التام وتحصل لديك الحركات الثلاث كلها. أما لو كان الجنس الذى عرفته هو الجنس العالى أو المتوسط فانك تأخذ أولاً الجنس العالى مثلاً، فتقسمه بحسب المميزات الذاتيه أو العرضيه، ثم تقسم الجنس المتوسط الذى حصلته بالتقسيم ا؟ول إلى أن يصل التقسيم إلى ا؟نوع السافله على النحو الذى مثلنا به فى القسمه الثنائيه للجوهر وبهذا تصير الفصول كلها معلومه على الترتيب فتعرف بذلك جميع ذاتيات المجهول على التفصيل.

تمرينات

على التعريف و القسمه

(۱) انقد التعريفات ا؟تيه، وبين ما فيها من وجوه الخطأ إن كان:

أ - الطائر: حيوان يبيض و - اللبن: ماده سائله مغذيه

ب - ا؟ نسان: حیوان بشری ز - العدد:

کثرة مجتمعة من آحاد

ج - العلم: نور يقذف في القلب ح - الماء: سائل مفيد

د - القدام: الذي خلفه شيء ط - الكوكب: جرم سماوي منير

ه - المربع: شكل رباعي قائم الزوايا ي - الوجود:

الثابت العين

(۲) من أى أنواع التعريف تعريف العلم بأنه (حصول صورة الشيء في العقل)، وتعريف المركب بأنه (ما دل جزء لفظه على جزء معناه حين هو جزء). وبين ما إذا كان الجنس مذكوراً فيها أم لا.

(۳) من أى أنواع التعريف تعريف الكلمة بأنها (قول مفرد) وتعريف الخبر بأنه (قول يحتمل الصدق والكذب).

(۴) عرف النحويون الكلمة بعدة تعريفات:

أ - لفظ وضع لمعنى مفرد.

ب - لفظ موضوع مفرد.

ج - قول مفرد.

د - مفرد.

فقارن بينها، واذكر أولاهما وأحسنهما، واخلل في أحدها إن كان.

(۵) لو عرفنا ا؟ ب بأنه (من له ولد)، فهذا التعريف فاسد قطعاً، ولكن هل تعرف من أية جهة فساد؟ و هل ترى يلزم منه الدور؟ - و إذا كان يلزم منه الدور أو لا يلزم فهل تستطيع أن تعلق ذلك؟

(۶) اعترض بعض ا؟ صوليين على تعريف اللفظ المطلق المقابل للمقيد بأنه (ما دل على شايح في جنسه)، فقال انه تعريف غير مطرد و لا- منعكس، فهل تعرف الطريق لرد هذا الاعتراض من أساسه على الاجمال. و أنت إذا حققت ان هذا التعريف ماذا يسمى يسهل عليك الجواب، فتفطن!

(۷) جاء في كتاب حديث للمنطق تعريف الفصل بأنه (صفة أو مجموع صفات كلية بها تتميز أفراد حقيقة واحدة من أفراد غيرها من الحقائق المشتركة معها في جنس واحد). انقده واذكر وجوده الخلل فيه على ضوء ما درسته في تعريف الفصل وشروط التعريف.

(۸) إن التي نسميها بالكليات الخمسة كان أرسطو يسميها (المحمولات)، وعنده ان المحمول لابد أن يكون من أحد الخمسة، فاعترضه بعض مؤلفي المنطق الحديث بأن هذه الخمسة لا تحتوي جميع أنواع المحمولات؟، نه لا يدخل فيه مثل (البشر هو ا؟ نسان).

فالمطلوب أن تجيب عن هذا الاعتراض، على ضوء ما درسته في بحث (الحمل وأنواعه). وبين صواب ما ذهب إليه أرسطو.

(۹) وعرف هذا البعض المتقدم اللفظين المتقابلين بأنهما (اللفظان اللذان لا يصدقان على شيء واحد في آن واحد). انقده على ضوء ما درسته في بحث التقابل وشروط التعريف.

(۱۰) كيف تفكر بطريقة التحليل العقلي لاستخراج تعريف الكلمة والمفرد والمثلث والمربع.

(۱۱) استخرج بطريقة القسم المنطقية الثنائية تعريف الفصل تارة و النوع أخرى.

(۱۲) فرق بين القسم العقلي وبين الاستقرائية في القسّمات التفصيلية ا؟ تيه مع بيان الدليل على ذلك:

أ - قسمه فصول السنة إلى ربيع وصيف وخريف وشتاء.

ب - قسمه أوقات اليوم إلى فجر وصبح وضحي وظهر وعصر وأصيل وعشاء وعتمه.

ج - قسمه الفعل إلى ماض ومضارع وأمر.

- د - قسمه الاسم إلى نكرة ومعرفة.
- ه - قسمه الاسم إلى مرفوع ومنصوب ومجرور.
- و - قسمه الحكم إلى وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة.
- ز - قسمه الصوم إلى واجب ومستحب ومكروه ومحرم.
- ح - قسمه الصلاة إلى ثنائية وثلاثية ورباعية.
- ط - قسمه الحج إلى تمتع وقران وإفراد.
- ی - قسمه الخط إلى مستقيم ومنحن ومنكسر.
- ثم اقلب ما يمكن من هذه القسمات إلى قسمه ثنائية، واستخرج منها بعض ريفات لبعض اقسام، واختر خمسة على اقل.
- انتهى الجزء اول

الباب الرابع: القضايا وأحكامها

١ القضايا

القضية

تقدم في الباب اول ان الخبر هو القضية، وعرفنا الخبر أو القضية بأنه (المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب). وقولنا: المركب التام، هو (جنس قريب) يشمل نوعي التام، الخبر و الانشاء. وباقي التعريف (خاصة) يخرج بها الانشاء؟، ن الوصف بالصدق أو الكذب من عوارض الخبر المختصة به، كما فصلناه هناك، فهذا التعريف تعريف بالرسم التام. و?جل أن يكون التعريف دقيقاً نزيد عليه كلمة (لذاته)، فنقول: القضية هي المركب التام الذي يصح أن نصفه بالصدق أو الكذب لذاته.

وكذا ينبغي زيادة كلمة (لذاته) في تعريف الانشاء. ولهذا القيد فائدة، فانه قد يتوهم غافل فيظن ان التعريف اول للخبر يشمل بعض الانشاءات فلا يكون مانعاً، ويخرج هذا البعض من تعريف الانشاء فلا يكون جامعاً.

وسبب هذا الظن ان بعض الانشاءات قد توصف بالصدق والكذب، كما لو استفهم شخص عن شيء يعلمه، أو سأل الغني سؤال الفقير، أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له، فان هؤلاء نرهم بالكذب، و في عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل و السائل الفقير و المتمنى الفاقد اليأس آن هم صادقون.

و من المعلوم أن الاستفهام و الطلب بالسؤال و التمني من أقسام الانشاء.

ولكننا إذا دققنا هذه امثلة وأشبابها يرتفع هذا الظن، اننا نجد ان الاستفهام الحقيقي لا يكون إلا عن جهل، و السؤال لا يكون إلا عن حاجة، و التمني لا يكون إلا عن فقدان و يأس، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الالتزامية على الخبر عن الجهل أو الحاجة أو اليأس، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب، لا ذات الانشاء.

فالتعريف اول للخبر في حد نفسه لا يشمل هذه الانشاءات، ولكن? جل التصريح بذلك دفعاً للالتباس، نضيف كلمة (لذاته?)، ن هذه الانشاءات المذكورة لئن اتصفت بالصدق أو الكذب، فليس هذا الوصف لذاتها، بل? جل مداليلها الالتزامية

أقسام القضايا

۱ - (الحملیه)

مثل: الحديد معدن، الربا محرم، الصدق ممدوح، الكاذب ليس بمؤمن، البخيل لا يسود.
وبتدقيق هذه؟ مثله نجد:

أن كل قضية منها لها طرفان ونسبة بينهما، ومعنى هذه النسبة اتحاد الطرفين وثبوت الثاني للأول، أو نفى الاتحاد و الثبوت. وبالاختصار
نقول: معناها ان (هذا ذاك) أو (هذا ليس ذاك) فيصح تعريف الحملية بأنها:
ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه

۲ - (الشرطية)

مثل: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود.
وليس إذا كان؟ نسان تماماً كان أميناً.
ومثل: اللفظ إما أن يكون مفرداً أو مركباً.
وليس؟ نسان إما أن يكون كاتباً أو شاعراً.
وعند ملاحظة هذه القضايا نجد:

ان كل قضية منها لها طرفان، وهما قضيتان با؟ صل. ففي المثال ا؟ول لولا (إذا) و (فاء الجزاء) لكان قولنا (أشرقت الشمس) خبراً بنفسه
و كذا (النهار موجود). و هكذا باقى ا؟ مثله، ولكن لما جمع المتكلم بين الخبرين ونسب أحدهما إلى ا؟خر جعلهما قضية واحدة
وأخرجهما عما كانا عليه من كون كل منهما خبراً يصح السكوت عليه، فانه لو قال (أشرقت الشمس) ... وسكت فانه يعد مركباً
ناقصاً، كما تقدم فى بحث المركب.

وأما هذه النسبة بين الخبرين با؟ صل، فليست هى نسبة الثبوت و الاتحاد كالحملية؟، ن لا اتحاد بين القضايا، بل هى إما نسبة الاتصال
و التصاحب، و التعليق، أى تعليق الثانى على ا؟ول أو نفى ذلك كالمثالين ا؟ولين، و اما نسبة التعاند و الانفصال و التباين أو نفى
ذلك كالمثالين ا؟خيرين.

ومن جميع ما تقدم نستطيع أن نستنتج عدة أمور:

(ا؟ول): تعريف القضية الشرطية بأنها (ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى أو لا وجودها).

الشرطية: متصلة ومنفصلة:

(الثانى): ان الشرطية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة؟، ن النسبة:

۱ - إن كانت هى الاتصال بين القضيتين وتعليق احدهما على ا؟خرى أو نفى ذلك، كالمثالين ا؟ولين، فهى المسماء (بالمتصلة).

۲ - و إن كانت هى الانفصال و العناد بينهما أو نفى ذلك، كالمثالين ا؟خيرين فهى المسماء (بالمنفصلة).

الموجبة و السالبة:

(الثالث): ان القضية بجميع أقسامها سواء كانت حملية أو متصلة أو منفصلة، تنقسم إلى، موجبة وسالبة؟، ن الحكم فيها:

۱ - إن كان بنسبة الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهى (موجبة).

۲ - و إن كان بسلب الحمل أو الاتصال أو الانفصال فهى (سالبة).

وعلى هذا فليس من حق السالبة أن تسمى حملية أو متصلة أو منفصلة؟، نها سلب الحمل أو سلب الاتصال أو سلب الانفصال، ولكن
تشبيهها لها بالموجبة سميت باسمها.

ويسمى الايجاب و السلب (كيف القضية؟)، نه يسأل ب (كيف) الاستفهامية عن الثبوت وعدمه

أجزاء القضية

قلنا: إن كل قضية لها طرفان ونسبة، وعليه ففي كل قضية ثلاثة أجزاء، ففي القضية:

الطرف الأول: المحكوم عليه، ويسمى (موضوعاً).

الطرف الثاني: المحكوم به، ويسمى (محمولاً).

النسبة: والدال عليها يسمى (رابطه)

وفي الشرطية:

الطرف الأول: يسمى (مقدماً)

والطرف الثاني: يسمى (تالياً).

والدال على النسبة: يسمى (رابطه).

وليس من حق أطراف المنفصلة: أن تسمى مقدماً وتالياً؟، نها غير متميزة بالطبع كالمتصلة، فإن لك أن تجعل أياً شئت منها مقدماً وتالياً، ولا بتفاوت المعنى فيها، ولكن إنما سميت بذلك فعلى نحو العطف على المتصلة تبعاً لها، كما سميت السالبة باسم الموجبة الحملية أو المتصلة أو المنفصلة.

أقسام القضية باعتبار الموضوع

الحملية: شخصيَّة، وطبيعيَّة، ومهملة، ومحصورة.

المحصورة: كليَّة وجزئية

نبتدئ بالتقسيم باعتبار الموضوع للحملية، ثم نتبعه بتقسيم الشرطية، فنقول:

تنقسم الحملية باعتبار الموضوع إلى أقسام أربعة المذكورة في العنوان؟ ن الموضوع إما أن يكون جزئياً حقيقياً أو كلياً:

أ - فإن كان جزئياً سميت القضية (شخصيَّة) و (مخصوصة) مثل: محمد رسول الله. الشيخ المفيد مجدد القرن الرابع. بغداد عاصمة العراق. أنت عالم. هو ليس بشاعر. هذا العصر لا يبشر بخير.

ب - وإن كان كلياً، ففيه ثلاث حالات تسمى - في كل حالة - القضية المشتملة عليه باسم مخصوص، فانه:

١ - أما أن يكون الحكم في القضية على نفس الموضوع الكلي بما هو كلي مع غض النظر عن أفراد، على وجه لا يصح تقدير رجوع الحكم إلى أفراد، فالقضية تسمى (طبيعيَّة؟)، ن الحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هي كليَّة، مثل: الإنسان نوع. الناطق فصل. الحيوان جنس. الضاحك خاصه... وهكذا، فانك ترى ان الحكم في هذه أمثلة لا يصح ارجاعه إلى أفراد الموضوع؟، ن الفرد ليس نوعاً ولا فصلاً ولا جنساً ولا خاصه.

٢ - واما أن يكون الحكم فيها على الكلي بملاحظة أفراد، بأن يكون الحكم في الحقيقة راجعاً إلى أفراد، و الكلي جعلي عنواناً ومرآة لها، إلا أنه لم يبين فيه كمية أفراد، لا جميعها ولا بعضها، فالقضية تسمى (مهملة) لاهمال بيان كمية أفراد الموضوع، مثل: الإنسان في خسر. رئيس القوم خادمهم. ليس من العدل سرعة العذل. المؤمن لا يكذب.

فانه ليس في هذه أمثلة دلالة على أن الحكم عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام.

(تنبيه) قال الشيخ الرئيس في الاشارات بعد بيان المهملة: «فإن كان ادخال ألف و اللام يوجب تعميماً وشركة وادخال التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهملة في لغة العرب، وليطلب ذلك في لغة أخرى. و اما الحق في ذلك فلصناعة النحو و لا نخالطها بغيرها». ... و الحق

وجود المهملة في لغة العرب إذا كانت اللام للحقيقة، فيشار بها إلى نفس الطبيعة من حيث وجودها في مصاديقها، من دون دلالة على إرادة الجميع أو البعض. نعم إذا كانت للجنس فانها تفيد العموم. ويفهم ذلك من قرائن ا?حوال. و هذا أمر يرجع فيه إلى كتب النحو وعلوم البلاغة.

۳ - و اما أن يكون الحكم فيها على الكلى بملاحظة أفرادها، كالسابقة، ولكن كمية أفرادها مبنية في القضية، إما جميعاً أو بعضاً، فالقضية تسمى (محصورة) وتسمى (مسورة) أيضاً. و هي تنقسم بملاحظة كمية ا?فرد إلى:

أ - (كلىة): إذا كان الحكم على جميع ا?فرد، مثل: كل إمام معصوم. كل ماء طاهر. كل ربا محرم. لا شيء من الجهل بنافع. ما في الدار ديار.

ب - (جزئية): إذا كان الحكم على بعض ا?فرد، مثل: بعض الناس يكذبون. قليل من عبادى الشكور. و ما أكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين. ليس كل إنسان عالماً. رب أكله منعت أكالات لا اعتبار إلا بالمحصورات

القضايا المعبرة التي يبحث عنها المنطقي، ويعتد بها، هي المحصورات، دون غيرها من باقى ا?قسام. و هذا ما يحتاج إلى البيان: أما (الشخصية)، فلأن مسائل المنطق قوانين عامة، فلا شأن لها في القضايا الشخصية التي لا عموم فيها. وأما (الطبيعية)، فهي بحكم الشخصية؟، ن الحكم فيها ليس فيه تقنين قاعدة عامة، وانما الحكم كما قلنا على نفس المفهوم بما هو من غير أن يكون له مساس بأفراده.

و هو بهذا الاعتبار كالمعنى الشخصى لا عموم فيه، فان ا?نسان فى مثال (ا?نسان نوع) لا عموم فيه؟. ن كلا من أفرادها ليس بنوع. وأما (المهملة)، فهي في قوة الجزئية، و ذلك؟ ن الحكم فيها يجوز أن يرجع إلى جميع ا?فرد ويجوز أن يرجع إلى بعضها دون البعض ا?خر، كما تقول: (رئيس القوم خادمهم)، فانه إذا لم يبين في هذه القضية كمية ا?فرد، فانك تحتل ان كل رئيس قوم يجب أن يكون كخادم لقومه. وربما كان هذا الحكم من القائل غير عام لكل من يصدق عليه رئيس قوم، فقد يكون رئيس مستغنياً عن قومه إذ لا تكون قوته مستمدة منهم. و على كلا-التقديرين يصدق (بعض الرؤساء لقومهم كخدم لهم؟)، ن الحكم إذا كان في الواقع للكل، فإن البعض له هذا الحكم قطعاً أما البعض ا?خر فهو مسكوت عنه. و إذا كان في الواقع للبعض، فقد حكم على البعض.

إذن الجزئية صادقة على كلا-التقديرين قطعاً. و لا-نعنى بالجزئية إلا ما حكم فيها على بعض ا?فرد من دون نظر إلى البعض الباقي بنفى و لا اثبات. فانك إذا قلت (بعض ا?نسان حيوان)، فهي صادقة؟، نها ساكتة عن البعض ا?خر فلا تدل على أن الحكم لا يعمه. و لا شك ان بعض ا?نسان حيوان و إن كان البعض الباقي في الواقع أيضاً حيواناً ولكنه مسكوت عنه في القضية.

وإذا كانت القضايا المعبرة هي المحصورات خاصة سواء كانت كلىة أو جزئية فإذا روعى مع (كم) القضية (كيفها، ارتقت القضايا المعبرة إلى أربعة أنواع: الموجبة الكلىة. السالبة الكلىة. الموجبة الجزئية. السالبة الجزئية.

السور و ألفاظه

يسمى اللفظ الدال على كمية أفراد الموضوع (سور القضية) تشبيهاً له بسور البلد الذى يحدها ويحصرها. ولذا سميت هذه القضايا (محصورة) و (مسورة). ولكل من المحصورات ا?ربع سور خاص بها:

۱ - (سور الموجبة الكلىة): كل. جميع. عامة. كافة. لام الاستغراق ... إلى غيرها من ا?لفاظ التي تدل على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع.

۲ - (سور السالبة الكلىة): لا شيء. لا واحد. النكرة في سياق النفى ... إلى غيرها من ا?لفاظ الدالة على سلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع.

۳ - (سور الموجبة الجزئية): بعض. واحد. كثير. قليل. ربما. قلما ... إلى غيرها مما يدل على ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع.

۴ - (سور السالبة الجزئية): ليس بعض. بعض ... ليس. ليس كل. ما كل ... أو غيرها مما يدل على سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع.

وطلباً للاختصار نرسم لسور كل قضية برمز خاص كما يلي:

(كل): للموجبة الكلية

(لا): للسالبة الكلية

(ع):

للموجبة الجزئية.

(س): للسالبة الجزئية

وإذا رمزنا دائماً للموضوع بحرف (ب) وللمحمول بحرف (ح) فيكون رموز المحصورات الأربع كما يلي:

كل ب ح ... الموجبة الكلية

لا ب ح ... السالبة الكلية

ع ب ح ... الموجبة الجزئية

س ب ح ... السالبة الجزئية

تقسيم الشرطية

إلى شخصية، ومهملة، ومحصورة

لاحظنا ان الحملية تنقسم إلى اقسام اربعة السابقة باعتبار موضوعها. وللشرطية تقسيم يشبه ذلك التقسيم، ولكن لا- باعتبار الموضوع، إذ لا موضوع لها، بل باعتبار احوال وا?زمان التي يقع فيها التلازم أو العناد.

فتنقسم الشرطية بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام فقط: شخصية، مهملة، محصورة. و ليس من أقسامها الطبيعية التي لا تكون إلا باعتبار الموضوع بما هو مفهوم موجود في الذهن.

۱ - (الشخصية): و هي ما حكم فيها بالاتصال، أو التنافي، أو نفيهما، في زمن معين شخصي، أو حال معين كذلك.

مثال المتصلة - إن جاء على غاضباً فلا أسلم عليه. إذا مطرت السماء اليوم فلا أخرج من الدار. ليس إذا كان المدرس حاضراً ا?ن فإنه مشغول بالدرس.

مثال المنفصلة - إما أن تكون الساعة ا?ن الواحدة أو الثانية. و اما أن يكون زيد و هو في البيت نائماً أو مستيقظاً. ليس إما أن يكون الطالب و هو في المدرسة واقفاً أو في الدرس.

۲ - (المهملة): و هي ما حكم فيها بالاتصال أو التنافي أو رفعهما في حال أو زمان ما، من دون نظر إلى عموم ا?حوال وا?زمان أو خصوصهما.

مثال المتصلة - إذا بلغ الماء كراً فلا ينفعل بملاقاة النجاسة. ليس إذا كان ا?نسان كاذباً كان محموداً.

مثال المنفصلة - القضية إما أن تكون موجبة أو سالبة. ليس إما أن يكون الشيء معدناً أو ذهباً.

۳ - (المحصورة): و هي ما بُيِّن فيها أحوال الحكم وأوقاته كلاً أو بعضاً و هي على قسمين كالحملية:

أ - (الكلية): و هي إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يشمل جميع ا?حوال أو ا?وقات.

مثال المتصلة - كلما كانت ا?مه حريصة على الفضيلة كانت سالكة سبيل السعادة. ليس أبداً، أو ليس البتة إذا كان ا?نسان صبوراً على

الشدائد كان غير موفق فى أعماله.

مثال المنفصلة - دائماً إما أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو فرداً. ليس أبداً، أو ليس البتة إما أن يكون العدد الصحيح زوجاً أو قابلاً للقسمه على اثنين.

ب - (الجزئية): إذا كان اثبات الحكم أو رفعه فيها يختص فى بعض غير معين من ا؟حوال وا؟وقات.

مثال المتصلة - قد يكون إذا كان ا؟نسان عالماً كان سعيداً. و ليس كلما كان ا؟نسان حازماً كان ناجحاً فى أعماله.

مثال المنفصلة - قد يكون إما أن يكون ا؟نسان مستقياً أو جالساً (وذلك عند ما يكون فى السيارة مثلاً إذ لا يمكنه الوقوف). قد لا يكون إما أن يكون ا؟نسان مستقياً أو جالساً (وذلك عند ما يمكنه الوقوف منتصباً).

السور فى الشرطية

السور فى الحملية يدل على كمية أفراد الموضوع. أما فى الشرطية فدلالته على عموم ا؟حوال وا؟زمان أو خصوصها. ولكل من المحصورات ا؟ربع سور يختص بها كالحملية:

١ - (سور الموجبة الكلية): كلما. مهما. متى. ونحوها، فى المتصلة. ودائماً، فى المنفصلة.

٢ - (سور السالبة الكلية): ليس أبداً. ليس البتة. فى المتصلة و المنفصلة.

٣ - (سور الموجبة الجزئية): قد يكون، فيها.

٤ - (سور السالبة الجزئية): قد لا يكون، فيها. و ليس كلما، فى المتصلة خاصة.

تقسيمات الحملية

تمهيد:

تقدم ان الحملية تنقسم باعتبار الكيف إلى موجبة وسالبة، وباعتبار الموضوع إلى شخصية وطبيعية ومهملة ومحصورة، و المحصورة إلى كلية وجزئية. وهذه تقسيمات تشاركها الشرطية فيها فى الجملة كما تقدم.

وا؟ن نبحث فى هذا الفصل عن التقسيمات الخاصة بالحملية، وهى: تقسيمها (أولاً) باعتبار وجود موضوعها فى الموجبة. وتقسيمها (ثانياً) باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما. وتقسيمها (ثالثاً) باعتبار جهة النسبة. فهذه تقسيمات ثلاثه

١ - الذهنية. الخارجية. الحقيقية.

إن الحملية الموجبة هى ما أفادت ثبوت شىء لشىء. ولا شك أن ثبوت شىء لشىء فرع لثبوت المثبت له، أى ان الموضوع فى الحملية الموجبة يجب أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا- أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبت له شىء، كما يقولون فى المثل (العرش ثم النقش). فلا يمكن أن يكون سعيد فى مثل (سعيد قائم) غير موجود، و مع ذلك يثبت له القيام.

وعلى العكس من ذلك السالبة فانها لا تستدعى وجود موضوعها؟، ن المعدوم يقبل أن يسلب عنه كل شىء. ولذا قالوا (تصدق السالبة بانتفاء الموضوع). فيصدق نحو «أب عيسى بن مريم لم يأكل و لم يشرب و لم ينم و لم يتكلم ... وهكذا؟»، نه لم يوجد فلم تثبت له كل هذه ا؟شياء قطعاً، فيقال لمثل هذه السالبة (سالبة بانتفاء الموضوع).

والمقصود من هذا البيان ان الموجبة لا بد من فرض وجود موضوعها فى صدقها وإلا كانت كاذبة.

ولكن وجود موضوعها:

١ - تارة يكون فى الذهن فقط فتسمى (ذهنية) مثل: كل اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع المثليين. كل جبل ياقوت ممكن الوجود. فان مفهوم اجتماع النقيضين وجبل الياقوت غير موجودين فى الخارج، ولكن الحكم ثابت لهما فى الذهن.

۲ - وأخرى يكون وجود موضوعها في الخارج على وجه يلاحظ في القضية خصوصاً أفراد الموجودة المحققة منه في أحد أزمانه الثلاثة نحو:

كل جندي في المعسكر مدرّب على حمل السلاح. بعض الدور المائلة للانهدام في البلد هدمت. كل طالب في المدرسة مجد. وتسمى القضية هذه (خارجية).

۳ - وثالثة يكون وجوده في نفس الأمر و الواقع، بمعنى ان الحكم على أفراد المحققة الوجود و المقدرة الوجود معاً، فكلما يفرض وجوده و إن لم يوجد أصلاً فهو داخل في الموضوع ويشمله الحكم. نحو:

كل مثلث مجموع زواياه يساوي قائمتين. بعض المثلث قائم الزاوية. كل انسان قابل للتعليم العالي. كل ماء طاهر. فانك ترى في هذه أمثلة ان كل ما يفرض للموضوع من أفراد (سواء كانت موجودة بالفعل أو معدومة ولكنها مقدرة الوجود) تدخل فيه ويكون لها حكمه عند وجودها. وتسمى القضية هذه (حقيقية).

۲ - المعدولة و المحصلة

موضوع القضية الحملية أو محمولها قد يكون شيئاً (محصولاً) بالفتح، أى يدل على شيء موجود، مثل: انسان. محمد. أسد. أو صفة وجودية مثل: عالم. عادل. كريم. يتعلم.

وقد يكون موضوعها أو محمولها شيئاً معدولاً أى داخلاً عليه حرف السلب على وجه يكون جزءاً من الموضوع أو المحمول مثل: لا إنسان. لا عالم. لا كريم. غير بصير.

وعليه فالقضية باعتبار تحصيل الموضوع و المحمول وعدولهما، تنقسم إل قسمين: محصلة ومعدولة.

۱ - (المحصلة): ما كان موضوعها ومحمولها محصلاً سواء كانت موجبة أو سالبة مثل: الهواء نقي. الهواء ليس نقياً. وتسمى أيضاً (محصلة الطرفين).

۲ - (المعدولة): ما كان موضوعها أو محمولها أو كلاهما معدولاً، سواء كانت موجبة أو سالبة. وتسمى معدولة الموضوع أو معدولة المحمول أو معدولة الطرفين حسب دخول العدول على أحد طرفيها أو كليهما. ويقال لمعدولة أحد الطرفين: محصلة الطرف الآخر: الموضوع أو المحمول.

مثال معدولة الطرفين: كل لا عالم هو غير صائب الرأي. كل غير مجد ليس هو بغير مخفق في الحياة.

مثال معدولة الموضوع أو محصلة المحمول: غير العالم مستهان. غير العالم ليس بسعيد.

تنبيه

تمتاز معدولة المحمول عن السالبة محصلة المحمول:

۱ - في المعنى: فان المقصود بالسالبة سلب الحمل، وبمعدولة المحمول حمل السلب، أى يكون السلب في المعدولة جزءاً من المحمول فيحمل المسلوب بما هو مسلوب على الموضوع.

۲ - في اللفظ: فان السالبة تجعل الرابطة فيها بعد حرف السلب لتدل على سلب الحمل، و المعدولة تجعل الرابطة فيها قبل حرف السلب لتدل على حمل السلب.

وغالباً تستعمل (ليس) في السالبة و (لا) أو (غير) في المعدولة.

۳ - الموجهات

مادة القضية:

كل محمول إذا نسب إلى موضوع، فالنسبة فيه لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من احدى حالات ثلاث (بالقسمة العقلية).

۱ - (الوجوب). ومعناه: ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ولزومه لها، على وجه يمتنع سلبه عنه، كالزوج بالنسبة إلى أربعة، فإن أربعة لذاتها يجب أن تتصف بأنها زوج. و قولنا (لذات الموضوع) يخرج به ما كان لزومه؟ مر خارج عن ذات الموضوع، مثل ثبوت الحركة للقمر، فانها لازمة له، ولكن لزومها لا لذاته، بل لسبب وضع الفلك وعلاقته با؟رض.

۲ - (الامتناع). ومعناه: استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع فيجب سلبه عنه، كالاتماع بالنسبة إلى النقيضين، فان النقيضين لذاتهما لا يجوز أن يجتمعا.

وقولنا: (لذات الموضوع) يخرج به ما كان امتناعه؟ مر خارج عن ذات الموضوع، مثل سلب التفكير عن النائم، فان التفكير يمتنع عن النائم. ولكن لا لذاته، بل؟ نه فاقد للوعى.

(تنبيه) - يفهم مما تقدم ان الوجوب و الامتناع يشتركان فى ضرورة الحكم، ويفترقان فى أن الوجوب ضرورة الايجاب، و الامتناع ضرورة السلب.

۳ - (الامكان). ومعناه: أنه لا- يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، ولا- يمتنع، فيجوز الايجاب و السلب معاً، أى ان الضرورتين ضرورة الايجاب و ضرورة السلب مسلوبتان معاً، فيكون الامكان معنى عديماً يقابل الضرورتين تقابل العدم و الملكة، ولذا يعبر عنه بقولهم (هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً)، أى طرف الايجاب و طرف السلب للقضية.

ويقال له: (الامكان الخاص) أو (الامكان الحقيقى) فى مقابل (الامكان العام) الذى هو أعم من الامكان الخاص الامكان العام:

والمقصود منه: ما يقابل احدى الضرورتين ضرورة الايجاب أو السلب فهو أيضاً معناه سلب الضرورة، ولكن سلب ضرورة واحدة لا الضرورتين معاً، فإذا كان سلب (ضرورة الايجاب) فمعناه ان طرف السلب ممكن، و إذا كان سلب (ضرورة السلب) فمعناه ان طرف الايجاب ممكن.

فلو قيل: هذا الشئ ممكن الوجود أى انه لا يمتنع أو فقل ان ضرورة السلب (وهى الامتناع) مسلوبة، و إذا قيل: هذا الشئ ممكن العدم أى انه لا يجب، أو فقل ان ضرورة الايجاب (وهى الوجوب) مسلوبة.

ولذا عبر عنه الفلاسفة بقولهم:

(هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل) أى مع السكوت عن الطرف الموافق، فقد يكون مسلوب الضرورة و قد لا يكون. و هذا الامكان هو الشايع استعماله عند عامة الناس و المتداول فى تعبيراتهم.

و هو كما قلنا أعم من الامكان الخاص؟، نه إذا كان امكاناً للايجاب فانه يشمل الوجوب و الامكان الخاص، و إذا كان امكاناً للسلب فانه يشمل الامتناع و الامكان الخاص.

مثال امكان الايجاب قولهم (الله ممكن الوجود)، و (الانسان ممكن الوجود)، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا- يمتنع، أى ان الطرف المقابل و هو عديمه ليس ضرورياً، و لو كان العدم ضرورياً لكان الوجود ممتنعاً لا ممكناً. و اما الطرف الموافق و هو ثبوت الوجود فغير معلوم. فيحتمل أن يكون واجباً كما فى المثال ا؟ول، و يحتمل ألا يكون واجباً كما فى المثال الثانى، بأن يكون ممكن العدم أيضاً، أى انه ليس ضرورى الوجود كما لم يكن ضرورى العدم، فيكون ممكناً بالامكان الخاص، فشمّل هنا الامكان العام الوجوب و الامكان الخاص.

مثال امكان السلب - قولهم:

(شريك البارى ممكن العدم)، و (الانسان ممكن العدم)، فان معناه فى المثالين ان الوجود لا يجب، أى ان الطرف المقابل و هو وجوده ليس ضرورياً و لو كان الوجود ضرورياً لكان واجباً و كان عديمه ممتنعاً لا ممكناً. و اما الطرف الموافق، و هو العدم فغير معلوم، فيحتمل أن يكون ضرورياً كما فى المثال ا؟ول (وهو الممتنع)، و يحتمل ألا يكون كذلك كما فى الثانى: بأن يكون ممكن الوجود

أيضاً، و هو الممكن (بالامكان الخاص)، فشمّل هنا الامكان العام الامتناع و الامكان الخاص.

وعلى هذا فالامكان العام معنى يصلح للانطباق على كل من حالات النسبة الثلاث: الوجوب و الامتناع و الامكان، فليس هو معنى يقابلها، بل فى الايجاب يصدق على الوجوب و الامكان الخاص، و فى السلب على الامتناع و الامكان الخاص. و هذه الحالات الثلاث للنسبة التى لا يخلو من احداها واقع القضية تسمى (مواد القضايا) وتسمى (عناصر العقود) و (أصول الكيفيات). و الامكان العام خارج عنها و هو محدود من الجهات على ما سيأتى.

جهة القضية

تقدم معنى مادة القضية التى لا تخرج عن احدى تلك الحالات الثلاث. و لهم اصطلاح آخر هنا و هو المقصود بالبحث، و هو قولهم (جهة القضية) و الجهة غير المادة، فان المقصود بها: ما يفهم نويتصور من كيفة النسبة بحسب ما تعطيه العبارة من القضية. والفرق بينهما مع ان كلا منهما كيفة فى النسبة: ان المادة هى تلك النسبة الواقعية فينفسا؟ مر التى هى إما الوجوب أو الامتناع أو الامكان و لا يجب أن تفهم وتتصور فى مقام توجه النظر إلى القضية، فقد تفهم وتبين فى العبارة و قد لا تفهم و لا تبين. و اما الجهة فهى خصوص ما يفهم ويتصور من كيفة نسبة القضية عند النظر فيها فاذا لم يفهم شىء من كيفة النسبة فالجهة مفقودة، أى ان القضية لا جهة لها حينئذ، و هى أى الجهة لا يجب أن تكون مطابقة للمادة الواقعية فقد تطابقها و قد لا تطابقها.

فإذا قلت: (ا؟نسان حيوان بالضرورة)، فان المادة الواقعية هى الضرورة، و الجهة فيها أيضاً الضرورة فقد طابقت فى هذا المثال الجهة المادة و بتعبير آخر إن المادة الواقعية قد فهمت و بينت بنفسها فى هذه القضية.

وأما إذا قلت فى المثال: (ا؟نسان يمكن أن يكون حيواناً)، فان المادة فى هذه القضية هى الضرورة لا تتبدل؟ ن الواقع لا يتبدل بتبدل التعبير و الادراك. ولكن الجهة هنا هى الامكان العام، فانه هو المفهوم و المتصور من القضية، و هو لا يطابق المادة؟، نه فى طرف الايجاب يتناول الوجوب و الامكان الخاص كما تقدم، فيجوز أن تكون المادة واقعاً هى الضرورة كما فى المثال، ويجوز أن تكون هى الامكان الخاص، كما لو كانت القضية هكذا (ا؟نسان يمكن أن يكون كاتباً).

وهكذا لو قلت (ا؟نسان حيوان دائماً) فإن المادة هى الضرورة و الجهة هى الدوام الذى يصدق مع الوجوب و الامكان الخاص؟، ن الممكن بالامكان الخاص قد يكون دائم الثبوت كحركة القمر مثلاً، و كزرقة العين، فلم تطابق الجهة المادة هنا.

ثم ان القضية التى يبين فيها كيفة النسبة تسمى (موجهة) بصيغة اسم المفعول. و ما أهمل فيها بيان الكيفة تسمى (مطلقة) أو (غير موجهة).

ومما يجب أن يعلم انا إذ قلنا ان الجهة لا- يجب أن تطابق المادة، فلا نعى انه يجوز أن تناقضها، بل يجب ألا تناقضها، فلو كانت مناقضة لها على وجه لا- تجتمع معها، كما لو كانت المادة هى الامتناع مثلاً و كانت الجهة دوام الثبوت أو امكانه، فان القضية تكون كاذبة.

فيفهم من هذا ان من شروط صدق القضية الموجهة ألا تكون جهتها مناقضة لمادتها الواقعية

أنواع الموجهات

أقسام البسيطة:

أنواع الموجهات

تنقسم الموجهة إلى: بسيطة ومركبة.

و (المركبة): ما انحلت إلى قضيتين موجهتين بسيطتين، احدهما موجبة واخرى سالبة. ولذا سميت مركبة، وسيأتى بيانها. أما البسيطة

فخلافها، و هي تنحل إلى أكثر من قضية واحدة.

أقسام البسيطة:

واهم البسائط ثمان و إن كانت تبلغ أكثر من ذلك:

١ (الضرورة الذاتية)

ويعنون بها ما دلت على ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد ولا شرط، فتكون مادتها وجهتها الوجوب في الموجبة، و الامتناع في السالبة نحو:

الإنسان حيوان بالضرورة. الشجر ليس متنفساً بالضرورة.

وعندهم ضرورة تسمى (الضرورة الأزلية) و هي التي حكم فيها بالضرورة الصرفة بدون قيد فيها حتى قيد ما دام ذات الموضوع، و هي تنعقد في وجود الله تعالى وصفاته، مثل: (الله موجود بالضرورة الأزلية)، و كذا (الله حي عالم قادر بالضرورة الأزلية).

٢ (المشروطة العامة)

وهي من قسم الضرورية، ولكن ضرورتها مشروطة ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، نحو:

الماشى متحرك بالضرورة ما دام على هذه الصفة. أما ذات الموضوع بدون قيد عنوان الماشى فلا يجب له التحرك.

٣ (الدائمة المطلقة)

وهي ما دلت على دوام ثبوت المحمول لذات الموضوع أو سلبه عنه ما دام الموضوع بذاته موجوداً، سواء كان ضرورياً له أو لا، نحو:

(كل فلك متحرك دائماً. لا زال الحبشى اسود) فإنه لا يمتنع أن يزول سواد الحبشى وحركة الفلك، ولكنه لم يقع.

٤ (العرفية العامة)

وهي من قسم الدائمة، ولكن الدوام فيها مشروط ببقاء عنوان الموضوع ثابتاً لذاته، فهي تشبه المشروطة العامة من ناحية اشتراط جهتها ببقاء عنوان الموضوع، نحو:

(كل كاتب متحرك الأصابع دائماً ما دام كاتباً)، فتحرك الأصابع ليس دائماً ما دام الذات، ولكنه دائم ما دام عنوان الكاتب ثابتاً لذات الكاتب.

٥ (المطلقة العامة)

وتسمى الفعلية، و هي ما دلت على أن النسبة واقعة فعلاً، وخرجت من القوة إلى الفعل ووجدت بعد أن لم تكن، سواء كانت ضرورة أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا، وسواء كانت واقعة في الزمان الحاضر أو في غيره نحو:

(كل إنسان ماش بالفعل وكل فلك متحرك بالفعل). وعليه فالمطلقة العامة أعم من جميع القضايا السابقة.

٦ (الحينية المطلقة)

وهي من قسم المطلقة، فتدل على فعلية النسبة أيضاً، لكن فعليتها حين اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:

(كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر)، فهي تشبه المشروطة والعرفية من ناحية اشتراط جهتها بوصف الموضوع وعنوانه.

٧ (الممكنة العامة)

وهي ما دلت على سلب ضرورة الطرف المقابل للنسبة المذكورة في القضية، فإن كانت القضية موجبة دلت على سلب ضرورة السلب، و إن كانت سالبة دلت على سلب ضرورة الإيجاب.

ومعنى ذلك أنها تدل على أن النسبة المذكورة في القضية غير ممتنعة سواء كانت ضرورة أو لا، وسواء كانت واقعة أو لا، وسواء كانت دائمة أو لا نحو (كل إنسان كاتب بالإمكان العام) أي أن الكتابة لا يمتنع ثبوتها لكل إنسان فعدمها ليس ضرورياً، و إن اتفق أنها لا تقع لبعض الأشخاص.

وعليه فالممكنة العامة أعم من جميع القضايا السابقة.

۸ (الحينية الممكنة)

وهي من قسم الممكنة ولكن امكانها بلحاظ اتصاف ذات الموضوع بوصفه وعنوانه، نحو:
(كل ماش مضطرب اليدين بالامكان العام حين هو ماش).

والحينية الممكنة يؤتى بها عند ما يتوهم المتوهم ان المحمول يمتنع ثبوته للموضوع حين اتصافه بوصفه.
أقسام المركبة:

قلنا فيما تقدم:

أن المركبة ما انحلت إلى قضيتين موجبة وسالبة ونزيدها هنا توضيحاً، فنقول: أن المركبة تتألف من قضية مذكورة بعبارة صريحة هي الجزء الأول منها (سواء كانت موجبة أو سالبة، وباعتبار هذا الجزء الصريح تسمى المركبة موجبة أو سالبة) و من قضية أخرى تخالف الجزء الأول بالكيف وتوافقه بالكم غير مذكورة بعبارة صريحة، وإنما يشار إليها، بنحو كلمة (لا دائماً) و (لا بالضرورة).
وإنما يلتجأ إلى التركيب، عند ما تستعمل قضية موجبة عامة تحتل وجهين الضرورة و اللاضرورة أو الدوام و اللادوام، فيراد بيان أنها ليست بضرورية أو ليست بدائمة، فيضاف الى القضية مثل كلمة لا بالضرورة أو لا دائماً.
مثل ما إذا قال القائل:

(كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) فيحتمل أن يكون ذلك ضروريا لا ينفك عنه ويحتمل إلا يكون ضروريا، فلأجل دفع الاحتمال ولأجل التنصيص على انه ليس بضروري تقيّد القضية بقولنا (لا بالضرورة).

كما يحتمل أن يكون ذلك دائماً ويحتمل إلا يكون، ولأجل دفع الاحتمال وبيان أنه ليس بدائم تقيّد القضية بقولنا (لا دائماً).
فالجزء الأول و هو (كل مصل يتجنب الفحشاء بالفعل) قضية موجبة كلية مطلقة عامة، و الجزء الثاني و هو (لا بالضرورة) يشار به إلى قضية سالبة كلية ممكنة عامة لان معنى (لا بالضرورة) أن تجنب الفحشاء ليس بضروري لكل مصل، فيكون مؤداه أنه يمكن سلب تجنب الفحشاء على المصلي ويعبر عن هذه القضية بقولهم:

(لا شيء من المصلي بمتجنب للفحشاء بالامكان العام).

وكذا لو كان الجزء الثاني هو (لا دائماً) فإنه يشار به إلى قضية سالبة كلية ولكنها مطلقة عامة، لان معنى (لا دائماً) أن تجنب الفحشاء لا يثبت لكل مصل دائماً، فيكون المؤدى (لا شيء من المصلي بمتجنب للفحشاء بالفعل).
وأهم القضايا المركبة المتعارفة ست:

۱ (المشروطة الخاصة)

وهي المشروطة العامة المقيدة باللاودام الذاتى. و المشروطة العامة هي الدالة على ضرورة ثبوت المحمول للموضوع ما دام الوصف ثابتاً له، فيحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع و إن تجرد عن الوصف ويحتمل إلا يكون. ولأجل دفع الاحتمال وبيان انه غير دائم الثبوت لذات الموضوع تقيّد القضية باللاودام الذاتى، فيشار به إلى قضية مطلقة عامة.

فتتركب المشروطة الخاصة على هذا من مشروطة عامة صريحة ومطلقة عامة مشار إليها بكلمة (لا دائماً) نحو (كل شجر نام بالضرورة ما دام شجراً لا دائماً) أى لا شيء من الشجر بنام بالفعل. وإنما سميت خاصة لأنها أخص من المشروطة العامة

۲ (العرفية الخاصة)

وهي العرفية العامة المقيدة باللاودام الذاتى. ومعناه ان المحمول و إن كان دائماً ما دام الوصف هو غير دائم ما دام الذات، فيرفع به احتمال الدوام ما دام الذات. ويشار باللاودام الى قضية مطلقة عامة كالسابق نحو:

(كل شجر نام دائماً ما دام شجراً لا دائماً) أى لا شيء من الشجر بنام بالفعل.

فتتركب العرفية الخاصة من عرفية عامة صريحة ومطلقة عامة مشار اليها بكلمة (لا دائما). وانما سميت خاصة لانها اخص من العرفية العامة.

إذ العرفية العامة تحتل الدوام ما دام الذات وعدمه، و العرفية الخاصة مختصة بعدم الدوام ما دام الذات.

۳ (الوجودية اللاضورية)

وهي المطلقة العامة المقيدة باللاضورية الذاتية، لان المطلقة العامة يحتمل فيها ان يكون المحمول ضروريا لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم ضرورة ثبوته لذات الموضوع تقيد بكلمة (لا بالضرورة) وسلب الضرورة معناه الامكان العام، لان الامكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل، فإذا سلبت الضرورة عن الطرف المذكور صريحا في القضية ولنفرضه حكما ايجابيا فمعناه أن الطرف المقابل و هو السلب موجه بالإمكان العام.

وعليه فيشار بكلمة (لا بالضرورة) إلى ممكنة عامة، فإذا قلت: (كل إنسان متنفس بالفعل لا بالضرورة) فإن (لا بالضرورة) إشارة إلى قولك: لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام.

فتتركب إذن الوجودية اللاضورية من مطلقة عامة وممكنة عامة، وإنما سميت وجودية لأن المطلقة العامة تدل على تحقق الحكم ووجوده خارجا، وسميت لا ضرورية لتقيدها باللاضر

۴ (الوجودية اللادائمة)

وهي المطلقة العامة المقيدة بالادوام الذاتي، لأن المطلقة العامة يحتمل فيها أن يكون المحمول دائم الثبوت لذات الموضوع ويحتمل عدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيد القضية بكلمة (لا دائما) ، فيشار بها إلى مطلقة عامة كما تقدم، فتتركب الوجودية اللادائمة من مطلقتين عامتين، وسميت وجودية للسبب المتقدم.

نحو (لا شيء من الإنسان بمتنفس بالفعل لا دائما) أى أن كل إنسان متنفس بالفعل.

۵ (الحينية اللادائمة)

وهي الحينية المطلقة المقيدة بالادوام الذاتي، لأن الحينية المطلقة معناها أن المحمول فعلى الثبوت للموضوع حين اتصافه بوصفه، فيحتمل فيها الدوام ما دام الموضوع وعدمه، ولأجل التصريح بعدم الدوام تقيد (بالادوام الذاتي) الذى يشار به الى مطلقة عامة كما تقدم، فتتركب الحينية اللادائمة من حينية مطلقة، ومطلقة عامة. نحو (كل طائر خافق الجناحين بالفعل حين هو طائر لا دائما) ، أى لا شيء من الطائر بخافق الجناحين بالفعل.

۶ (الممكنة الخاصة)

وهي الممكنة العامة المقيدة باللاضورية الذاتية، ومعناها أن الطرف الموافق المذكور في القضية ليس ضروريا كما كان الطرف المخالف حسب التصريح في القضية ليس ضروريا أيضا، فيرفع بقيد اللاضورية احتمال الوجوب إذا كانت القضية موجبة واحتمال الامتناع إذا كانت سالبة. ومفاد مجموع القضية بعد التركيب هو الإمكان الخاص الذى هو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين.

فتتركب الممكنة الخاصة من ممكنتين عامتين، وتكون فيها الجهة نفس المادة الواقعية إذا كانت صادقة.

ويكفى لإفادة ذلك تقييد القضية بالإمكان الخاص اختصارا، فنقول: (كل حيوان متحرك بالامكان الخاص) أى كل حيوان متحرك بالإمكان العام، ولا شيء من الحيوان بمتحرك بالإمكان العام.

والتعبير بالامكان الخاص بمنزلة ما لو قيدت الممكنة العامة باللاضورية، كما لو قلت في المثال: (كل حيوان متحرك بالامكان العام لا بالضرورة)

۱ اذكر ماذا بين الضرورية الذاتية وبين الدائمة المطلقة من النسب الأربع و كذا ما بين الضرورية الذاتية وبين المشروطة العامة و العرفية العامة.

۲ اذكر النسبة بين الدائمة المطلقة وبين كل من المطلقة العامة و العرفية العامة!

۳ ما النسبة بين المشروطة العامة و العرفية العامة، و كذا بين الضرورية الذاتية و المشروطة الخاصة.

۴ لو انا قيدنا المشروطة العامة باللاضرورية الذاتية هل يصح التركيب؟

۵ هل ترى يصح تقييد الحينية المطلقة باللاضرورية الذاتية؟ و إذا صح ماذا ينبغي ان نسمى هذه القضية المركبة؟

۶ هل يصح تقييد الدائمة المطلقة باللاضرورية الذاتية؟

۷ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البسيطة ثم اجعلها مركبة بواحدة من التركيبات الستة المذكورة الممكنة لها

۱ اذكر ماذا بين الضرورية الذاتية وبين الدائمة المطلقة من النسب الأربع و كذا ما بين الضرورية الذاتية وبين المشروطة العامة و العرفية العامة.

۲ اذكر النسبة بين الدائمة المطلقة وبين كل من المطلقة العامة و العرفية العامة!

۳ ما النسبة بين المشروطة العامة و العرفية العامة، و كذا بين الضرورية الذاتية و المشروطة الخاصة.

۴ لو انا قيدنا المشروطة العامة باللاضرورية الذاتية هل يصح التركيب؟

۵ هل ترى يصح تقييد الحينية المطلقة باللاضرورية الذاتية؟ و إذا صح ماذا ينبغي ان نسمى هذه القضية المركبة؟

۶ هل يصح تقييد الدائمة المطلقة باللاضرورية الذاتية؟

۷ اذكر مثالا واحدا من نفسك لكل من الموجهات البسيطة ثم اجعلها مركبة بواحدة من التركيبات الستة المذكورة الممكنة لها

تقسيمات الشرطية الأخرى

تقدم أن الشرطية تنقسم باعتبار نسبتها إلى متصل و منفصل، و باعتبار الكيف الى موجبة و سالبة، و باعتبار الأحوال و الأزمان إلى شخصية و مهملة و محصورة، و المحصورة الى كلية و جزئية. و قد بقي تقسيم كل من المتصلة و المنفصلة إلى أقسامها. اللزومية و الاتفاقية

تنقسم المتصلة باعتبار طبيعة الاتصال بين المقدم و التالي الى لزومية و اتفاقية:

۱ (اللزومية) و هي التي بين طرفيها اتصال حقيقي لعلاقة توجب استلزام احدهما للآخر، بأن يكون أحدهما علة للآخر، أو معلولين لعلة واحدة.

نحو (إذا سخن الماء فإنه يتمدد) و المقدم علة للتالي. و نحو (إذا تمدد الماء فإنه ساخن) و التالي علة للمقدم، بعكس الأول. و نحو (إذا غلا الماء فإنه يتمدد) وفيه الطرفان معلولان لعلة واحدة، لأن الغليان و التمدد معلولان للسخونة إلى درجة معينة.

۲ (الاتفاقية) و هي التي ليس بين طرفيها اتصال حقيقي لعدم العلة التي توجب الملازمة، ولكنه يتفق حصول التالي عند حصول المقدم، كما لو اتفق أن محمدا الطالب لا يحضر الدرس إلا بعد شروع المدرس؛ فتؤلف هذه القضية الشرطية (كلما جاء محمد فإن المدرس قد سبق شروعه في الدرس). و ليس هنا أية علاقة بين مجيء محمد و سبق شروع الدرس، وإنما ذلك بمحض الصدفة المتكررة.

ومن لم يتنور بنور العلم و المعرفة كثيرا ما يقع في الغلط فيظن في كثير من الاتفاقيات أنها قضايا لزومية لمجرد تكرار المصادفة

أقسام المنفصلة

أ. العنادية و الاتفاقية:

للمنفصلة تقسيمات:

أ. العنادية و الاتفاقية:

وهذا التقسيم باعتبار طبيعة التنافي بين الطرفين، كالمتصلة فتقسم إلى:

١ (العنادية) و هي التي بين طرفيها تناف وعناد حقيقي، بأن تكون ذات النسبة في كل منهما، تنافي وتعاند ذات النسبة في الآخر، نحو (العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا).

٢ (الاتفاقية) و هي التي لا- يكون التنافي بين طرفيها حقيقيا ذاتيا، وإنما يتفق أن يتحقق أحدهما بدون الآخر لأمر خارج عن ذاتهما، نحو:

(أما أن يكون الجالس في الدار محمدا أو باقرا) إذا اتفق أن علم أن غيرهما لم يكن. ونحو:

(هذا الكتاب أما أن يكون في علم المنطق و اما أن يكون مملوكا لخالد) إذا اتفق أن خالدا لا يملك كتابا في علم المنطق واحتمل أن يكون هذا الكتاب المعين في هذا العلم

ب الحقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو:

١ (حقيقة)

وهذا التقسيم باعتبار امكان اجتماع الطرفين ورفعهما وعدم إمكان ذلك، فتقسم إلى:

١ (حقيقة) و هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها صدقا وكذبا في الإيجاب وعدم تنافيهما كذلك في السلب، بمعنى أنه لا- يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما في الإيجاب، ويجتمعان ويرتفعان في السلب.

مثال الإيجاب العدد الصحيح أما أن يكون زوجا أو فردا، فالزوج و الفرد لا يجتمعان و لا يرتفعان.

مثال السلب ليس الحيوان أما أن يكون ناطقا و اما أن يكون قابلا للتعليم فالناطق و القابل للتعليم يجتمعان في الإنسان ويرتفعان في غيره.

وتستعمل الحقيقية في القسمة الحاصرة: الثنائية و غيرها. واستعمالها أكثر من أن يحصى.

٢ (مانعة جمع)

٢ (مانعة جمع) ، و هي ما حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقا لا كذبا، بمعنى أنه لا يمكن اجتماعهما ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب ويمكن اجتماعهما و لا يمكن ارتفاعهما في السلب.

مثال الإيجاب أما أن يكون الجسم أبيض أو أسود. فالأبيض و الأسود لا يمكن اجتماعهما في جسم واحد ولكنه يمكن ارتفاعهما في الجسم الأحمر.

مثال السلب ليس أما أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود فإن غير الأبيض و غير الأسود يجتمعان في الأحمر، و لا يرتفعان في الجسم الواحد بان لا يكون غير أبيض و لا غير أسود بل يكون أبيض و أسود. و هذا محال.

وتستعمل مانعة الجمع في جواب من يتوهم إمكان الاجتماع بين شيئين، كمن يتوهم أن الإمام يجوز أن يكون عاصيا لله، فيقال له: (أن الشخص أما أن يكون إماما أو عاصيا لله) ومعناه أن الإمامة و العصيان لا يجتمعان و إن جاز أن يرتفعا بأن يكون شخص واحد ليس إماما وعاصيا.

هذا في الموجبة و اما في السالبة فتستعمل في جواب من يتوهم استحالة اجتماع شيئين، كمن يتوهم امتناع اجتماع النبوة و الإمامة في بيت واحد، فيقال له (ليس إما أن يكون البيت الواحد فيه نبوة أو إمامة) ومعناه أن النبوة و الإمامة لا مانع من اجتماعهما في بيت واح

۳ (مانعه خلو)

۳ (مانعه خلو) و هی ما حکم فيها بتنافی طرفیها أو عدم تنافیها کذباً لا صدقاً، بمعنی أنه لا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما في الإيجاب ويمكن ارتفاعهما ولا يمكن اجتماعهما في السلب:

مثال الإيجاب الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، أي أنه لا يخلو من أحدهما وإن اجتماعهما. ونحو (أما أن يكون الجسم في الماء أو لا يغرق) فإنه يمكن اجتماعهما بأن يكون في الماء ولا يغرق ولكن لا يخلو الواقع من أحدهما لا متناع أن لا يكون الجسم في الماء ويغرق.

مثال السلب ليس إما أن يكون الجسم أبيض واما أن يكون أسود، ومعناه أن الواقع قد يخلو من أحدهما وإن كانا لا يجتمعان. وتستعمل مانعة الخلو الموجبة في جواب من يتوهم إمكان أن يخلو الواقع من الطرفين، كمن يتوهم أنه يمكن أن يخلو الشيء من أن يكون علة ومعلولاً، فيقال له: (كل شيء لا يخلو إما أن يكون علة أو معلولاً)، وإن جاز أن يكون شيء واحد علة ومعلولاً معاً: علة شيء ومعلولاً لشيء آخر.

وإما السالبة فتستعمل في جواب من يتوهم أن الواقع لا يخلو من الطرفين، كما يتوهم انحصار أقسام الناس في عاقل لا دين له، ودين لا عقل له، فيقال له: (ليس الإنسان إما أن يكون عاقل لا دين له أو ديناً لا عقل له) بل يجوز أن يكون شخص واحد عاقلًا ودينًا معاً

تنبيه

تنبيه

قد يغفل المبتدئ عن بعض القضايا، فلا يسهل عليه إلحاقها بقسمها من أنواع القضايا، لا سيما في التعبيرات الدارجة في السنة المؤلفين التي لم توضع بصورة فنية مضبوطة كما تقتضيها قواعد المنطق. وهذه الغفلة قد توقعه في الغلط عند الاستدلال أو لا يهتدي إلى وجه الاستدلال في كلام غيره. وتكثر هذه الغفلة في الشرطيات.

فلذلك وجب التنبيه على أمور تنفع في هذا الباب نرجو أن يستعين بها المبتدئ.

١ تأليف الشرطيات

أن الشرطية تتألف من طرفين هما قضيتان بالأصل، والمنفصلة بالخصوص قد تتألف من ثلاثة أطراف فأكثر. فالطرفان أو الإطراف التي هي القضايا بالأصل قد تكون من الحملات أو من المتصلات أو من المنفصلات أو من المختلفات بأن تتألف المتصلة مثلاً من حملية ومتصلة. وترتقى أقسام تأليف الشرطيات إلى وجوه كثيرة لا فائدة في إحصائها. وعلى الطالب أن يلاحظ ذلك بنفسه، ولا يغفل عنه، فقد ترد عليه شرطية مؤلفة من متصلة ومنفصلة، فيظن أنها أكثر من قضية. وللتوضيح نذكر بعض الوجوه وأمثلةها:

فمثلاً قد تتألف المتصلة من حملية ومتصلة نحو:

(إن كان العلم سبباً للسعادة فإن كان الإنسان عالماً كان سعيداً)، فإن المقدم في هذه القضية حملية والتالي متصلة وهو إن كان الإنسان عالماً كان سعيداً.

وقد تتألف المتصلة من حملية ومنفصلة نحو:

(إذا كان اللفظ مفرداً فإما أن يكون اسماً أو فعلاً أو حرفاً) فالمقدم حملية والتالي منفصلة ذات ثلاثة أطراف.

وقد تتألف المنفصلة من حملية ومتصلة نحو (إما أن لا تكون حيلولة الأرض مسبباً لخسوف القمر أو إذا حالت الأرض بين القمر والشمس كان القمر منخسفاً).

وهكذا قد تتألف المتصلة أو المنفصلة من متصلتين أو منفصلتين أو متصلة ومنفصلة ويطول ذكر أمثلتها.

ثم أن الشرطية التي تكون طرفاً في شرطية أيضاً تأليفها يكون من الحملات أو الشرطيات أو المختلفات و هكذا فتنبه لذلك.

٢ المنحرفات

ومن الموهومات فى القضايا انحراف القضية عن استعمالها الطبيعى ووضعها المنطقى، فيشتبه حالها بأنها من أى نوع، ومثل هذه تسمى (منحرفة).

وهذا الانحراف قد يكون فى الحملية، كما لو اقترن سورها بالمحمول، مع أن الاستعمال الطبيعى أن يقرن بالموضوع، كقولهم: الانسان بعض الحيوان، أو الانسان ليس كل الحيوان. وحق الاستعمال فيهما أن يقال: بعض الحيوان انسان.

وليس كل حيوان انسانا.

وقد يكون الانحراف فى الشرطية، كما لو خلت عن أدوات الاتصال و العناد، فتكون بصورة حملية و هى فى قوة الشرطية، نحو (لا تكون الشمس طالعة أو يكون النهار موجودا) فهى إما فى قوة المتصلة و هى قولنا: (كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا و اما فى قوة المنفصلة و هى قولنا: أما أن لا تكون الشمس طالعة و اما أن يكون النهار موجودا.

ونحو (ليس يكون النهار موجودا إلا و الشمس طالعة) و هى أيضا فى قوة المتصلة أو المنفصلة المتقدمتين. و نحو (لا يجتمع المال إلا من شح أو حرام) فإنها فى قوة المنفصلة و هى قولنا: إما أن يجتمع المال من شح أو من حرام، أو فى قوة المتصلة و هى قولنا: أن اجتمع المال فاجتماعه أما من شح أو من حرام. و هذه متصلة مقدمها حملية وتاليها منفصلة بالأصل.

وعلى الطالب أن يلاحظ ويدقق القضايا المستعملة فى العلوم، فإنها كثيرا ما تكون منحرفة عن أصلها فيغفل عنها. و ليستعمل فطنته فى إرجاعها إلى أصلها

تطبيقات

١ كيف ترد هذه القضية إلى أصلها (ليس للإنسان إلا ما سعى)؟

الجواب: أن هذه قضية فيها حصر فهى تنحل إلى حيلتين موجبة وسالبة، فهى منحرفة. و الحيلتان هما: كل إنسان له نتيجة سعيه. و ليس للإنسان ما لم يسع إليه.

٢ من أى القضايا قوله:

(أزرى بنفسه من استشر الطمع)؟

الجواب: أنها قضية منحرفة عن متصلة و هى فى قوة قولنا: كلما استشر المرء الطمع أزرى بنفسه.

٣ كيف ترد هذه القضية إلى أصلها: (ما خاب من تمسك بك)؟

الجواب: أنها منحرفة عن حملية موجبة كلية وهى: كل من تمسك بك لا يخيب

تمرينات

١ لو قال القائل:

(كلما كان الحيوان مجترا كان مشقوق الظلف) أو قال:

(كلما كان الانسان قصيرا كان ذكيا) فماذا نعد هاتين القضيتين من اللزوميات أو من الاتفاقيات؟

٢ بين نوع هذه القضايا وارجع المنحرفة إلى أصلها.

أ إذا ازدحم الجواب خفى الصواب.

ب إذا كثرت المقدره قلت الشهوة.

ج من نال استطال.

د رضى بالذل من كشف عن ضره.

ه إنما يخشى الله من عباده العلماء.

۳ قولهم (الدهر يومان يوم لك ويوم عليك) من أى انواع القضايا. و إذا كانت منحرفة فأرجعها إلى تصلها وبين نوعها.

۴ من أى القضايا قول على (ع) (لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا). و إذا كانت منحرفة فأرجعها إلى أصلها وبين نوعها.

۲ فى أحكام القضايا أو النسب بينها

تمهيد

كثيرا ما يعانى الباحث مشقة فى البرهان على مطلوبه مباشرة، بل قد يمتنع عليه ذلك أحيانا، فيلتجئ إلى البرهان على قضية أخرى لها نسبة مع القضية المطلوبه ليقارنها بها: فقد يحصل له من العلم بصدق القضية المبرهن عليها العلم بكذب القضية المطلوبه، أو بالعكس. و ذلك إذا كان هناك تلازم بين صدق أحدهما وكذب الأخرى. و قد يحصل له من العلم بصدق القضية المبرهن عليها العلم بصدق القضية المطلوبه أو من العلم بكذب الأولى العلم بكذب الثانية. و ذلك إذا كان صدق الأولى يستلزم صدق الثانية أو كان كذبها يستلزم كذبها.

فلا بد للمنطقى قبل الشروع فى مباحث الاستدلال و بعد إلمامه بجملة من القضايا أن يعرف النسب بينها، حتى يستطيع أن يبرهن على مطلوبه أحيانا من طريق البرهنة على قضية أخرى لها نسبتها مع القضية المطلوبه، فينتقل ذهنه من القضية المبرهن على صدقها أو كذبها إلى صدق أو كذب القضية التى يحاول تحصيل العلم بها.

والمباحث التى تعرف بها النسب بين القضايا هى مباحث التناقض و العكس المستوى و عكس النقيض وملحقاتها. وتسمى (أحكام القضايا). ونحن نشرع إن شاء الله تعالى فى هذه المباحث على هذا الترتيب المتقدم.

التناقض

الحاجة إلى هذا البحث و التعريف به:

قلنا فى التمهيد:

أن كثيرا ما تمس الحاجة الى الاستدلال على قضية ليست هى نفس القضية المطلوبه. ولكن العلم بكذبها يلزمه العلم بصدق القضية المطلوبه او بالعكس، عند ما يكون صدق أحدهما يلزم كذب الأخرى.

والمقيتان اللتان لهما هذه الصفة هما القضيتان المتناقضتان، فإذا أردت مثلا أن تبرهن على صدق القضية (الروح موجودة)، مع فرض أنك لا تتمكن على ذلك مباشرة، فيكفى أن تبرهن على كذب نقيضها و هو (الروح ليست موجودة) فإذا علمت كذب هذا النقيض لا بد أن تعلم صدق الأولى، لان النقيضين لا يكذبان معا. و إذا برهنت على صدق النقيض لا بد أن تعلم كذب الأولى لأن النقيضين لا يصدقان معا.

وربما يظن أن معرفة نقيض القضية أمر ظاهر كمعرفة نقائص المفردات، كالإنسان و اللانسان، التى يكفى فيها الاختلاف بالإيجاب و السلب. ولكن الأمر ليس بهذه السهولة إذ يجوز أن تكون الموجبة و السالبة صادقتين معا، مثل: بعض الحيوان انسان، وبعض الحيوان

لیس بانسان. ويجوز أن تكونا كاذبتين معا، مثل: كل حيوان انسان، و لا شيء من الحيوان بانسان.

وعليه، لا غنى للباحث عن الرجوع إلى قواعد التناقض المذكورة في علم المنطق لتشخيص نقيض كل قضية تعريف التناقض:

قد عرفت فيما سبق المقصود من التناقض الذي هو أحد أقسام التقابل، ولنضعه هنا بعبارة جامعة فنية في خصوص القضايا، فنقول (تناقض القضايا: اختلاف في القضيتين يقتضى لذاته ان تكون احدهما صادقة و الاخرى كاذبة).

ولا بد من قيد (لذاته) في التعريف، لانه ربما يقتضى اختلاف القضيتين تخالفهما في الصدق و الكذب، ولكن لا لذات الاختلاف، بل لامر آخر، مثل: كل إنسان حيوان، و لا شيء من الإنسان بحيوان، فانه لما كان الموضوع أخص من المحمول صدقت إحدى الكليتين وكذبت الأخرى. إما لو كان الموضوع أعم من المحمول لكذبا معا نحو كل حيوان انسان و لا شيء من الحيوان بانسان، كما تقدم.

ونعني بالاختلاف الذي يقتضى تخالفهما في الصدق هو الاختلاف الذي يقتضى ذلك في أية مادة كانت القضيتان، ومهما كانت النسبة بين الموضوع و المحمول، كالاختلاف بين الموجبة الكلية و السالبة ال شروط التناقض

لا بد لتحقيق التناقض بين القضيتين من اتحادهما في أمور ثمانية، واختلافهما في أمور ثلاثة:

الوحدات الثمان:

تسمى الأمور التي يجب اتحاد القضيتين المتناقضتين فيها (الوحدات الثمان) و هي ما يأتي:

- ١ (الموضوع) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع.
- ٢ (المحمول) ، فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، العلم ليس بضار.
- ٣ (الزمان) ، فلا تناقض بين (الشمس مشرقة) أى فى النهار وبين (الشمس ليست بمشرقة) أى فى الليل.
- ٤ (المكان) ، فلا تناقض بين (الأرض مخصبة) أى فى الريف وبين (الأرض ليست بمخصبة) أى فى البادية.
- ٥ (القوة و الفعل) أى لا بد من اتحاد القضيتين فى القوة و الفعل، فلا تناقض بين (محمد ميت) أى بالقوة وبين (محمد ليس بميت) أى بالفعل.

٦ (الكل و الجزء) ، فلا تناقض بين (العراق مخصب) أى بعضه وبين (العراق ليس بمخصب) أى كله.

٧ (الشرط) ، فلا تناقض بين (الطالب ناجح آخر السنة) أى أن اجتهد وبين (الطالب غير ناجح) أى إذا لم يجتهد.

٨ (الإضافة) فلا تناقض بين (الأربعة نصف) أى بالإضافة إلى الثمانية، وبين (الأربعة ليست بنصف) أى بالإضافة إلى ١

تنبيه

هذه الوحدات الثمان هي المشهورة بين المناطق. وبعضهم يضيف إليها (وحدة الحمل) من ناحية كونه حملا أوليا أو حملا شايعا. و هذا الشرط لازم، فيجب لتناقض القضيتين أن يتحدا فى الحمل، فلو كان الحمل فى إحداهما أوليا و فى الأخرى شايعا، فإنه يجوز أن يصدقا معا، مثل قولهم (الجزئى جزئى) أى بالحمل الأولى (الجزئى ليس بجزئى) أى بالحمل الشايع، لان مفهوم الجزئى من مصاديق مفهوم الكلى، فإنه يصدق على كثيرين.

الاختلاف

الاختلاف بالكم و الكيف:

قلنا: لا بد من اختلاف القضيتين المتناقضتين فى أمور ثلاثة. و هي (الكم و الكيف و الجهة).

الاختلاف بالكم و الكيف:

أما الاختلاف بالكم و الكيف، فمعناه أن إحداهما إذا كانت موجبة كانت الأخرى سالبة، و إذا كانت كلية كانت الثانية جزئية. وعليه.

الموجبة الكلية ... نقيض ... السالبة الجزئية

الموجبة الجزئية ... نقيض ... السالبة الكلية

لانهما لو كانتا موجبتين أو سالبتين لجاز أن يصدقا أو يكذبا معا. و لو كانتا كليتين لجاز أن يكذبا معا، كما لو كان الموضوع أعم، على ما مثلنا سابقا. و لو كانتا جزئيتين لجاز أن يصدقا معا، كما لو كان الموضوع أيضا أعم. نحو:

بعض المعدن حديد. وبعض المعدن ليس بحديد.

الاختلاف بالجهة

الاختلاف بالجهة

أما الاختلاف بالجهة، فأمر يقتضيه طبع التناقض كالاختلاف بالإيجاب و السلب، لأن نقيض كل شيء رفعه، فكما يرفع الإيجاب بالسلب و السلب بالإيجاب، فلا بد من رفع الجهة بجهة تناقضها.

ولكن الجهة التي ترفع جهة أخرى قد تكون من إحدى الجهات المعروفة، فيكون لها نقيض صريح، مثل رفع الممكنة العامة بالضرورة وبالعكس، لأن الإمكان هو سلب الضرورة.

وقد لا تكون من الجهات المعروفة التي لها عندنا اسم معروف، فلا بد أن نلتمس لها جهة من الجهات المعروفة تلازمها، فنطلق عليها اسمها فلا يكون نقيضا صريحا، بل لازم النقيض.

مثلا (الدائمة) تناقضها (المطلقة العامة) ولكن لا بالتناقض الصريح، بل احدهما لازمة لنقيض الأخرى، فإذا قلت: (الأرض متحركة دائما) ، فنقيضها الصريح سلب الدوام، ولكن سلب الدوام ليس من الجهات المعروفة، فنلتمس له جهة لازمة، فنقول: لازم عدم الدوام أن سلب التحرك عن الأرض حاصل في زمن من الأزمنة أي (ان الأرض ليست متحركة بالفعل). و هذه مطلقة عامة تكون لازمة لنقيض الدائمة.

وإذا قلت: (كل إنسان كاتب بالفعل) ، فنقيضها الصريح إن الإنسان لم تثبت له الكتابة كذلك، أي بالفعل. ولان ذلك دوام السلب أي (ان بعض الإنسان ليس بكاتب دائما) و هذه دائمة و هي لازمة لنقيض المطلقة العامة.

ولا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائض الموجهات، فلتطلب من المطولات ان أرادها الطالب، على انه في غنى عنها وننصحه الا يتعب نفسه بتحصيلها فأنها قليلة الجدوى.

من ملحقات التناقض: التداخل و التضاد و الدخول تحت التضاد

١ (المتداخلتان)

تقدم أن التناقض في المحصورات الأربع يقع بين الموجبة الكلية و السالبة الجزئية، وبين الموجبة الجزئية و السالبة الكلية، أي بين المختلفتين في الكم و الكيف.

ويبقى أن تلاحظ النسبة بين البواقي أي بين المختلفتين بالكم فقط أو بالكيف فقط، ومعرفة هذه النسب تنفع أيضا في الاستدلال على قضية لمعرفة قضية أخرى لها نسبة معها كما سيأتي:

وعليه نقول: المحصورتان إن اختلفتا كما وكيفا فهما المتناقضتان و قد تقدم التناقض. و إن اختلفتا في احدهما فقط فعلى ثلاثة أقسام.

١ (المتداخلتان) وهما المختلفتان في الكم دون الكيف أعني الموجبتين أو السالبتين. وسميتا متداخلتين لدخول احدهما في الأخرى لان الجزئية داخله في الكلية.

ومعنى ذلك: ان الكلية إذا صدقت صدقت الجزئية المتحدة معها في الكيف، و لا عكس.

ولازم ذلك ان الجزئية إذا كذبت كذبت الكلية المتحدة معها في الكيف و لا عكس.
مثلا (كل ذهب معدن) فإنها صادقة و لا بد أن تصدق معها (بعض الذهب معدن) قطعاً.
ومثل (بعض الذهب أسود) فإنها كاذبة و لا بد أن تكذب معها (كل ذهب أسود)
٢ (المتضادتان)

٢ (المتضادتان) وهما المختلفتان في الكيف دون الكم، وكانتا كليتين. وسميتا متضادتين لانهما كالضدين يمتنع صدقهما معا ويجوز أن يكذبا معا.

ومعنى ذلك أنه إذا صدقت احدهما لا بد أن تكذب الأخرى، و لا عكس، أى لو كذبت احدهما لا يجب أن تصدق الأخرى.
فمثلاً إذا صدق (كل ذهب معدن) يجب أن يكذب (لا شيء من الذهب بمعدن).
ولكن إذا كذب (كل معدن ذهب) لا يجب بأن يصدق (لا شيء من المعدن بذهب)، بل هي كاذبة في المثل
٣ (الداخلتان تحت التضاد)

٣ (الداخلتان تحت التضاد) وهما المختلفتان في الكيف دون الكم، وكانتا جزئيتين. وإنما سميتا داخلتين تحت التضاد، لانهما داخلتان تحت الكليتين كل منهما تحت الكلية المتفقة معها في الكيف، من جهة، ولانهما على عكس الضدين في الصدق و الكذب، أى أنهما يمتنع اجتماعهما على الكذب، ويجوز ان يصدقا معاً.

ومعنى ذلك: أنه إذا كذبت احدهما لا بد أن تصدق الأخرى، و لا عكس، أى أنه لو صدقت احدهما لا يجب أن تكذب الأخرى.
فمثلاً إذا كذب (بعض الذهب أسود) فإنه يجب أن يصدق (بعض الذهب ليس بأسود).
ولكن إذا صدق (بعض المعدن ذهب) لا يجب أن يكذب (بعض المعدن ليس بذهب)، بل هذه صادقة في المثال.
وقد جرت عادة المنطقيين من القديم أن يضعوا لتناسب المحصورات جميعاً لأجل توضيحها لوحاً على النحو الآت

العكس

سبق في أول هذا الفصل أن قلنا: أن الباحث قد يحتاج للاستدلال على مطلوبة إلى أن يبرهن على قضية أخرى لها علاقة مع مطلوبة يستنبط من صدقها صدق القضية المطلوبة للملازمة بينهما في الصدق. وهذه الملازمة واقعة بين كل قضية و (عكسها المستوى) وبينها وبين (عكس نقيضها). فنحن الآن نبحث عن القسمى

العكس المستوى

أما العكس المستوى فهو: (تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف و الصدق).
أى أن القضية المحكوم بصدقها تحول إلى قضية تتبع الأولى في الصدق و فى الإيجاب و السلب، بتبديل طرفي الأولى بأن يجعل موضوع الأولى محمولاً فى الثانية و المحمول موضوعاً، أو المقدم تالياً و التالى مقديماً.
وتسمى الأولى (الأصل) و الثانية (العكس المستوى). فكلمة (العكس) هنا لها اصطلاحان: اصطلاح فى نفس التبديل، واصطلاح فى القضية التى وقع فيها التبديل.

ومعنى أن العكس تابع للأصل فى الصدق: أن الأصل إذا كان صادقاً وجب صدق العكس. ولكن لا يجب أن يتبعه فى الكذب، فقد يكذب الأصل و العكس صادق. ولازم ذلك أن الأصل لا يتبع عكسه فى الصدق، ولكن يتبعه فى الكذب فإذا كذب العكس كذب الأصل، لأنه لو صدق الأصل يلزم منه صدق العكس و المفروض كذبه.

فهنا قاعدتان تنفعان فى الاستدلال:

۱ إذا صدق الأصل صدق عكسه.

۲ إذا كذب العكس كذب أصله.

وهذه القاعدة الثانية متفرعة على الأولى. كما علمت

شروط العكس

شروط العكس

علمنا أن العكس إنما يحصل بشروط ثلاثة: تبديل الطرفين وبقاء الكيف وبقاء الصدق. أما الكم فلا يشترط بقاءه، وإنما الواجب بقاء الصدق و هو قد يقتضى بقاء الكم فى بعض القضايا وقد يقتضى عدمه فى البعض الآخر.

والمهم فيما يأتى معرفته القضية التى يقتضى بقاء الصدق فى عكسها بقاء الكم أو عدم بقاءه.

ولو تبدل الطرفان و كان الكيف باقيا. ولكن لم يبق الصدق، فلا يسمى ذلك عكسا. بل يسمى (انقلابا

الموجبتان تنعكسان موجبة جزئية:

أى أن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. و الموجبة الجزئية تنعكس كنفسها. فإذا قلت:

كل ح ب فعكسها ع ب ح

وع ح ب فعكسها ع ب ح

ولا ينعكسان الى كل ب ح

البرهان:

(۱) فى الكلية: أن المحمول فيها إما أن يكون أعم من الموضوع أو مساويا له.

وعلى التقديرين تصدق الجزئية قطعا لأن الموضوع فى التقديرين يصدق على بعض أفراد المحمول، فإذا قلت:

كل ماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وكل انسان ناطق يصدق بعض الناطق انسان

ولكن لا- تصدق الكلية على كل تقدير، لأن الموضوع فى التقدير الأول لا- يصدق على جميع أفراد المحمول، لأنه اخص من المحمول، فإذا قلت:

(كل سائل ماء) فالقضية كاذبة و هو المطلوب

(۲) و فى الجزئية: أما أن يكون المحمول أعم مطلقا من الموضوع أو اخص مطلقا، أو أعم من وجه، أو مساويا. و على بعض هذه

التقادير و هو التقدير الأول و الثالث لا يصدق العكس موجبة كلية، لأنه إذا كان المحمول أعم مطلقا أو من وجه، فإن الموضوع لا يصدق على جميع أفراد المحمول إنما يصدق لو كان أخص أو مساويا. إما عكسه إلى الموجبة الجزئية فإنه يصدق على كل تقدير، فإذا قلت:

بعض السائل ماء يصدق بعض الماء سائل

وبعض الماء سائل يصدق بعض السائل ماء

وبعض الطير أبيض يصدق بعض الأبيض طير

وبعض الإنسان ناطق يصدق بعض الناطق انسا

السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية

فيبقى الكم و الكيف معا، فإذا صدق قولنا:

صدق لا شىء من الحيوان بشجر

لا شیء من الشجر بحیوان

والبرهان واضح: لان السالبة الكلية لا تصدق إلا مع تباين الموضوع و المحمول تباينا كلياً. و المتباينات لا يجتمعان أبداً، فيصح سلب كل منهما عن جميع أفراد الآخر، سواء جعلت هذا موضوعاً أو ذاك موضوعاً.

وللتدريب على إقامة البراهين من طريق النقيض و العكس نقيم البرهان على هذا الأمر بالصورة الآتية:

المفروض لا ب ح قضية صادقة

المدعى لا ح ب صادقة أيضاً

البرهان:

لو لم تصدق لا ح ب

لصدق نقيضها ع ح ب

ولصدق ع ب ح (العكس المستوى للنقيض)

وإذا لاحظنا هذا العكس المستوى (ع ب ح) ونسبناه إلى الأصل (لا ب ح) وجدناه نقيضاً له، فلو كان (ع ب ح) صادقاً وجب أن يكون

(لا ب ح) كاذباً، مع أن المفروض صدقه.

فوجب أن تكون لا ح ب صادقة و هو المطلوب

تعقيب:

بهذا البرهان تعرف الفائدة في النقيض و العكس المستوى عند الاستدلال لأننا لا بد أن نرجع في هذا البرهان إلى الورا، فنقول:

المفروض أن لا ب ح صادقة

فتكذب ع ب ح نقيضها

وهذا النقيض عكس ع ح ب فيكذب أيضاً

لأنه إذا كذب العكس كذب الأصل (القاعدة الثانية)

وإذا كذب هذا الأصل اعنى ع ح ب

صدق نقيضه لا ح ب و هو المطلوب

فاستفدت (تارة) من صدق الأصل كذب نقيضه، و (أخرى) من كذب العكس كذب أصله، و (ثالثة) من كذب الأصل صدق نقيضه.

وسيمر عليك مثل هذا الاستدلال كثيراً، فدقق فيه جيداً، وعليك بإتقان

السالبة الجزئية لا عكس لها:

أى لا تنعكس أبداً لا إلى كلية و لا إلى جزئية، لأنه يجوز أن يكون موضوعها اعم من محمولها مثل (بعض الحيوان ليس بإنسان). و

الأخص لا يجوز سلب الأعم عنه بحال من الأحوال لا كلياً و لا جزئياً، لأنه كلما صدق الأخص صدق الأعم معه، فكيف يصح سلب

الأعم عنه، فلا يصدق قولنا (لا شيء من الإنسان بحیوان) و لا قولنا (بعض الإنسان ليس

المنفصلة لا عكس لها:

أشرنا في صدر البحث إلى أن العكس المستوى يعم الحملية و الشرطية: ولكن عند التأمل نجد أن المنفصلة لا ثمره لعكسها، لأنها

أقصى ما تدل عليه تدل على التنافي بين المقدم و التالي. و لا ترتيب طبعي بينهما، فأنت بالخيار في جعل ايهما مقدماً و الثاني تالياً من

دون أن يحصل فرق في البين، فسواء أن قلت: العدد إما زوج أو فرد، أو قلت: العدد إما فرد أو زوج، فإن مؤداهما واحد.

فلذا قالوا: المنفصلة لا عكس لها. أى لا ثمره فيه.

نعم لو حولتها إلى حملية فإن أحكام الحملية تشملها، كما لو قلت في المثال مثلاً: العدد ينقسم إلى زوج وفرد فإنها تنعكس إلى قولنا:

ما ينقسم إلى زوج وفرد عدد

عكس النقيض

عكس النقيض

عكس النقيض

وهو العكس الثاني للقضية الذي يستدل بصدقها على صدقه. و لو طريقتان.

١ طريقة القدماء، ويسمى (عكس النقيض الموافق) لتوافقه مع أصله في الكيف، و هو (تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها نقيض موضوع الأصل، مع بقاء الصدق و الكيف).

وبالاختصار هو: (تبدیل نقيض الطرفين مع بقاء الصدق و الكيف).

فالقضية: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض الموافق إلى:

كل (لا إنسان) هو (لا كاتب)

٢ طريقة المتأخرين، ويسمى (عكس النقيض المخالف)، لتخالفه مع أصله في الكيف، و هو (تحويل القضية إلى أخرى موضوعها نقيض محمول الأصل ومحمولها عين موضوع الأصل، مع بقاء الصدق دون الكيف).

فالقضية: كل كاتب إنسان، تحول بعكس النقيض المخالف إلى:

لا شيء من (الإنسان) بكا

قاعدة عكس النقيض

من جهة الكم

حكم السوالب هنا حكم الموجبات في العكس المستوى، وحكم الموجبات حكم السوالب هناك، أى أن:

١ السالبة الكلية تنعكس جزئية: سالبة في الموافق وموجبة في المخالف.

٢ السالبة الجزئية تنعكس جزئية ايضا:

سالبة في الموافق وموجبة في المخالف.

٣ الموجبة الكلية تنعكس كلية: موجبة في الموافق سالبة في المخالف.

٤ الموجبة الجزئية لا تنعكس أصلا بعكس النقي

البرهان

البرهان

ولا بد من إقامة البرهان على كل واحد من تلك الأحكام السابقة، و في هذه البراهين تدريب للطلاب على الاستفادة من النقيض و العكس في الاستدلال. و قد استعملنا الأسلوب المتبع في الهندسة النظرية لإقامة البرهان. فمن ألف أسلوب الكتب الهندسية يسهل عليه ذلك. و قد تقدم مثال منه في البرهان على عكس السالبة الكلية بالعكس المستوى موضحا ().

ويجب أن يعلم أنا نرمر للنقيض بحرف عليه فتحه، للاختصار وللتوضيح. في كل ما سيأتى، على هذا النحو:

ب ... نقيض الموضوع

ح ... نقيض المحمول

برهان عكس السالبة الكلية:

فلاجل إثبات عكس السالبة الكلية بعكس النقيض نقيم برهانين: برهانا على عكسها بالموافق وبرهانا على عكسها بالمخالف، فنقول:

(أولا) المدعى أنها تنعكس سالبة جزئية بعكس النقيض الموافق و لا تنعكس سالبة كلية، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا صدقت.

لا ب ح

صدقت س ح ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق لا ح ب (المطلوب الثاني)

البرهان:

أن من المعلوم:

١ أن السالبة الكلية لا تصدق إلا إذا كان بين طرفيها تباين كلي. وهذا بديهى.

٢ أن النسبة بين نقيضى المتباينين هي التباين الجزئى، وقد تقدم البرهان على ذلك فى بحث النسب فى الجزء الأول.

٣ أن مرجع التباين الجزئى إلى سالتين جزئيتين، كما أن مرجع التباين الكلى إلى سالتين كليتين. وهذا بديهى أيضا.

وينتج من هذه المقدمات الثلاث أنه:

إذا صدق لا ب ح (أى يكون بين الطرفين تباين كلي)

صدقت س ب ج السالبة الجزئية بين النقيضين

وصدقت أيضا س ح ب السالبة الجزئية بين النقيضين

وهو (المطلوب الأول)

ثم يفهم من المقدمة الثانية أن التباين الكلى لا يتحقق دائما بين نقيضى المتباينين، إذ ربما يكون بينهما العموم والخصوص من وجه.

أى أن السالبة الكلية بين نقيضى المتباينين لا تصدق دائما.

أو فقل لا تصدق دائما لا ح ب (المطلوب الثاني)

(ثانيا) المدعى أن السالبة الكلية تنعكس موجهة جزئية بعكس النقيض المخالف ولا تنعكس موجهة كلية، فهنا مطلوبان، أى أنه إذا

صدقت:

لا ب ح

صدقت ع ح ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل ح ب (المطلوب الثاني)

البرهان:

لما كان بين ب، ح تباين كلي كما تقدم فمعناه أن احدهما يصدق مع نقيض الآخر.

أى أن ب يصدق مع ح

وإذا تصادق ب و ح

صدق على الأقل ع ح ب (المطلوب الأول)

ثم أنه تقدم أن نقيضى المتباينين قد تكون بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، فيصدق على هذا التقدير:

ح مع ب

ولا يصدق حينئذ ح مع ب والا لاجتماع النقيضان ب، ب

فلا يصدق كل ح ب (المطلوب الثاني)

برهان عكس السالبة الجزئية:

ولآجل إثبات عكس السالبة الجزئية بعكس النقيض أيضا نقيم برهانين للموافق والمخالف، فنقول:

(أولا) المدعى أن السالبة الجزئية تنعكس سالبة جزئية بعكس النقيض الموافق، ولا تنعكس كلية، فهنا مطلوبان، أى انه إذا صدقت:

س ب ح

صدقت س ح ب (المطلوب الاول)

ولا تصدق لا ح ب (المطلوب الثاني)

البرهان:

من المعلوم أن السالبة الجزئية تصدق في ثلاثة فروض:

١ أن يكون بين طرفيها عموم من وجه. وحينئذ يكون بين نقيضيهما تباين جزئي، كما تقدم في بحث النسب.

٢ أن يكون بينهما تباين كلي، وبين نقيضيهما أيضا تباين جزئي كما تقدم.

٣ أن يكون الموضوع أعم مطلقاً من المحمول، فيكون نقيض المحمول أعم مطلقاً من نقيض الموضوع.

وعلى جميع هذه التقارير الثلاثة تصدق السالبة الجزئية:

س ح ب (المطلوب الأول)

إما للتباين الجزئي بينهما أو لأن نقيض ح أعم مطلقاً من نقيض ب.

ثم على بعض التقارير يكون بين نقيض الطرفين عموم وخصوص من وجه أو مطلقاً، فلا تصدق السالبة الكلية:

لا ح ب (المطلوب الثاني)

(ثانياً) المدعى أن السالبة الجزئية تنعكس موجهة جزئية بعكس النقيض المخالف، ولا تنعكس كلية، فهنا مطلوبان، أي إذا صدقت:

س ب ح

صدقت ع ح ب (المطلوب الأول)

ولا تصدق كل ح ب (المطلوب الثاني)

البرهان:

تقدم أن على جميع التقادير الممكنة للموضوع و المحمول في السالبة الجزئية إما أن يكون بين نقيضيهما تباين جزئي أو أن نقيض

المحمول أعم مطلقاً، فيلزم على التقديرين أن يصدق:

بعض ح بدون ب

فيصدق بعض ح مع ب

لأن النقيضين (وهما ب، ب) لا يرتفعان

أي يصدق ع ح ب (المطلوب الأول)

ثم أن نقيض الموضوع و المحمول قد يكون بينهما عموم من وجه.

وقد تصدق ع ح ب

ويمكن تحويلها إلى س ح ب صادقة

لأن الأولى موجهة معدولة المحمول فيمكن جعلها سالبة محصلة المحمول إذ السالبة المحصلة المحمول أعم من الموجهة المعدولة

المحمول إذا اتفقا في الكم، وإذا صدق الأخص صدق الأعم قطعاً، فإذا كانت:

س ح ب صادقة

كذب نقيضها كل ح ب (المطلوب الثاني)

برهان عكس الموجهة الكلية:

ولأجل إثبات عكس الموجهة الكلية بعكس النقيض، نقيم أيضاً برهانين للموافق و المخالف فنقول:

(أولاً) المدعى أنها تنعكس موجبة كلية بعكس النقيض الموافق، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت كل ح ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل ح ب

لصدقت س ح ب نقيضها

فتصدق س ب ح (عكس نقيضها الموافق)

فتكذب كل ب ح (نقيض العكس المذكور)

وهذا خلف أى خلاف الفرض، لأن هذا (نقيض العكس المذكور) هو نفس الأصل المفروض صدقه.

فوجب أن تصدق كل ح ب (وهو المطلوب)

(ثانياً) المدعى أن الموجبة الكلية تنعكس سالبة كلية بعكس النقيض المخالف، أى أنه إذا صدقت:

كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ح ب (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق لا ح ب

لصدقت ع ح ب نقيضها

فتصدق ع ب ح عكسها المستوى

وهذه موجبة جزئية معدولة المحمول، فتحول الى سالبة جزئية محصلة المحمول، وقد تقدم، فيحدث أن:

س ب ح

فتكذب كل ب ح نقيضها

وهذا خلف، لأنه الأصل المفروض صدقه

فوجب أن تصدق لا ح ب (وهو المطلوب)

الموجبة الجزئية لا تنعكس

يكفيها للبرهنه على عدم انعكاس الموجبة الجزئية بعكس النقيض الموافق و المخالف مطلقاً أن نبرهن على عدم انعكاسها إلى الجزئية.

وبطريق أولى يعلم عدم انعكاسها إلى الكلية، لأنه تقدم أن الجزئية داخله فى الكلية، فإذا كذبت الجزئية كذبت الكلية. وعليه فنقول:

(أولاً) المدعى أن الموجبة الجزئية لا تنعكس إلى موجبة جزئية بعكس النقيض الموافق.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق ع ح ب

البرهان:

من موارد صدق الموجبة الجزئية، أن يكون بين طرفيها عموم من وجه، فيكون حينئذ بين نقيضيهما نسبة التباين الجزئى الذى هو أعم

من التباين الكلى و العموم من وجه، فيصدق على تقدير التباين الكلى:

لا ح ب

فيكذب نقيضها ع ح ب (وهو المطلوب)

(ثانیا) المدعى أن الموجبة الجزئية لا تنعكس الى السالبة الجزئية بعكس النقيض المخالف.

فإذا صدقت ع ب ح

لا يلزم أن تصدق س ح ب

البرهان:

قد تقدم على تقدير التباين الكلى بين نقيضى الطرفين فى الموجبة الجزئية و السالبة الكلية:

لا ح ب

فتصدق كل ح ب لان سلب السلب إيجاب

فيكذب نقيضها س ح ب (وهو المطلوب)

ولأجل أن يتضح لك عدم انعكاس الموجبة الجزئية بعكس النقيض تدبر هذا المثال و هو (بعض اللانسان حيوان) ، فإن هذه القضية لا- تنعكس بعكس النقيض الموافق الى (بعض اللا-حيوان انسان) و لا- إلى (كل لا- حيوان انسان) لانهما كاذبتان، لأنه لا شىء من اللاحيوان بانسان.

ولا- تنعكس بالمخالف الى (ليس لا- حيوان لا- انسان) و لا إلى (لا شىء من اللاحيوان بلا انسان) ، لانهما كاذبتان أيضا، لان كل لا حيوان ه

تمرينات

١ إذا كانت هذه القضية (كل عاقل لا تبطره النعمة) صادقة. فبين حكم القضايا الآتية فى صدقها أو كذبها. مع بيان السبب:

أ بعض العقلاء لا تبطره النعمة.

ب ليس بعض العقلاء لا تبطره النعمة.

ج جميع من لا تبطرهم النعمة عقلاء.

د لا شخص من العقلاء لا تبطره النعمة.

ه كل من تبطره النعمة غير عاقل.

و لا شخص ممن تبطره النعمة بعاقل.

ز بعض من لا تبطره النعمة عاقل.

٢ إذا كانت هذه القضية (بعض المعادن ليس يذوب بالحرارة) كاذبة، فاستخرج القضايا الصادقة و الكاذبة التى تلزم من كذب هذه القضية.

٣ استدل () فخر المحققين فى شرحه (الإيضاح) على أن الماء يتنجس بالتغيير التقديرى بالنجاسة فقال:

(أن الماء مقهور بالنجاسة عند التغيير التقديرى. لأنه كلما لم يصير الماء مقهورا لم يتغير بها على تقدير المخالفة. وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما تغير الماء على تقدير المخالفة بالنجاسة كان مقهورا).

فبين أى عكس نقيض هذا. وكيف استخراجه. ولاحظ ان القضية المستعملة هنا شرطية متصلة

النقض

النقض

من المباحث التي لا تقل شأنًا عن العكوس في استنباط صدق القضية من صدق أصلها، مباحث (النقض)، فلا بأس بالتعرض لها إلحاقًا لها بالعكوس، فنقول:

النقض: هو تحويل القضية إلى أخرى لازمة لها في الصدق مع بقاء طرفي القضية على موضعهما. و هو على ثلاثة أنواع:

١ أن يجعل نقيض موضوع الأولي موضوعًا للثانية ونفس محمولها محمولًا، ويسمى هذا التحويل (نقض الموضوع)، و القضية المحولة (منقوضة الموضوع).

٢ أن يجعل نفس موضوع الأولي موضوعًا للثانية ونقيض محمولها محمولًا، ويسمى التحويل (نقض المحمول) و القضية المحول (منقوضة المحمول).

٣ أن يجعل نقيض الموضوع موضوعًا ونقيض المحمول محمولًا، ويسمى التحويل (النقض التام). و القضية المحولة (منقوضة الطرفين).

ولنبحث عن قاعدة كل واحد من هذه الأنواع. ولنبدأ بقاعدة نقض المحمول لأنه الباب للباقي كما ستعرف السر في ذل قاعدة نقض المحمول

علينا لاستخراج منقوضة المحمول صادقة على تقدير صدق أصلها أن نغير كيف القضية ونستبدل محمولها بنقيضه. مع بقاء الموضوع على حاله، وبقاء الكم.

ولا بد من إقامة البرهان على منقوضة محمول كل واحدة من المحصورات، فنقول:

١ (الموجبة الكلية) منقوضة محمولها سالبة كلية نحو كل انسان حيوان فتحول بنقض محمولها إلى: (لا شيء من الانسان بلا حيوان). وللبرهان على ذلك نقول:

إذا صدقت كل ب ح (المفروض)

صدقت لا ب ح (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت كل ب ح

صدقت لا ح ب عكس نقيضها المخالف

وينعكس بالعكس المستوى إلى لا ب ح و هو المطلوب

٢ (الموجبة الجزئية) منقوضة محمولها سالبة جزئية، نحو بعض الحيوان إنسان، فتحول بنقض محمولها إلى: (ليس كل حيوان لا انسان. أي انه إذا صدقت:

ع ب ح (المفروض)

صدقت س ب ح (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق س ب ح

لصدق نقيضها كل ب ح

فتصدق لا ب ح (نقض المحمول)

فيكذب نقيضها ع ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب ان يصدق س ب ح (وهو المطلوب)

۳ (السالبة الكلية) منقوضة محمولها موجبة كلية، نحو لا شيء من الماء بجامد، فتتحول بنقض محمولها الى: (كل ماء غير جامد).

أى أنه إذا صدقت:

لا ب ح (المفروض)

صدقت كل ب ح (المطلوب)

البرهان:

لو لم تصدق كل ب ح

لصدق نقيضها س ب ح

فتصدق ع ب ح لان سلب السلب ايجاب

فيكذب نقيضها لا ب ح

ولكنه عين الأصل فهو خلاف الفرض.

فيجب أن يصدق كل ب ح (وهو المطلوب)

۴ (السالبة الجزئية) منقوضة محمولها موجبة جزئية، نحو ليس كل معدن ذهباً، فتتحول بنقض محمولها إلى: (بعض المعدن غير ذهب).

أى انه إذا صدقت:

س ب ح (المفروض)

صدقت ع ب ح (المطلوب)

البرهان:

إذا صدقت س ب ح (الأصل)

صدقت ع ح ب (عكس النقيض المخالف)

وينعكس بالعكس المستوى الى ع ب ح وهو المطلوب

تنبيهات

طريقة تحويل الأصل:

(التنبيه الأول) الطريقة التي اتبعناها في البرهان على منقوضة محمول الموجبة الكلية و السالبة الجزئية طريق جديدة في البرهان، ينبغي

أن نسميها الآن (طريقة تحويل الأصل) قبل مجيء بحث القياس فتدخل في أحد أقسامه () كالطريق السابقة التي سميناه: (طريقة

البرهان على كذب النقيض).

وقد رأيت أننا في هذه الطريقة (طريقة تحويل الأصل) أجرينا التحويلات التي سبقت معرفتنا لها على الأصل، ثم على المحول من

الأصل تبعاً، حتى انتهينا إلى المطلوب: فقد رأيت في الموجبة الكلية إنا حولنا الأصل الى عكس النقيض المخالف، فيصدق على

تقدير صدق أصله، ثم حولنا هذا العكس الى العكس المستوى، فخرج لنا نفس المطلوب أعني (منقوضة المحمول) ، فيصدق

التحويل الثاني على تقدير صدق عكس نقيض الأصل (التحويل الأول) الصادق على تقدير صدق الأصل فيصدق التحويل الثاني على

تقدير صدق الأصل، وهذا هو المقصود إثباته فتوصلنا إلى المطلوب بأقصر طريق.

وستتبع هذه الطريق السهلة فيما يأتي لنقض الموضوع و النقض التام، ويمكن أجراءها أيضاً في البرهان على عكوس النقيض باستخدام

منقوضه المحمول. و على الطالب ان يستعمل الحذق وينتبه إلى أنه أى التحويلات ينبغي استخدامه حتى يتوصل إلى مطلوبه تحويل معدولة المحمول:

(التنبيه الثانى) وقد استعملنا فى عكس النقيض ونقض المحمول طريقتين من التحويل الملازم للأصل فى الصدق، و فى الحقيقة هما من باب نقض المحمول، ولكن لبدايتهما استدللنا بهما قبل أن يأتى البرهان على منقوضه المحمول ولذا لم نسمها بنقض المحمول، وهما:

أ (تحويل الموجبة بالمعدولة الى سالبة محصلة المحمول موافقة لها فى الكم)، لان مؤداهما واحد، وإنما الفرق أن السلب محمول فى الموجبة و الحمل مسلوب فى السالبة.

ب تحويل السالبة المعدولة المحمول إلى موجبة محصلة المحمول موافقة لها فى الكم، لأن سلب إيجاب. و هذا بديهى واضح

تمرينات

١ برهن على نقض محمول الموجبة الكلية بطريق البرهان على كذب النقيض.

٢ برهن على نقض محمول السالبة الجزئية بطريق البرهان على كذب النقيض.

٣ برهن على نقيض محمول السالبة الجزئية بطريقة تحويل الأصل، بأخذ عكس النقيض الموافق أولاً، ثم استمر إلى أن تستخرج منقوضه المحمول.

٤ جرب هل يمكن البرهان على نقض محمول الموجبة الجزئية بطريقة تحويل الأصل.

٥ برهن على نقض محمول السالبة الكلية بطريقة تحويل الأصل. وانظر ماذا ستكون النتيجة، وبين ما تجده.

٦ برهن على عكس النقيض المخالف و الموافق لكل من المحصورات. عدا الموجبة الجزئية، بطريقة تحويل الأصل، واستخدم لهذا الغرض قاعدتي نقض المحمول و العكس المستوى فقط.

٧ جرب أن تبرهن على عكس النقيض المخالف و الموافق للموجبة الجزئية بهذه الطريقة، وانظر انك ستقف فلا تستطيع الوصول الى النتيجة، فبين أسباب الوقوف

قاعدة النقض التام ونقض الموضوع

لاستخراج (منقوضه الطرفين) صادقة علينا أن نستبدل بموضوع القضية الأصلية نقيضه فنجعله موضوعا وبمحمولها نقيضه فنجعله محمولا، مع تغيير الكم دون الكيف.

ولاستخراج (منقوضه الموضوع) صادقة علينا أن نستبدل بموضوع القضية الأصلية نقيضه فنجعله موضوعا ونبقى المحمول على حاله، مع تغيير الكم و الكيف معا.

ولا ينقض بهذين النقيضين الا الكليتان. و لا بد من البرهان لكل من المحصورات:

١ (الموجبة الكلية) نقضها التام موجبة جزئية، ونقض موضوعها سالبة جزئية، نحو كل فضة معدن، فنقضها التام: (بعض اللافضه هو لا معدن) ونقض موضوعها: (بعض اللافضه ليس هو معدنا).

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض صدق كل ب ح

والمدعى صدق ع ب ح (المطلوب الاول)

وصدق س ب ح (المطلوب الثانى)

البرهان:

إذا صدق كل ب ح

صدق كل ح ب عكس النقيض الموافق

فيصدق عكسه المستوى ع ب ح (وهو المطلوب الأول)

وتنقض محمول هذا الأخير فيحدث س ب ح (وهو المطلوب الثاني)

٢ (السالبة الكلية) نقضها التام سالبة جزئية، ونقض موضوعها موجبة جزئية نحو:

لا شيء من الحديد بذهب، فنقضها التام: (بعض اللاحديد ليس بلا ذهب)، ونقض موضوعها: (بعض اللاحديد ذهب).

وللبرهان على ذلك نقول:

المفروض صدق لا ب ح

والمدعى صدق س ب ح (المطلوب الأول)

وصدق ع ب ح (المطلوب الثاني)

البرهان:

إذا صدق لا ب ح

صدق لا ح ب العكس المستوى

فيصدق عكس نقيضه الموافق س ب ح (وهو المطلوب الأول)

وننقض محمول هذا التخير فيحدث ع ب ح (وهو المطلوب الثاني)

٣، ٤ (الجزئيتان) ليس لهما نقض تام ولا نقض موضوع. وللبرهنة على ذلك يكفي البرهان على عدم نقضهما إلى الجزئية، فيعلم

بطريق أولى عدم نقضهما إلى الكلية، كما قدمنا في عدم انعكاس الموجبة الجزئية بعكس النقيض، فنقول:

(في الموجبة الجزئية):

المفروض صدق ع ب ح

المدعى لا تصدق دائماً ع ب ح (المطلوب الأول)

ولا تصدق دائماً س ب ح (المطلوب الثاني)

البرهان:

تقدم في عكس النقيض في الموجبة الجزئية أن في بعض تقاديرها تكون النسبة بين نقيضى طرفيها التباين الكلى، فتصدق حينئذ

السالبة الكلية:

لا ب ح

فيكذب نقيضها ع ب ح (وهو المطلوب الأول)

وتصدق أيضاً منقوضه محمول هذه السالبة الكلية

كل ب ح

فيكذب نقيضها س ب ح (وهو المطلوب الثاني)

(وفي السالبة الجزئية):

المفروض صدق س ب ح

والمدعى لا تصدق دائماً س ب ح (المطلوب الأول)

ولا تصدق دائما بَح (المطلوب الثاني)

البرهان:

في السالبة الجزئية قد يكون الموضوع أعم من المحمول مطلقا نحو بعض الحيوان ليس بانسان، و لما كان:
(أولا) نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص مطلقا. فتصدق إذن الموجبة الكلية:

كل بَح

فيكذب نقيضها س بَح (وهو المطلوب الاول)

و (ثانيا) نقيض الأعم يبين عين الأخص تباينا كليا، فتصدق إذن السالبة الكلية:

لا بَح

فيكذب نقيضها ع بَح (وهو المطلوب الثاني)

البديهية المنطقية أو الاستدلال المباشر البديهي

جميع ما تقدم من أحكام القضايا (النقيض و العكس و النقض) هي من نوع الاستدلال المباشر بالنسبة إلى القضية المحولة عن الأصل، أي النقيض و العكس و النقض، لأنه يستدل في النقض من صدق إحدى القضيتين على كذب الأخرى وبالعكس، ويستدل في الباقي من صدق الأصل على صدق ما حول إليه عكسا أو نقضا، أو من كذب العكس و النقض على كذب الأصل. وسميناه مباشرا لان انتقال الذهن إلى المطلوب، أعني كذب القضية أو صدقها، إنما يحصل من قضية واحدة معلومة فقط، بلا توسط قضية أخرى.

وقد تقدم البرهان على كل نوع من أنواع الاستدلال المباشر. وبقي نوع آخر منه بديهي لا يحتاج إلى أكثر من بيانه. وقد يسمى (البديهية المنطقية) فنقول:

من البديهيات في العلوم الرياضية أنه إذا أضفت شيئا واحداً إلى كل من الشئين المتساويين فإن نسبة التساوي لا تتغير، فلو كان:

$$ب = ح$$

وأضفت إلى كل منهما عددا معينا مثل عدد (٤) لكان:

$$ب + ٤ = ح + ٤$$

وكذلك إذا طرحت من كل منهما عددا معينا أو ضربتهما فيه أو قسمتهما عليه كعدد ٤ فإن نسبة التساوي لا تتغير، فيكون:

$$ب - ٤ = ح - ٤$$

$$ب * ٤ = ح * ٤$$

$$ب \div ٤ = ح \div ٤$$

وكذا لا تتغير النسبة لو كان ب أكبر من ح أو أصغر منه فانه يكون

ب + ٤ أكبر من ح + ٤ أو أصغر منه

و ب - ٤ أكبر من ح - ٤ أو أصغر منه وهكذا

ونظير ذلك نقول في القضية، فإنه لو صح أن تزيد كلمة على موضوع القضية ونفس الكلمة على محمولها، فإن نسبة القضية لا تتغير بمعنى بقاء الكم والكيف و الصدق.

فإذا صدق: كل انسان حيوان واضفت كلمة (رأس) الى طرفيها

صدق: كل (رأس) انسان (رأس) حيوان.

أو أضفت كلمة (يحب) مثلا

صدق: كل (من يحب) انسانا (يحب) حيوانا

وإذا صدق: لا شيء من الحيوان بحجر

صدق: لا شيء من الحيوان (مستلقيا) بحجر (مستلقيا)

وإذا صدق: بعض المعدن ليس بذهب

صدق: بعض (قطعة) المعدن ليس (بقطعة) ذهب

وهكذا يمكن لك أن تحول كل قضية صادقة إلى قضية أخرى صادقة، بزيادة كلمة تصح زيادتها على الموضوع و المحمول معا، بغير تغيير في كم القضية وكيفها، سواء كانت الكلمة مضافة أو حالا أو وصفا أو فعلا أو أى شيء آخر من هذا القبيل.

الباب الخامس: الحجة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال

الحجة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال

تصدير:

إن أسمى هدف للمنطقي وأقصى مقصد له (مباحث الحجة)، أى مباحث المعلوم التصديقي الذى يستخدم للتوصل إلى معرفة المجهول التصديقي. اما ما تقدم من الأبواب فكلها فى الحقيقة مقدمات لهذا المقصد حتى مباحث المعرفة، لأن المعرفة إنما يبحث عنه ليستعان به على فهم مفردات القضية من الموضوع و المحمول.

و (الحجة) عندهم عبارة عما يتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها وإنما سميت (حجة) لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب، وتسمى (دليلاً) لأنها تدل على المطلوب، وتهيتها وتأليفها لأجل الدلالة يسمى (استدلالاً).

ومما يجب التنبيه عليه قبل كل شيء: أن القضايا ليست كلها يجب أن تطلب بحجة، وإلا لما انتهينا إلى العلم بقضية أبداً، بل لا بد من الانتهاء إلى قضايا بديهية ليس من شأنها أن تكون مطلوبة، وإنما هى المبادئ للمطالب، وهى رأس المال للمتجر العلمى.

طرق الاستدلال أو اقسام الحجة

من منا لم يحصل له العلم بوجود النار عند رؤية الدخان؟ و من ذا الذى لا يتوقع صوت الرعد عند مشاهدة البرق فى السحاب؟ و من ذا الذى لا يستنبط أن النوم يجم القوى، و إن الحجر يتبل بوضعه فى الماء، و إن السكين تقطع الاجسام الطرية؟ و قد نحكم على شخص بأنه كريم لأنه يشبه فى بعض صفاته كريماً نعرفه، او نحكم على قلم بأنه حسن لأنه يشبه قلماً جربناه ... وهكذا إلى آلاف من امثال هذه الاستنتاجات تمر علينا كل يوم. و فى الحقيقة إن هذه الاستنتاجات الواضحة التى لا يخلو منها ذو شعور ترجع كلها إلى انواع الحجة المعروفة التى نحن بصدد بيانها، ولكن على الأكثر لا يشعر المستنبط انه سلك أحد تلك الأنواع و إن كان من علماء المنطق. و قد تعجب لو قيل لك إن تسعة وتسعين فى المائة من الناس هم منطقيون بالفطرة من حيث لا يعلمون.

ولمّا كان الانسان مع ذلك يقع فى كثير من الخطأ فى أحكامه، او يعتذر عليه تحصيل مطلوبه، لم يستغن عن دراسة الطرق العلمية للتفكير الصحيح و الاستدلال المنتج.

والطرق العلمية للاستدلال عدا طريق الاستدلال المباشر الذى تقدم البحث عنه هى ثلاثة أنواع رئيسة:

١ (القياس)، و هو أن يستخدم الذهن القواعد العامة المسلم بصحتها فى الانتقال إلى مطلوبه.

و هو العمدة فى الطرق.

٢ (التمثيل)، و هو أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما.

۳ (الاستقراء)، و هو أن يدرس الذهن عدة جزئيات، فيستنبط منها حكماً عاماً

۱ القياس

اشاره

تعريفه و الشرح:

تعريفه:

عرفوا القياس بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر.

الشرح:

۱ (القول): جنس. ومعناه المركب التام الخبری، فيعم القضية الواحدة و الأكثر.

۲ (مؤلف من قضايا ... إلى آخره): فصل. و القضايا جمع منطقی أى ما يشمل الاثنين، ويخرج بقيد القضايا الاستدلال المباشر، لأنه كما سبق قضية واحدة على تقدير التسليم بها تستلزم قضية أخرى.

۳ (متى سلمت): من التسليم. وفيه إشارة إلى أن القياس لا يشترط فيه أن تكون قضاياها مسلّمة فعلاً، بل شرط كونه قياساً أن يلزم منه على تقدير التسليم بقضاياها قول آخر، كشأن الملازمة بين القضية وبين عكسها او نقضها، فإنه على تقدير صدقها تصدق عكسها ونقضها. و اللازم يتبع الملزوم فى الصدق فقط، دون الكذب، كما تقدم فى العكس المستوى، لجواز كونه لازماً أعم. و منه يعرف: أن كذب القضايا المؤلفة لا يلزم منه كذب القول اللازم لها، نعم كذبه يستلزم كذبها.

۴ (لزم عنه): يخرج به الاستقراء و التمثيل، لأنهما و إن تألفا من قضايا لا يتبعهما القول الآخر على نحو اللزوم لجواز تخلفه عنهما لأنهما أكثر ما يفيدان الظن، إلاّ بعض الاستقراء. وسيأتى.

۵ (لذاته): يخرج به قياس المساواة. كما سيأتى فى محله، فإن قياس المساواة إنما يلزم منه القول الآخر لمقدمه خارجة عنه، لا لذاته. مثل:

ب يساوى ح. وح يساوى د ... ينتج ب يساوى د

ولكن لا لذاته، بل لصدق المقدمة الخارجية وهى: مساوى المساوى مساو.

ولذا لا ينتج مثل قولنا: ب نصف ج.

وج نصف د، لان نصف النصف ليس نصفاً، بل ربعاً

الاصطلاحات العامة فى القياس:

لا بد أولاً من بيان المصطلحات العامة، عدا المصطلحات الخاصة بكل نوع التى سيرد ذكرها فى مناسباتها. وهى:

۱ (صورة القياس). ويقصد بها هيئة التأليف الواقع بين القضايا.

۲ (المقدمة). و هى كل قضية تتألف منها صورة القياس. و المقدمات تسمى أيضاً (مواد القياس).

۳ (المطلوب).

و هو القول اللازم من القياس. ويسمى (مطلوباً) عند أخذ الذهن فى تأليف المقدمات.

۴ (النتيجة). و هى المطلوب عينه، ولكن يسمى بها بعد تحصيله من القياس.

۵ (الحدود). وهى: الأجزاء الذاتية للمقدمة. ونعنى بالأجزاء الذاتية الأجزاء التى تبقى بعد تحليل القضية فإذا فككنا وحللنا الحملية مثلاً

إلى أجزائها لا- يبقى منها إلا الموضوع و المحمول، دون النسبة، لأن النسبة إنما تقوم بالطرفين للربط بينهما، فإذا أفرد كل منهما عن الآخر فمعناه ذهاب النسبة بينهما. و اما السور و الجهة فهما من شؤون النسبة فلا بقاء لهما بعد ذهابها.

و كذلك إذا حللنا الشرطية إلى أجزائها لا يبقى منها الا المقدم و التالى.

فالموضوع و المحمول او المقدم و التالى هى الأجزاء الذاتية للمقدمات. و هى (الحدود) فيها.

ولنوضح هذه المصطلحات بالمثال، فنقول:

١. شارب الخمر: فاسق.

٢. وكل فاسق: ترد شهادته.

٣ ... شارب الخمر: ترد شهادته.

فبواسطة نسبة كلمة (فاسق) إلى شارب الخمر فى القضية. رقم (١)

ونسبة ردّ الشهادة إلى (كل فاسق) فى القضية رقم (٢) استنبطنا النسبة بين رد الشهادة و الشارب فى القضية. رقم (٣)

فكل واحدة من القضيتين (١) و (٢): مقدمة

و شارب الخمر، و فاسق، و ترد شهادته: حدود

و القضية رقم (٣): مطلوب و نتيجة

و التأليف بين المقدمتين: صورة القياس

ولا يخفى أنا استعملنا هذه العلامة ... النقط الثلاث، و وضعناها قبل النتيجة. و هى علامة هندسية تستعمل للدلالة على الانتقال إلى المطلوب و تقرأ (إذن). و سنستعملها عند استعمال الحروف فيما يأتى للاختصار و للتوضيح.

أقسام القياس بحسب مادته و هيئته

قلنا إن المقدمات تسمى (مواد القياس)، و هيئة التأليف بينها تسمى (صورة القياس)، فالبحث عن القياس من نحوين:

١. من جهة (مادته)، بسبب اختلافها مع قطع النظر عن الصورة، بأن تكون المقدمات يقينية او ظنية او من المسلّمات او المشهورات او الوهميات او المخيلات او غيرها مما سيأتى فى بابه. و يسمى البحث فيها (الصناعات الخمس) الذى عقدنا لأجله الباب السادس الآتى، فإنه ينقسم القياس بالنظر إلى ذلك إلى:

البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.

٢. من جهة (صورته) بسبب اختلافها، مع قطع النظر عن شأن المادة. و هذا الباب معقود للبحث عنه من هذه الجهة.

و هو ينقسم من هذه الجهة إلى قسمين اقترانى و استثنائى، باعتبار التصريح بالنتيجة او بنقيضها فى مقدماته و عدمه.

(فالاول) و هو المصرح فى مقدماته بالنتيجة او بنقيضها، يسمى (استثنائياً)، لاشتماله على كلمة الاستثناء، نحو:

(١) ان كان محمد عالماً، فواجب احترامه.

(٢) لكنه عالم.

(٣ ...) فمحمد واجب احترامه.

فالنتيجة رقم (٣) مذكورة بعينها فى المقدمة. رقم (١)

(١) لو كان فلان عادلاً، فهو لا يعصى الله.

(٢) ولكنه قد عصى الله.

(۳...) ما كان فلان عادلاً.

فالتیجیه رقم (۳) مصرح بنقیضها فی المقدمة رقم (۱)

(والثانی) و هو غیر المصرح فی مقدماته بالنتیجیه و لا بنقیضها، یسمى (اقتراناً) ، كالمثال المتقدم فی اول البحث، فإن نتیجیه و هی «شارب الخمر ترد شهادته» غیر مذکوره بهیئتها صریحاً فی المقدمتین و لا نقیضها مذکور، وإنما هی مذکوره بالقوه باعتبار وجود أجزائها الذاتیه فی المقدمتین، أعنی الحدین، وهما (شارب الخمر، و ترد شهادته) ؛ فإن كل واحد منهما مذکور فی مقدمه مستقله. ???

ثم الاقترانى قد يتألف من حملیات فقط، فیسمى (حملیاً). و قد يتألف من شرطیات فقط، او شرطیه و حملیه، فیسمى (شرطیاً) مثاله.

(۱) كلما كان الماء جارياً، كان معتصماً.

(۲) وكلما كان معتصماً، كان لا ینجس بملاقاه النجاسة.

(۳...) كلما كان الماء جارياً، كان لا ینجس بملاقاه النجاسة.

فمقدماته شرطیتان متصلتان.

مثال ثان: (۱) الاسم كلمه.

(۲) و الكلمه إما مبنیه او معربه.

(۳...) الاسم إما مبنی او معرب.

فالمقدمه رقم (۱) حملیه، و المقدمة رقم (۲) شرطیه منفصله.

ونحن نبحت أولاً عن الاقترانیات الحملیه، ثم الشرطیه، ثم الاستثنا

- الاقتران الحملی

حدوده:

يجب ان يشتمل القياس الاقترانى على مقدمتين لينتجا المطلوب. ويجب أيضاً أن تشتمل المقدمتان على حدود ثلاثه: حد متكرر مشترك بينهما، وحد يختص بالاولی، وحد بالثانيه. و الحد المتكرر المشترك هو الذى يربط بين الحدين الآخرين، ويحذف فى النتيجة التى تتألف من هذين الحدين إذ يكون أحدهما موضوعاً لها و الآخر محمولاً، فهو كالشمعه تفنى نفسها لتضىء لغيرها. ولنعد إلى المثال المتقدم فى المصطلحات العامه، لتطبيق الحدود عليه، فنقول:

أ (فاسق): هو المتكرر المشترك الذى اعطى الربط بين:

ب (شارب الخمر) ، و هو الحد المختص بالمقدمه الاولى، وبين:

ج (ترد شهادته) ، و هو الحد المختص بالمقدمه الثانيه.

تنتج المقدمتان: (شارب الخمر ترد شهادته) ، بحذف الحد المشترك و قد سموا كل واحد من الحدود الثلاثه باسم خاص (م).

أ. (الحد الاوسط) او (الوسط) و هو الحد المشترك، لتوسطه بين رفيقيه فى نسبته أحدهما إلى الآخر. ويسمى أيضاً (الحجه) لأنه يحتج به على النسبه بين الحدين.

ويسمى أيضاً (الواسطه فى الإثبات) ، لأن به يتوسط فى إثبات الحكم بين الحدين. ونرمز له بحرف (م).

ب (الحد الأصغر) ، و هو الحد الذى يكون موضوعاً فى النتيجة. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (صغرى) ، سواء كان هو موضوعاً فيها ام محمولاً. ونرمز له بحرف (ب).

ج (الحد الأكبر) ، و هو الذى يكون محمولاً فى النتيجة. وتسمى المقدمه المشتمله عليه (كبرى) ، سواء كان هو محمولاً فيها او موضوعاً. ونرمز له بحرف (ح). و الحدان معاً يسميان (طرفين).

فاذا قلنا:

كل ب م

كل م ح

ينتج ... كل ب ح بحذف المتكرر (م)

القواعد العامة للاقترانى:

للقياس الاقترانى سواء كان حملياً أو شرطياً قواعد عامة أساسية يجب توفرها فيه، ليكون منتجاً، وهى:

١ تكرار الحد الاوسط.

أى يجب أن يكون مذكوراً بنفسه فى الصغرى والكبرى من غير اختلاف، وإلا لما كان حداً أوسط متكرراً، ولما وجد الارتباط بين الطرفين. وهذا بديهى.

مثلاً إذا قيل: (الحائط فيه فارة. وكل فارة لها أذنان).

فانه لا ينتج. (الحائط له أذنان).

لأن الحد الذى يتخيل أنه حد اوسط هنا لم يتكرر، فإن المحمول فى الصغرى (فيه فارة) و الموضوع فى الكبرى (فارة) فقط. ولأجل أن يكون منتجاً فإما أن نقول فى الكبرى (وكل ما فيه فارة له أذنان) ولكنها كاذبة. واما أن نعتبر المتكرر كلمة (فارة) فقط، فتكون النتيجة هكذا (الحائط فيه ما له أذنان)، وهى صادقة.

مثال ثان إذا قيل: (الذهب عين. وكل عين تدمع).

فإنه لا ينتج: (الذهب يدمع).

لأن لفظ (عين) مشترك لفظى، والمراد منه فى الصغرى غير المراد منه فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الاوسط، ولم يتكرر إلا اللفظ فقط.

٢. إيجاب إحدى المقدمتين:

فلا إنتاج من سالتين، لأن الوسط فى السالتين لا يساعدنا على إيجاد الصلة و الربط بين الأصغر و الأكبر، نظراً إلى أن الشئ الواحد قد يكون مباناً لأمرين وهما لا- تباين بينهما، كالفرس المبان للإنسان و الناطق، وقد يكون مباناً لأمرين هما متباينان فى أنفسهما كالفرس المبان للإنسان و الطائر، و الإنسان و الطائر أيضاً متباينان.

وعليه، فلا- نعرف حال الحدين لمجرد مباينتهما للمتكرر انهما متلاقيان خارج الوسط ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب. فاذا قلنا:

لا شئ من الإنسان بفرس لا شئ من الفرس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (لا شئ من الإنسان بناطق)، لأن الطرفين متلاقيان.

ولو أبدلنا بالمقدمة الثانية قولنا:

لا شئ من الفرس بطائر.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (كل إنسان طائر)، لأن الطرفين متباينان. ويجرى هذا الكلام فى كل سالتين.

٣. كلية إحدى المقدمتين:

فلا إنتاج من مقدمتين جزئيتين، لأن الوسط فيهما لا يساعدنا أيضاً على إيجاد الصلة بين الأصغر و الأكبر، لأن الجزئية لا تدل على أكثر من تلاقى طرفيها فى الجملة، فلا يعلم فى الجزئيتين أن البعض من الوسط الذى يتلاقى به مع الأصغر هو نفس البعض الذى يتلاقى به مع الأكبر، ام غيره. وكلاهما جائز. ومعنى ذلك أننا لا نعرف حال الطرفين الأصغر و الأكبر امتلاقيان ام متباينان، فلا ينتج الإيجاب و لا

السلب، كما نقول مثلاً:

أولاً بعض الإنسان حيوان. وبعض الحيوان فرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). وإذا أبدلنا بالمقدمة الثانية قولنا: بعض الحيوان ناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق).

ثانياً: بعض الإنسان حيوان وبعض الحيوان ليس بناطق.

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الإنسان ليس بناطق). وإذا أبدلنا بالمقدمة الثانية قولنا: بعض الحيوان ليس بفرس.

فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض الإنسان فرس). وهكذا يجري هذا الكلام في كل جزئيتين مهما كان موضع الوسط في المقدمتين موضوعاً أو محمولاً أو مختلفاً.

٤ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين:

يعني إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة كانت النتيجة سالبة لأن السلب أحسن من الإيجاب. وإذا كانت جزئية كانت النتيجة جزئية لأن الجزئية أحسن من الكلية.

وهذا الشرط واضح لأن النتيجة متفرعة عن المقدمتين معاً فلا يمكن أن تزيد عليهما فتكون أقوى منهما.

٥ لا إنتاج من سالبة صغرى وجزئية كبرى:

ولا بد أن تفرض الصغرى كلية وإلا لاختل الشرط الثالث. ولا بد أن تفرض الكبرى موجبة وإلا لاختل الشرط الثاني.

فإذا تألف القياس من سالبة كلية صغرى وجزئية موجبة كبرى، فإنه لا يعلم أن الأصغر والأكبر متلاقيان أو متباينان خارج الوسط، لأن السالبة الكلية تدل على تباين طرفيها أي الأصغر مع الاوسط هنا. والجزئية الموجبة تدل على تلاقي طرفيها في الجملة أي الاوسط و الأكبر هنا، فيجوز أن يكون الأكبر خارج الاوسط مبايناً للأصغر كما كان الاوسط مبايناً له ويجوز أن يكون ملاقياً له فمثلاً إذا قلنا:

لا شيء من الغراب بإنسان، وبعض الإنسان أسود

فإنه لا ينتج السلب: (بعض الغراب ليس بأسود) ولو أبدلنا بالمقدمة الثانية قولنا: بعض الإنسان أبيض فانه لا ينتج الإيجاب: (بعض الغراب أبيض).

وأنت هنا في المثال بالخيار في وضع الاوسط موضوعاً في المقدمتين أو محمولاً أو مختلفاً، فإن الامر لا يختلف والعقم تجده كما هو في الج

الأشكال الأربعة

قلنا: إن القياس الاقتراني لا بد له من ثلاثة حدود:

أوسط وأصغر وأكبر. ونضيف عليه هنا، فنقول:

إن وضع الاوسط مع طرفيه في المقدمتين يختلف، ففي الحمل قد يكون موضوعاً فيهما أو محمولاً فيهما، أو موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى، أو بالعكس.

فهذه أربع صور. وكل واحدة من هذه الصور تسمى (شكلاً). وكذا في الشرطي يكون تالياً ومقدماً.

فالشكل في اصطلاحهم على هذا هو «القياس الاقتراني باعتبار كيفية وضع الاوسط من الطرفين» ولنتكلم عن كل واحد من الأشكال الأربعة في الحمل، ثم نتبعه بالاقتراني

الشكل الاول

الشكل الاول

وهو ما كان الاوسط فيه محمولاً- في الصغرى موضوعاً في الكبرى. أى يكون وضع الحدين في المقدمتين مع الاوسط عين وضع أحدهما مع الآخر في النتيجة: فكما يكون الأصغر موضوعاً في النتيجة يكون موضوعاً في الصغرى، و كما يكون الأكبر محمولاً في النتيجة يكون محمولاً في الكبرى.

ولهذا التفسير فائدة نريد أن نتوصل إليها. فإنه لأجل أن الأصغر وضعه في النتيجة عين وضعه في الصغرى، و إن الأكبر وضعه في النتيجة عين وضعه في الكبرى، كان هذا الشكل على مقتضى الطبع، و بين الإنتاج بنفسه لا يحتاج إلى دليل وحجة، بخلاف البواقي ولذا جعلوه اول الأشكال. وبه يستدل على باقى شروطه:

لهذا الشكل شرطان:

١. (إيجاب الصغرى) ، إذ لو كانت سالبة، فلا يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط في الكبرى يلاقى الأصغر في خارج الأوسط ام لا، فيتحمل الأمران، فلا ينتج الإيجاب و لا السلب كما نقول مثلاً:

لا شيء من الحجر نبات وكل نبات نام

فانه لا ينتج الإيجاب: (كل حجر نام). و لو أبدلنا بالصغرى قولنا (لا شيء من الإنسان نبات).

فإنه لا ينتج السلب: (لا شيء من الإنسان نام). اما إذا كانت الصغرى موجبة فإن ما يقع على الأوسط في الكبرى لا بد أن يقع على ما يقع عليه الاوسط في الصغرى.

٢. (كليه الكبرى) ، لأنه لو كانت جزئية لجاز أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير ما حكم به على الأصغر، فلا يتعدى الحكم من الأكبر إلى الأصغر بتوسط الأوسط. و فى الحقيقة إن هذا الشرط راجع إلى (القاعدة الاولى) ، لأن الاوسط فى الواقع على هذا الفرض غير متكرر؛ كما نقول مثلاً:

كل ماء سائل وبعض السائل يلتهب بالنار

فإنه لا ينتج (بعض الماء يلتهب بالنار) ، لأن المقصود بالسائل الذى حكم به على الماء خصوص الحصه منه التى تلتقى مع الماء، و هى غير الحصه من السائل الذى يلتهب بالنار، و هو النفط مثلاً. فلم يتكرر الاوسط فى المعنى، و إن تكرر لفظاً.

هذه شروطه من ناحية الكم و الكيف، اما من ناحية الجهة فقد قيل إنه يشترط فيه (فعليه الصغرى). ولكننا أخذنا على أنفسنا ألا نبحث عن الموجهات، لأن أبحاثها المطولة تضيق علينا كثيراً مما تجب أن نعلمه. و ليس فيها كبير فائدة لنا.

ضروبه:

كل مقدمه من القياس فى حد نفسها يجوز أن تكون واحده من المحصورات الأربع، فإذا اقترنت الصور الأربع فى الصغرى مع الأربع فى الكبرى. خرجت عندنا ست عشرة صورة للاقتران تحدث من ضرب أربعة فى أربعة. و ذلك فى جميع الأشكال الأربعة. والصورة من تأليف المقدمتين تسمى بثلاثة أسماء: (ضرب) و (اقتران) و (قرينه).

وهذه الاقترانات او الضروب الستة عشر بعضها منتج، فيسمى (قياساً). وبعضها غير منتج، فيسمى (عقيماً). وبحسب الشرطين فى الكم و الكيف لهذا الشكل الاول تكون الضروب المنتجة أربعة فقط. اما البواقي فكلها عقيمه، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانية ضروب، و هى حاصل ضرب السالبتين من الصغرى فى الأربع من الكبرى، و الشرط الثانى تسقط به أربعة حاصل ضرب الجزئيتين من الكبرى فى الموجبتين من الصغرى، فالباقي أربعة فقط.

وكل هذه الأربعة بينه الإنتاج، ينتج كل واحد منها واحده من المحصورات الأربع، فالمحصورات كلها تستخرج من أضرب هذا الشكل. ولذا سمي (كاملاً) و (فاضلاً). و قد رتبوا ضروبه على حسب ترتب المحصورات فى نتائجها: فالاول ما ينتج الموجبه الكليه، ثم

ما ينتج السالبة الكلية، ثم ما ينتج الموجبة الجزئية، ثم ما ينتج السالبة الجزئية.

(الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبة كلية.

كل ب م

وكل م ح مثاله

...كل ب ح

(الثاني) من موجبة كلية وسالبة كلية، ينتج سالبة كلية.

كل ب م

و لا م ح مثاله

...لا ب ح

(الثالث) من موجبة جزئية وموجبة كلية، ينتج موجبة جزئية.

ع ب م

وكل م ح مثاله

...ع ب ح

(الرابع) من موجبة جزئية وسالبة كلية، ينتج سالبة جزئية.

ع ب م

و لا م ح مثاله

...س ب ح

الشكل الثاني

وهو ما كان الوسط فيه محمولاً في المقدمتين معاً، فيكون الأصغر فيه موضوعاً في الصغرى و النتيجة، ولكن الأكبر يختلف وضعه فإنه موضوع في الكبرى محمول في النتيجة.

و من هنا كان هذا الشكل بعيداً عن مقتضى الطبع، غير بين الإنتاج يحتاج إلى الدليل على قياسيته. ولأجل أن الأصغر فيه متحد الوضع في النتيجة و الصغرى موضوعاً فيهما كالشكل الاول؛ كان أقرب إلى مقتضى الطبع من باقى الأشكال الأخرى، لأن الموضوع أقرب إلى الذهن.

شروطه:

للكل الثاني شرطان ايضاً:

اختلاف المقدمتين في الكيف و كلية الكبرى.

(الاول) الاختلاف في الكيف، فإذا كانت إحداهما موجبة كانت الأخرى سالبة، لأن هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف، لأن الطرفين الأصغر و الأكبر قد يكونان متباينين، و مع ذلك يشتركان في أن يحمل عليهما شيء واحد او يشتركان في أن يسلب عنهما شيء آخر، ثم قد يكونان متلاقين ويشتركان أيضاً في أن يحمل عليهما او يسلب عنهما شيء واحد فلا ينتج الإيجاب و لا السلب. مثال ذلك:

الإنسان و الفرس متباينان ويشتركان في حمل الحيوان عليهما و سلب الحجر عنهما، فنقول:

أ. كل إنسان حيوان. وكل فرس حيوان

ب. لا شيء من الإنسان بحجر و لا شيء من الفرس بحجر

والحق في النتيجة فيهما السلب. ثم الإنسان و الناطق أيضاً يشتركان في حمل الحيوان عليهما وسلب الحجر عنهما، فتبدل في المثالين بالفرس الناطق، فيكون الحق في النتيجة فيهما الإيجاب.

اما إذا اختلف الحكمان في الصغرى و الكبرى على وجه لا- يصح جمعهما على شيء واحد، وجب أن يكون المحكوم عليه في أحدهما غير المحكوم عليه في الأخرى. فيتباين الطرفان الأصغر و الأكبر، وتكون النسبة بينهما نسبة السلب، فلذا تكون النتيجة في الشكل الثاني سالبة دائماً، تتبع أخس المقدمتين.

(الشرط الثاني) كليه الكبرى، لأنه لو كانت جزئية مع الاختلاف في الكيف لم يعلم حال الأصغر و الأكبر متلاقيان ام متنافيان، لأن الكبرى الجزئية مع الصغرى الكليه إذا اختلفتا في الكيف لا تدلان إلا على المنافاة بين الأصغر وبعض الأكبر المذكور في الكبرى. و لا تدلان على المنافاة بين الأصغر و البعض الآخر من الأكبر الذي لم يذكر، كما لا تدلان على الملافاة، فيحصل الاختلاف. مثال ذلك:

كل مجتر ذو ظلف وبعض الحيوان ليس بذى ظلف

فإنه لا ينتج السلب: (بعض المجتر ليس بحيوان). و لو أبدلنا بالأكبر كلمة طائر، فإنه لا ينتج الإيجاب: (بعض المجتر طا صرّوبه:

بحسب الشرطين المذكورين في هذا الشكل تكون الضروب المنتجة منه أربعة فقط، لأن الشرط الاول تسقط به ثمانية، حاصل ضرب السالبتين من الصغرى في السالبتين من الكبرى فهذه أربعة، وحاصل ضرب الموجتين في الموجتين، فهذه أربعة أخرى. و الشرط الثاني تسقط به أربعة و هي السالبتان في الصغرى مع الموجبة الجزئية في الكبرى، و الموجبتان في الصغرى مع السالبة الجزئية في الكبرى.

فالباقى أربعة ضروب منتجة، كلها يبرهن عليها بتوسط الشكل الاول كما سترى:

(الضرب الاول) من موجبة كليه و سالبة كليه، ينتج سالبة كليه

مثاله:

كل مجتر ذو ظلف

ولا شيء من الطائر بذى ظلف

... لا شيء من المجتر بطائر

ويبرهن عليه بعكس الكبرى بالعكس المستوى، ثم ضم العكس إلى نفس الصغرى، فيتألف من الضرب الثاني من الشكل الاول، وينتج نفس النتيجة المطلوبه، فيقال باستعمال الرموز:

المفروض كل ب م و لا ح م

المدعى أنه ينتج ... لا ب ح

(البرهان): نعكس الكبرى بالعكس المستوى إلى (لا م ج) ونضمها إلى الصغرى فيحدث:

كل ب م.

ولا م ج (الضرب الثاني من الشكل الاول)

ينتج ... لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثاني) من سالبة كليه و موجبة كليه ينتج سالبة كليه

مثاله:

لا شيء من الممكنات بدائم

وکل حق دائم

...لا شيء من الممكنات بحق

يبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم يجعلها كبرى وكبرى الأصل صغرى لها، ثم بعكس النتيجة، فيقال:

المفروض لا ب م. كل ج م

المدعى ... لا ب ج

البرهان:

إذا صدقت لا ب م

صدقت لا م ب (العكس المستوى)

فنضم هذا العكس إلى كبرى الأصل بجعله كبرى لها فيكون:

كل ج م و لا م ب (الضرب الثانى من الاول)

...لا ج ب

وتنعكس إلى لا ب ج (وهو المطلوب)

(الثالث) من موجبة جزئية وسالبة كلية، ينتج سالبة جزئية.

مثاله: بعض المعدن ذهب

ولا شيء من الفضة بذهب

...بعض المعدن ليس بفضة

ويبرهن عليه بما برهن به على الضرب الاول، فيقال:

المفروض ع ب م و لا ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان: إذا صدقت لا ج م (الكبرى)

صدقت لا م ج (العكس المستوى)

وبضمه إلى الصغرى يحدث:

ع ب م و لا م ح (الضرب الرابع من الاول)

...س ب ج (وهو المطلوب)

(الرابع) من سالبة جزئية وموجبة كلية، ينتج سالبة جزئية.

مثاله: بعض الجسم ليس بمعدن

وكل ذهب معدن

...بعض الجسم ليس بذهب

ولا يبرهن عليه (بطريقة العكس) () التى ذكرناها فى الضروب الثلاثة، لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس. وعكس الكبرى جزئية، لا

يلتزم منها و من الصغرى قياس، لأنه لا قياس من جزئيتين. فنفرع حينئذ للبرهان عليه إلى طريقة أخرى تسمى (طريقة الخلف) ، فيقال:

المفروض س ب م. وكل ج م

المدعى ... س ب ج

البرهان:

لو لم تصدق س ب ج

لصدق نقيضها كل ب ج (النتيجة)

فنجعل هذا النقيض صغرى لكبرى الأصل، فيتألف قياس من الضرب الاول من الشكل الاول:

كل ب ج. وكل ج م

... كل ب م

فيكذب نقيض هذه النتيجة س ب م

وهو عين الصغرى المفروض صدقها

وهذا خلاف الفرض

فوجب صدق س ب ج (وهو المطلوب)

تمرين

برهن على كل واحد من الضروب الثلاثة الاولى بطريقة الخلف التي برهنا بها على الضرب الرابع

الشكل الثالث

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا في المقدمتين معا، فيكون الأكبر محمولا في الكبرى و النتيجة معا، ولكن الأصغر يختلف وضعه فانه محمول في الصغرى موضوع في النتيجة.

و من هنا كان هذا الشكل بعيدا عن مقتضى الطبع، وابتعد من الشكل الثاني. لان الاختلاف كان في موضوع النتيجة الذي هو اقرب إلى الذهن. و كان الاختلاف في الثاني في محمولها. ولأجل ان الأكبر فيه متحد الوضع في الكبرى و النتيجة كالشكل الاول كان اقرب من الرابع.

شروطه:

لهذا الشكل شرطان ايضا:

إيجاب الصغرى، و كليه إحدى المقدمتين.

أما (الاول) فلانه لو كانت الصغرى سالبة. فلا نعلم حال الأكبر المحمول على الاوسط بالسلب او الإيجاب، ايلاقى الأصغر الخارج عن الوسط او يفارقه.

لانه لو كانت الكبرى موجبة فان الاوسط يباين الأصغر ويلاقى الأكبر. وشيء واحد قد يلاقى ويباين شيئين متلاقين او شيئين متباينين، كالناطق يلاقى الحيوان ويباين الفرس وهما متلاقيان ويلاقى الحيوان ويباين الشجر وهما متباينان.

ولو كانت الكبرى سالبة أيضاً، فان الاوسط يباين الأصغر و الأكبر معا. و الشيء الواحد قد يباين شيئين متلاقين و قد يباين شيئين متباينين، كالذهب المباين للفرس و الحيوان وهما متلاقيان ويباين الشجر و الحيوان وهما متباينان. فإذا قيل:

أ. لا شيء من الناطق بفرس وكل ناطق حيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

ب. لا شيء من الذهب بفرس لا شيء من الذهب بحيوان

فانه لا ينتج السلب. و لو وضعنا مكان فرس (شجر) فانه لا ينتج الإيجاب.

واما (الثاني) و هو كليه إحدى المقدمتين، فلأنه قد تقدم في القاعدة الثالثة من القواعد العامة للقياس انه لا ينتج من جزئيتين. و ليس هنا ما يقتضى اعتبار كليه خصوص إحدى المقدمتي

ضروبه:

بحسب الشرطین المذكورین تكون الضروب المنتجة من هذا الشكل ستة فقط. لان الشرط الاول تسقط به ثمانية ضروب كالشكل الأول. و الشرط الثاني يسقط به ضربان: الجزئتان الموجبتان، و الجزئية الموجبة مع الجزئية السالبة، فالباقى ستة يحتاج كل منها إلى برهان. ونتائجها جميعا جزئية. (الضرب الأول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبة جزئية.

مثاله: كل ذهب معدن

وكل ذهب غالى الثمن

بعض المعدن غالى الثمن

ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمها إلى كبرى الأصل، فيكون من ثالث الشكل الاول، لينتج المطلوب.

المفروض كل م ب و كل م ح

المدعى ع ب ح

البرهان:

إذا صدقت كل م ب

صدقت ع ب م (العكس المستوى)

فنضم العكس إلى كبرى الأصل ليكون

ع ب م و كل م ح (ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

ولا ينتج كليه لجواز أن يكون ب اعم من ح و لو من وجه، كالمثال.

(الثاني) من كليتين و الكبرى سالبة، ينتج سالبة جزئية.

مثاله:

كل ذهب معدن

ولا شيء من الذهب بفضة

...بعض المعدن ليس بفضة

ويبرهن عليه بعكس الصغرى كالاول، فنقول:

المفروض كل م ب و لا م ح

المدعى ... س ب ح

البرهان: نعكس الصغرى فتكون (ع ب م) فنضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م و لا م ح (رابع الاول)

...س ب ح (المطلوب)

(الثالث) من موجبتين و الصغرى جزئية، ينتج موجبة جزئية.

مثاله:

بعض الطائر ابيض

وكل طائر حيوان

...بعض الأبيض حيوان

البرهان: بعكس الصغرى كالاول، فنقول:

المفروض ع م ب و كل م ح

المدعى ... ع ب ح

البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م)، ونضمها إلى الكبرى فيحدث:

ع ب م و كل م ح (ثالث الاول)

ع ب ح (المطلوب)

(الرابع) من موجبتين و الكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية

مثاله:

كل طائر حيوان

بعض الطائر ابيض

بعض الحيوان ابيض

ويبرهن عليه بعكس الكبرى، ثم جعلها صغرى وصغرى الأصل كبرى لها، ثم بعكس النتيجة، فنقول:

المفروض كل م ب و ع م ح

المدعى ... ع ب ح

البرهان: نعكس الكبرى إلى (ع ح م) ونجعلها صغرى لصغرى الأصل فيحدث:

ع ح م كل م ب (ثالث الاول)

ع ح ب

وينعكس بالعكس المستوى إلى ع ب ح (المطلوب)

(الخامس) من موجبة كلية وسالبة جزئية، ينتج سالبة جزئية

مثاله:

كل حيوان حساس

وبعض الحيوان ليس بانسان

...بعض الحساس ليس بانسان

ولا يبرهن عليه بطريق العكس، لان السالبة الجزئية لا تنعكس؛ و الموجبة الكلية تنعكس إلى جزئية و لا قياس بين جزئيتين. فلذلك

يبرهن عليه بالخلف؛

فنقول:

المفروض كل م ب و س م ح

المدعى س ب ح

البرهان: لو لم تصدق س ب ح

لصدق نقيضها كل ب ح

نجعله كبرى لصغرى الأصل فيحدث:

كل م ب و كل ب ح (الاول من الاول)

كل م ح

س م ح و هو عين الكبرى الصادقة

فیکذب نقيضها

(هذا خلف) فيجب ان يصدق س ب ح (المطلوب)
 (السادس) من موجبة جزئية وسالبة كلية، ينتج سالبة جزئية
 مثاله:

بعض الذهب معدن
 ولا شيء من الذهب بحديد
 ...بعض المعدن ليس بحديد
 ويبرهن عليه بعكس الصغرى، ثم ضمه إلى كبرى الأصل ليكون من رابع الشكل الاول، لينتج المطلوب.
 المفروض ع م ب و لا م ح
 المدعى ... س ب ح
 البرهان: نعكس الصغرى إلى (ع ب م)، فنضمه إلى الكبرى ليحدث:
 ع ب م و لا م ح (رابع الاول)
 ...س ب ح (المطلوب)

تنبهات

طريقة الخلف:

۱. أن كلا من ضروب الشكل الثالث يمكن إقامة البرهان عليه بطريقة الخلف. كضروب الثاني.
 و (الخلف): استدلال غير مباشر يبرهن به على كذب نقيض المطلوب. ليستدل به على صدق المطلوب.
 و هو في الأشكال خاصة يؤخذ نقيض النتيجة المطلوب إثباتها. فيقال لو لم تصدق لصدق نقيضها. وإذا فرض صدق النقيض يضم إلى إحدى المقدمتين المفروض صدقها. ليتألف من النقيض و هذه المقدمة ضرب من ضروب الشكل الاول. فينتج ما يناقض المقدمة الأخرى الصادقة بالفرض. هذا خلف. فلا بد أن تكذب هذه النتيجة. وكذبها لا بد أن ينشأ من كذب نقيض المطلوب. فيثبت صدق المطلوب. و قد تقدمت امثله.
 وعلى الطالب أن يجرى استعماله في جميع الضروب شحذاً لذهنه. وليلاحظ أية مقدمة يجب أن يختارها من القياس المفروض. ليلتزم من النقيض و من المقدمة الضرب المنتج
 دليل الافتراض:

۲. وقد يستدل بدليل (الافتراض) على إنتاج بعض الضروب الذي تكون إحدى مقدمتيه جزئية من هذا الشكل او من الثاني. و لا بأس بشرحه تنويراً لأفكار الطلاب. و إن كانوا في غنى عنه بدليل العكس و الخلف. و له مراحل ثلاث:
 الاولى (الفرض)، و هو أن نفرض اسماً خاصاً للبعض الذي هو مورد الحكم في القضية الجزئية، فنفرسه حرف (د). لأن في قولنا مثلاً: (بعض الحيوان ليس بإنسان) لا بد أن يقصد في البعض شيء معين يصح سلب الإنسان عنه. مثل فرس وقرد و طائر ونحوها. فنصطلح على هذا الشيء المعين ونسميه (د)، ففي مثل القضية: (بعض م ب) يكون (د) عبارة أخرى عن قولنا (بعض م).
 الثانية (استخراج قضيتين صادقتين بعد الفرض)، فانه بعد الفرض المذكور نستطيع ان نحصل على قضيتين صادقتين قطعاً:
 ۱. قضية موجبة كلية، موضوعها الاسم المفروض (د) ومحمولها موضوع القضية الجزئية، ففي المثال المتقدم تكون (كل د م) صادقة،

لان (د) بعض م حسب الفرض، و الاعم يحمل على جميع افراد الاخص قطعاً.

۲. قضیه کلیه: موجبه او سالبه تبعاً لكیف الجزئیه، موضوعها الاسم المفروض (د)، و محمولها محمول الجزئیه، ففی المثال تكون (كل د ب) صادقۀ، لان (د) هو البعض الذى هو كله (ب). و إذا كانت الجزئیه سالبه مثل (س م ب) تكون (لا د ب) صادقۀ، لان (د) هو البعض المسلوب عنه (ب).

الثالثه (تألیف الاقترانات المنتجه للمطلوب)، لانا بعد استخراج تلك القضيتين تزيد ثروه معلوماتنا، فنستعملها فى تألیف اقترانات نافعه منهما و من المقدمتين للقياس المفروض صدقهما، لاستخراج النتيجة المطلوب اثبات صدقها.

ولنجرب هذا الدليل بعد ان فهمنا مراحلہ، فى الاستدلال على الضرب الخامس من الشكل الثالث، فنقول:

المفروض كل م ب و س م ح (الخامس من الثالث)

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض

نفرض بعض م (فى السالبه الجزئیه س م ح) الذى هو ليس ح، انه (د)، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

۱. كل د م

۲. لا د ح

ثم نأخذ القضیه رقم (۱)

ونجعلها صغرى لصغرى الاصل، فيحدث:

كل د م و كل م ب (اول الشكل الاول)

... كل د ب

ثم هذه النتيجة نجعلها صغرى للقضیه رقم (۲)، فيحدث:

كل د ب و لا د ح (ثانى الشكل الثالث)

... س ب ح (وهو المطلوب)

ولنجربه ثانياً فى الاستدلال على الضرب الرابع من الشكل الثانى، فنقول:

المفروض س ب م و كل ح م

المدعى ... س ب ح

البرهان: بالافتراض.

نفرض (بعض ب) الذى هو ليس م انه (د) و ذلك فى السالبه الجزئیه (س ب م)، فنستخرج القضيتين الصادقتين:

(۱) كل د ب

(۲) لا د م

ثم نأخذ القضیه رقم (۲) ونجعلها صغرى لكبرى الاصل، فيحدث:

لا د م و كل ح م (ثانى الشكل الثانى)

... لا د ح

ثم نعكس القضیه رقم (۱) الى: ع ب د

ونضم هذا العكس الى النتيجة الاخيره ونجعله صغرى فيحدث:

ع ب د و لا د ح (رابع الشكل الاول)

...س ب ح (وهو المطلوب)

فرايت انا استعملنا فى الاثناء العكس المستوى للقضية رقم (١) ، لانه لولاه لما استطعنا ان نؤلف قياسا الا من الشكل الثالث الذى هو متاخر عن الثانى.

و كذلك نستعمل هذا العكس فى دليل الافتراض على الضرب الثالث من الثانى.

وعلى الطالب ان يستعمل دليل الافتراض فى غير ما ذكرنا من الضروب التى تكون احدى مقدماتها جزئية، لزيادة التمرين الرد:

٣ و من البراهين على انتاج الاشكال الثلاثة عدا الاول (الرد) ، و هو تحويل الشكل الى الشكل الاول: اما بتبديل المقدمتين فى الشكل الرابع، و اما بتحويل احدى المقدمتين الى عكسها المستوى، ففي الشكل الثانى تعكس الكبرى فى بعض ضروبه القابلة للعكس، و فى الثالث تعكس الصغرى فى بعض ضروبه القابلة للعكس، كما سبق ... و فى بعض ضروبهما قد نحتاج الى استعمال نقض المحمول او عكس النقيض اذا لم تتمكن من العكس المستوى، حتى نتوصل الى الشكل الاول المنتج نفس النتيجة المطلوبة. وعلى الطالب ان يطبق ذلك بدقه على جميع ضروب الشكليات لغرض التمرين.

الشكل الرابع

وهو ما كان الاوسط فيه موضوعا فى الصغرى محمولا- فى الكبرى عكس الاول، فيكون وضع الاصغر و الاكبر فى النتيجة يخالف وضعهما فى المقدمتين.

و من هنا كان هذا الشكل ابعد الجميع عن مقتضى الطبع غامض الانتاج عن الذهن.

ولذا تركه جماعة من علماء المنطق فى مؤلفاتهم واكتفوا بالثلاثة الاول

شروطه:

يشترط فى إنتاج هذا الشكل الشروط الثلاثة العامة فى كل شكل التى تقدم ذكرها فى القواعد العامة.

وهى: ألا يتألف من سالتين، و لا من جزئيتين، و لا من سالبه صغرى و جزئية كبرى. ويشترط أيضا فيه شرطان خاصان به:

١. ألا تكون إحدى مقدماته سالبه جزئية.

٢. كليه الصغرى إذا كانت المقدمتان موجبتين، فلو ان الصغرى كانت موجبه جزئية، لما جاز أن تكون الكبرى موجبه، بل يجب ان تكون سالبه كليه.

ضروبه:

بحسب الشروط الخمسة تكون الضروب المنتجة منه خمسة فقط: لانه بالشرط الاول تسقط اربعه حاصل ضرب السالبتين فى السالبتين.

وبالثانى تسقط ثلاثة: الجزئتان سواء كانتا موجبتين او مختلفتين بالايجاب و السلب. وبالثالث يسقط واحد:

السالبه الكليه مع الموجبه الجزئية. وبالرابع ضربان: السالبه الجزئية صغرى او كبرى مع الموجبه الكليه. وبالخامس ضرب واحد:

الموجبه الجزئية الصغرى مع الموجبه الكليه الكبرى.

فالباقى خمسة ضروب نقيم عليها البرهان:

(الضرب الاول) من موجبتين كليتين، ينتج موجبه جزئية

مثاله:

كل إنسان حيوان

وكل ناطق إنسان

...بعض الحيوان ناطق

ویرهن علیه بالرد، بتبدیل المقدمتين احدهما فى مكان الأخرى، فيرتد إلى الشكل الاول، ثم نعكس النتيجة ليحصل المطلوب، فيقال:
المفروض كل م ب و كل ح م

...ع ب ح

البرهان: بالرد بتبدیل المقدمتين فيحدث:

كل ح م كل م ب (الاول من الاول)

...كل ح ب

وينعكس إلى ع ب ح (وهو المطلوب)

وإنما لا ينتج هذا الضرب كلية لجواز ان يكون الأصغر اعم من الأكبر، كالمثال.

(الثانى) من موجبة كلية وموجبة جزئية، ينتج موجبة جزئية

مثاله: كل انسان حيوان

وبعض الولود انسان

...بعض الحيوان ولود

ویرهن علیه بالرد بتبدیل المقدمتين ثم بعكس النتيجة، ولا ينتج كلياً لجواز عموم الاصغر.

(الثالث) من سالبة كلية وموجبة كلية، ينتج سالبة كلية

مثاله:

لا شيء من الممكن بدائم

وكل محل للحوادث ممكن

...لا شيء من الدائم بمحل للحوادث.

ویرهن علیه ايضا بالرد بتبدیل المقدمتين، ثم بعكس النتيجة.

(الرابع) من موجبة كلية وسالبة كلية، ينتج سالبة جزئية

مثاله:

كل سائل يتبخر

ولا شيء من الحديد بسائل

...بعض ما يتبخر ليس بحديد

ولا يمكن البرهان عليه بالرد بتبدیل المقدمتين، لان الشكل الاول لا ينتج من صغرى سالبة. ولكن يبرهن بعكس المقدمتين، وتاليف

قياس الشكل الاول من العكسين. لينتج المطلوب، فيقال:

المفروض كل م ب و لا ح م

المدعى ...س ب ح

البرهان: نعكس المقدمتين الى:

ع ب م لا م ح (رابع الاول)

...س ب ح (وهو المطلوب)

الخامس من موجبة جزئية وسالبة كلية. ينتج سالبة جزئية

مثاله:

بعض السائل يتبخر

لا شيء من الحديد بسائل

...بعض ما يتبخر ليس بحديد

وهذا ايضا لا يبرهن عليه بتبديل المقدمتين، لعين السبب، ويمكن ان يبرهن عليه بعكس المقدمتين كالسابق، بلا فر

تمرينات

۱. برهن على الضرب الثاني ثم الخامس من الشكل الرابع بدليل الافتراض.

۲. برهن على الضرب الثالث ثم الرابع من الشكل الرابع بدليل الخلف.

۳. برهن على الضرب الرابع من الشكل الثاني بطريقة (الرد)، ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى، لينتج المطلوب.

۴. برهن على الضرب الخامس من الشكل الثالث بطريقة (الرد). ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين ثم اخذ العكس المستوى لمنقوضه الكبرى لتأليف قياس من الشكل الاول، ثم عكس نتيجة هذا القياس لعكس النقيض الموافق، ليحصل المطلوب.

۵. برهن على الضرب الاول ثم الثاني من الشكل الثاني بطريقة (الرد) ولكن باخذ منقوضه محمول كل من المقدمتين: وعليك الباقي من البرهان فانك ستحتاج الى استخدام العكس المستوى في كل من الضربين لتصل الى المطلوب، ويتبع ذلك حسن التفاتك ومهارتك في موقع استعماله.

۶. جرب ان تبرهن على الضرب الثالث من الشكل الثاني بطريقة الرد باخذ منقوضه المحمول لكل من المقدمتين. و إذا لم تتمكن من الوصول الى النتيجة فبين السر في ذلك.

۷. برهن على ضربين من ضروب الثالث بطريقة الخلف واختر منها ما شئت.

(يحسن بالطالب ان يضع بين يديه امثله واقعيه للضروب التي يبرهن عليها في جميع هذه التمرينات، ليتضح له الامر بالمثل اكثر)

الاقتراى الشرطى

تعريفه وحدوده:

تقدم معنى القياس الاقتراى الحملى وحدوده. ولا يختلف عنه الاقتراى الشرطى الا من جهة اشتماله على القضية الشرطيه: اما بكلا مقدمتيه او مقدمه واحده، فلذلك تكون حدوده نفس حدود الحملى من جهة اشتماله على الاوسط و الاصغر و الاكبر، غاية الامر ان الحد قد يكون المقدم او التالى من الشرطيه، كما انه قد يكون الاوسط خاصه جزاً من المقدم او التالى، وسيجى.

فإذن يصح ان نعرفه بانه: (الاقتراى الذى كان بعض مقدماته او كلها من القضايا الشرطيه)

اقسامه:

للاقتراى الشرطى تقسيمات:

۱. (تقسيمه من جهة مقدماته): فقد يتألف من متصلتين، او منفصلتين، او مختلفتين بالاتصال و الانفصال، او من حمليه ومتصله، او من حمليه ومنفصله. فهذه أقسام خمس.

۲. (تقسيمه باعتبار الحد الاوسط جزءا تاما او غير تام): فانه لما كانت الشرطيه مؤلفه تأليفاً ثانياً، أى أنها مؤلفه من قضيتين بالأصل،

وکل منهما مؤلفه من طرفین. فلاشتراک بین قضیتین شرطیتین تاره فی جزء تام ای فی جمیع المقدم او التالی فی کل منهما، وأخری فی جزء غیر تام ای فی بعض المقدم او التالی فی کل منهما. وثالثه فی جزء تام من مقدمه وجزء غیر تام من أخرى. فهذه ثلاثة اقسام: (الاول) ما اشترکت فيه المقدمتان فی جزء تام منهما، نحو:

کلما کان الانسان عاقلا قنع بما یکفیه.

وکلما قنع بما یکفیه استغنی.

کلما کان الانسان عاقلا استغنی.

(الثانی) ما اشترکت فيه المقدمتان فی جزء غیر تام منهما، نحو:

إذا کان القرآن معجزه، فالقرآن خالد.

وإذا کان الخلود معناه البقاء فالخالد لا یتبدل.

...إذا کان القرآن معجزه، فاذا کان الخلود معناه البقاء، فالقرآن لا یتبدل.

فلاحظ بدقه أن التالی من الصغری (فالقرآن خالد) و التالی من الکبری (فالخالد لا یتبدل)، يتألف منهما قیاس اقترانی حملي من الشكل الاول، ينتج (القرآن لا یتبدل).

فنجعل هذه النتيجة تاليا لشرطیه مقدمها مقدم الکبری، ثم نجعل هذه الشرطیه تاليا لشرطیه مقدمها مقدم الصغری. وتكون هذه الشرطیه الاخیره هی (النتیجه) المطلوبه.

وهذه هی طریقه اخذ النتیجه من هذا القسم إذا تالف من متصلتين. ونحن نکتفی بهذا المقدار من بیان هذا القسم. و لا نذكر اقسامه و لا شروطه لطول الکلام علیها ولمخالفته للطبع الجاری.

(الثالث) ما اشترکت فيه المقدمتان فی جزء تام من احدهما غیر تام من الاخری. وانما نتصور هذا القسم فی المؤلف من الحمیة و الشرطیه وسیاتی شرحه وشرح شروطه. أما فی الشرطیات المحضه فلا بد ان نفرض احدى الشرطیتین بسیطه و الاخری مرکبه من حملیه و شرطیه بالاصل، لیکون الحد المشترك جزءا تاما من الاولی و غیر تام من الثانیه، نحو:

إذا كانت النبوة من الله فاذا كان محمد نبيا فلا یرک امته سدی.

وإذا لم یرک امته سدی وجب ان ینصب هادیا.

...إذا كانت النبوة من الله، فاذا کان محمدا نبيا وجب ان ینصب هادیا.

فلاحظ: ان تالی الصغری مع الکبری يتألف منهما قیاس شرطی من القسم الاول، و هو ما اشترکت فيه المقدمتان بجزء تام، فینتج علی نحو الشكل الاول: (إذا کان محمد نبيا وجب ان ینصب هادیا)، ثم نجعل هذه النتیجه تاليا لشرطیه مقدمها مقدم الصغری، فتكون هذه الشرطیه الجدیده هی النتیجه المطلوبه.

وهذه هی طریقه اخذ النتیجه من هذا القسم الثالث إذا تألف من متصلتين.

ونکتفی بهذا البیان عن هذا القسم فی الشرطیات المحضه، للسبب المتقدم فی القسم الثانی.

???

یبقى الکلام عن القسم الاول و هو ما اشترکت فيه المقدمتان بجزء تام منهما، و عن القسم الثالث فی المؤلف من حملیه و شرطیه. و لما كانت هذه الاقسام موافقه للطبع الجاری، نحن نتوسع فی البحث عنها الی حد ما، فنقول: ینقسم كما تقدم الاقترانی الشرطی الی خمسہ اقسام من جهه کون المقدمتين من المتصلات او المنفصلات او المختلفات، فنجعل البحث متسلسلا حسب هذه الا

۱. المؤلف من المتصلات

هذا النوع إذا اشترکت مقدمته بجزء تام منهما یلحق بالاقرانی الحملي حذو القذة بالقذة: من جهه تألیفه للاشکال الاربعه، و من جهه

شروطها في الكم والكيف، و من جهة النتائج، وبيانها بالعكس و الخلف و الافتراض.

فلا حاجة الى التفصيل و التكرار. وانما على الطالب ان يغير الحملية بالشرطية المتصلة. نعم يشترط ان يتألف من لزوميتين. و هذا شرط عام لجميع اقسام الاقترانات الشرطية المتصلة، لان الاتفاقيات لا حكم لها في الانتاج، نظرا الى أن العلاقة بين حدودها ليست ذاتية، وانما يتألف منها صورة قياس غير حقيق

۲. المؤلف من المنفصلا

تمهيد:

المنفصلة انما تدل على العناد بين طرفيها في الصدق و الكذب، فاذا اقترنت بمنفصلة اخرى تشترك معها في جزء تام او غير تام، فقد لا يظهر الارتباط بين الطرفين على وجه نستطيع ان نحصل على نتيجة ثابتة، لان عناد شيء لا مرين لا يستلزم العناد بينهما انفسهما و لا يستلزم عدمه. و هذا نظير ما قلناه في السالبتين في القاعدة الثانية من القواعد العامة من ان مبانىء شيء لا مرين لا يستلزم تباينهما و لا عدمه، فاذن لا انتاج بين منفصلتين، فلا قياس مؤلف من المنفصلات.

وهذا صحيح الى حد ما اذا اردنا ان نجمد على المنفصلتين على حالهما، ولكن المنفصلة تستلزم متصلة، فيمكن تحويلها اليها، فاذا حولنا المنفصلتين معا تالف القياس من متصلتين ينتج متصلة. و إذا اردنا ان نصر على جعل النتيجة منفصلة، فان المتصلة ايضا يمكن تحويلها الى منفصلة لازمة لها، فنحصل على نتيجة منفصلة كما نريد.

وعليه لا بد لنا اولا من معرفة تحويل المنفصلة الى متصلة لازمة لها وبالعكس، قبل البحث عن هذا النوع من القياس، فنق تحويل المنفصلة الموجبة الى متصلة:

قد بينا في محله ان اقسام المنفصلة ثلاثة:

۱. (الحقيقية) و هى تستلزم اربع متصلات موافقة لها في الكم و الكيف فيجوز تحويلها الى كل واحد منها، فمنها متصلتان مقدم كل واحدة منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر. لان الحقيقة لما دلت على استحالة الجمع بين طرفيها، فاذا تحقق احدهما فانه يستلزم انتفاء الاخر. ومنها متصلتان مقدم كل واحدة منهما نقيض احد الطرفين و التالى عين الاخر، لان الحقيقة ايضا تدل على استحالة الخلو من طرفيها فاذا ارتفع احدهما فهو يستلزم تحقق الاخر، فاذا صدق قولنا:

العدد اما زوج أو فرد (قضية حقيقية)

صدق المتصلات الاربع:

۱. اذا كان العدد زوجا فهو ليس بفرد.

۲. اذا كان العدد فردا فهو ليس بزوج.

۳. اذا لم يكن العدد زوجا فهو فرد.

۴. اذا لم يكن العدد فردا فهو زوج.

۲. (مانعة الجمع) و هى تستلزم المتصلتين الاوليتين اللتين مقدم كل واحدة منهما عين احد الطرفين و التالى نقيض الاخر، لانها كالحقيقة في دلالتها على استحالة الجمع، و لا تدل على استحالة الخلو، فاذا صدق:

الشيء اما شجر او حجر (مانعة جمع)

صدق المتصلتان:

۱. اذا كان الشيء شجرا فهو ليس بحجر.

۲. اذا كان الشيء حجرا فهو ليس بشجر.

ولا تصدق المتصلتان:

۳. اذا لم يكن الشيء شجرة فهو حجر

۴. اذا لم يكن الشيء حجرا فهو شجر

۳ (مانعه الخلو) و هي تستلزم المتصلتين الاخيرتين فقط اللتين مقدم كل واحدة منهما نقيض احد الطرفين و التالي عين الاخر، لانها كالحقيقه في دلالتها على استحالة الخلو، و لا تدل على استحالة الجمع، فاذا صدق:

زيد اما في الماء او لا يغرق (مانعه خلو)

صدقت المتصلتان:

۳. اذا لم يكن زيد في الماء فهو لا يغرق

۴. اذا غرق زيد فهو في الماء

ولا تصدق المتصلتان الاوليان:

۱. اذا كان زيد في الماء فهو يغرق

۲. اذا غرق زيد فهو ليس في الماء

تحويل المنفصلة السالبة الى متصله

اما المنفصلة السالبة كلياً أو جزئياً فانها تحول الى متصله سالبة جزئية: الحقيقه الى أربع على نحو الموجبة، و كل من مانعتي الجمع و الخلو الى اثنتين على نحو الموجبة أيضاً، فاذا قلنا على نحو الحقيقه:

ليس البتة اما أن يكون الاسم معرباً او مرفوعاً

فانه تصدق المتصلات الاربع الآتية:

۱. قد لا يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

۲. قد لا يكون اذا كان الاسم مرفوعا فهو ليس بمعرب

۳. قد لا يكون اذا لم يكن الاسم معربا فهو مرفوع

۴. قد لا يكون اذا لم يكن الاسم مرفوعا فهو معرب

ولا تصدق بعض هذه المتصلات كليا في هذا المثال، فلو جعلنا المتصلة رقم (۱) مثلاً كلياً هكذا:

ليس ألبتة اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

فانها كاذبة، لصدق نقيضها وهو:

قد يكون اذا كان الاسم معربا فهو ليس بمرفوع

وهكذا تحول مانعة الجمع و الخلو السالبتان. و على الطالب ان يضع امثلة لهما.

تحويل المتصلة الى منفصلة

والمتصلة اللزومية الموجبة تستلزم مانعة الجمع ومانعة الخلو، المتفقتين معها في الكم و الكيف، فيجوز تحويلها اليهما.

الاولى (مانعة الجمع) تتالف من عين المقدم و نقيض التالي، لان المقدم لما كان يستلزم التالي فهو لا يجتمع مع نقيضه قطعا، والا لاجتمع النقيضان أى التالي و نقيضه، فاذا صدق:

كلما غرق زيد فهو في الماء

صدقت

دائما اما زيد قد غرق او ليس في الماء (مانعة جمع)

الثانية (مانعة الخلو) تتالف من نقيض المقدم و عين التالي، بعكس الاولى، لان المقدم لما كان لا يجتمع مع نقيض التالي، فلا يخلو

الامر من نقيض المقدم وعين التالي، والا لو خلا منهما بان يرتفعا معا (وارتفاع نقيض المقدم بالمقدم وارتفاع التالي بنقيضه) فمعناه انه جاز اجتماع المقدم ونقيض التالي. وهذا خلف. ففي المثال المتقدم لا بد ان تصدق:

دائما اما زيد لم يغرق او في الماء (مانعة خلو)

والسالبة تحمل على الموجبة في تحويلها الى مانعة الجمع، ومانعة الخلو المتفتتين معها في الكم والكيف.

التأليف من المنفصلات وشروطه

بعد هذا التمهيد المتقدم نشرع في موضوع البحث، فنقول: لما كان المقدم و التالي في المنفصلة لا امتياز بينهما، فكذلك لا يكون بين المنفصلتين المؤلفتين امتياز بالطبع، فايهما جعلتها الصغرى صح لك، فلا تتألف من هذا النوع الاشكال الأربعة.

ولكن لما كانت المنفصلتان يحولان إلى متصلتين. فينبغي ان تراعى صورة التأليف بين المتصلتين، و على أى شكل تكون الصورة، و لا بد من مراعاة شروط ذلك الشكل الحادث، ولذا قد يضطر إلى جعل إحدى المقدمتين بالخصوص صغرى، ليألف شكل متوفرة فيه الشروط.

اما شروط هذا النوع فللمنطقين فيها كلام واختلاف كثير. و الظاهر ان الاختلاف ناشئ من عدم مراعاة وجوب تحويل المنفصلة الى متصله، فيلاحظ اخذ النتيجة من المنفصلتين رأساً، فذكر بعضهم أو أكثرهم ان من جملة الشروط ايجاب المقدمتين معا والا يكونا مانعتي جمع و لا حقيقتين. ولكن لو حولنا المنفصلتين الى متصلتين فانا نجدهما ينتجان و لو كانت احدهما سالبة او كلاهما مانعتي جمع او حقيقتين. غير انه يجب ان تؤلف المتصلتان على صورة قياس من احد الاشكال الاربعة حاويا على شروط ذلك القياس، كما قدمنا فمثلا لو كانت المقدمتان مانعتي جمع وجب تحويلهما الى متصلتين يؤلفان قياسا من الشكل الثالث. كما سيأتي مثاله.

اما لو تألفا على غير هذا الشكل فانهما لا ينتجان لعدم توفر شروط ذلك الشكل.

وعليه فنستطيع ان نقول: لهذا النوع شرط واحد عام، و هو ان يصح تحويل المنفصلتين الى متصلتين يؤلفان قياسا من احد الاشكال الاربعة حاويا على شروط ذلك الشكل. و على الطالب ان يبذل جهده لاستخراج جميع المتصلات اللازمة للمقدمتين، ثم يقارن بعضها ببعض ليحصل على صورة القياس المنتج لمطلوب

طريقه اخذ النتيجة:

مما تقدم كله نعرف الطريقة التي يلزم اتباعها لاستخراج النتيجة في هذا النوع. ونحن حسب الفرض انما نبحت عن خصوص القسم الأول منه، و هو ما اشتركت فيه المقدمتان بجزء تام منهما. فعلينا أن نتبع ما يأتي:

١. نحول كلا من المنفصلتين الى جميع المتصلات التي يمكن ان تحول اليها.

وقد تقدم ان الحقيقية تحول الى اربع متصلات وكلا من مانعتي الجمع و الخلو الى اثنتين.

٢. نقارن بين المتصلات المحولة من احدى المقدمتين وبين المتصلات المحولة من الاخرى، فنختار الصورة التي يتكرر فيها حد اوسط وتكون على شكل تتوفر فيه شروطه. و على الاكثر تكون الصورة المنتجة أكثر من واحدة. ويكفي ان نختار واحدة منها تنتج المطلوب.

٣. نأخذ النتيجة متصله، ونحولها اذا شئنا الى منفصلة لازمة لها اما مانعة جمع او مانعة خلو.

فمثلا- لو كان القياس مؤلفا من حقيقتين، نحول الاولى الى أربع متصلات و الثانية الى اربع أيضاً، فيحدث من مقارنة الاربع بالاربع ست عشرة صورة. و عند فحصها نجد ثمانى منها لا يتكرر فيها حد اوسط فلا يتألف منها قياس. و الثمانى الباقية ينتج بعضها الملازمة بين عيني الطرفين في الحقيقتين، وبعضها الآخر الملازمة بين نقيضيهما، و ذلك بمختلف الاشكال، و ينبغي ان يختار الطالب منها ما هو أمس بمطلوبه.

ولاجل التمرين نختبر بعض الامثلة:

لو أن حاكما جىء له بمتهم فى قتل، و على ثوبه بقعة حمراء، ادعى المتهم انها حبر، فاول شىء يصنعه الحاكم، لأجل التوصل إلى إبطال دعوى المتهم أو تأييده، أن يقول:

هذه البقعة اما دم او حبر (مانعة جمع)

وهى اما دم او لا تزول بالغسل (مانعة خلو)

فتحول مانعة الجمع الى المتصلتين:

١. كلما كانت البقعة دما فهى ليست بحبر.

٢. كلما كانت حبرا فهى ليست بدم.

وتحول مانعة الخلو الى المتصلتين:

٣. كلما لم تكن البقعة دما فلا تزول بالغسل.

٤. كلما زالت البقعة بالغسل فهى دم.

وبمقارنته المتصلتين رقم ١، ٢ بالمتصلتين رقم ٣، ٤ تحدث اربع صور: اثنتان منها لا يتكرر فيهما حد اوسط، وهما المؤلفتان من رقم ١، ٣ و من رقم ٢، ٤.

اما المؤلفة من رقم ١، ٤ فهى من الشكل الاول اذا جعلنا رقم ٤ صغرى، فينتج ما ياتى:

كلما كانت البقعة تزول بالغسل فليست بحبر.

ويمكن تحويل هذه النتيجة (المتصلة) الى المنفصلتين:

اما ان تزول البقعة بالغسل و اما ان تكون حبرا (مانعة جمع) و اما ألا تزول بالغسل او ليست بحبر (مانعة خلو)

واما المؤلفة من رقم ٢، ٣ فهى من الشكل الاول أيضا ينتج ما يلي: كلما كانت البقعة حبرا فلا تزول بالغسل

ويمكن تحويل هذه النتيجة الى المنفصلتين:

اما ان تكون البقعة حبرا و اما ان تزول بالغسل (مانعة جمع)

واما الا تكون حبرا او لا تزول بالغسل (مانعة خلو)

ولاحظ ان هاتين المنفصلتين عين المنفصلتين للنتيجة الاولى. و ليس الفرق الا بتبديل الطرفين التالى و المقدم. و ليس هذا ما يوجب

الفرق فى المنفصلة اذ لا تقدم طبعى بين جزءيها كما تقدم مر

٣. المؤلف من المتصلة و المنفصلة

اصنافه:

وهذا النوع أيضا ينقسم إلى الأقسام الثلاثة، ونحن حسب الفرض إنما نبحث عن القسم الأول منه و هو المشترك فى جزء تام من المقدمتين.

وأصناف هذا القسم أربعة، لأن المتصلة إما صغرى أو كبرى، و على التقديرين إما أن يكون الحد المشترك مقدمها أو تاليها، فهذه

أربعة. أما المنفصلة فلا فرق فيها بين أن يكون الحد المشترك مقدمها أو تاليها، إذ لا امتياز بالطبع بين جزءيها.

شروطه وطريقه اخذ النتيجة:

لا يلتزم الإنتاج من المتصلة و المنفصلة إلا برد المنفصلة إلى متصلة. فيتألف القياس حينئذ من متصلتين. فيرجع إلى النوع الأول و هو

المؤلف من متصلتين فى شروطه وانتاجه، فإن أمكن بإرجاع المنفصلة إلى المتصلة تأليف قياس منتج من أحد الأشكال الأربعة حاوياً

على الشروط فذاك، وإلا كان عقيماً.

وبعضهم اشترط فيه إلا تكون المنفصلة سالبة، و هذا الشرط صحيح إلى حد ما لأن المنفصلة السالبة إنما تحوّل إلى متصلة سالبة حزئية

و السالبه الجزئیه ليس لها موقع فى الإنتاج فى جميع الأشكال إلا فى الضرب الخامس من الشكل الثالث، المؤلف من موجبه كلياً وسالبه جزئيه و الضرب الرابع من الشكل الثانى المؤلف من سالبه جزئيه وموجبه كلياً. وهذان الضربان نادران.

وعليه فالمنفصله السالبه إذا أمكن بتحويلها إلى متصله سالبه جزئيه أن تؤلف مع المتصله المذكوره فى الأصل أحد الضربين المذكورين، فإن القياس يكون منتجاً، فليس هذا الشرط صحيحاً على إطلاقه. مثلاً إذا قلنا:

ليس البتة إما أن يكون هذا إنساناً أو فرساً (مانعه خلو)

وكلما كان هذا إنساناً كان حيواناً

فإنهما لا ينتجان، لأنه اذا حولنا المنفصله إلى متصله لا تؤلف مع المتصله المفروضه شكلاً منتجاً، إذ أن هذه المنفصله مانعه الخلو تحوّل إلى المتصلتين:

(۱) قد لا يكون اذا لم يكن هذا إنساناً فهو فرس.

(۲) قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو انسان.

فلو قرنا المتصله رقم (۱) بالمتصله الأصلية لا يتكرر فيهما حد أوسط، و لو قرنا المتصله (۲) بالأصلية كان من الشكل الأول أو الرابع، و لا ينتج السالبه الجزئيه فيهللو أردنا أن نبذل من المتصله الأصلية قولنا:

كلما كان هذا ناطقاً كان انساناً.

فإنها تؤلف مع المتصله رقم (۲) الضرب الرابع من الشكل الثانى، فينتج:

قد لا يكون إذا لم يكن هذا فرساً فهو ناطق

۴. المؤلف من الحملية و المتصله

اصنافه:

يجب فى هذا النوع أن يكون الإشتراك فى جزء تام من الحملية غير تام من المتصله، كما تقدمت الإشارة اليه، فله قسم واحد لأن جزء الحملية مفرد، و جزء الشرطية قضيه بالأصل، فلا يصح فرض أن يكون الجزء بالمشتراك تاماً فيهما و لا غير تام فيهما. و هذا واضح.

ولهذا النوع أربعة أصناف، لأن المتصله اما صغرى أو كبرى، و على التقديرين فالشركه إما فى مقدم المتصله أو فى تاليها، فهذه أربعة. و القريب منها إلى الطبع صنفان. وهما ما كانت الشركه فيهما فى تالى المتصله، سواء كانت صغرى أو كبرى.

طريقه اخذ النتيجة:

ولأخذ النتيجة فى جميع هذه الأصناف الأربعة نتبع ما يلى:

۱ أن نقارن الحملية مع طرف المتصله التى وقعت فيه الشركه، فنؤلف منهما قياساً حملياً من أحد الأشكال الأربعة حاوياً على شروط الشكل، لينتج (قضيه حمليه).

۲ نأخذ نتيجة التأليف السابق و هى الحملية الناتجه، فنجعلها مع طرف المتصله الآخر الخالى من الاشتراك، لنؤلف منهما النتيجة متصله أحد طرفيها نفس طرف المتصله الخالى من الاشتراك سواء كان مقدماً أو تالياً، فيجعل أيضاً مقدماً أو تالياً، و الطرف الثانى الحملية الناتجه من التأليف السابق.

مثاله:

كلما كان المعدن ذهباً، كان نادراً.

كل نادر ثمين.

...كلما كان المعدن ذهباً، كان ثميناً.

فقد ألفنا قياساً حملياً من تالى المتصله ونفس الحملية أنتج من الشكل الاول (كان المعدن ثميناً). ثم جعلنا هذه النتيجة تالياً للنتيجه

المتصله مقدمها مقدم المتصله الاولى و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركة.

مثال ثان:

لا احد من الأحرار بذليل.

وكلما كانت الحكومة ظالمه، فكل موجود فى البلد ذليل.

...كلما كانت الحكومة ظالمه، فلا أحد من الأحرار بموجود فى البلد.

فقد ألفنا قياساً حملياً من الحملية وتالى المتصله أنتج من الشكل الثانى (لا أحد من الأحرار بموجود فى البلد)، جعلنا هذه النتيجة تالياً لمتصله مقدمها مقدم المتصله فى الأصل، و هو طرفها الذى لم تقع فيه الشركة.

الشروط:

اما شروط إنتاج هذه الأصناف الأربعة، فلا نذكر منها إلا شروط القريب إلى الطبع منها، وهما الصنفان اللذان تقع الشركة فيهما فى تالى المتصله، سواء كانت صغرى او كبرى، كما مثلنا لهما. وشروطهما:

أولاً أن يتألف من الحملية وتالى المتصله شكل يشتمل على شروطه المذكورة فى القياس الحملية.

ثانياً أن تكون المتصله موجبه، فلو كانت سالبه، فيجب أن تحوّل إلى موجبه لازمه لها بنقض محمولها، أى تحوّل إلى منقوضه المحمول. وحينئذ يتألف القياس الحملية من الحملية فى الأصل ونقيض تالى المتصله، مشتملاً على شروط الشكل الذى يكون منه. مثاله:

ليس البتة إذا كانت الدوله جائره، فبعض الناس أحرار.

وكل سعيد حر.

فإن المتصله السالبه الكليه، تحوّل إلى منقوضه محمولها موجبه كليه، هكذا:

كلما كانت الدوله جائره، فلا شيء من الناس بأحرار.

وبضمها إلى الحملية ينتج من الشكل الثانى، على نحو ما تقدم فى أخذ النتيجة، هكذا:

كلما كانت الدوله جائره، فلا شيء من الناس بسعداء.

(تنبيه) لهذا النوع و هو المؤلف من الحملية و المتصله أهميه كبيره فى الاستدلال، لا سيما أن قياس الخلف ينحل إلى أحد صنفيه المطبوعين. وليكن هذا على بالك، فإنه سيأتى كيف ينحل قياس الخلف إل

٥. المؤلف من الحملية و المنفصله

وهذا النوع كسابقه يجب أن يكون الاشتراك فيه فى جزء تام من الحملية غير تام من المنفصله. وقد تقدم وجهه.

غير أن الشركة فيه للحملية قد تكون مع جميع أجزاء المنفصله و هو القريب إلى الطبع و قد تكون مع بعضها، و على التقديرين تقع الحملية إما صغرى أو كبرى، فهذه أربعة أصناف.

مثاله:

١ الثلاثه عدد.

٢ العدد اما زوج او فرد.

٣ الثلاثه اما زوج او فرد.

وهذا المثال من الصنف الأول المؤلف من حمليه صغرى مع كون الشركة مع جميع أجزاء المنفصله، لأن المنفصله فى المثال بتقدير دائماً إما العدد زوج و اما العدد فرد).

فكلمه (العدد) المشتركة بين المقدمتين موجوده فى جزئى المنفصله معاً.

أما اخذ النتيجة في المثال فقد رأيت أنا أسقطنا الحد المشترك، و هو كلمة (عدد) ، وأخذنا جزء العملية الباقي مكانه في النتيجة التي هي منفصلة أيضاً.

و هو على منهاج الشكل الأول في الحمل.

وهكذا نصنع في أخذ نتائج هذا النوع. ونكتفي بهذا المقدار من البيان عن هذا النوع.

خاتمة

قد أطلعنا في بحث الاقترانات الشرطية على خلاف المعهود في كتب المنطق المعتاد تدريسها، نظراً الى كثرة فائدها و الحاجة إليها فإن أكثر البراهين العلمية تبني على الاقترانات الشرطية. و إن كنا تركنا كثيراً من الأبحاث التي لا يسعها هذا المختصر، واقتصرنا على أهم الاقسام التي هي أشد علوفاً بالظ

القياس الاستثنائي

تعريفه وتاليه:

تقدم ذكر هذا القياس وتعريفه؛ و هو من الأقيسة الكاملة؛ أي التي لا يتوقف الإنتاج فيها على مقدمة أخرى، كقياس المساواة ونحوه على ما سيأتي في التوابع.

ولما تقدم أن الاستثنائي يذكر فيه بالفعل إما عين النتيجة أو نقيضها، فهنا نقول: يستحيل أن تكون النتيجة مذكورة بعينها أو بنقيضها على أنها مقدمة مستقلة مسلم بصدقها، لأنه حينئذ يكون الإنتاج مصادرة على المطلوب. فمعنى أنها مذكورة بعينها أو بنقيضها أنها مذكورة على أنها جزء من مقدمة.

ولما كانت هي بنفسها قضية و مع ذلك تكون جزء قضية، فلا بد أن يفرض أن المقدمة المذكورة فيها قضية شرطية لأنها تتألف من قضيتين بالأصل. فيجب ان تكون على هذا إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية. أما المقدمة الاخرى فهي الاستثنائية أي المشتملة على أداة الاستثناء التي من أجلها سمي القياس استثنائياً.

والاستثنائية يستثنى فيها أحد طرفي الشرطية أو نقيضه لينتج الطرف الآخر أو نقيضه على ما سيأتي تفصيل تقسيمه:

وهذه الشرطية قد تكون متصلة و قد تكون منفصلة وبحسبها ينقسم هذا القياس إلى الاتصالي و الانفصال شروطه:

ويشترط في هذا القياس ثلاثة أمور:

١ كلية إحدى المقدمتين، فلا ينتج من جزئيتين.

٢ ألا تكون الشرطية اتفاقية.

٣ إيجاب الشرطية. ومعنى هذا الشرط في المتصلة خاصة أن السالبة تحوّل إلى موجبة لازمة لها، فتوضع مكانها.

ولكل من القسمين المتقدمين حكم في الإنتاج، ونحن نذكرهما بالتفصيل

حكم الاتصالي

لأخذ النتيجة من الاستثنائي الاتصالي طريقتان.

١ استثناء عين المقدم لينتج عين التالي، لأنه إذا تحقق الملزوم تحقق اللازم قطعاً، سواء أكان اللازم أعم أم مساوياً. ولكن لو استثنى عين التالي فإنه لا يجب أن ينتج عين المقدم، لجواز أن يكون اللازم أعم. وثبوت الأعم لا يلزم منه ثبوت الأخص.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء جار.

...فهو معتصم.

فلو قلنا: (لكنه معتصم) فانه لا ينتج (فهو جار) ، لجواز أن يكون معتصماً و هو راكد كثير.

۲. استثناء نقيض التالي، لينتج نقيض المقدم. لأنه إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قطعاً، حتى لو كان اللازم أعم، ولكن لو استثنى نقيض المقدم فإنه لا- ينتج نقيض التالي، لجواز أن يكون اللازم أعم. وسلب الأخص لا يستلزم سلب الأعم، لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم.

مثاله:

كلما كان الماء جارياً كان معتصماً. لكن هذا الماء ليس بمعتصم. فهو ليس بجار.

فلو قلنا: (لكنه ليس بجار) فانه لا ينتج (ليس بمعتصم) لجواز ألا يكون جارياً، و هو معتصم لأنه كثر حكم الانفصالي

لأخذ النتيجة من الاستثنائي الانفصالي ثلاث طرق:

۱ إذا كانت الشرطية (حقيقية) فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر، فإذا قلت: العدد إما زوج أو فرد.

فإن الاستثناء يقع على أربع صور هكذا:

أ لكن هذا العدد زوج ينتج فهو ليس بفرد

ب لكن هذا العدد فرد ينتج فهو ليس بزوج

ج لكن هذا العدد ليس بزوج ينتج فهو فرد

د لكن هذا العدد ليس بفرد ينتج فهو زوج

وهو واضح لا عسر فيه. هذا إذا كانت المنفصلة ذات جزءين. وقد تكون ذات ثلاثة أجزاء فأكثر، مثل (الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف) فإذا استثنيت عين أحدها فقلت مثلاً- (لكنها اسم) فانه ينتج حمليات بعدد الأجزاء الباقية فتقول: (فهى ليست فعلاً، و ليست حرفاً).

وإذا استثنيت نقيض أحدهما فقلت مثلاً: (لكنها ليست اسماً) فانه ينتج منفصلة من أعيان الأجزاء الباقية، فتقول: (فهذه الكلمة إما فعل أو حرف). وقد يجوز بعد هذا أن تعتبر هذه النتيجة مقدمة لقياس استثنائي آخر، فتستثنى عين أحد أجزائها أو نقيضه، لينحصر فى جزء معين.

وهكذا يمكن أن تستعمل هذه الطريقة لو كانت أجزاء المنفصلة أكثر من ثلاثة فتستوفى الاستثناءات حتى يبقى قسم واحد ينحصر فيه الأمر. وقد تسمى هذه الطريقة طريقة الدوران و الترديد أو برهان السبر و التقسيم، أو برهان الاستقصاء، كما سبق أن برهنا به لبيان النسبة بين النقيضين فى بحث النسب فى الجزء الاول.

وهذه الطريقة نافعة كثيراً فى المناظرة و الجدل.

۲ إذا كانت الشرطية (مانعة خلو)، فإن استثناء نقيض أحد الطرفين ينتج عين الآخر و لا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر لأن المفروض أنه لا مانع من الجمع بين العينين فلا يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر.

۳ إذا كانت الشرطية (مانعة جمع)، فإن استثناء عين أحد الطرفين ينتج نقيض الآخر. و لا ينتج استثناء نقيض أحدهما عين الآخر، لأن المفروض أنه يجوز أن يخلو الواقع منهما فلا يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر. و هذا و ما قبله واضح.

خاتمة فى لواحق القياس

القياس المضممر أو الضمير:

إننا فى أكثر كلامنا وكتاباتنا نستعمل الأقيسة و قد لا نشعر بها. ولكن على الغالب لا نلتزم بالصورة المنطقية للقياس: فقد نحذف إحدى المقدمات أو النتيجة اعتماداً على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفلته، كما أنه قد نذكر النتيجة أولاً قبل المقدمات أو نخالف الترتيب الطبيعى للمقدمات. ولذا يصعب علينا أحياناً أن نرد كلامنا إلى صورة قياس كاملة. والقياس الذى تحذف منه النتيجة أو إحدى المقدمات يسمى (القياس المضممر) و ما حذف كبراه فقط يسمى (ضميراً) كما إذا قلت (هذا انسان لأنه ناطق). وأصله هو.

هذا ناطق (صغرى)

وكل ناطق انسان (كبرى)

...فهذا انسان (نتيجة)

فحذفت منه الكبرى وقدمت النتيجة.

وقد تقول (هذا إنسان لأن كل ناطق إنسان) فتحذف الصغرى مع تقديم النتيجة.

وقد تقول (هذا ناطق، لأن كل ناطق إنسان) فتكتفى بالمقدمتين عن ذكر النتيجة، لأنها معلومة. وقس على ذلك ما يمر على

كسب المقدمات بالتحليل:

أظنكم تتذكرون أنا فى أول الكتاب ذكرنا أن العقل تمرّ عليه خمسة أدوار لأجل أن يتوصل إلى المجهول. وقلنا إن الأدوار الثلاثة الأخيرة منها هي (الفكر) و قد طبقنا هذه الأدوار على كسب التعريف فى آخر الجزء الأول. و الآن حل الوقت الذى نطبق فيه هذه الأدوار على كسب المعلوم التصديقى بعدما تقدم من درس أنواع القياس.

فلنذكر تلك الأدوار الخمسة لنوضحها:

١. (مواجهة المشكل). و لا شك أن هذا الدور لازم لمن يفكر لكسب المقدمات لتحصيل أمر مجهول لأنه لو لم يكن عنده أمر مجهول مشكل قد التفت إليه وواجهه فوق فى حيرة من الجهل به لما فكر فى الطريق إلى حله. ولذا يكون هذا الدور من مقدمات الفكر لا من الفكر نفسه.

٢ (معرفة نوع المشكل). و الغرض من معرفة نوعه أن يعرف من جهة الهيئة أنه قضية حملية أو شرطية متصلة أو منفصلة؛ موجبة أو سالبة معدولة أو محصلة موجبة أو غير موجبة وهكذا. ثم يعرفه من جهة المادة أنه يناسب أى العلوم و المعارف أو أى القواعد و النظريات. و لا شك أن هذه المعرفة لازمة قبل الاشتغال بالتفكير وتحصيل المقدمات و إلاّ لوقف فى مكانه وارتطم ببحر من المعلومات لا تزيده إلا جهلاً فيتلبّد ذهنه و لا يستطيع الانتقال إلى معلوماته فضلاً عن أن ينظمها ويحل بها المشكل. فلذا كان هذا الدور لا بد منه للتفكير؛ و هو من مقدماته لا منه نفسه.

٣ (حركة العقل من المشكل الى المعلومات). و هذا أول أدوار الفكر وحركاته، فإن الإنسان عند ما يفرغ من مواجهة المشكل ومعرفة نوعه يفرغ فكره إلى طريق حله فيرجع إلى المعلومات التى اخترنها عنده ليفتش عنها ليقتنص منها ما يساعده على الحل. فهذا الفرع و الرجوع إلى المعلومات هو حركة للعقل وانتقال من المجهول إلى المعلوم، و هو مبدأ التفكير، فلذا كان أول أدوار الفكر.

٤. (حركة العقل بين المعلومات). و هذا هو الدور الثانى للفكر و هو أهم الأدوار و الحركات وأشقها، وبه يمتاز المفكرون وعنده تزل الأقدام ويتورط المغرورون فمن استطاع ان يحسن الفحص عن المعلومات ويرجع إلى البديهيات فيجد ضالته التى توصله حقا إلى حل

المشكل فهذا الذى أوتى حظاً عظيماً من العلم. و ليس هناك قواعد مضبوطة لفحص المعلومات وتحصيل المقدمات الموصلة إلى المطلوب من حل المشكل وكشف المجهول.

ولكن لنا طريقة عامة يمكن الركون إليها لكسب المقدمات نسميها (التحليل) ولأجلها عقدنا هذا الفصل فنقول:

إذا واجهنا المشكل فلا بد أنه قضية من القضايا ولتكن حملية فإذا أردنا حله من طريق الاقترانى الحملى نتبع ما يلي:

أولاً نحلل المطلوب و هو حملية بالفرض إلى موضوع ومحمول و لا بد أن الموضوع يكون الحد الأصغر فى القياس و المحمول الحد الأكبر فيه فنضع الأصغر و الأكبر كلاً منهما على حدة.

ثانياً ثم نطلب كل ما يمكن حمله على الأصغر و الأكبر و كل ما يمكن حمل الأصغر و الأكبر عليه سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصه أو عرضاً عاماً. ونطلب أيضاً كل ما يمكن سلبه عن كل واحد منهما و كل ما يمكن سلب كل واحد منهما عنه. فتحصل عندنا عدة قضايا حملية إيجابية وسلبية.

ثالثاً ثم نل نظر فيما حصلنا عليه من المعلومات. فنلائم بين القضايا التى فيها الحد الأصغر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهة وبين القضايا التى فيها الحد الأكبر يكون موضوعاً أو محمولاً من جهة أخرى، فإذا استطعنا ان نلائم بين قضيتين من الطرفين على وجه يتألف منهما شكل من الاشكال متوفرة فيه الشروط فقد نجحنا واستطعنا أن نتوصل إلى المطلوب و إلا فعلياً أن نلتمس طريقاً آخر. وهذه الطريقة عيناً تتبع إذا كان المطلوب قضية شرطية فنؤلف معلوماتنا من قضايا شرطية إذا لم نختار ارجاع الشرطية إلى حملية لازمة لها.

وإذا اردنا حل المطلوب من طريق القياس الاستثنائى نتبع ما يلي:

أولاً نفحص عن كل ملزومات المطلوب و عن كل لوازمه ثم عن كل ملزومات نقيضه و عن كل لوازمه.

ثانياً ثم نفحص عن كل ما يعاند نقيضه صدقاً و كذباً أو صدقاً فقط أو كذباً فقط.

ثالثاً ثم نؤلف من الفحص الأول قضايا متصلة إذا وجدنا ما يؤلفها ونستثنى عين المقدم ونقيض التالى من كل من القضايا فأيهما يصح، يتألف به قياس استثنائى اتصالى ننتقل منه إلى المطلوب.

أو نؤلف من الفحص الثانى قضايا منفصلة حقيقية أو من اختيها إذا وجدنا أيضاً ما يؤلفها ونستثنى عين الجزء الآخر المعاند للمطلوب أو نقيضه ونستثنى نقيض الجزء الآخر فى جميع القضايا المؤلفة فأيهما يصح، يتألف به قياس استثنائى انفصالى ننتقل منه إلى المطلوب.

٥ (حركة العقل من المعلومات إلى المجهول) و هذه الحركة آخر مرحلة من الفكر عند ما يتم له تأليف قياس منتج فإنه لا بد أن ينتقل منه إلى النتيجة التى تكون هى المطلوب و هى حل المشكل

القياسات المركبة

تمهيد وتعريف:

لا بد للاستدلال على المطلوب من الانتهاء فى التحليل إلى مقدمات بديهية لا يحتاج العلم بها إلى كسب ونظر، وإلا لتسلسل التحليل إلى غير النهاية، فيستحيل تحصيل المطلوب. و الانتهاء الى البديهيات على نحوين: تارة ينتهى التحليل من أول الأمر إلى كسب مقدمتين بديهيتين فيقف، ونحصل المطلوب منهما، فيتألف منهما قياس يسمى (بالقياس البسيط) ، لأنه قد حصل المطلوب به وحده. و هذا مفروض جميع الأقيسة التى تكلمنا عن أنواعها وأقسامها.

وأخرى ينتهى التحليل من أول الأمر إلى مقدمتين إحداهما كسبية أو كلاهما كسبيتان، فلا يقف الكسب عندهما حينئذ، بل تكون المقدمة الكسبية مطلوباً آخر لا بد لنا من كسب المقدمات ثانياً لتحصيله، فلتجئ إلى تأليف قياس آخر تكون نتيجته نفس الكسبية،

أى أن نتيجة هذا القياس الثانى تكون مقدمة للقياس الأول. و لو كانت المقدمتان معاً كسبيتين فلا بد حينئذ من تأليف قياسين لتحصيل المقدمتين.

ثم إن هذه المقدمات المؤلفة ثانياً لتحصيل مقدمة القياس الأول أو مقدمتيه إن كانت كلها بديهية وقف عليها الكسب، و إن كانت بعضها أو كلها كسبية احتاجت إلى تأليف اقيسه بعدها ... و هكذا حتى نقف فى مطافنا على مقدمات بديهية لا تحتاج إلى كسب ونظر. و مثل هذه التأليفات المترتبة التى تكون نتيجة أحدها مقدمة فى الآخر لينتهى بها إلى مطلوب واحد هو المطلوب الأصلي تسمى (القياس المركب) ، لأنه يتركب من قياسين أو أكثر.

فالقياس المركب إذن هو: «ما تألف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوب واحد».

وفى كثير من الأحوال نستعمل القياسات المركبة، فلذلك قد نجد فى بعض البراهين مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة لمطلوب واحد، فيظنها من لا خبرة له أنها قياس واحد، و هى فى الحقيقة ترد إلى قياسات متعددة متناسقة على النحو الذى قدمناه، وإنما حذفت منه النتائج المتوسطة، أو بعض المقدمات على طريقة (القياس المضمّر) الذى تقدّم شرحه. وإرجاعها إلى أصلها قد يحتاج إلى فطنة ودربة.

اقسام القياس المركب:

وعلى ما تقدم ينقسم القياس المركب إلى موصول ومفصول:

١ (الموصول) ، و هو الذى لا تنطوى فيه النتائج؛ بل تذكر مرة نتيجة لقياس ومرة مقدمة لقياس آخر، كقولك:

أ كل شاعر حساس

ب وكل حساس يتألم

... كل شاعر يتألم.

ثم تأخذ هذه النتيجة فتجعلها مقدمة لقياس آخر لينتج المطلوب الأصلي الذى سقت لأجله القياس المتقدم، فنقول من رأس:

أ. كل شاعر يتألم

ب. وكل من يتألم قوى العاطفة

... كل شاعر قوى العاطفة.

وهذه عين النتيجة السابقة فى الوصول. و المفصول أكثر استعمالاً فى العلوم اعتماداً على وضوح النتائج المتوسطة فيحذفونها.

والقياسات المركبة قد يسمى بعضها بأسماء خاصة لخصوصية فيها و لا بأس بالبحث عن بعضها تنويراً للأذهان. منه

قياس الخلف

قد سبق منا ذكر لقياس الخلف مرتين: مرة فى أول تنبيهات الشكل الثالث وسميناه (طريقة الخلف) وشرحناه هناك بعض الشرح. و قد كنا استخدمناه للبرهان على بعض ضروب الشككين الثانى و الثالث. ومرة أخرى نبهنا عليه فى آخر القسم الرابع من الاقترانى الشرطى و هو المؤلف من متصل وحمليّة إذ قلنا إن قياس الخلف ينحل إلى قياس شرطى من هذا القسم.

و من الخير للطالب الآن أن يرجع إلى هذين البحثين قبل الدخول فى التفاصيل الآتية.

والذى ينبغى أن يعلم أن الباحث قد يعجز عن الاستدلال على مطلوبه بطريقة مباشرة، فيحتال إلى اتخاذ طريقة غير مباشرة فيلتمس الدليل على بطلان نقيض مطلوبه ليثبت صدق مطلوبه لأن النقيضين لا يكذبان معاً. وإبطال النقيض لأثبتات المطلوب هو المسمى (بقياس الخلف) ، ولذا أشرنا فيما سبق فى تنبيهات الشكل الثالث إلى أن طريقة الخلف من نوع الاستدلال غير المباشر.

و من هنا يحصل لنا تعريف قياس الخلف بأنه:

«قياس مركب يثبت المطلوب بإبطال نقيضه»

أما أنه قياس مركب فلأنه يتألف من قياسين: اقتراني شرطي مؤلف من متصله وحملية واستثنائي
كيفية:

إذا أردنا إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، فعلينا أن نستعمل الطريقة التي سنشرحها ولنرجع قبل كل شيء إلى الموارد التي استعملنا لها
قياس الخلف فيما سبق، ولنختر منها للمثال (الضرب الرابع من الشكل الثاني)، فنقول:

المفروض صدق $a \rightarrow b$ و $a \rightarrow c$

المدعى صدق النتيجة: $b \rightarrow c$

و (خلاصة البرهان) بالخلف أن نقول: لو لم يصدق المطلوب لصدق نقيضه ولكن نقيضه ليس بصادق لأن صدقه يستلزم الخلف،
فيجب أن يكون المطلوب صادقاً. وهذا كما ترى قياس استثنائي يستدل على كبراه بلزوم الخلف. وبيان لزوم الخلف عند صدق
النقيض يستدل بقياس اقتراني شرطي مؤلف من متصله مقدمها المطلوب منفياً وتاليها نقيض المطلوب و من حملية مفروضة الصدق.
و (تفصيل البرهان) بالخلف نتبع ما يأتي من المراحل مع التمثيل بالمثال الذي اخترناه.

١ نأخذ نقيض المطلوب ($b \rightarrow c$) ونضمه إلى مقدمه مفروضة الصدق ولتكن الكبرى و هي ($a \rightarrow c$) فيتألف منهما قياس من
الشكل الأول.

$a \rightarrow c$ ، $b \rightarrow c$ كل ج م

ينتج كل ب م

٢ ثم نقيس هذه النتيجة الحاصلة الى المقدمة الأخرى المفروضة الصدق و هي ($a \rightarrow b$) فنجد أنهما نقيضان: فإما أن تكذب ($a \rightarrow b$)
(م) و المفروض صدقها، هذا خلف أي خلاف ما فرض من صدقها، و اما ان تكذب هذه النتيجة الحاصلة و هي ($b \rightarrow c$) و هذا هو
المتعين.

٣ ثم نقول حينئذ: لا بد أن يكون كذب هذه النتيجة المتقدمة ناشئاً من كذب إحدى المقدمتين، لأن تأليف القياس لا خلل فيه حسب
الفرض، و لا يجوز كذب المقدمة المفروضة الصدق، فلا بد أن يتعين كذب المقدمة الثانية التي هي (نقيض المطلوب) كل ب ج،
فيثبت المطلوب ($a \rightarrow b$).

٤ وبالأخير يوضع الاستدلال هكذا:

أ. من قياس اقتراني شرطي.

١ الصغرى التي هي قولنا (لو لم يصدق $a \rightarrow b$ فكل ب ج)

٢ الكبرى المفروض صدقها هو قولنا ($a \rightarrow c$)

فينتج حسبما ذكرناه في أخذ نتيجة النوع الرابع من الشرطي:

(لو لم يصدق $a \rightarrow b$ فكل ب ج...)

ب من قياس استثنائي.

١ الصغرى نتيجة الشرطي السابق وهي:

لو لم يصدق $a \rightarrow b$ فكل ب ج م.

٢ الكبرى قولنا: و (لكن كل ب م كاذبة)

لأنه نقيضها و هو ($a \rightarrow b$) صادق حسب الفرض

فینتج: يجب أن يكون (س ب ج) صادقاً و هو المطلوب

قیاس المساواة

اشاره

من القياسات المشكّلة التي يمكن إرجاعها إلى القياس المركب (قياس المساواة) وإنما سمي قياس المساواة لأن الأصل فيه المثال المعروف (أ مساو لب وب مساو لج ينتج أ مساو لج)، وإلا فهو قد يشتمل على المماثلة و المشابهة ونحوهما كقولهم: الإنسان من نطفة و النطفة من العناصر، فالإنسان من العناصر، وكقولهم: الجسم جزء من الحيوان و الحيوان جزء من الإنسان، فالجسم جزء من الإنسان. وصدق قياس المساواة يتوقف على صدق مقدمه خارجيه محذوفه و هي نحو مساوى المساوى مساو، وجزء الجزء جزء، و المماثل للمماثل مماثل ... وهكذا.

ولذا لا ينتج لو كذبت المقدمه الخارجيه نحو:

(الاثنان نصف الأربعة و الأربعة نصف الثمانية)، فانه لا ينتج: الاثنان نصف الثمانية، لأن نصف النصف ليس

تحليل هذا القياس:

وهذا القياس كما ترى على هيئه مخالفة للقياس المألوف المنتج، إذ لا شركة فيه فى تمام الوسط، لأن موضوع المقدمه الثانيه و هو (ب) جزء من محمول الأولى و هو (مساو لب)، فلا بد من تحليله وإرجاعه إلى قياس منتظم بضم تلك المقدمه الخارجيه المحذوفه إلى مقدمتيه ليصير على هيئه القياس. و فى بادئ النظر لا ينحل المشكل بمجرد ضم المقدمه الخارجيه، فلا يظهر كيف يتألف قياس تشترك فيه المقدمات فى تمام الوسط، و انه من أى انواع القياس ولذا عد عسر الانحلال إلى الحدود المترتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة وعده بعضهم من القياسات المفردة، وبعضهم عده من المركبه.

والأصح أن نعه من المركبات، فنقول إنه مركب من قياسين.

(القياس الأول): صغراه المقدمه الأولى (أ مساو لب)

وكبراه (كل مساو لب مساو لمساوى ج)

وهذه الكبرى صادقه مأخوذه من المقدمه الثانيه من قياس المساواة أى (ب مساو لج) لأنه بحسبها يكون (ما يساوى ج) عبارة ثانيه عن (ب) فلو قلت: كل ما يساوى ب يساوى ج، تكون قضيه صادقه بديهيه ويصح أن تبدل عبارة (ما يساوى ج) بحرف (ب) فنقول مكانها (مساو لب مساو لمساوى ج). وعليه يكون هذا القياس الأول من الشكل الأول الحملى و الأوسط فيه: مساو لب.

فينتج (أ مساو لمساوى ج)

(القياس الثانى): صغراه النتيجة السابقه من الأول (أ مساو لمساوى ج).

وكبراه المقدمه الخارجيه المذكوره و هي (المساوى لمساوى ج مساو لج) فينتظم قياساً من الشكل الأول الحملى أيضاً و الأوسط فيه (مساو لمساوى ج).

فينتج أ مساو لج (وهو المطلوب)

القواعد و الاصول

۱ مصطلحات هذه الصناعه

لهذه الصناعة ككل صناعة مصطلحات خاصة بها و الآن نذكر بعضها فى المقدمة للحاجة فعلاً، ونرجئ الباقي إلى موضعه.

١ كلمة (الجدل) ، إن الجدل لغة هو اللدد و اللجاج فى الخصومة بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة أحياناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشريعة الإسلامية عن المجادلة، لا سيما فى الحجج و الاعتكاف.

وقد نقل مناطق العرب هذه الكلمة واستعملوها فى الصناعة التى نحن بصدددها و التى تسمى باليونانية (طوبيقا).

وهذه لفظة (الجدل) أنسب الألفاظ العربية إلى معنى هذه الصناعة على ما سيأتى توضيح المقصود بها، حتى من مثل لفظ المناظرة، و المحاوره و المباحثه، و إن كانت كل واحدة منها تناسب هذه الصناعة فى الجملة، كما استعملت كلمة (المناظرة) فى هذه الصناعة أيضاً، فقل (آداب المناظرة) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم.

وقد يطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصناعة كما أطلقوه على ملكة استعمالها، فيريدون به حينئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملزم للغير و الجارى على قواعد الصناعة. و قد يقال له أيضاً:

القياس الجدلى أو الحجّة الجدلية أو القول الجدلى. أما مستعمل الصناعة فيقال له: (مجادل) و (جدلى).

٢ كلمة (الوضع). ويراد بها هنا (الرأى المعتقد به أو الملتزم به)، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسية و الاجتماعية و العلمية، و ما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأى ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه و إن لم يكن عقيدته له، فالرأى على قسمين: رأى معتقد به ورأى ملتزم به، و كل منهما يتعلق به غرض الجدلى لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن قسمين بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة (الوضع) اختصاراً، و يريدون به مطلق الرأى الملتزم سواء أكان معتقداً به أم لا.

كما قد يسمون أيضاً نتيجة القياس فى الجدل (وضعاً) و هى التى تسمى فى البرهان (مطلوباً). و على هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التى يراد إثباتها أو إبطالها.

٢ وجه الحاجة الى الجدل

إن الإنسان لا ينفك عن خلاف و منازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته، فى عقائده و آرائه من دينية و سياسية و اجتماعية و نحوها، فتتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفة تناصره و تحافظ عليه، و أخرى تريد نقضه و هدمه و ينجر ذلك إلى المناظرة و الجدل فى الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل و الحجّة لتأييد وجهه نظره و إفحام خصمه أمام الجمهور.

والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به فى جملة من المواقع، و اللجوء إلى سبيل آخر، و هو سبيل الجدل الذى نحن بصددده. و هنا تنبثق الحاجة إلى الجدل، فإنه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهى أمور.

١ إن البرهان واحد فى كل مسألة لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحد على كل حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات الداعيات بينهم، و غرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية و إن كان الحق فى جانبه و يمكنه استعمال البرهان.

٣ انه ليس كل احد يقوى على إقامة البرهان او إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ إن المبتدئ فى العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التى يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية يحتاج إلى ما يَمُرّن ذهنه و قوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة و الاطمئنان إلى تلك المطالب قبل

أن يتمكن من البرهان عليها. و ليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدَل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة الى الجدَل ونستطيع ان نحكم بأنه يجب لكل من تهمة المعرفة وكل من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء أية كانت أن يبحث عن صناعة الجدَل وقوانينها وأصولها. و المتكفل بذلك هذا الفن الذى عنى به متقدموا الفلاسفة من اليونانيين وأهمله المتأخرون فى الدورة الإسلامية إهمالاً لا مبرر له عدا فئة قليلة من أعظم العلماء كالرئيس ابن سينا و الخواجه نصير الدين الطوسى إمام المحققين.

۳ المقارنة بين الجدَل و البرهان

قلنا إن الجدَل أسلوب آخر من الاستدلال، و هو يأتي بالمرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنة بينهما وبيان ما يفرقان فيه فنقول:

۱ إن البرهان لا- يعتمد إلا على المقدمات التى هى حق من جهة ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدَل) فإنما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هى مسلمة، و لا يشترط فيها أن تكون حقاً، و إن كانت حقاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق كما قلنا بل إنما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمة سواء أكانت مسلمة عند الجمهور و هى المشهورات العامة و الذائعات، أم مسلمة عند طائفة خاصة يعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصة.

۲ إن الجدَل لا- يقوم إلا- بشخصين متخاصمين، أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدَل، و قد يقيمه الشخص لينا جى به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.

۳ انه تقدم فى البحث السابق أن البرهان واحد فى كل مسألة لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجدَل فإنه يمكن ان يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات و المسلمات التى قد يكون بعضها فى جانب الإثبات وبعضها الآخر فى عين الوقت فى جانب النفى. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر على رأى واحد، بينما إن البرهان لا يكون إلا واحداً لا يتعدد فى المسألة الواحدة، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم فى بحث البرهان.

۴ إن صورة البرهان لا تكون إلا من القياس على ما تقدم فى بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدَل أعم من البرهان من جهة الصورة، غير أن أكثر ما يعتمد الجدَل على القياس و الاستقراء.

۴ تعريف الجدَل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحة تعريف فن الجدَل بما يلي:

(إنه صناعة علمية يقتدر معها حسب الإمكان على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أى مطلوب يراد و على محافظة أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضة).

وإنما قيد التعريف بعبارة (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدر فى كونه صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض فإنه لا ينفى كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدَل بعبارة أخرى كما يلي:

(الجدَل صناعة تمكن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلمات أو من ردها حسب الإرادة و من الاحتراز عن لزوم المناقضة فى المحافظة على الوضع).

۵ فوائد الجدَل

مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل ومنفعتيها المقصودة بالذات، و هي أن يتمكن المجادل من تقوية الآراء النافعة وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبة على المشعوذين، وذو الآراء الفاسدة على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعة فوائد آخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

١ رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة و المفيدة في كل باب و من إقامة الحجة على المطالب العلمية و غيرها.

٢ تحصيل الحق و اليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان، فإنه بالقوة الجدلية التي تحصل له بسبب هذه الصناعة يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفي الإيجاب و السلب في المسألة. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه في أي طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

٣ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادر في العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلية، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدلية تفيد التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها قبل الدخول في العلم و معرفة براهينها.

٤ وتنفع هذه الصناعة أيضا طالب الغلبة على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمة و المراوغة و إن كان الحق في جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته و مجاراته، لا سيما في هذا العصر الذي كثرت فيه المنازعات في الآراء السياسية و الاجتماعية.

٥ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

٦ وتنفع أيضا الذين يسمونهم في هذا العصر المحامين الذين اتخذوا المحاماة و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم في الحقيقة.

٦ السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين فالجدلي شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له غاية سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له غاية سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسمى (المجيب). واعتماده على المشهورات في تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معينة.

و (الثاني) يسمى (السائل) واعتماده في نقض وضع المجيب على ما يسلّمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهورة. ولتوضيح سرّ التسمية بالسائل و المجيب نقول: إن الجدل إنما يتم بأمرين سؤال و جواب، و ذلك لأن المقصود الأصلي من صناعة الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

١ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئلة إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرج بالأسئلة من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعر بأنه يريد مهاجمته و نقض وضعه، أو يشعر بذلك ولكن لا يشعره من أية ناحية يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ و يحتال في الجواب.

٢ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدري و لا يدري الاعتراف و التسليم بالمقدمات التي تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

٣ أن يؤلف السائل قياساً جدلياً مما اعترف و سلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه و تسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع

المجيب.

۴ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمة إن استطاع بتأليف قياس من المشهورات التي لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهذه الطريقة من السؤال و الجواب هي الطريقة الفنية المقصودة لهم في هذه الصناعة و هي التي تظهر بها المهارة و الحذق في توجيه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هذه الجهة كانت التسمية بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال و جواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صناعة الجدل اتقان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع في دائرة هذه الصناعة، فتعدى هذه الطريقة المتقدمة إلى غيرها، بأن نكتفى بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظة على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الأربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعة.

بل يمكن ان نتعدى الى ابعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهه، بل نتعدى بها إلى التحرير و المكاتبه. و في هذه العصور لا- سيما الأخيرة منها بعد انتشار الطباعة و الصحف أكثر ما تجرى المناقشات و المجادلات في الكتابه، وتبتنى على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقة البرهانية، من دون أن تتألف صورة سؤال و جواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدليه، أو ينبغي أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

۷ مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأولى التي تعتمد عليها هذه الصناعة هي المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصة بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وللجدلى أن يستعملها في قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق في هذه الصناعة فإنه يعد مغالطه من الجدلى لأنه في استعمال أية قضية لا يدعى أنها في نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا في بحث (المشهورات) أن للشهرة أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. و السر في كون الشهرة لا تستغنى عن السبب أن شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض، و كل عارض لا بد له من سبب. و ليست هي كحقيقة الحق التي هي أمر ذاتي للحق لا تعلل بعلة.

وسبب الشهرة لا بد أن يكون تألفه الأذهان وتدركه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولا عند الجمهور وشايعاً بينهم. وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأولى أى ليست مكتسبة؟

والجواب إن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافله عنه و لا- تلتفت الى سر انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبة من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه. و هذا من قبيل القياس الخفى في المجربات و الفطريات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السبب الحقيقي لحصول العلم بها عدوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفى غير ملحوظ للعالم ومغفول عنه لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١ المشهورات الحقيقية، و هي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

٢ المشهورات الظاهرية، و هي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)، فإنه يقابله المشهور الحقيقي وهو: (لا تنصر الظالم و إن كان أخاك).

٣ الشبيهة بالمشهورات، و هي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت و حال دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة و زال الاستحسان.

ولا يصلح للجدل إلا القسم الأول دون الآخرين، أما الظاهرية فإنما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي، و اما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة كما سيأتي في صناعة المغالطة.

٨ مقدمات الجدل

كل ما هو مبدأ للقياس معناه أنه يصلح أن يقع مقدمه له ولكن ليس يجب في كل ما هو مقدمه أن يكون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ. وعليه فمقدمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة. ويجوز أن تكون غير مشهورة، ترجع إلى المشهورة كما قلنا في مقدمات البرهان إنها تكون بديهية وتكون نظرية تنتهي إلى البديهية. والرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ أن تكتسب شهرتها من المقارنة و المقايضة إلى المشهورة. وتسمى (المشهورة بالقرائن). و المقارنة بين القضيتين إما لتشابهما في الحدود أو لتقابلهما فيها. وكل من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شهرة أحدهما إلى تصور شهرة الثانية، و إن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً، وإنما تكون شهرة أحدهما مقرونة بشهرة الأخرى.

مثال التشابه: قولهم إذا كان إطعام الضيف حسناً فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإن حسن إطعام الضيف مشهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة، فإن التقابل بين الأحسان و الإساءة وبين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة و المقايضة.

ب أن تكون المقدمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظير المقدمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدمات بديهية.

٩ مسائل الجدل

كل قضية كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مسألة الجدل) و بعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هي نفسها تسمى (مقدمة الجدل).

إذا عرفت ذلك فكل قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك و التردد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن

يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا- ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا- عن لميتها (عليتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهية، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال في اللمية لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العلية.

۱۰ مطالب الجدل

إن الجدل ينفع في جميع المسائل الفلسفية و الاجتماعية و الدينية و العلمية و السياسية و الأدبية و جميع الفنون و المعارف و كل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقية المطلقة) لأنها لما كانت بهذه الشهرة لا يسع لأحد إنكارها و التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجة. و حكمها من هذه الجهة حكم البديهيات فإنه لا تطلب بالبرهان. و يجمعها أنها غير مكتسبة فلا تكتسب بحجة.

و من ينكر المشهورات لا تنفع معه حجة جدلية لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة و قد ينكرها أيضاً. و مثل هذا المنكر للمشهورات لا- رد له إلا العقاب أو السخرية و الاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عبادة الخالق و قبح عقوق الوالدين فحقه العقاب و التعذيب. و منكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به و يضحك عليه. و منكر مثل أن النار حارة يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب كما تطلب القضية الأولية بالبرهان في مقابل المغالط.

أما المشهورات المحدودة أو المختلف فيها فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلية في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر.

ومنها (القضايا الرياضية ونحوها) لأنها مبنية على الحس و التجربة، فلا مدخل للجدل فيها و لا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسة و الحساب و الكيمياء و الميكانيك و نحو ذلك.

۱۱ أدوات هذه الصناعة

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلمات و المشهورات غير أن تحصيل ملكة هذه الصناعة (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات و المسلمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع و المغلوبيه) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهلة. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكة شأن كل ملكة في كل صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ في حصول الملكة و تمكن الجدلي من بلوغ غرضه.

ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. و ليعلم الطالب أنه ليس معنى معرفة وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلًا عليها فعلاً، بل لا بد من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً و استحضرها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلًا لديه و لا يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآلة و عمل بها في نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة طريق لتحصيلها و الانتفاع بها. و الأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

(الأداة الأولى) أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب و من كل مادة على اختلافها، و يعدها في ذاكرته لوقت الحاجة، و إن يفصل بين المشهورات المطلقة و بين المحدودة عند أهل كل صناعة أو مذهب، و إن يميز بين المشهورات الحقيقية و غيرها، و إن

يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور: كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه.

وهذه الأداة لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأني ويطلب التذكر أو المراجعة فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلاً لأن غايته آنية، وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر والتأمل لا ينقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة ولو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الملكة (ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به: فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصة، و من يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط ... وهكذا في سائر المذاهب والآراء.

وعليه فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع أن تكون ملكته عامة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء.

(الأداة الثانية) القدرة والقوة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة والمنقولة والمشككة والمتواطئة والمتباينة والمترادفة وما إليها من أحوال الألفاظ، والقدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي ولمعرفة باقى أحوال اللفظ: لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فإنه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمه (قوة) فإنها تستعمل بمعنى القدرة كقولنا قوة المشى والقيام مثلاً، وتستعمل بمعنى القابلية والتهيؤ للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوة والبذرة شجرة بالقوة. فلو شككنا في أنها موضوعه لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حدة، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى في المثال أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر وليس له مقابل واحد، فمقابل القوة بالمعنى الأول الضعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعلية. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن ان تستظهر أن اللفظة معنيين على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظة (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمر) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

ومن له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع فى مسألة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يحيز الرؤية هي الرؤية القلبية أى الإدراك بالعقل بينما أن المقصود لمن يحيلها هي الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر. فتفصيل معنى الرؤية وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف والمغالطة. وهكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. وهذا من فوائد هذه الأداة.

(الأداة الثالثة) القدرة والقوة على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو غيرها. وتحصل هذه القوة (الملكة) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

وتظهر فائدة هذه الأداة فى تحصيل الفصول والخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود والرسوم. وتظهر الفائدة للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه

أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل فى مسألة الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقليين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

(الأداة الرابعة) القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفة عكس الأداة الثالثة، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدرة (الملكة) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عديمياً.

ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود فى النسبة إما أن تكون متصلة أو منفصلة: أما المتصلة فكما لو كان شىء واحد منسوباً أو منسوباً إليه فى الطرفين، أو أنه فى أحد الطرفين منسوباً و فى الثانى منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثانى) ما لو قيل نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح.

أما المنفصلة ففيما إذا لم يشترك الطرفان فى شىء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة.

وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة. فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع فى تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة فى إلحاق بعض القضايا ببعض آخر فى الشهرة أو فى حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك فى موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما فى التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلى فيما لو ادعى خصمه الفرق فى الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فاذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويدعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمى لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً للاحاق شىء بشبيهه فى الحكم.

٢ المواضع

١ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهمية خاصة فى هذه الصناعة، فينبغى أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعة هو الأصل أو القاعدة الكلية التى تتفرع منها قضايا مشهورة.

وبعبارة ثانية أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلى تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كلية كثيرة كل واحد منها بمثابة الجزئى بالإضافة إلى ذلك الكلى الأصل لها، و فى عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبة مشهور فى نفسه يصح أن يقع مقدمه فى القياس الجدلى بسبب شهرته.

ولا يشترط فى الأصل (الموضع) أن يكون فى نفسه مشهوراً، فقد يكون وقد لا يكون. وحينما يكون فى نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمه فى القياس الجدلى، فيكون موضعاً باعتبار ومقدمه باعتبار آخر.

مثال الموضع قولهم:

إذا كان أحد الضدين موجوداً فى موضوع كان ضده الآخر موجوداً فى ضد ذلك الموضوع.

فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم:

إذا كان الإحسان للأصدقاء حسناً فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضاً

وقولهم:

إذا كانت معاشره الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة، وقولهم:

إذا جاء الحق زهق الباطل

وقولهم:

إذا كثرت الأغنياء قلت الفقراء... وهكذا.

فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئية بالقياس إلى الحكم الأول العام، و فى نفسها أحكام كلية مشهورة.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

إذا كان شيء موجوداً فى وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل

فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة، مثل أن يقال:

إذا كذب الرجل مرة فهو كاذب مطلقاً

و إذا كان السياسى يذيع السرّ فى بيته فهو مذيع للسرّ مطلقاً و

إذا صبر الإنسان فى حال الشدة فهو صابر مطلقاً

و إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً و

مثل إن يقال:

إذا أمكن الطالب أن يجتهد فى مسألة فقهية فالاجتهاد ممكن له مطلقاً

و إذا كان الصدق نافعاً فى الحال الاعتيادية فهو نافع مطلقاً

و إذا حسنت مجاملة العدو فى حال اللقاء فهى حسنة مطلقاً...

وهكذا تنشعب من ذلك الموضع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهورة التى هى من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهورة. وإنما الشهرة لجزئياتها فقط. و السرّ فى ذلك:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلا بد أن تكون شهرة كل عام أقل من شهرة ما هو أخص منه. لأن صعوبة

التصور تستدعى صعوبة التصديق. وهذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل.

٢ إن العام يكون فى معرفته النقض أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعى نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع على

كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك فى الموضع الأول المذكور آنفاً:

فإننا عند ملاحظة الأضداد نجد أن السواد والبياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان على موضوع واحد و هو الجسم، لا أن

البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضع.

إذن هذا الموضع كاذب لا قاعدة كلية فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهورة المنشعبة منه كمثال الإحسان الى الأصدقاء و الإساءة إلى الأعداء، فإن النقض المتقدم للموضع لا يستلزم نقضها،

لما قلناه إن نقض العام لا يستدعى نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجية و الفردية على موضوع واحد بأن يكون

عدد واحد مرة زوجاً ومرة فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم ان يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءة من قبيل الزوجية و الفردية لا من قبيل السواد و البياض. وحينئذ يجب ملاحظة جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضوع، فإذا لا- حفظناها و لم نعثر فيما بينها على نقض له و لم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون في موضع التسليم و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجة عنه. و الخلاصة إن كذب الموضوع لا يستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

۲ فائدة الموضوع و سر التسمية

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له! والجواب: إن الفائدة منه هي أن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعد المواضع و يحفظها عنده أصولاً وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدي في التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبة منها). ولذا قالوا ينبغي للمجادل ألا يصرح بالموضع الذي استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع. ومن أجل هذا سمي الموضوع موضعاً لأنه موضع للحفظ و الانتفاع و الاعتبار. وقيل: إنما سمي موضعاً لأنه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر. و هو وجيه أيضاً وقيل غير ذلك، و لا يهم التحقيق فيه.

۳ اصناف المواضع

جميع المواضع في المطالب الجدلي إنما تتعلق بإثبات شيء أو نفيه عنه، أي تتعلق بالإثبات و الإبطال. وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ في كل صنف ما يليق به من المواضع ويناسبه. والتصنيف في هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها في هذه الصناعة. وقد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، و إن اختلفت عن الأسلوب المعهود في بحث الكليات. ونحن لأجل أن نضع خلاصة لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم في هذا الباب نسلک طريقتهم في التقسيم، فنقول: إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس () و اما أن لا يكون: و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين: (أ) أن يكون دالاً على الماهية. و الدال على الماهية أحد شيئين حد أو أسم. والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمل على الموضوع حمل لفظي لا حقيقي، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الدال على الماهية في (الحدّ) فقط. (ب) أن لا يكون دالاً على الماهية. ويسمى هنا (خاصة) و قد يسمى أيضاً (رسماً) ، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهية بتميزها عما عداها.

و (الثاني) لا يخلو أيضاً عن أحد أمرين:

(أ) أن يكون واقعاً في طريق ما هو. ويسمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكليات، إذ لا فائدة

تظهر في هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع، فلأنه بحسب مفهومه وذاته بالقوة يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة، وإن كان فعلاً لا يقع إلا على الأشياء المتفقه الحقيقه، فإن الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوة وبحسب مفهومه يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا- يمتنع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً في طريق ما هو، ويسمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذي هو أخص من الموضوع، إذ أن كلا منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع في جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات أربعة: حد، وخاصة، و جنس، و عرض. أما (النوع) فلا يقع محمولاً، لأنه إما أن يحمل على الشخص أو على الصنف، ولا- اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات. و اما الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجهة في باب العرض. وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً في القضية. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذي يهيم الجدلي فاعلم أنه لا- يتعلق غرض المجادل في مقام المخاصمه في أن محموله في مطلوبه أي قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصه أو أي شيء آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

وإنما الذي يحتاج إليه قبل المخاصمه و المجادله أو يعدد المواضع لاستنباط المشهورات التي تنفعه عند المخاصمه. وإعداد هذه المواضع في هذه الصناعات يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع. وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلاً فينظر لأجل إثباته في أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع في طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم في الدلالة على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصه، فينظر لأجل إثباتها في أنها يجب أن تكون موجوده لموضوعها و انه مساويه له و انه غير واقع في طريق ما هو... و هكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعة أصناف:

ثم إن هناك مواضع عامه للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع في جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقه، فتكون خمس.

ثم لا حظوا إن كثيراً ما يهيم الجدلي إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه في الأ-عراض الخاصه لأنها هي التي تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسمّوه (مواضع الأولى و الآخر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلي إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشئيين إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسمّوا المواضع في ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هذا فتكون المواضع سبعه، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصره. على أن كل مجادل مختص بفن كالفقيه و المتكلم و المحامي و السياسى لا- بد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجدل فيطلع على ما فيه من مشهورات و مسلّمات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجه إلى معرفه المواضع في علم المنطق وتحضيرها من طريقه.

ولأجل ألا نكون قد حرمانا الطالب من التنبه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعه المتقدمه، ونحيله على الكتب المطوله في هذا الفن إذا أراد الاستزاده، فنقول.

۴ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فی جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراض داخله فی هذا الباب أيضاً. وأشهر المواضع فی هذا الباب عدوها عشرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق هي من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثلاً واحداً غيرها، وهو:

أن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شيء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عاطفي. فالجمهور موضوع وعاطفي محمول. و هذا المحمول و هو العاطفي يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة.

ويقال ايضا:

السياسي نفعي. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعي، يوصف بأنه يقدم منفعة الخاصة على المصلحة العامة. فيثبت أن السياسي يقدم منفعة الخاصة على المصلحة العامة.

ويقال ايضا:

الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً. ومعنى هذا الموضع أنك تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفة كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفة المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفة كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفة.

۵ مواضع الأولى والآثر

أصل هذا الباب ترجيح شيء واحد من شيئين بينهما مشاركة في بعض الوجوه. و الألفاظ المستعملة المتداولة في التفضيل هي كلمة أثر وأولى وأفضل وأكثر وأزيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجري مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و الأخس و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصية يطول الكلام في شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع في هذا الباب ففي الأمور التي لا يظهر فيها التفاضل لأول وهلة، و إلا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.

وكثيراً ما يقع التنازع بين الناس في تفضيل شخص على شخص أو شيء على شيء، من مأكولات وملبوسات ومسكنات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات ... وهكذا.

والتنازع تارة يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه الفضيلة، كأن يتنازع شخصان في أن حاتم الطائي أكثر كرمًا أم معن بن زائدة مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيلة و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخية تكشف عن الأفضلية و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع في وجه الأفضلية كأن يتنازعا في أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معنًا مثلاً يجود بفضل ما له وحاتمًا يجود بكل ما يملك، و مع الاتفاق أيضاً على أن ما جاد به معن أكثر بكثير في تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع في العبرة في الأفضلية بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

و يمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع في هذا الباب، و هو (إن ما يفيد خيراً أكثر فهو أثر وأولى بالفضل)، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسك القائل الثاني بموضع آخر فيه، و هو «إن ما ينبعث من تضحية أكثر بالحاجة و النفس فهو أثر وأولى بالفض» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان. هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. وعليك بالمطولات في استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

۳ الوصايا

۱ تعليمات للسائل

تقدم في الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثة الآتية:

- أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضوع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.
- أن يهيئ في نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقة و الحيلة التي يتوصل بها لتسليم المجيب بالمقدمة و التشجيع على منكرها.
- لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضمنه في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته و كلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد و يتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هي الخطوط الأولى الرئيسة التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيرة، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا () الآتية لتحقيقها:

۱ ألا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه. وبعبارة ثانية: ينبغي ألا يقتحم الميدان في الجدل في أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. و السر في ذلك أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته و انتباهه، فقد يتنبه الى مطلوب السائل، فيسرع في الإنكار و يعاند.

۲ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا- ينبغي أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشية أن يشعر الخصم فيقر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلك باتّباع أحد الطرق أو الحيل () الآتية:

(الاولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهراً بالاعتراف بالاختص بطريقة القياس الاقتراعي.

(الثانية) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقة الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثة) ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقة التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجة.

(الرابعة) ان يعدل عن السؤال عن الشيء الى السؤال عما يشق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضب ان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعي مثلاً ان الالب يغضب على ولده و لا يشق الى الانتقام منه، فيعدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

ليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتة للانتقام.

(الخامسة) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلاً اثبات ان اللذة خير، فيقول:

أليست اللذة ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادة الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكل من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكي ان يختار ما يناسب المقام.

۳ ألا يرتب المقدمات في المخاطبة ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها الى المطلوب، بل ينبغي ان يشوش المقدمات ويخل

بترتیبها فیراوغ فی الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

۴ ان يتظاهر فی سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقیقه المقدم للانصاف على الغلبه، بل ينبغي أن يلوح عليه الميل الى مناقضه نفسه وموافقه خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن اليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري ولا يدري.

۵ ان يأتي بالمقدمات فی كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى فی قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العاده عليه، ليجد الخصم إن جحدھا أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به والاستهانة له، فيجبن عن انكارها.

۶ أن يخلط الكلام بما لا ينفع فی مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمه المطلوبه بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشهوراً فی نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوة التمييز.

۷ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذكائه، فلا يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يلقي عليه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.

فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهّد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له فی مقصوده، حتى اذا استنفذ غايه جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.

۸ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا يشعر بالشك و التردد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لانكار الملازمه أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المره أسئله نافعه فی المقصود، فيغلب على أمره.

۹ أن يفهم نفسيه الجماعات و الجماهير من جهه أنها تنساق إلى الأغراء وتتأثر ببهرجه الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. وينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين ويجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم و جلب المنفعه لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. وبهذا يستطيع ان يقهر خصمه على الموافقه للجمهور فی تسليم ما سلموا به، لأن مخالفة الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبه.

۱۰ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه وانقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدر فيه، بل لا يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته وعجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه ويسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبه.

۲ تعليمات للمجيب

إن (المجيب) كما قدمنا مدافع عن مهاجمه خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاحاً من المهاجم وأقرب إلى المغلوبيه، لأن المبادئه بيد المهاجم، فهو يستطيع ان ينظم هجومه بالاسئله كيف يشاء، ويترك منها ما يشاء. و المجيب على الاكثر مقهور على مماشاه السائل في المحاوره.

وعلى هذه فمهمه بالمجيب أشق وأدق، و اللازم له عدّه طرق مترتبه يسلكها بالتدرج أولاً فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثاني وهكذا. و هي حسب الترتيب:

أولاً- ان يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن استطاع فيعكس عليه الدائره بتوجيه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. وبهذه الطريقه يصبح أكثر تمكناً من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح في الحقيقه هو السائل.

ثانياً إذا عجز عن الطريقة الأولى، و هي الالتفاف، يحاول إرباك السائل وإشغاله بأمور تبعد عليه المسافة كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافي، مثل أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليتركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليذكر أي المعاني يصح السؤال عنه وأياها لا يصح. و في هذه قد تحصل فائدة أخرى فإنه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عما يلزمه به السائل بأن يعترف مثلاً بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقة الثانية و هي طريقة الإشغال و الإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغي أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شيء يلقي عليه. فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعاً للسخرية و النقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعاً إذا وجد أن الطريقة الثالثة لا تنفع و هي طريقة الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذي يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لأن العناد في مثله أكثر قبلاً من الالتزام به) فعليه ألا يعلن عن إنكاره له صراحة، لأنه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامته نفسه، و في نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقتين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. و لا ضير عليه في ذلك، لأنه إن دل على شيء فإنما يدل على ضعف وضعه الذي يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. و هذا و إن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ينبغي الالتزام به، ولكن ينبغي له لتلاقي ذلك في هذا الموقف (وهو أدق المواقف التي تمر على المجيب المنصف المحب للحق و الفضيلة) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف و العدل له أو عليه.

وهذا لعله يعرض عما يخسر من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثاني) إذا وجد أنه يعز عليه اعلان الاعتراف فإن آخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف في أسلوب الامتناع الذي التزمه لا يعترفون بذلك، فيلقى تبعه الإنكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودي، فيؤجل ذلك الى مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالإنكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامساً بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

و هو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود و شرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشة الملازمة. و هذه مرحلة دقيقة شاقّة تحتاج الى علم و معرفة و فطنة.

٣ تعليمات مشتركة للسائل و المجيب او اداب المناظرة

(أولاً) ان يكون ماهراً في عدة اشياء:

١ في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة اقيسة بحسب تقابل التناقض و التضاد.

٢ في إيراد العكس المستوي و عكس النقيض و نقض المحمول و الموضوع، فإن هذا يفيد في التوسع بإيراد الحجج المتعددة على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

٣ في إيراد مقدمات كثيرة لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفة و كذلك إبطاله. الى غير ذلك من أشياء تزيد في قوة إيراد الحجج المتعددة.

(ثانياً) ان يكون لسناً منطقياً يستطيع ان يجلب انتباه الحاضرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به و تقديرهم لبراعته الكلامية.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزلة الفخمة، ويتجنب العبارات الركيكة العامية، ويتقى التمتمة و الغلطة في الالفاظ و الاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسمع الحاضرين وانتباههم له، لأن استغلال الحديث في الاجتماع مما يعين على الظهور عل الغير و الغلبة عليه.

(خامساً) أن يكون متمكناً من إيراد الامثال و الشواهد من الشعر و النصوص الدينية و الفلسفية و العلمية و كلمات العظماء و الحوادث الصغيرة الملائمة. و ذلك عند الحاجة طبعاً. بل ينبغي أن يكثر من ذلك ما وجد اليه سبيلاً، فانه يعنيه كثيراً على تحقيق مقصوده و الغلبة على خصمه. و المثل و الواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقية من الانصياع اليه و التسليم به.

(سادساً) أن يتجنب عبارة الشتم و اللعن، و السخرية و الاستهزاء، و نحو ذلك مما يثير عواطف الغير و يوقظ الحقد و الشحنة. فإن هذا يفسد الغرض من المجادلة التي يجب أن تكون بالتى هي احسن.

(سابعاً) ألا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفاً، و لا يكون إلا دليلاً على الشعور بالمغلوبيه، بل الذى يجب عليه أن يلقي الكلام القوى الأداء لا يشعر بالتردد و الارتباك و الضعف و الانهيار، و إن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثيره هذا الاسلوب أعظم بكثير من تأثير أسلوب الصياح و الصراخ.

(ثامناً) أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء و التعاضم و الكلمات النائية القبيحة.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالاصغاء الكامل لخصمه، و لا يبدأ بالكلام الا من حيث ينتهى من بيان مقصوده، فان الاستباق الى الكلام سؤالاً وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثة و يعقد البحث من جهة و يثير غضب الخصم من جهة اخرى.

(عاشرأ) أن يتجنب (حد الامكان) مجادلة طالب الرياء و السمعة و مؤثر الغلبة و العناد ومدعى القوة و العظمة، فان هذا من جهة يعديه بمرضه فينساق بالاخير مقهوراً الى ان يكون شبيها به فى هذا المرض.

و من جهة اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجة مرضية فى المجادلة.

ولو اضطر الى مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل فى محاورته و يغالطه فى حججه، بل لا ضير عليه فى استعمال حتى مثل الاستهزاء و السخرية و اخجاله.

و (الوصية الاخيرة) لكل مجادل مهما كان الا- يكون همه الا- الوصول الى الحق و ايثار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، و يتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فانه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك و يطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشد الطرفان عن طلب الحق و العدل و الانصاف.

وهذا أصعب شىء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

۲ الاستقراء

حل الشبهة

فنقول فى حل الشبهة إن الاستقراء على أنحاء:

۱ أن يبنى على صرف المشاهدة فقط، فإذا شاهد بعض الجزئيات او أكثرها أن لها وصفاً واحداً، استنبط أن هذا الوصف يثبت لجميع الجزئيات كمثال استقراء بعض الحيوانات أنها تحرك فكها الأسفل عند المضغ. ولكن هذا الاستنباط قابل للنقض فلا يكون الحكم

فيه قطعياً و على هذا النحو اقتصر نظر المنطقيين القدماء فى بحثهم.

٢ أن يبنى مع ذلك على التعليل أيضاً. بأن يبحث المشاهد لبعض الجزئيات عن العلة فى ثبوت الوصف فيعرف أن الوصف إنما ثبت لتلك الجزئيات المشاهدة لعل أو خاصية موجودة فى نوعها و لا شبهة عند العقل أن العلة لا يتخلف عنها معلولها أبداً. فيجزم المشاهد المستقرى حينئذ جزماً قاطعاً بثبوت الوصف لجميع جزئيات ذلك النوع و إن لم يشاهدها. كما إذا شاهد الباحث أن بعض العقاقير يؤثر الإسهال فبحث عن علة هذا التأثير وحلل ذلك الشئ إلى عناصره، فعرف تأثيرها فى الجسم الإسهال فى الأحوال الاعتيادية، فانه يحكم بالقطع أن هذا الشئ يحدث هذا الأثر دائماً.

وجميع الاكتشافات العلمية و كثير من أحكامنا على الأمور التى نشاهدها من هذا النوع، و ليست هذه الأحكام قابلة للنقض فلذلك تكون قطعية، كحكمنا بأن الماء ينحدر من المكان العالى، فإننا لا نشك فيه مع أننا لم نشاهد من جزئياته إلا أقل القليل، و ما ذلك إلا لأننا عرفنا السر فى هذا الانحدار. نعم اذا انكشف للباحث خطأ ما حسبه أنه عله و إن للوصف علة أخرى فلا بد أن يتغير حكمه وعلمه. ٣ أن يبنى على بديهة العقل، كحكمنا بأن الكل أعظم من الجزء فإن تصور الكل وتصور الجزء وتصور معنى أعظم هو كاف لهذا الحكم. و ليس هذا فى الحقيقة استقراء لأنه لا يتوقف على المشاهدة، فإن تصور الموضوع و المحمول كاف للحكم و إن لم تشاهد جزئياً واحداً منها.

٤ أن يبنى على المماثلة الكاملة بين الجزئيات، كما إذا اخترنا بعض جزئيات نوع من الثمر فعلمنا بأنه لذيذ الطعم مثلاً فإننا نحكم حكماً قطعياً بأن كل جزئيات هذا النوع لها هذا الوصف، و كما إذا برهننا مثلاً على أن مثلثاً معيناً تساوى زواياه قائمتين فإننا نجزم جزماً قاطعاً بأن كل مثلث هكذا، فيكفى فيه فحص جزئى واحد، و ما ذلك إلا لأن الجزئيات متماثلة متشابهة فى التكوين فوصف واحد منها يكون وصفاً للجميع بغير فرق.

وبعد هذا البيان لهذه الأقسام الأربعة يتضح أن ليس كل استقراء ناقص لا يفيد اليقين إلا إذا كان مبنياً على المشاهدة المجردة، ويسمى القسم الثانى و هو الاستقراء المبنى على التعليل فى المنطق الحديث (بطريق الاستنباط) أو طريق البحث العلمى و له أبحاث لا يسعها هذا الكتاب.

شبهة مستعصية

إن القياس الذى هو العمدة فى الأدلة على المطالب الفلسفية و هو المفيد لليقين لما كان يعتمد على مقدمة كلية على كل حال، فإن الأساس فيه لا محالة هو الاستقراء، لما قدما أن كل قاعدة كلية لا تحصل لنا إلا بطريق فحص جزئياتها. ولا شك أن أكثر القواعد العامة غير متناهية الأفراد، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التام فيها. فيلزم على ذلك أن تكون أكثر قواعدنا التى نعتمد عليها لتحصيل الأقيسة ظنية، فيلزم أن تكون أكثر أقيستنا ظنية وأكثر أدلتنا غير برهانية فى جميع العلوم والفنون. و هذا ما لا يتوهمه أحد.

فهل يمكن أن ندعى أن الاستقراء الناقص يفيد العلم اليقيني، فنخالف جميع المنطقيين الأقدمين. ربما تكون هذه الدعوى قريبة إلى القبول، إذ تجد أننا نتيقن بأمور عامة و لم يحصل لنا استقراء جميع أفرادها، كحكمنا قطعاً بأن الكل أعظم من الجزء، مع استحالة استقراء جميع ما هو كل و ما هو جزء، و كحكمنا بأن الاثنين نصف الأربعة مع استحالة استقراء كل اثنين و كل أربعة، و كحكمنا بأن كل نار محترقة و إن كل إنسان يموت مع استحالة استقراء جميع أفراد النار و الإنسان ... و هكذا ما لا يحصى من القواعد البديهية فضلاً عن النظرية.

أقسامه

والاستقراء على قسمين تام وناقص لأنه إما أن يتصفح فيها حال الجزئيات بأسرها أو بعضها.
والأول (التام) ، و هو يفيد اليقين. وقيل بأنه يرجع إلى القياس المقسم () المستعمل في البراهين، كقولنا: كل شكل إما كروي و اما مضلع و كل كروي متناه و كل مضلع متناه، فينتج (كل شكل متناه).
والثاني (الناقص) و هو ألاّ- يفحص المستقري إلاّ- بعض الجزئيات كمثال الحيوان من أنه يحرك فكه الأسفل عند المضغ، بحكم الاستقراء لأكثر أنواعه.
وقالوا إنه لا يفيد إلاّ الظن لجواز أن يكون أحد جزئياته ليس له هذا الحكم، كما قيل إن التماسح يحرك فكه الأعلى عند المضغ.

تعريفه

عرفنا الاستقراء فيما سبق بأنه هو «أن يدرس الذهن عدّة جزئيات فيستنبط منها حكماً عاماً» كما لو درسنا عدّة أنواع من الحيوان فوجدنا كل نوع منها يحرك فكه الأسفل عند المضغ، فنستنبط منها قاعدة عامة، وهي: إن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ.
والاستقراء هو الأساس لجميع أحكامنا الكلية وقواعدنا العامة، لأنّ تحصيل القاعدة العامة و الحكم الكلي لا يكون إلاّ بعد فحص الجزئيات واستقراءها فإذا وجدناها متحدة في الحكم نلخص منها القاعدة او الحكم الكلي. فحقيقة الاستقراء هو الاستدلال بالخاص على العام، وعكسه القياس، و هو الاستدلال بالعام على الخاص، لأنّ القياس لا بد أن يشتمل على مقدمة كلية الغرض منها تطبيق حكمها العام على موضوع النتيجة.

٣ التمثيل

تعريفه

هذا ثالث أنواع الحجّة وبه تنتهي مباحث (الباب الخامس). و التمثيل على ما عرفناه سابقاً هو «أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما». وبعبارة أخرى هو: «إثبات الحكم في جزئى لثبوته في جزئى آخر مشابه له».
و (التمثيل) هو المسمى في عرف الفقهاء (بالقياس) الذى يجعله اهل السنّة من أدلّة الأحكام الشرعية. و الإمامية ينفون حجّيته ويعتبرون العمل به محقّقاً للدين وتضييعاً للشرية.
مثاله: إذا ثبت عندنا أن النبيذ يشابه الخمر في تأثير السكر على شاربه، و قد ثبت عندنا أن حكم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستنبط أن النبيذ أيضاً حرام أو على الأقل محتمل الحرمة للاشتراك بينهما في جهة الإسكار.

اركانه

وللتمثيل أربعة أركان:

١. (الأصل) و هو الجزئى الأول المعلوم ثبوت الحكم له، كالخمر في المثال.

۲. (الفرع) و هو الجزئى الثانى المطلوب إثبات الحكم له كالنيبذ فى المثال.

۳. (الجامع) و هو جهة الشبه بين الأصل و الفرع. كالإسكار فى المثال.

۴. (الحكم) المعلوم ثبوته فى الأصل و المراد إثباته للفرع، كالحرمة فى المثال.

فإذا توفرت هذه الأركان انعقد التمثيل، فلو كان الأصل غير معلوم الحكم أو فاقداً للجامع المشترك لا يحصل التمثيل. و هذا واضح.

قيمه العلميه

إن التمثيل على بساطته من الأدلة التى لا تفيد إلا الاحتمال. لأنه لا يلزم من تشابه شيئين فى أمر بل فى عدة أمور أن يتشابه من جميع الوجوه، فإذا رأيت شخصاً مشابهاً لشخص آخر فى طوله أو فى ملامحه أو فى بعض عاداته و كان أحدهما مجرمًا قطعاً فإنه ليس لك أن تحكم على الآخر بأنه مجرم أيضاً، لمجرد المشابهة بينهما فى بعض الصفات أو الأفعال.

نعم إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل و الفرع و كثرت يقوى عندك الاحتمال حتى يقرب من اليقين ويكون ظناً. و القيافه من هذا الباب، فإننا قد نحكم على شخص أنه صاحب أخلاق فاضله أو شرير بمجرد أن نراه لأننا كنا قد عرفنا شخصاً قبله يشبهه كثيراً فى ملامحه أو عاداته و كان ذا خلق فاضل أو شريراً... ولكن كل ذلك لا يغنى عن الحق شيئاً.

غير أنه يمكن أن نعلم أن (الجامع) أى جهة المشابهة علة تامّة لثبوت الحكم فى الأصل، وحينئذ نستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت فى الفرع لوجود علته التامة فيه، لأنه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة. ولكن الشأن كله إنما هو فى إثبات أن الجامع علة تامّة للحكم. لأنه يحتاج إلى بحث وفحص ليس من السهل الحصول عليه حتى فى الأمور الطبيعية. و التمثيل من هذه الجهة يلحق بقسم الاستقراء المبنى على التعليل الذى أشرنا اليه سابقاً، بل هو نفسه.

أما اثبات أن الجامع هو العلة التامة لثبوت الحكم فى المسائل الشرعية، فليس لنا طريق إليه إلا من ناحية الشارع نفسه، ولذا لو كانت العلة منصوباً عليها من الشارع فإنه لا خلاف بين الفقهاء جميعاً فى الاستدلال بذلك على ثبوت الحكم فى الفرع، كقوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لأن له مادة»، فإنه يستنبط منه أن كل ماء له مادة كماء الحماّم وماء حنفية الإسالة فهو واسع لا يفسده شيء. وفى الحقيقة أن التمثيل المعلوم فيه أن الجامع علة تامّة يكون من باب القياس البرهاني المفيد لليقين، إذ يكون فيه الجامع حداً أوسط و الفرع حداً أصغر و الحكم حداً أكبر، فنقول فى مثال الماء:

۱. ماء الحماّم له مادة.

۲. وكل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء (بمقتضى التعليل فى الحديث).

ينتج... ماء الحماّم واسع لا يفسده شيء.

وبهذا يخرج عن اسم التمثيل واسم القياس باصطلاح الفقهاء الذى كان محل الخلاف عندهم.

تمرينات على الاقيسه

۱ استدلال بعضهم على نفى الوجود الذهني بأنه لو كانت الماهيات موجودة فى الذهن لكان الذهن حاراً بارداً بتصور الحرارة و البرودة ومستقيماً ومستديراً وهكذا و اللازم باطل فالملزوم مثله. و المطلوب ان تنظم هذا الكلام قياساً منطقياً مع بيان نوعه.

۲ استدلال بعضهم على أن الله تعالى عالم بأن فاقد الشيء لا يعطيه، و هو سبحانه قد خلق فينا العلم فهو عالم، فبين نوع هذا الاستدلال ونظمه.

۳ المروى أن العلماء ورثة الأنبياء ولكنهم لما لم يرثوا منهم المال و العقار فقد ورثوا العلم و الأخلاق، فهل هذا استدلال منطقي؟ وبين

نوعه.

۴ استدلال بعضهم على ثبوت الوجود الذهني فقال:

«لا- شك في أنا نحكم حكماً إيجابياً على بعض الأشياء المستحيله كحكمنا بأن اجتماع النقيضين يغير اجتماع الضدين. و الموجبة تستدعي وجود موضوعها و لما لم يكن هذا الوجود في الخارج فهو في الذهن» فكيف تنظم هذا الدليل على القواعد المنطقية مع بيان نوعه و انه بسيط أو مركب. مع العلم أن قوله:

«ولما لم يكن هذا الوجود ... الخ» عبارة عن قياس استثنائي.

۵ واستدلوا على لزوم وجود موضوع القضية الموجبة بأن ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له، فكيف تنظم هذا الكلام قياساً منطقياً.

۶ ضع القضايا الآتية في صورة قياس مع بيان نوعه وشكله «صاحب الحجّة البرهانية لا يغلب» لأنه «كان على حق» و «كل صاحب حق لا يغلب». و إذا كانت القضية الاولى شرطية على هذه الصورة: «إذا كانت الحجّة برهانية فصاحبها لا يغلب» فكيف تؤلف المقدمات لتجعل هذه الشرطية نتيجة لها و من أي نوع يكون القياس حينئذ.

۷ ضع القضايا الآتية في صورة قياس مع بيان نوعه: «إنما يخشى الله من عباده العلماء» ولكن «لما لم يخش الله سبحانه فهو ليس من العلماء».

۸ ما الشكل الذي ينتج جميع المحصورات الأربع.

۹ افحص عن السر في الشكل الثالث الذي يجعله لا ينتج إلا جزئية.

۱۰ في أي شكل يجوز فيه أن تكون كبراه جزئية ويكون منتجاً.

۱۱ إذا كانت إحدى المقدمتين في القياس جزئية فلماذا يجب أن تكون المقدمة الأخرى كلية.

۱۲ إذا كانت الصغرى في القياس سالبة فهل يجوز أن تكون الكبرى جزئية ولماذا؟

۱۳ كيف نحصل النتيجة من هذين المنفصلتين: «الإنسان إما عالم أو جاهل» حقيقة. و «الإنسان إما جاهل أو سعيد» مانعة خلو.

۱۴ هل يمكن أن تؤلف من المنفصلتين الآتيتين قياساً منتجاً: «إما أن يسعى الطالب أو لا ينجح في الامتحان» مانعة خلو. و «الطالب إما أن يسعى أو يتهاون» مانعة جمع.

۱۵ جاء سائل إلى شخص وألخ بالطلب كثيراً فاستنتج المسؤول من الحاحه أنه ليس بمستحق و هذا الاستنتاج بطريق قياس الاستثناء فكيف تستخرجه؟

۱۶ ارجع البراهين في قاعدة نقض المحمول (من صفحته ۱۸۶ الى ۱۹۰) إلى قياسات منطقية طبقاً لما عرفته من القواعد في القياس البسيط و المركب.

۱۷ حاول أن تطبق أيضاً البراهين في عكس النقيض على قواعد القياس.

۱۸ البرهان على نقض محمول الموجبة الكلية (صفحة ۱۸۶) يمكن إرجاعه إلى قياس المساواة وإلى قياس شرطى من متصلتين، فكيف ذلك؟ و كذلك نظائره.

الباب السادس: الصناعات الخمس

تمهيد

إشارة

تقدم أن للقياس مادةً وصوره. والبحث عنه يقع من كلتا الجهتين. وما تقدم في (الباب الخامس) كان بحثاً عنه من جهة صورته، أي هيئته تأليفه، على وجه لو تألف القياس بحسب الشروط التي للهيئة وكانت مقدماته (أي مواده) مسلمة صادقة كان منتجاً لا محالة، أي كانت نتيجته صادقة تبعاً لصدق مقدماتها. ومعنى ذلك أن القياس إذا احتفظ بشروط الهيئة فإن مقدماته لو فرض صدقها فإن صدقها يستلزم صدق النتيجة.

ولا يبحث هناك عما إذا كانت المقدمات صادقة في أنفسها أم لا، بل إنما يبحث عن الشروط التي بموجبها يستلزم صدق النتيجة، على تقدير فرض صدق المقدمات.

وقد حل الآن الوفاء بما وعدناك به من البحث عن القياس من جهة مادته.

والمقصود من المادة مقدماته في أنفسها مع قطع النظر عن صحة تأليفها بعضها مع بعض. وهي تختلف من جهة الاعتقاد بها والتسليم بصدقها وعدمهما، وإن كانت صورة القياس واحدة لا تختلف: فقد تكون القضية التي تقع مقدمة مصدقاً بها وقد لا تكون. والمصدق بها قد تكون يقينية وقد تكون غير يقينية، على التفصيل الذي سيأتي.

وبحسب اختلاف المقدمات، وبحسب ما تؤدي إليه من نتائج، وبحسب أغراض تأليفها، ينقسم القياس إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة.

والبحث عن هذه الأقسام الخمسة أو استعمالها هي (الصناعات الخمس)، فيقال مثلاً: صناعة البرهان. صناعة الجدل ... هكذا. وقبل الدخول في بحثها واحدة واحدة تذكر من باب المقدمة أنواع القضايا المستعملة في القياس وأقسامها. أو قل حسب الاصطلاح العلمي (مبادئ الأقيسة). ثم نذكر بعد ذلك الصناعات في خمسة فصول:

المقدمة في مبادئ الأقيسة

سبق أن قلنا في تصدير الباب الخامس: أنه لا يجب في كل قضية أن تطلب بدليل وحجة، بل لا بد من الانتهاء في الطلب إلى قضايا مستغنية عن البيان وإقامة الحجة.

والسر في ذلك أن مواد الأقيسة سواء كانت يقينية أو غير يقينية إما أن تكون في حد نفسها مستغنية عن البيان وإقامة الحجة، بمعنى أنه ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بحجة، وأما أن تكون محتاجة إلى البيان. ثم هذه الأخيرة المحتاجة لا بد أن ينتهي طلبها إلى مقدمات مستغنية بنفسها عن البيان والا-لزم التسلسل في الطلب إلى غير النهاية. أو نقول: أنه يلزم من ذلك إلا-ينتهي الإنسان إلى علم أبداً، ويبقى في جهل إلى آخر الأباد. والوجدان يشهد على فساد ذلك.

وهاتيكم المقدمات المستغنية عن البيان تسمى (مبادئ المطالب) أو (مبادئ الأقيسة). وهي ثمانية أصناف: يقينيات، ومظنونيات، ومشهورات، ووهميات، ومسلمات، ومقبولات، ومشبهات، ومخيلات. ونذكرها الآن بالتفصيل:

١. اليقينات

إشارة

تقدم في أول الجزء الأول أن لليقينين معنيين: اليقين بالمعنى الأعم وهو مطلق الاعتقاد الجازم، واليقين بالمعنى الأخص وهو الاعتقاد المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض لا عن تقليد.

والمقصود باليقين هنا هو هذا المعنى الأخير، فلا يشمل الجهل المركب ولا الظن ولا التقليد وإن كان معه جزم. توضيح ذلك إن اليقين بالمعنى الأخص يتقوم من عنصرين: (الأول) إن ينضم إلى الاعتقاد بمضمون القضية اعتقاد ثانٍ إما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه. وهذا الاعتقاد الثاني هو المقوم لكون الاعتقاد جازماً أى اليقين بالمعنى الأعم.

و (الثاني) أن يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله. وإنما يكون كذلك إذا كان مسبباً عن علته الخاصة الموجبة له فلا يمكن انفكاكه عنها. وبهذا يفترق عن التقليد لأنه إن كان معه اعتقاد ثانٍ فان هذا الاعتقاد يمكن زواله لأنه ليس عن علة توجهه بنفسه، بل إنما هو من جهة التبعية للغير ثقة به وإيماناً بقوله فيمكن فرض زواله، فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للأول واجبة في نفس الأمر. ولأجل اختلاف سبب الاعتقاد من كونه حاضراً لدى العقل أو غائباً يحتاج إلى الكسب ... تنقسم القضية اليقينية إلى بديهية، ونظرية كسبية تنتهي لا- محالة إلى البديهيات، فالبديهيات إذن هي أصول اليقنيات، وهي على ستة أنواع بحكم الاستقراء: اوليات، ومشاهدات، وتجربيات، ومتواترات، وحدسيات، وفطريات

الأوليات

وهي قضايا يصدق بها العقل لذاتها، أى بدون سبب خارج عن ذاتها، بأن يكون تصور الطرفين مع توجه النفس الى النسبة بينهما () كافياً في الحكم و الجزم بصدق القضية، فكلما وقع للعقل أن يتصور حدود القضية الطرفين على حقيقتها وقع له التصديق بها فوراً عند ما يكون متوجهاً لها. وهذا مثل قولنا «الكل أعظم من الجزء» و «النقيضان لا يجتمعان».

وهذه (الأوليات) منها ما هو جلي عند الجميع إذ يكون تصور الحدود حاصلاً لهم جميعاً كالمثالين المتقدمين، ومنها ما هو خفي عند بعض لوقوع الالتباس في تصور الحدود، ومتى ما زال الالتباس بادر العقل إلى الاعتقاد الجازم. ونحن ذاكرون هنا مثلاً دقيقاً على ذلك مستعينين بنباهة الطالب الذكي على إيضاحه.

و هو قولهم «الوجود موجود» فإن بعض الباحثين اشتبه عليه معنى موجود، إذ يتصور أن معناه (أنه شيء له الوجود) ، فقال: لا يصح الحكم على الوجود بأنه موجود، وإلا لكان للوجود وجود آخر، وهذا الآخر أيضاً موجود، فيلزم أن يكون له وجود ثالث ... وهكذا، فيتسلسل إلى غير النهاية. ولأجله أنكر هذا القائل أصالة الوجود وذهب إلى أصالة الماهية.

ولكن نقول: إن هذا الزعم ناشئ عن غفلة عن معنى (موجود) فإنه قد يتضح للفظ موجود معنى آخر واسع من الاول. وهو المعنى المشترك الذى يشمل معنى ثانياً، وهو ما لا يكون الوجود زائداً عليه بل لكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أن له وجوداً آخر، وذلك بأن يكون معنى موجود منتزعاً من صميم ذات الوجود لا- بإضافة وجود آخر زائد عليه. فإنه يقال مثلاً: الإنسان موجود وهو صحيح، ولكن بإضافة الوجود إلى الإنسان، ويقال أيضاً: الوجود موجود.

و هو صحيح أيضاً، ولكن بنفسه لا بإضافة وجود ثانٍ إليه، وهو أحق بصدق الموجود عليه. كما يقال:

الجسم أبيض بإضافة البياض إليه. ويقال:

البياض أبيض، ولكنه بنفسه لا بياض آخر، وصدق الأبيض عليه أولى من صدقه على الجسم الذى صار أبيض بتوسط إضافة البياض إليه.

وعلى هذا يكون المشتق منتزعاً من نفس الذات المتصفة بدلاً من إضافة شيء خارج عنها إليها. فتكون كلمة أبيض (وكذلك كلمة موجود ونحوها) معناها أعم مما كان منتزعاً من اتصاف الذات بالمبدأ الخارج عنها ومما كان منتزعاً من نفس الذات التى هي نفس المبدأ.

فإذا زال الالتباس واتضح للعقل معنى كلمه (موجود) لا يتردد في صحه حملها على الوجود، بل يراه أولى في صدق الوجود عليه من غيره، كما لم يتردد في صحه حمل الأبيض على البياض. ولا تحتاج مثل هذه القضية و هي (الوجود موجود) إلى البرهان، بل هي من الأوليات، وإن بدت غير واضحة للعقل قبل تصور معنى موجود وصارت من أدق المباحث الفلسفيه ويبتنى عليها كثير من مسائل علم الفلسفه الدقيقه.

۲ المشاهدات

وتسمى أيضاً (المحسوسات)، و هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحس، و لا يكفي فيها تصور الطرفين مع النسبه، ولذا قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

والحس على قسمين: (ظاهر) و هو خمسه أنواع البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس. و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (حسيات) كالحكم بأن الشمس مضيئه و هذه النار حاره و هذه الثمره حلوه و هذه الورده طيبه الرائحه ... وهكذا. وحس (باطن)، و القضايا المتيقنه بواسطته تسمى (وجدانيات)، كالعلم بان لنا فكره وخوفاً و ألماً ولذّه وجوعاً وعطشاً ... و نحو ذلك.

۳ التجربات

أو المجربات، و هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرر المشاهده منا في إحساسنا، فيحصل بتكرر المشاهده ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لا-شك فيه، كالحكم بأن كل نار حاره، و إن الجسم يتمدد بالحراره، ففي المثال الاخير عند ما نجرب أنواع الجسم المختلفه من حديد ونحاس وحجر و غيرها مرات متعدده ونجدها تتمدد بالحراره فإننا نجزم جزماً باتاً بأن ارتفاع درجه حراره الجسم من شأنها أن تؤثر التمدد في حجمه، كما أن هبوطها يؤثر التقلص فيه. وأكثر مسائل العلوم الطبيعیه و الكيمياء و الطب من نوع المجربات.

وهذا الاستنتاج في التجربات من نوع الاستقراء الناقص المبني على التعليل الذي قلنا عنه في الجزء الثاني أنه يفيد القطع بالحكم. و في الحقيقه إن هذا الحكم القطعي يعتمد على قياسين خفيين: استثنائي واقتراني يستعملهما الإنسان في دخيله نفسه وتفكيره من غير التفات غالباً.

والقياس الاستثنائي هكذا:

لو كان حصول هذا الأثر اتفاقياً لا لعله توجبه لما حصل دائماً. ولكنه قد حصل دائماً (بالمشاهده)

...حصول هذا الأثر ليس اتفاقياً بل لعله توجبه.

والقياس الاقتراني هكذا:

الصغرى (نفس نتيجة القياس السابق) حصول هذا الأثر معلول لعله الكبرى (بديهيه أوليه) كل معلول لعله يمتنع تخلفه عنها

(...ينتج من الشكل الأول) هذا الأثر يمتنع تخلفه عن علته

وهاتان المقدمتان للاستثنائي ببديهيتان، و كذا كبرى الاقتراني، فرجع الحكم في القضايا المجربات الى القضايا الأوليه و المشاهدات في النهايه.

ثم لا يخفى أنا لا نعني من هذا الكلام أن كل تجربه تستلزم حكماً يقينياً مطابقاً للواقع، فإن كثيراً من أحكام سواد الناس المبنیه على تجاربهم ينكشف خطأهم فيها، إذ يحسبون ما ليس بعلة عله، أو ما كان عله ناقصه عله تامه، أو يأخذون ما بالعرض مكان ما بالذات. وسر خطأهم أن ملاحظتهم للأشياء في تجاربهم لا تكون دقيقه على وجه تكفي لصدق المقدمه الثانيه للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الأثر في الواقع ليس دائماً فظن المجرب أنه دائم اعتمادا على اتفاقات حسبها دائميّه اما لجهل او غفله او لقصور

لصدق المقدمة الثانية للقياس الاستثنائي المتقدم، لأنه قد يكون حصول الاثر في الواقع ليس دائماً فظن المجرب أنه دائماً اعتماداً على اتفاقات حسبها دائمية إما لجهل أو غفلة أو لقصور إدراك أو تسرع في الحكم، فأهمل جملة من الحوادث و لم يلاحظ فيها تخلف الاثر. وقد تكون ملاحظته للحوادث قاصرة بأن يلاحظ حوادث قليلة وجد حصول الاثر مع ما فرضه علته، وفي الحقيقة ان العلة شيء آخر اتفق حصوله في تلك الحوادث فلذا لم يتخلف الاثر فيها. و لو استمر في التجربة و غير فيما يجربه لوجد غير ما اعتقده أولاً. مثلاً قد يجرب الإنسان الخشب يطفو على الماء في عدة حوادث متكررة، فيعتقد أن ذلك خاصية في الخشب و الماء، فيحكم خطأ أن كل خشب يطفو على الماء.

ولكنه لو جرّب بعض أنواع الخشب الثقيل الوزن لوجد أنه لا يطفو في الماء العذب، بل قد يرسب إلى القعر أو إلى وسط الماء، فانه لا شك حينئذ يزول اعتقاده الاول.

ولو غير التجربة في عدة أجسام غير الخشب، ودقق في ملاحظته ووزن الأجسام و الوسائل بدقة وقاس وزن بعضها ببعض، لحصل له حكم آخر بأن العلة في طفو الخشب على الماء أن الخشب أخف وزناً من الماء. وتحصل له قاعدة عامة هي أن الجسم الجامد يطفو على السائل إذا كان أخف وزناً منه، ويرسب إلى القعر إذا كان أثقل وزناً، وإلى وسطه اذا ساواه في الوزن فالحديد مثلاً يرسب في الماء، و يطفو في الزئبق لأنه أخف وزناً منه.

٤ المتواترات

وهي قضايا تسكن إليها النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع. و ذلك بواسطة أخبار جماعة يتمتع تواطؤهم على الكذب ويمتنع اتفاق خطأهم في فهم الحادثة () ، كعلمنا بوجود البلدان النائية التي لم نشاهدها وبنزول القرآن الكريم على النبي ووجود بعض الأمم السالفة أو الأشخاص.

وبعض حصر عدد المخبرين لحصول التواتر في عدد معين.

و هو خطأ، فإن المدار إنما هو حصول اليقين من الشهادات عند ما يعلم امتناع التواطؤ على الكذب وامتناع خطأ الجميع. و لا يرتبط اليقين بعدد مخصوص من المخبرين تؤثر فيه الزيادة و النقصان.

٥ الحدسيات

وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً يزول معه الشك ويزد عن الذهن بمضمونها، مثل حكمنا بأن القمر وزهرة وعطارد وسائر الكواكب السيارة مستفاد نورها من نور الشمس، و إن انعكاس شعاع نورها إلى الأرض يضاهي انعكاس الأشعة من المرآة إلى الأجسام التي تقابلها. ومنشأ هذا الحكم أو الحدس اختلاف تشكلها عند اختلاف نسبتها من الشمس قرباً وبعداً. وكحكمنا بأن الأرض على هيئة الكرة، و ذلك لمشاهدة السفن مثلاً في البحر أول ما يبدو منها اعاليها ثم تظهر بالتدريج كلما قربت من الشاطئ. وكحكم علماء الهيئة حديثاً بدوران السيارات حول الشمس وجاذبية الشمس لها لمشاهدة اختلاف أوضاع هذه السيارات بالنسبة إلى الشمس و إلينا، على وجه يثير الحدس بذلك.

والحدسيات جارية مجرى المجربات في الأمرين المذكورين، أعني تكرر المشاهدة ومقارنته القياس الخفي، فإنه يقال في القياس مثلاً: هذا المشاهد من الاختلاف في نور القمر لو كان بالاتفاق أو بأمر خارج سوى الشمس لما استمر على نمط واحد على طول الزمن. و لما كان على هذه الصورة من الاختلاف، فيحدس الذهن أن سببه انعكاس أشعة الشمس عليه.

وهذا القياس المقارن للحدس يختلف باختلاف العلل في ماهياتها باختلاف الموارد، و ليس كذلك المجربات فان لها قياساً واحداً لا يختلف، لأن السبب فيها غير معلوم الماهية إلا من جهة كونه سبباً فقط. و هذه الجهة لا تختلف باختلاف الموارد.

وذلك لأن الفرق بين المجربات و الحدسيات أن المجربات إنما يحكم فيها بوجود سبب ما و إن هذا السبب موجود في الشيء الذي تتفق له هذه الظاهرة دائماً من غير تعيين لماهية السبب. أما في الحدسيات فإنها بالإضافة إلى ذلك يحكم فيها بتعيين ماهية السبب أنه أى شيء هو. و في الحقيقة إن الحدسيات مجربات مع إضافة، و الإضافة هي الحدس بماهية السبب، ولذا ألحقوا الحدسيات بالمجربات.

قال الشيخ العظيم خواجه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات: «إن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية و في الحدسيات معلوم بالوجهين».

ومن مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس قضايا كثيرة قد لا يمكنه إقامة البرهان عليها و لا يمكنه الشك فيها. كما لا يسعه أن يشرك غيره فيها بالتعليم و التلقين إلا أن يرشد الطالب إلى الطريق التي سلكها. فإن استطاع الطالب بنفسه سلوك الطريق قد يفرضه إلى الاعتقاد

ما لم يحصل للجاحد نفس الطريق إلى الحدس.

وكذلك المجربات و المتواترات لا يمكن إثباتها بالمذاكرة و التلقين ما لم يحصل للطالب ما حصل للمجرب من التجربة وللمتيقن بالخبر من التواتر. ولهذا يختلف الناس في الحدسيات و المجربات و المتواترات و إن كانت كلها من أقسام البديهيات. و ليس كذلك الأوليات فإن الناس في اليقين بها شرع سواء، و كذلك المحسوسات عند من كانوا صحيحى الحواس. ومثلها الفطريات الآتى ذكرها.

٦ الفطريات

وهي القضايا التي قياساتها معها، أى أن العقل لا يصدق بها بمجرد تصور طرفيها كالأوليات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب وفكر، فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه. مثل حكمنا بأن الاثنين خمس العشرة، فإن هذا حكم بديهى إلا أنه معلوم، بوسط، لأن الاثنين عدد قد انقسمت العشرة إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها يساويه، وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى أربعة أقسام أخرى كل منها يساويه فهو خمس ذلك العدد، فالاثنا عشر. ومثل هذا القياس حاضر في الذهن لا يحتاج إلى كسب ونظر. ومثل هذا القياس يجرى في كل نسبة عدد إلى آخر، غير أن هذه النسب يختلف بعضها عن بعض في سرعة مبادرة الذهن إلى المطلوب وعدمها بسبب قلة الأعداد وزيادتها، أو بسبب عادة الإنسان على التفكير فيها وعدمه. فإنك ترى الفرق واضحاً في سرعة انتقال الذهن بين نسبة ٢ إلى ٤ وبين نسبة ١٣ إلى ٢٦، مع أن النسبة واحدة و هي النصف. أو بين نسبة ٣ إلى ١٢ وبين نسبة ١٧ إلى ٦٨ مع أن النسبة واحدة هي الربع ... وهكذا.

تمرينات

- ١ بين أى قسم من البديهيات الست يشترك في معرفتها جميع الناس، وأى قسم منها يجوز أن يختلف في معرفتها الناس.
- ٢ هل يضر في بدهة الشيء أن يجله بعض الناس؟ ولماذا؟ (راجع بحث البديهى فى الجزء الأول).
- ٣ ارجع إلى ما ذكرناه فى الجزء الأول من أسباب التوجه لمعرفة البديهى. وبين حاجة كل قسم من البديهيات الست إلى أى سبب منها. ضع ذلك فى جدول.
- ٤ عين كل مثال من الأمثلة الآتية أنه من أى الأقسام الستة وهى:
أ أن لكل معلول علّة.
ب لا يتخلف المعلول عن العلّة.

- ج يستحيل تقدم المعلول على العلة.
- د يستحيل تقدم الشئ على نفسه.
- ه الضدان لا يجتمعان.
- و الظرف أوسع من المظروف.
- ز الصلاة واجبة فى الإسلام.
- ح السماء فوقنا و الارض تحتنا.
- ط إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم.
- ى الثلاثة لا تنقسم بمتساويين.
- يا انتفاء الملزوم لا يلزم منه انتفاء اللازم لجواز كونه أعم.
- يب نقيضا المتساويين متساويان.
- ۵ يقول المنطقيون إن إنتاج الشكل الأول بديهى فمن أى البديهيات هو؟
- ۶ بنى علماء الرياضيات جميع براهينهم على مبادئ بسيطة يدركها العقل الأول وهله يسمونها البديهيات نذكر بعضها، فبين أنها من أى أقسام البديهيات الست وهى:
- أ إذا أضفنا أشياء متساوية إلى أخرى متساوية كانت النتائج متساوية.
- ب اذا طرحنا أشياء متساوية من أخرى متساوية كانت البواقي متساوية.
- ج المضاعفات الواحدة للأشياء المتساوية تكون متساوية، فإن كان شيان متساويين كان ثلاثة أمثال أحدهما مساوياً لثلاثة أمثال الآخر.
- د اذا انقسم كل من الأشياء المتساوية إلى عدد واحد من أجزاء متساوية كانت هذه الأجزاء فى الجميع متساوية.
- ه الأشياء التى يمكن أن ينطبق كل منها على الآخر انطباقاً تاماً فهى متساوية.
- (راجع بحث البديهية المنطقية آخر الباب الرابع (فى الجزء ۲) تجد توضيح بعض هذه البديهيات الرياضية)

۲. المظنونات

مأخوذة من (الظن). و الظن فى اللغة أعم من اصطلاح المنطقيين هنا فإن المفهوم منه لغة حسب تتبع موارد استعماله هو الاعتقاد فى غائب بحدس أو تخمين من دون مشاهدة أو دليل أو برهان، سواء كان اعتقاداً جازماً مطابقاً للواقع ولكن غير مستند إلى علته كالاعتقاد تقليداً للغير، أو كان اعتقاداً جازماً غير مطابق للواقع و هو الجهل المركب، أو كان اعتقاداً غير جازم بمعنى ما يرجح فيه أحد طرفى القضية النفى أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو يساوق الظن بالمعنى الأخص باصطلاح المنطقيين المقابل لليقين بالمعنى الأعم.

والظن المقصود به باصطلاح المناطق هو المعنى الأخير فقط، و هو ترجيح أحد طرفى القضية النفى أو الإثبات مع تجويز الطرف الآخر.

و هو الظن بالمعنى الأخص.

فالمظنونات على هذا هى قضايا يصدق بها اتباعاً لغالب الظن مع تجويز نقيضه، كما يقال مثلاً: فلان يسارّ عدوى فهو يتكلم على، أو فلان لا عمل له فهو سافل. أو فلان ناقص الخلقة فى أحد جوانحه فيه مركب النقص.

۳ المشهورات

اشاره

المشهورات وتسمى (الذایعات) ایضا.

وهی قضایا اشتهرت بین الناس وذاع التصدیق بها عند جمیع العقلاء أو أكثرهم أو طائفة خاصة. و هی علی معنین:

۱ المشهورات بالمعنی الاعم، و هی التي تطابقت علی الاعتقاد بها اراء العقلاء كافة، و إن كان الذي يدعو الى الاعتقاد بها كونها اولیة ضروریة فی حدّ نفسها و لها واقع وراء تطابق الآراء علیها. فتشمل المشهورات بالمعنی الأخص الآتیة وتشمل مثل الأولیات و الفطریات التي هی من قسم یقینیات البدیة.

و علی هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) فی یقینیات من جهة، و فی المشهورات من جهة أخرى.

۲ المشهورات بالمعنی الأخص أو المشهورات الصرفة، و هی أحق بصدق وصف الشهرة علیها، لانها القضایا التي لا عمدة لها فی التصدیق إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، وكوجوب الذب عن الحرم واستهجان اذاء الحيوان لا لغرض.

فلا- واقع لهذه القضایا وراء تطابق الآراء علیها، بل واقعها ذلك، فلو خلی الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه و لم تحصل له اسباب الشهرة الآتیة، فانه لا- يحصل له حکم بهذه القضایا و لا یقضى عقله او حسه او همه فیها بشیء. و لا ینافی ذلك أنه بنفسه یمدح العادل و یذم الظالم ولكن هذا غیر الحكم بتطابق الآراء علیها. و لیس كذلك حال حکمه بأن الكل أعظم من الجزء كما تقدم فانه لو خلی و نفسه كان له هذا الحكم. و علی هذا فیکون الفرق بین المشهورات و یقینیات مع أن كلا منها تفید تصدیقا جازما أن المعتبر فی یقینیات كونها مطابقة لما علیه الواقع و نفس الأمر المعبر عنه بالحق و یقین، و المعتبر فی المشهورات مطابقتها لتوافق الآراء علیها، اذ لا واقع لها غیر ذلك. و سیاتی ما یزید هذا المعنی توضیحا.

ولذلك لیس المقابل للمشهور هو الکاذب، بل الذي یقابله الشنع و هو الذي ینکره الکافة أو الأكثر. و مقابل الکاذب هو الصادق.

اقسام المشهورات

اشاره

اعلم ان المشهورات قد تكون مطلقة و هی المشهورة عند الجميع، و قد تكون محدودة و هی المشهورة عند قوم كشهرة امتناع التسلسل عند المتکلمین (۱).

و تنقسم ایضا الى جملة اقسام بحسب اختلاف أسباب الشهرة. و هی حسب الاستقراء یمکن عدّ أكثرها كما یلی:

۱ الواجبات القبول

وهی ما كان السبب فی شهرتها كونها حقاً جلیاً، فیتطابق من اجل ذلك علی الاعتراف بها جمیع العقلاء کالأولیات و الفطریات ونحوهما. و هی التي تسمى بالمشهورات بحسب المعنی الأعمر كما تقدم، من جهة عموم الاعتراف بها.

۲ التأديبات الصلاحية

وتسمى المحمودات و الآراء المحموده. و هی ما تطابق علیها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحکم بها باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. ومعنی حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنی قبح الظلم أن فاعله

مذموم لديهم. و هذا يحتاج الى التوضيح و البيان، فنقول:

إن الانسان إذا أحس اليه أحد بفعل يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك الى جزائه، و اقل مراتبه المدح على فعله. و إذا أساء اليه أحد بفعل لا يلائم مصلحته الشخصية فانه يثير في نفسه السخط عليه، فيدعوه ذلك الى التشفى منه و الانتقام، و اقل مراتبه ذمه على فعله.

و كذلك الانسان يصنع إذا أحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي و بقاء النوع الانساني، فانه يدعوه ذلك الى جزائه و على الأقل يمدحه و يثنى عليه، و إن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع لشخص المادح، و انما ذلك الجزاء لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه. و إذا أساء أحد بفعل لا يلائم المصلحة العامة و يخل بالنظام و بقاء النوع، فإن ذلك يدعوه الى جزائه بذمه على الأقل، و إن لم يكن يعود ذلك الفعل بالضرر على شخص الزام، و انما ذلك لغرض دفع المفسدة العامة التي يناله ضررها بوجه.

و كل عاقل يحصل له هذا الداعي للمدح و الذم لغرض تحصيل تلك الغاية العامة. و هذه القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء من المدح و الذم لأجل تحصيل المصلحة العامة تسمى (الاراء المحموده) و التأديبات الصلاحية. و هي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. و سبب تطابق آرائهم شعورهم جميعاً بما في ذلك من مصلحة عامة.

و هذا هو معنى التحسين و التقبيح العقليين اللذين وقع الخلاف في اثباتهما بين الاشاعرة و العدلية، فنفتهما الفرقه الاولى و اثبتتهما الثانية. فإذ يقول العدلية بالحسن القبح العقليين يريدون ان الحسن و القبح من الاراء المحموده و القضايا المشهوره التي تطابقت عليها الاراء لما فيها من التأديبات الصلاحية، و ليس لها واقع وراء تطابق الاراء ().

و المراد من (العقل) اذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشيء او قبحه هو (العقل العملي) و يقابله (العقل النظري). و التفاوت بينهما انما هو بتفاوت المدركات، فان كان المدرك مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، يسمى ادراكه (عقلا نظريا). و إن كان المدرك مما ينبغي ان يفعل و يؤتى به اولا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم، يسمى ادراكه (عقلا عمليا).

و من هذا التقرير يظهر كيف اشتبه الامر على من نفى الحسن و القبح في استدلالهم على ذلك، بأنه لو كان الحسن و القبح عقليين لما وقع التفاوت بين هذا الحكم و حكم العقل بان الكل اعظم من الجزء، لان العلوم الضرورية لا تتفاوت. ولكن لا شك بوقوع التفاوت بين الحكمين عند العقل.

و قد غفلوا في استدلالهم اذ قاسوا قضية الحسن و القبح على مثل قضية الكل اعظم من الجزء. و كانهم ظنوا أن كل ما حكم به العقل فهو من الضروريات، مع ان قضية الحسن و القبح من المشهورات بالمعنى الاخص و من قسم المحمودات خاصة، و الحاكم بها هو العقل العملي. و قضية الكل اعظم من الجزء من الضروريات الاولى و الحاكم بها هو العقل النظري. و قد تقدم الفرق بين العقليين كما تقدم الفرق بين المشهورات و الضروريات. فكان قياسهم قياسا مع الفارق العظيم، و التفاوت واقع بينهما لا محالة، و لا يضر هذا في كون الحسن و القبح عقليين، فانه اختلط عليهم معنى العقل الحاكم في مثل هذه القضايا، فظنوه شيئاً واحداً، كما لم يفرقوا بين المشهورات و اليقينيات فحسبوا شيئاً واحداً، مع أنهما قسمان متقابلان.

٣ الخلقيات

و تسمى الاراء المحموده أيضاً و هي حسب تعريف المنطقيين ما تطابق عليها اراء العقلاء من اجل قضاء الخلق الانساني بذلك؛ كالحكم بوجوب محافظة الحرم أو الوطن، و كالحكم بحسن الشجاعة و الكرم و قبح الجبن و البخل.

و الخلق ملكة في النفس تحصل من تكرار الافعال الصادرة من المرء على وجه يبلغ درجة يحصل منه الفعل بسهولة، كالكرم فانه لا

يكون خلقا للانسان الا بعد أن يتكرر منه فعل العطاء بغير بدل حتى يحصل منه الفعل بسهولة من غير تكلف.

(أقول): هكذا عرفوا الخلقيات و الخلق. فجعلوا السبب في حصول الشهرة فيها هو الخلق بهذا المعنى باعتباره داعيا للعقل العملي الى ادراك أن هذا مما ينبغي فعله أو مما ينبغي تركه. ولكننا اذا وقفنا نجد أن الاخلاق الفاضلة غير عامة عند الجمهور، بل القليل منهم من يتحلى بها، مع أنه لا ينكر أن الخلقيات مشهورة يحكم بها حتى من لم يرزق الخلق الفاضل، فان الجبان يرى حسن الشجاعة ويمدح صاحبها ويتمناها لنفسه اذا رجع الى نفسه وأصغى اليها، ولكنه يجبن في موضع الحاجة الى الشجاعة، وكذلك البخيل والمتكبر والكاذب. و لو كان الخلق بذلك المعنى هو السبب للحكم فيها لحكم الجبان بحسن الجبن وقبح الشجاعة، و البخيل بقبح الكرم وحسن الامساك، و الكذاب بقبح الصدق وحسن الكذب ... وهكذا. و الصحيح في هذا الباب أن يقال:

إن الله تعالى خلق في قلب الانسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الافعال ومقاييسها، و ذلك الحس هو (الضمير) بمصطلح علم الاخلاق الحديث، و قد يسمى بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء الاخلاق. وتشير اليه كتب الاخلاق عندهم.

فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخیلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة ويقر عين فاعل الفضيلة.

و هو موجود في قلب كل انسان، وجميع الضمائر تتحد في الجواب عند استجوابها عن الافعال، فهي تشترك جميعا في التمييز بين الفضيلة و الرذيلة، و إن اختلفت في قوة هذا التمييز وضعفه، كسائر قوى النفس اذ تتفاوت في الافراد قوة وضعفا.

ولاجل هذا كانت (الخلقيات) من المشهورات، و إن كانت الاخلاق الفاضلة ليست عامة بين البشر، بل هي من خاصة الخاصة. نعم الاصغاء الى صوت الضمير و الخضوع له لا يسهل على كل انسان الا بالانقطاع الى دخیلة نفسه و التحول عن شهواته واهوائه. كما أن الخلق عامة لا يحصل له و إن كان له ذلك الاصغاء الا بتكرار العمل واتخاذ عادة حتى تتكون عنده ملكة الخلق التي يسهل معها الفعل. وبالاخص الخلق الفاضل، فان افعاله التي تحققة تحتاج الى مشقة وجهاد ورياضة، لانها دائما في حرب مع الشهوات و الرغبات. و ليس الظفر الا بعد الحرب.

٤ الانفعالات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب انفعال نفساني عام، كالرقة و الرحمة و الشفقة و الحياة و الانفة و الحمية و الغيرة، و نحو ذلك من الانفعالات التي لا يخلو منها انسان غالباً.

فترى الجمهور يحكم مثلاً بقبح تعذيب الحيوان لا لفائدة، و ذلك اتباعاً لما في الغريزة من الرقة و الرحمة. بل الجمهور بغريزته يحكم بقبح تعذيب ذی الروح مطلقاً و إن كان لفائدة لو لا أن تصرف عنه الشرايع و العادات.

والجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى ويعنى برعاية اليتام و المجانين لانه مقتضى الرحمة و الشفقة، كما يحكم بقبح كشف العورة لانه مقتضى الحياة، ويمدح المدافع عن الاهل و العشيرة أو الوطن و الامة لانه مقتضى الحمية و الغيرة ... الى غير ذلك من الاحكام العامة عند الناس.

٥ العادات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب جريان العادة عندهم، كاعتيادهم احترام القادم بالقيام، و الضيف بالضيافة، و الرجل الديني أو الملك بتقيل يده، فيحكمون لاجل ذلك بوجوب هذه الاشياء لمن يستحقها.

والعادات العامة كثيرة. و قد تكون عادة لاهل بلد فقط أو قطر أو أمة أو جميع الناس، فتختلف لاجلها القضايا التي يحكم بها حسب

العاده، فتكون مشهورة عند أهل بلد أو قطر أو أمة غير مشهورة عند غيرهم، بل يكون المشهور ضدها.

والناس يمدحون المحافظ على العادات، ويذمون المخالف المستهين بها. سواء كانت العادات سيئة أو حسنة، فنراهم يذمون من يرسل لحيته إذا كانوا اعتادوا حلقها، ويذمون الحليق لانهم اعتادوا ارسالها. ونراهم يذمون من يلبس غير المألوف لمجرد أن هم لم يعتادوا لبسه.

ومن أجل ذلك نرى الشارع حرم (لباس الشهرة)، و الظاهر ان سر التحريم أن لباس الشهرة يدعو الى اشمئزاز الجمهور من اللابس وذمهم له. واهم أغراض الشارع الالفة بين الناس وتقاربهم واجتماع كلمتهم. وورد عنه (رحم الله امرأ جبّ الغيبة عن نفسه). كما ورد في الشريعة الاسلامية المطهرة ان منافيات المروة مضرّة في العدالة كالاكل حال المشي في الطريق العام أو السوق و الجلوس في الاماكن العامة كالمقاهي لشخص ليس من عادة صنفه ذلك. و ما منافيات المروة الا منافيات العادة المألوفة.

۶ الاستقرائيات

وهي التي يقبلها الجمهور بسبب استقرائهم التام أو الناقص، كحكمهم بان تكرر الفعل الواحد ممل، و إن الملك الفقير لا بد أن يكون ظالماً، الى كثير من امثال ذلك من القضايا الاجتماعية و الاخلاقية ونحوها. وكثيراً ما يكفي عوام الناس وجمهورهم بوجود مثال واحد أو أكثر للقضية، فتشتهر بينهم عند ما لم يقفوا على نقض ظاهر لها، كتشاؤم الاوربيين من رقم (١٣) لان واحدا منهم أو أكثر اتفق له ان نكب عند ما كان له هذا الرقم، وكتشاؤم العرب من نعاب الغراب وصيحة البومة كذلك. ومثل هذا كثير عند الناس.

۴ الوهميات

والمقصود بها القضايا الوهمية الصرفة. و هي قضايا كاذبة الا أن الوهم يقضى بها قضاء شديد القوة، فلا يقبل ضدها و ما يقابلها حتى مع قيام البرهان على خلافها.

فان العقل يؤمن بنتيجة البرهان ولكن الوهم يعاند و لا يزال يتمثل ما قام البرهان على خلافه كما ألفه، ممتنعاً من قبول خلافه. ولذا تعد الوهميات من المعتقدات:

الا- ترى أن وهم الا-كثر يستوحش من الظلام ويخاف منه، مع ان العقل لا- يجد فرقاً في المكان بين ان يكون مظلماً أو منيراً، فان المكان هو المكان في الحالين، و ليس للظلمة تأثير فيه يوجب الضرر أو الهلاك. ويخاف أيضاً من الميت و هو جماد لا يتحرك و لا يضر لا ينفع، و لو عادت اليه الحياة فرضاً فهو انسان مثله كما كان حياً، و قد يكون من أحب الناس اليه. ومع توجه النفس الى هذه البديهة العقلية ينكرها الوهم ويعاند، فيستولى على النفس فقد تضطرب من الظلمة و من الميت، لان البديهة الوهمية أقوى تأثيراً على النفس من البرهان.

ولاجل ان يتضح لك هذا الامر جرب نفسك واسأل اصدقاءك: كيف يتمثل لاحدكم في وهمه دورة شهور السنة؟ تأمل ما أريد ان أقول لك. فان الانسان على الاكثر لا بد أن يتوهم دورة شهور السنة أو ايامها بشكل محسوس من الاشكال الهندسية (تأمل في نفسك جيداً) انه لا بد ان تتوهم هذه الدورة على شكل دائرة منتظمة، أو غير منتظمة، أو مضرساً بعدد الشهور، أو شكلاً مضلعاً متساوي الاضلاع أو غير منتظم في اضلاع اربعة أو اكثر أو اقل. مع ان السنة ودورة ايامها وشهورها من المعاني المجردة غير المحسوسة، و هذا واضح للعقل، غير ان الوهم اذا خطرت له السنة تمثلها في شكل هندسي وهمي يخترعه في ايام طفولته من حيث لا يشعر، ويبقى وهمه معانداً مصراً على هذا التمثيل الكاذب. ولعلم الانسان بكذب هذا الوهم وسخافته قد يخجل من ذكره لغيره ولكنه لا ينفك عنه في

سره. وإنما أذكر هذا المثل لانه يسير لا خطر في ذكره و هو يؤدي الغرض من ذكره.

والسر في ذلك أن الوهم تابع منقاد للحس ومكبّل به، فما لا يقبله الحس لا يقبله الوهم الا لا بسا ثوب المحسوس، وإن كانت له قابلية ادراك المجردات عن الحس كقابليته لادراك المحسوسات.

فاذا كانت احكام الوهم جارية في نفس المحسوسات فان العقل يصدقه فيها فيتطابقان في الحكم، كما في الاحكام الهندسية، ومثل ما اذا حكم الوهم بأن هذين الجسمين لا يحلان في مكان واحد بوقت واحد، فإن العقل أيضاً يساعده فيه لحكمه بأن كل جسمين مطلقاً كذلك، فيتطابقان.

وإذا كانت احكامه في غير المحسوسات، و هي التي نسميها بالقضايا الوهمية الصرفة، فلا بد أن تكون كاذبة لاصرار الوهم على تمثيلها على نهج المحسوسات.

وهي بحسب ضرورة العقل ليست منها، كما سبق في الامثلة المتقدمة، فان العقل هو الذي ينزع عنها ثوب الحس الذي اصفاه عليها الوهم.

ومن امثلة ذلك حكم الوهم بأن كل موجود لا بد ان يكون مشاراً اليه و له وضع وحيز. و لا يمكنه ان يتمثله الا كذلك، حتى انه يتمثل الله تعالى في مكان مرتفع علينا، وربما كانت له هيئة انسان مثلاً. ويعجز أيضاً عن تمثيل القبليّة و البعدية غير الزمانية، ويعجز عن تمثيل اللانهاية، فلا يتمثل عنده كيف أنه تعالى كان و ليس معه شيء حتى الزمان، و انه سرمدى لا أول لوجوده و لا آخر. و إن كان العقل حسبما يسوق اليه البرهان يستطيع ان يؤمن بذلك و يصدق به تصديقاً لا يتمثل في النفس، لان الوهم له السيطرة و الاستيلاء عليها من هذه الجهة.

فإن كان الوهم مسيطراً على النفس على وجه لا يدع له مجالاً للتصديق بوجود مجرد عن الزمان و المكان، فان العقل عند ما يمنعها من تجسيمه و تمثيله كالمحسوس تهرب النفس من حكم العقل وتلتجئ إلى أن تنكر وجوده رأساً شأن الملحد. ومن أجل هذا كان الناس لغلبة الوهم على نفوسهم بين مجسم وملحد. وقلّ من يتنور بنور العقل ويجرد نفسه عن غلبة اوهاهما، فيسمو بها الى ادراك ما لا يناله الوهم. ولذا قال تعالى في كتابه المجيد:

{وما اكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين} فنفي الايمان عن أكثر الناس. ثم هؤلاء المؤمنون القليلون قال عنهم: {وما يؤمن أكثرهم بالله الا- وهم مشركون} يعني أن هم في حين ايمانهم هم مشركون. و ما ذلك الا لانهم لغلبة الوهم انما يعبدون الاصنام التي ينحتونها باوهاهم، والا كيف يجتمع الايمان و الشرك في آن واحد اذا اريد بالشرك من الاية معناه المعروف و هو العبادة للاصنام الظاهرية. والخلاصة، ان القضايا الوهمية الصرفة التي نسميها (الوهميات) هي عبارة عن احكام الوهم في المعاني المجردة عن الحس. و هي قضايا كاذبة لا ظل لها من الحقيقة، ولكن بديهة الوهم لا تقبل سواها. ولذلك يستخدمها المغالط في اقيسته، كما سيأتي في (صناعة المغالطة). الا ان العقل السليم من تأثير الوهم يتجرد عنه و لا يخضع لحكمه، فيكشف كذب احكامه للنفس

۵ المسلمات

وهي قضايا حصل التسالم بينك وبين غيرك على التسليم بأنها صادقة، سواء كانت صادقة في نفس الامر، أو كاذبة كذلك، أو مشكوكة.

والطرف الآخر ان كان خصماً فإن استعمال المسلمات في القياس معه يراد به افحامه. و إن مسترشداً فإنه يراد به ارشاده واقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عند ما لا يكون مستعداً لتلقي البرهان وفهمه.

ثم ان المسلمات اما (عامة) سواء كان التسليم بها من الجمهور عند ما تكون من المشهورات او كان التسليم بها من طائفة خاصة كأهل

دين او مله او علم خاص.

وخصوص هذه المسلمات فى علم خاص تسمى (الاصول الموضوعه) لذلك العلم، عند ما يكون التسليم بها عن مسامحه على سبيل حسن الظن من المتعلم بالمعلم. و هذه الاصول الموضوعه هى مبادئ ذلك العلم التى تبتنى عليها براهينه و إن كان قد يبرهن عليها فى علم آخر، و اما اذا كان التسليم بها من المتعلم من باب المجاراة مع الاستنكار و التشكيك بها كما يقع ذلك فى المجادلات فتسمى حينئذ ب (المصادرات).

واما (خاصه) اذا كان التسليم بها من شخص معين و هو طرفك الآخر فى مقام الجدل و المخاصمه، كالقضيئه التى تؤخذ من اعترافات الخصم، ليبتنى عليها الاستدلال فى ابطال مذهبه أو دفعه.

۶ المقبولات

وهى قضايا مأخوذه ممن يوثق بصدقه تقليداً، اما لأمر سماوى كالشرايع و السنن المأخوذه عن النبى و الامام المعصوم، و اما لمزيد عقله و خبرته كالمأخوذات من الحكماء و افاضل السلف و العلماء الفنين من آراء فى الطب أو الاجتماع أو الاخلاق أو نحوها، و كآبيات تورد شواهد لشاعر معروف، و كالامثال السائرة التى تكون مقبولة عند الناس و إن لم تؤخذ من شخص معين، و كالقضايا الفقهيه المأخوذه تقليداً عن المجتهد.

ان هذه القضايا و امثالها هى من أقسام المعتقدات. و الاعتقاد بها أما على سبيل القطع أو الظن الغالب، ولكن على كل حال منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا. و بهذا تفرق عن اليقينيّات و المظنونّات. وقد تكون قضيه واحده يقينيه عند شخص و مقبولة عند شخص آخر باعتبارين، كما قد تكون من المشبهات أو المسلمات باعتبار ثالث أو رابع ... وهكذا.

۷ المشبهات

وهى قضايا كاذبه يعتقد بها، لأنها تشبه اليقينيّات او المشهورات فى الظاهر، فيغالط فيها المستدل غيره لقصور تمييز ذلك الغير بين ما هو هو وبين ما هو غيره، او لقصور نفس المستدل، او لغير ذلك. و المشابهه اما من ناحيه لفظيه مثل ما لو كان اللفظ مشتركاً أو مجازاً فاشتبه الحال فيه، و اما من ناحيه معنويه مثل ما لو وضع ما ليس بعله علّه و نحو ذلك. و تفصيل اسباب الاشتباه يأتى فى (صناعه المغالطه)، لان ماده المغالطه هى المشبهات و الوهميات. و أهمها المشبهات.

۸ المخيلات

وهى قضايا ليس من شأنها ان توجب تصديقا، الا انها توقع فى النفس تخيلات تؤدى الى انفعالات نفسيه، من انبساط فى النفس او انقباض، و من استهائه بالامر الخطير او تهويل او تعظيم للشئ اليسير، و من سرور و انشراح او حزن و تالم، و من شجاعه و اقدام او جبن و احجام.

و تأثير هذه القضايا (التي هى مواد مواد صناعه الشعر كما سيأتى) فى النفس ناشئ من تصوير المعنى بالتعبير تصويرا خياليا خلافاً و إن

كان لا واقع له.

وكلما استعملت المجازات و التشبيهات و الاستعارات و أنواع البديع في مثل هذه القضايا كانت أكثر تأثيراً في النفس، لأن هذه المزايا تضيف على الالفاظ و المعاني جمالا- يستهوى المشاعر و يثير التخیلات. و إذا أنضم اليها الوزن و القافية او التسجيع و الازدواج زاد تأثيرها. ثم يتضاعف الاثر اذا كان الصوت المؤدى لها رقيقاً و مشتملاً على نغمة موسيقية مناسبة للوزن و نوع التخیل.

كل ذلك يدل على ان المخيلات ليس تأثيرها في النفس لاجل كونها تتضمن حقيقة يصدق بها، بل حتى لو علم كذبها فان لها ذلك التأثير المنتظر منها. و ما ذلك الا لان التصوير فيها للمعنى مع ما ينضم اليه من مساعدات هو الذى يستهوى النفس و يؤثر فيها. و سيأتى تفصيل ذلك في صناعة الشعر.

وبهذا ينتهى ما اردناه من الكلام على مواد الاقيسة في هذه المقدمة. و لا بد قبل الدخول في الصناعات الخمس من بيان الحصر فيها و بيان فائدتها على الاجمال؛ فنقول:

أقسام الأقيسة بحسب المادة

تقدم في التمهيد لهذا الباب أن القياس بحسب اختلاف المقدمات من حيث المادة و بحسب ما تؤدي اليه من نتائج و بحسب اغراض تأليفها، ينقسم الى البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة.

بيان ذلك: إن القياس بحسب اختلاف المقدمات من جهة كونها يقينية أو غير يقينية اما ان يفيد تصديقاً و اما تأثيراً آخر غير التصديق من التخیل و العجب و نحوهما. ثم (الأول) اما ان يفيد تصديقاً جازماً لا يقبل احتمال الخلاف أو تصديقاً غير جازم يجوز فيه الخلاف أى (ظنياً). ثم ما يفيد تصديقاً جازماً اما أن يعتبر فيه ان يكون تأليفه لغرض ان ينتج حقاً أم لا. ثم ما يعتبر فيه انتاج الحق اما ان تكون النتيجة حقاً واقعا ام لا.

فهذه خمسة أنواع:

١ ما يفيد تصديقاً جازماً و كان المطلوب حقاً واقعا، و هو (البرهان) و الغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق واقعا.

٢ ما يفيد تصديقاً جازماً، و قد اعتبر فيه ان يكون المطلوب حقاً ولكنه ليس بحق واقعا. و هو (المغالطة).

٣ ما يفيد تصديقاً جازماً ولكن لم يعتبر فيه أن يكون المطلوب حقاً، بل المعتبر فيه عموم الاعتراف أو التسليم، و هو (الجدل). و الغرض منه افحام الخصم و الزامه.

٤ ما يفيد تصديقاً غير جازم.

و هو (الخطابة) و الغرض منه اقناع الجمهور.

٥ ما يفيد غير التصديق من التخیل و التعجب و نحوهما و هو (الشعر) و الغرض منه حصول الانفعالات النفسية.

ثم ان البحث عن كل واحد من هذه الصناعات الخمس أو القدرة على استعمالها عند الحاجة يسمى (صناعة)، فيقال: صناعة البرهان و صناعة المغالطة ... الخ.

والصناعة اصطلاحاً ملكة نفسانية و قدرة مكتسبة يقتدر بها على استعمال أمور لغرض من الاغراض، صادراً ذلك الاستعمال عن بصيرة بحسب الامكان، كصناعة الطب و التجارة و الحياكة مثلاً. ولذا من يغلط في اقيسته لا عن بصيرة و معرفة بموقع الغلط لا يقال ان عنده صناعة المغالطة، بل من عنده الصناعة هو الذى يعرف أنواع المغالطات و يميز بين القياس الصحيح من غيره و يغالط في اقيسته عن عمد

وبصيرة.

والصناعة على قسمين علمية وعملية، وهذه الصناعات الخمس من الصناعات العلمية النافعة، وسيأتي في البحث الآتي بيان فائدتها.

فائدة الصناعات الخمس على الاجمال

اما منافع هذه الصناعات الخمس والحاجة إليها، فان صناعتي البرهان والمغالطة تختص فائدتهما على الاكثر بمن يتعاطى العلوم النظرية ومعرفة الحقائق الكونية، ولكن منفعة صناعة البرهان له فبالذات كمعرفة الاغذية في نفعها لصحة الانسان، ومنفعة صناعة المغالطة له فبالعرض كمعرفة السموم في نفعها للاحتراز عنها.

واما الثلاث الباقية، فان فائدتها عامة للبشر وتدخل في أكثر المصالح المدنية والاجتماعية. وأكثر ما تظهر فائدة صناعة الجدل لاهل الاديان وعلماء الفقه وأهل المذاهب السياسية لحاجتهم الى المناظرة والنقاش.

وأكثر ما تظهر فائدة صناعتي الخطابة والشعر للسياسيين وقواد الحروب ودعاة الاصلاح لحاجتهم الى اقناع الجمهور ورضاهم وبعث الهمم فيهم وتحريض الجنود والاتباع على الاقدام والتضحية. بل كل رئيس وصاحب دعوة حق أو باطل لا يستغنى عن استعمال هذه الصناعات الثلاث للتأثير على أتباعه ومريديه ولتكتيثر أنصاره.

ومن العجب اهمال اكثر المؤلفين في المنطق بحث هذه الصناعات، تفريطا بغير وجه مقبول، الا اولئك الذين ألفوا المنطق مقدمة للفلسفة، فان من حقهم ان يقتصروا على مباحث البرهان والمغالطة، كما صنع صاحب الاشارات والحاج هادي السبزواري في منظومته، اذ لا حاجة لهم في باقى الصناعات.

وأهم ما يحتاج اليه منها ثلاث: البرهان والجدل والخطابة. وقد ورد في القران الكريم الترغيب في استعمال الاساليب الثلاثة في الدعوة الالهية وذلك قوله تعالى:

{وَادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}، فان الحكمة هي البرهان، والموعظة الحسنة من صناعة الخطابة، ومن آداب الجدل أن يكون بالتي هي أحسن.

هذا كل ما أردنا ذكره في المقدمة. وقد آن الشروع في بحث هذه الصناعات في خمسة فصول. وعلى الله التكلان.

١ صناعة البرهان

١ حقيقة البرهان

ان العلوم الحقيقية التي لا يراد بها الا الحق الصراح لا سبيل لها الا سبيل البرهان، لانه هو وحده من بين انواع القياس الخمسة يصيب الحق ويستلزم اليقين بالواقع. والغرض منه معرفة الحق من جهة ما هو حق، سواء كان سعى الانسان للحق لاجل نفسه ليناجيها به وليعمر عقله بالمعرفة، أو لغيره لتعليمه وارشاده الى الحق.

ولذلك يجب على طالب الحقيقة الا يتبع الا البرهان، وإن استلزم قولاً لم يقل به احد قبله.

وقد عرفوه بأنه: «قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا» وهو نعم التعريف سهل واضح مختصر.

ومن الواضح أن كل حجة لا بد ان تتألف من مقدمتين، والمقدمتان قد تكونان من القضايا الواجبة القبول، وهي اليقينيات التي مر ذكرها، وقد لا تكونان منها، بل تكون واحدة منهما أو كلتاها من أنواع القضايا الأخرى السبع التي تقدم شرحها في مقدمة هذا

الباب.

ثم المقدمة اليقينية اما أن تكون في نفسها بديهية من احدى البديهيات الست المتقدمة، و اما ان تكون نظرية تنتهي الى البديهيات. فاذا تألفت الحجة من مقدمتين يقينيتين سميت (برهانا). و لا بد أن ينتجا قضية يقينية لذات القياس المؤلف منهما اضطرابا، عند ما يكون تأليف القياس في صورته يقينيا أيضا، كما كان في مادته، فيستحيل حينئذ تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فيعلم بها اضطرابا لذات المقدمتين، بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح. وهذا معنى أن نتيجة البرهان ضرورية. ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى (الضرورة) في الموجهات، على ما سيأتي. والخلاصة ان البرهان يقيني واجب القبول مادة وصورة، وغايته ان ينتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعنى الاخص.

٢ البرهان قياس

ذكرنا في تعريف البرهان بانه (قياس) ، وعليه فلا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. وعلل بعضهم ذلك بأن الاستقراء و التمثيل لا يفيدان اليقين، ويجب في البرهان أن يفيد اليقين. والحق ان الاستقراء قد يفيد اليقين، و كذلك التمثيل على ما تقدم في بابهما في الجزء الثاني، بل تقدم ان أساس أكثر كبريات الاقيسة هو الاستقراء المعلن، و مع ذلك لا يسمى الاستقراء و لا التمثيل برهانا. و السر في ذلك ان الاستقراء المفيد لليقين و كذا التمثيل انما يفيد اليقين حيث يعتمد على القياس، كما شرحناه في التجريبات. وأشرنا في الجزء الثاني ص ٢٩٥ الى أن الاستقراء التام يرجع الى القياس المقسم فراجع. اما الاستقراء الناقص المبني على المشاهدة فقط فانه لا يفيد اليقين لانه لا يرجع الى القياس و لا يعتمد عليه. فاتضح بالآخر ان المفيد لليقين هو القياس فقط. وليس معنى ذلك ان العلوم تستغنى عن الاستقراء و التمثيل أو التقليل من شأنهما في العلوم، بل العلوم الطبيعية بأنواعها و علم الطب ونحوه كلها تبنى على المعجربات التي لا تحصل للعقل بدون الاستقراء و التمثيل، ولكن انما تفيد اليقين حيث تعتمد على القياس. فرجع الامر كله الى القياس.

٣ البرهان لَمَى وائى

ان العمدة في كل قياس هو الحد الاوسط فيه، لانه هو الذى يؤلف العلاقة بين الاكبر و الاصغر، فيوصلنا الى النتيجة (المطلوب). و في البرهان خاصة لا بد أن يفرض الحد الاوسط علة لليقين بالنتيجة، أى لليقين بنسبة الأكبر الى الأصغر، والا لما كان الاستدلال به اولى من غيره. ولذا يسمى الحد الأوسط (واسطة في الاثبات). وعليه فالحد الاوسط اما ان يكون مع كونه واسطة في الاثبات واسطة في الثبوت أيضا، أى يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر، و اما أن لا يكون واسطة في الثبوت. فان كان الاول (أى انه واسطة في الاثبات و الثبوت معا) فان البرهان حينئذ يسمى (برهان لَمَى) او (البرهان اللمى) ، لانه يعطى اللمية () في الوجود و التصديق معا، فهو معطى للمية مطلقاً فسمى به، كقولهم: «هذه الحديد ارتفعت حرارتها و كل حديدة ارتفعت حرارتها فهي متمددة فينتج هذه الحديد متمددة» فالاستدلال بارتفاع الحرارة على التمدد استدلال بالعلة على المعلول. فكما اعطت الحرارة الحكم بوجود التمدد في الذهن للحديدة كذلك هي معطية في نفس الامر و الخارج وجود التمدد لها.

وان كان الثانى (أى انه واسطة فى الاثبات فقط و لم يكن واسطة فى الثبوت) ، فيسمى (برهان ان) او (البرهان الانى) ، لانه يعطى الانية (١). والانية مطلق الوجود.

٤ أقسام البرهان الانى

والبرهان الانى على قسمين:

١ ان يكون الاوسط معلولاً للاكبر فى وجوده فى الاصغر، لا علة، عكس (برهان لم) ، كما لو قيل فى المثال المتقدم: «هذه الحديد ممتدة، وكل حديد ممتدة مرتفعة درجة حرارتها». فالاستدلال بالتمدد على ارتفاع درجة الحرارة استدلال بالمعلول على العلة. فيقال فيه: انه يستكشف بطريق الاثن من وجود المعلول على وجود العلة، فيكون العلم بوجود المعلول سبباً للعلم بوجود العلة. فلذلك يكون المعلول واسطة فى الاثبات أى علة للعلم بالعلة، وإن كان معلولاً لها فى الخارج. ويسمى هذا القسم من البرهان الانى (الدليل).

٢ ان يكون الاوسط و الاكبر معاً معلولين لعلة واحدة، فيستكشف من وجود أحدهما وجود الآخر، فكل منهما اذا سبق العلم به يكون العلم به علة للعلم بالآخر، ولكن لا- لأجل أن أحدهما علة للآخر، بل لكونهما متلازمين فى الوجود لاشتراكهما فى علة واحدة اذا وجدت لا بد أن يوجد معاً فاذا علم بوجود احدهما يعلم منه وجود علة لاستحالة وجود المعلول بلا علة، و إذا علم بوجود العلة علم منها وجود المعلول الآخر لاستحالة تخلف المعلول عن العلة. فيكون العلم على هذا بأحد المعلولين مستلزماً للعلم بالآخر بواسطة. وليس لهذا القسم الثانى اسم خاص. وبعضهم لا يسميه البرهان الانى، بل يجعل البرهان الانى مختصاً بالقسم الأول المسمى بالدليل، ويجعل هذا القسم واسطه بينه وبين اللمى. فتكون اقسام البرهان ثلاثة: لى و انى و واسطه بينهما. وفى الحقيقة ان هذا القسم فيه استكشافان واستدلالات: استدلال بالمعلول على العلة المشتركة، ثم استدلال بالعلة المشتركة على المعلول الآخر، كما تقدم، ففيه خاصية البرهان الانى فى الاستدلال الاول وخاصية البرهان اللى فى الاستدلال الثانى. فلذا جعلوه واسطه بينهما لجمعه بين الطريقتين. و الاحسن جعله قسماً ثانياً للانى كما صنع كثير من المنطقين رعاية للاستدلال الاول فيه. و الامر سهل.

٥ الطريق الاساس الفكرى لتحصيل البرهان

عند العقلاء قضيتان أوليتان لا- يشك فيهما الا مكابر أو مريض العقل، لانهما اساس كل تفكير، و لم يتم اختراع و لا استنباط و لا برهان بدونهما، حتى الاعتقاد بوجود خالق الكائنات وصفاته مرتكز عليهما. وهما:

١ (ان كل ممكن لا بد له من علة فى وجوده). ويعبر عن هذه البديهة أيضاً بقولهم:

(استحالة وجود الممكن بلا علة).

٢ (كل معلول يجب وجوده عند وجود علة). ويعبر عنها أيضاً بقولهم:

(استحالة تخلف المعلول عن العلة).

ولما كان اليقين بالقضية من الحوادث الممكنة فلا بد له من علة موجبة لوجوده، بناء على البديهة الأولى. و هذه العلة قد تكون من الداخل و قد تكون من الخارج.

(الأول) ان تكون من الداخل. ومعنى ذلك ان نفس تصور اجزاء القضية (طرفى النسبة) علة للحكم و العلم بالنسبة، كقولنا: «الكل أعظم من الجزء» و قولنا: «النقيضان لا يجتمعان». و البديهيتان اللتان مرّ ذكرهما فى صدر البحث أيضاً من هذا الباب، فان نفس تصور

الممكن و العلة كاف للحكم باستحالة وجود الممكن بلا علة، ونفس تصور العلة و المعلول كاف للحكم باستحالة تخلفه عن علته. فلا يحتاج اليقين في مثل هذه القضايا الى شيء آخر وراء نفس تصوّر طرفي القضية. ولذا تسمى هذه القضايا ب (الاولية) كما تقدم في بابها، لانها اسبق من كل قضية لدى العقل. ولجل هذا قالوا ان القضايا الاوليات هي العمدة في مبادئ البرهان.

(الثاني) ان تكون العلة من الخارج. و هذه العلة الخارجة على نحوين:

١ أن تكون إحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة، وذلك في المشاهدات و المتواترات اللتين هما من البديهيات الست. وقضاياها من الجزئيات، فإن العقل هو الذي يدرك أن هذه النار حارة أو مكّة موجودة، ولكن ادراكه لهذه الاشياء ليس ابتداء بمجرد تصوّر الطرفين و لا بتوسط مقدمات عقلية. وانما بتوسط إحدى الحواس و هي جنوده التي يستعين بها في ادراك المشاهدات ونحوها، فإنه يدرك الطعم بالذوق و اللون بالبصر و الصوت بالسمع ... وهكذا، ثم يدرك بقوة أخرى بأن ماله هذا اللون الاصفر مثلاً له هذا الطعم الحامض.

وقول الحكماء ان العقل لا يدرك الجزئيات، فإن غرضهم أنه لا يدرك الجزئيات بنفسه بدون استعمال آلة ادراكية، والا فليس المدرك للكلّيات و الجزئيات الا القوة العاقلة. و لا يمكن أن يكون للسمع و البصر ونحوهما وجود و ادراك مع قطع النظر عنها، غير ان ادراك القوة العاقلة للمحسوسات لا يحتاج الى أكثر من استعمال آلة الادراك المختصّة في ذلك المحسوس.

ويختص ادراك القوة العاقلة بتوسط الآلة في خصوص الجزئيات، لأن الحسّ بانفراده لا يفيد رأياً كلياً، لأن حكمه مخصوص بزمان الاحساس فقط، و إذا أراد أن يتجاوز الادراك الى الأمور الكلية فلا بد أن يستعين بمقدمات عقلية و قياسات منطقية ليستفيد منها الرأى الكلى. فالمشاهدات و كذلك المتواترات تصلح لأن تكون مبادئ يقتض منها التصورات الكلية و التصديقات العامة، بل لو لا تتبع المشاهدات لم نحصل على كثير من المفاهيم الكلية و الآراء العلمية. ولذا قيل (من فقد حساً فقد علماً). وتفصيل هذه الابحاث يحتاج الى سعة من القول لا يساعد عليه هذا الكتاب.

٢ ان تكون العلة الخارجة هي القياس المنطقي. و هذا القياس على قسمين:

(القسم الاول) ان يكون حاضراً لدى العقل لا يحتاج الى إعمال فكر، فلا بد أن يكون معلوله و هو اليقين بالنتيجة حاضراً أيضاً ضرورى الثبوت. و هذا شأن المجربات و الحدسيات و الفطريات التي هي من أقسام البديهيات، اذ قلنا سابقاً ان المجربات و الحدسيات تعتمد على قياس خفى حاضر لدى الذهن، و الفطريات قضايا قياساتها معها.

وانما سميت (ضرورية) لضرورة اليقين بها بسبب حضور علتها لدى العقل بلا كسب.

وإلى هنا انتهى بنا القول إلى استقصاء جميع البديهيات الست (التي هي أساس البراهين و ركيزة كل تفكير ورأس المال العلمى لتاجر العلوم)، والى استقصاء أسباب اليقين بها. فالاوليات علة يقينها من الداخل، و المشاهدات و المتواترات علتها من الخارج و هي الآلة الحاسة، و الثلاث الباقية علتها من الخارج ايضاً و ليست هي الا القياس الحاضر.

(القسم الثاني) ان لا يكون القياس حاضراً لدى العقل، فلا بد للحصول على اليقين من السعى لاستحضاره بالفكر و الكسب العلمى، و ذلك بالرجوع إلى البديهيات (وهذا هو موضع الحاجة الى البرهان)، فاذا حضر هذا القياس انتظم البرهان اما على طريق اللّم أو الإن. فاستحضار علة اليقين غير الحاضرة هو الكسب و هو المحتاج إلى النظر و الفكر. و الذى يدعو الى هذا الاستحضار البديهية الأولى المذكورة في صدر البحث و هي استحالة وجود الممكن بلا علة، و إذا حضرت العلة انتظم البرهان كما قلنا أى يحصل اليقين بالنتيجة، و ذلك بناء على البديهية الثانية، و هي استحالة تخلف المعلول عن العلة.

فاتضح من جميع ما ذكرنا كيف نحتاج الى البرهان و سر الحاجة إليه، و انه يرتكز اساسه على هاتين البديهيتين اللتين هما الطريق الاساس الفكرى لتحصيل كل برهان.

۶ البرهان اللمی مطلق و غیر مطلق

قد عرفت ان البرهان اللمی ما كان الاوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر ومعنى ذلك أنه علة للنتيجة. و هذا على نحوين:

۱ ان يكون علة لوجود الأكبر في نفسه على الاطلاق، ولاجل هذا يكون علة لثبوته للأصغر، باعتبار أن المحمول الذي هو الأكبر هنا ليس وجوده الا وجوده لموضوعه و هو الأصغر، و ليس له وجود مستقل عن وجود موضوعه، كالمثال المتقدم و هو مثال عليه ارتفاع الحرارة لتمدد الحديد. ويسمى هذا النحو (البرهان اللمی المطلق).

۲ ان لا يكون علة لوجود الأكبر على الاطلاق، وانما يكون علة لوجوده في الأصغر. ويسمى هذا النحو (البرهان اللمی غير المطلق). وانما صح ان يكون علة لوجود الأكبر في الاصغر و ليس علة لنفس الأكبر فباعتبار ان وجود الأكبر في الأصغر غير علة نفس الأكبر. و المقتضى لكون البرهان لمياً ليس الا- عليه الأوسط لوجود الأكبر في الأصغر، سواء كان علة أيضاً لوجود الأكبر في نفسه، كما في النحو الأول أى البرهان اللمی المطلق، او كان معلولاً للأكبر في نفسه، أو كان معلولاً للأصغر، أو ليس معلولاً لكل منهما.

مثال الأول و هو ما كان معلولاً للأكبر قولنا: «هذه الخشبة تتحرك إليها النار. وكل خشبة تتحرك إليها النار توجد فيها النار» فوجود النار أكبر، وحركة النار أوسط، و الحركة علة لوجود النار في الخشبة، ولكنها ليست علة لوجود النار مطلقاً، بل الأمر بالعكس فإن حركة النار معلولة لطبيعة النار.

ومثال الثاني و هو ما كان معلولاً للأصغر قولنا: «المثلث زواياه تساوى قائمتين. وكل ما يساوى قائمتين نصف زوايا المربع» فالأوسط (مساواة القائمتين) معلول للأصغر و هو (زوايا المثلث): و هو في الوقت نفسه علة لثبوت الأكبر (نصف زوايا المربع) للأصغر (زوايا المثلث).

ومثال الثالث و هو ما لم يكن معلولاً لكل من الأصغر و الأكبر نحو:

«هذا الحيوان غراب. وكل غراب أسود» فالغراب و هو الأوسط ليس معلولاً للأصغر و لا للأكبر، مع أنه علة لثبوت وصف السواد لهذا الحيوان.

۷ معنى العلة في البرهان اللمی

قلنا: ان البرهان اللمی ما كان فيه الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، و قد يسبق ذهن الطالب إلى أن المراد من العلة خصوص العلة الفاعلية، ولكن في الواقع أن العلة تقال على أربعة أنواع و البرهان اللمی يقع بجميعها، وهي:

۱ (العلة الفاعلية) أو الفاعل أو السبب أو مبدأ الحركة. ما شئت فعبّر. و قد يعبر عنها بقولهم (ما منه الوجود)، و يقصدون المفيض و المفيد للوجود () أو المسبب للوجود كالباني للدار و النجار للسير و الاب للولد و نحو ذلك.

ومثال أخذ الفاعل في البرهان: «لم صار الخشب يطفو على الماء؟ فيقال:

لان الخشب ثقله النوعي أخف من ثقل الماء النوعي». ومثاله أيضاً ما تقدم في مثال تمدد الحديد بالحرارة.

۲ (العلة المادية) أو المادة التي يحتاج إليها الشيء ليتكون ويحقق بالفعل بسبب قبوله للصورة. و قد يعبر عنها بقولهم (ما فيه الوجود) كالخشب و المسمار للسير، و الجص و الآجر و الخشب ونحوها للدار، و النطفة للمولود. و مثال أخذ المادة في البرهان قولهم:

«لم يفسد الحيوان؟ فيقال:

لانه مركب من الاضداد».

۳ (العلة الصورية) أو الصورة. و قد يعبر عنها بقولهم:

(ما به الوجود) ، أى الذى يحصل به الشئ بالفعل، فانه ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكوّن الشئ و لم يتحقق، كهيئته السرير و الدار وصورة الجنين التى بها يكون انسانا. ومثال أخذ الصورة فى البرهان قولهم:

«لم كانت هذه الزاوية قائمة؟ فيجاب: لأن ضلعها متعامدان».

٤ (العلّة الغائية) أو الغاية. و قد يعبر عنها بقولهم:

(ما له الوجود) ، أى التى لاجلها وجد الشئ و تكوّن، كالجلوس للكرسى و السكنى للبيت. ومثال أخذ الغاية فى البرهان قولهم:

«أنشأت البيت؟ فيجيب: لكى اسكنه» و «لم يرتاض فلان؟ فيجاب: لكى يصح». وهكذا.

٨ تعقيب وتوضيح فى اخذ العلل حدودا وسطى

لا- شك انما يحصل البرهان على وجه يجب أن يعلم الذهن بوجود المعلول عند العلم بوجود العلّة، إذا كانت العلّة على وجه إذا حصلت لا بد ان يحصل المعلول عندها. ومعنى ذلك ان العلّة لا بد أن تكون كاملة تامّة السببية، والا اذا فرض حصول العلّة و لا يحصل عندها المعلول لا يلزم من العلم بها العلم به.

وعليه يمكن للمتأمل أن يعقب على كلامنا السابق، فيقول:

إن العلّة التامة التى لا يتخلف عنها المعلول هى الملتزمة من العلل الأربع فى الكائنات المادية، اما كل واحدة منها فليست بعلّة تامة، فكيف صح أن تفرضوا وقوع البرهان اللمى فى كل واحدة منها؟

وهذا كلام صحيح فى نفسه، ولكن إنما صح فرض وقوع البرهان اللمى فى واحدة من الأربع ففى موضع تكون العلل الباقية مفروضة الوقوع متحققة و إن لم يصرح بها، فيلزم حينئذ من فرض وجود تلك العلّة التى أخذت حداً أوسط وجود المعلول بالفعل لفرض حصول باقى العلل. لا- لأنه يكتفى بأحدى العلل الأربع مجردة فى التعليل، و لا لأن الواحدة منها هى مجموع العلل، بل لأنها حسب الفرض لا ينفك وجودها عن وجود جميعها، فتكون كل واحدة مشتملة على البواقي بالقوة وقائمة مقامها. ولنتكلم عن كل واحدة من العلل كيف يكون فرض وجودها فرضا للبواقي فنقول:

اما العلّة الصورية فإنه اذا فرض وجود الصورة فقد فرض وجود المعلول بالفعل لأن فعلية الصورة فعلية لديها، فلا بد مع فرض وجود المعلول أن تكون العلل كلها حاصلّة والا لما وجد وصار فعليا.

وكذا (العلّة الغائية) فانما يفرض وجود الغاية بعد فرض وجود ذى الغاية و هو المعلول، لأن الغاية فى وجودها الخارجى متاخرة عن وجود المعلول بل هى معلولة له، وانما العلّة له هى الغاية بوجودها الذهنى العلمى.

واما (العلّة المادية) فإنه فى كثير من الأمور الطبيعية يلزم عند حصول استعداد المادة لقبول الصورة حصول الصورة بالفعل، كما لو وضعت البذرة مثلاً فى أرض طيبة فى الوقت المناسب و قد سقيت بالماء فلا بد ان يحصل النبات، باعتبار ان الفاعل قوة طبيعية فى جوهر المادة فلا يمكن الا أن يصدر عنها فعلها عند حصول الاستعداد التام، لأنه اذا طلبت المادة عند استعدادها بلسان حالها أن يفيض بارئ الكائنات عليها الوجود، فانه تعالى لا بخل فى ساحته، فلا بد ان يفيض عليها وجودها اللائق بها. و إذا وجدت الصورة فهو فرض وجود المعلول، لأن معنى حصول الصورة كما سبق حصول المعلول بالفعل.

نعم بعض الأمور الطبيعية لا يلزم من حصول استعداد المادة حصول الصورة بالفعل. و ذلك عند ما يكون حدوث تلك الصورة متوقفة على حركة من علّة محرّكة خارجة، كاستعداد النخلة للثمر، فإنما تتم ثمرتها بالفعل بعد التلقيح، و التلقيح حركة من فاعل محرّك خارج و هو الملقح.

و من هذا الباب الأمور الصناعية فإن مجرد استعداد الخشب لأن يصير كرسيّاً لا يصيره كرسيّاً بالفعل ما لم يعمل الصانع فى نشره

وتركيبه على الوجه المناسب. وعليه لا يقع البرهان اللمى فى أمثال هذه المواد، فلا تقع كل مادة حداً أو وسط فلذا لا يصح أن يعلل كون الشئ كرسيا بقولنا: لأنه خشب.

واما (العلّة الفاعليّة) ، فليس يجب من فرض الفاعل فى كثير من الأشياء وجود المعلول، بل لا يؤخذ حداً أو وسط الا اذا كان فاعلاً تاماً، بمعنى أنه مشتمل على تمام جهات تأثيره، كما اذا دل على استعداد المادة ووجود جميع الشرائط، فيما اذا كان المعلول من الأمور الطبيعيّة الماديّة. وذلك كفرض وجود الحرارة فى الحديد الذى يلزم منه بالضرورة وجود التمدد، فالفاعل بدون الموضوع القابل لا يكون فاعلاً تاماً، كما لا يكون القابل بدون الفاعل قابلاً بالفعل.

ومن هذا الكلام يعلم ويتضح أنه ليس على المطلوب الواحد فى الحقيقة الا- برهان لى واحد مشتمل على جميع العلل بالفعل أو بالقوة، وإن تعددت البراهين بحسب الظاهر بتعدد العلل حسب اختلافها، فالسؤال بلم إنما يطلب به معرفة العلة التامة، فإذا أوجب بالعلّة الناقصة فإنه لا ينقطع السؤال بلم. وما دام هنا شرط أو جزء من العلة لم يذكر فالسؤال باق حتى يجاب بجميع العلل التى تتألف منها العلة التامة. وحينئذ يسقط السؤال بلم وينقطع.

٩ شروط مقدمات البرهان

ذكروا لمقدمات شروطا ارتقت فى أكثر عباراتهم إلى سبعة، وهى:

١ أن تكون المقدمات كلها يقينية (وقد سبق أن ذلك هو المقوم لكون القياس برهاناً وتقدم أيضاً معنى اليقين هنا). فلو كانت إحدى مقدماته غير يقينية لم يكن برهاناً، و كان اما جديلاً أو خطابياً أو شعرياً أو مغالطياً على حسب تلك المقدمة. ودائماً يتبع القياس فى تسميته أحسن مقدماته.

٢ أن تكون المقدمات أقدم وأسبق بالطبع من النتائج لأنها لا بد أن تكون عللاً لها بحسب الخارج. وهذا الشرط مختص ببرهان (لم).
٣ أن تكون أقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج حتى يصح التوصل بها إلى النتائج. فإن الأقدم فى نفس الأمر و هو الأقدم بالطبع شئ والأقدم بالنسبة إلينا وبحسب عقولنا شئ آخر، فإنه قد يكون ما هو الأقدم بحسب الطبع كالعلّة ليس أقدم بالنسبة إلى عقولنا بأن يكون العلم بالمعلول أسبق وأقدم من العلم بها، فإنه لا يجب فى كل ما هو أقدم بحسب الطبع أن يكون أقدم عند العقل فى المعرفة.

٤ أن تكون أعرف عند العقول من النتائج ليصح أن تعرفها، لأن المعرّف يجب أن يكون أعرف من المعرّف. ومعنى أنها أعرف أن تكون أكثر وضوحاً و يقينا لتكون سبباً لوضوح النتائج، بداهة أن الوضوح و اليقين يجب أن يكون أولاً وبالذات للمقدمات، وثانياً وبالعرض للنتائج.

٥ أن تكون مناسبة للنتائج، ومعنى مناسبتها أن تكون محمولاتها ذاتية أولية لموضوعاتها، على ما سيأتى من معنى الذاتى و الأولى هنا، لأن الغريب لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلة الطبيعيّة بينهما. وبعبارة أخرى كما قال الشيخ الرئيس فى كتاب البرهان من الشفا ص ٧٢ «فإن الغريبة لا تكون عللاً، و لو كانت المحمولات البرهانية يجوز أن تكون غريبة لم تكن مبادئ البرهان عللاً، فلا تكون مبادئ البرهان عللاً للنتيجة».

٦ أن تكون ضرورية اما بحسب الضرورة الذاتية أو بحسب الوصف. و ليس المراد من (الضرورى) هنا المعنى المقصود منه فى القياس، فإنه إذا قيل هناك: (كل ح ب بالضرورة) يعنون به أن كل ما يوصف بأنه (ح) كيفما اتفق وصفه به فهو موصوف بأنه (ب) بالضرورة و إن لم يكن موصوفاً بأنه (ح) بالضرورة. و اما هنا فيعنون به المشروطة العامة أى ان كل ما يوصف بانه (ح) بالضرورة فانه موصوف بأنه (ب).

۷ ان تكون كلية. و هنا أيضا ليس المراد من (الكلية) المعنى المراد فى القياس.

بل المراد أن يكون محمولها مقولا- على جميع أشخاص الموضوع فى جميع الأزمنة قولا- أولياً و إن كان الموضوع جزئياً أو مهملاً، فالكلية هنا يصح أن تقابلها الشخصية.

والمقصود من معنى الكلية فى القياس أن يكون المحمول مقولا- على كل واحد و إن لم يكن فى كل زمان. و لم يكن الحمل أولياً فتقابل الكلية هناك القضية الجزئية و المهملة.

وهذان الشرطان الأخيران يختصان بالنتائج الضرورية الكلية، فلو جوزنا أن تكون نتيجة البرهان غير ضرورية و غير كلية، فما كان بأس فى ان تكون إحدى المقدمات ممكنة أو غير كلية بذلك المعنى من الكلية، لأنه ليس يجب فى جميع مطالب العلوم أن تكون ضرورية أو كلية، إلا أن يراد من الضرورية ضرورية الحكم و هو الاعتقاد الثانى و إن كانت جهة القضية هى الامكان، فإن اليقين كما تقدم يجب أن يكون الاعتقاد الثانى فيه لا يمكن زواله. ولكن هذا الشرط عين الشرط يقينية المقدمات و هو الشرط الاول.

۱۰ معنى الذاتى فى كتاب البرهان

تقدم انه يشترط فى مقدمات البرهان أن تكون المحمولات ذاتية للموضوعات وللذاتى فى عرف المنطقيين عدة معانى أحدهما الذاتى فى كتاب البرهان. و لا بأس ببيانها جميعاً ليتضح المقصود هنا، فنقول:

۱ الذاتى فى باب الكليات، ويقابله (العرضى). و قد تقدم فى الجزء الاول ص ۹۰.

۲ الذاتى فى باب الحمل و العروض، ويقابله (الغريب)، اذ يقولون: «ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية». و هو له درجات و فى الدرجة الأولى ما كان موضوعه مأخوذاً فى حده، كالأنف فى حد الفطوسة حينما يقال (الأنف أفتس) فهذا المحمول ذاتى لموضوعه، لأنه إذا أريد تعريف الأفتس أخذ الأنف فى تعريفه. ثم قد يكون موضوع المعروض له مأخوذاً فى حده، كحمل المرفوع على الفاعل فإن الفاعل لا يؤخذ فى تعريف المرفوع ولكن الكلمة التى هى معروضة للفاعل تؤخذ فى تعريفه كما تؤخذ فى تعريف الفاعل. و قد يكون جنس المعروض له مأخوذاً فى حده، كحمل المبنى على الفعل الماضى مثلاً فإن الفعل لا يؤخذ فى تعريف المبنى ولكن جنسه و هو الكلمة هى التى تؤخذ فى حده. و قد يكون معروض الجنس مأخوذاً فى حده كحمل المنسوب على المفعول المطلق مثلاً- فان المفعول المطلق لا- يؤخذ فى حده المنسوب و لا- جنسه، و هو المفعول يؤخذ فى حده بل معروض المفعولية و هو الكلمة تؤخذ فى حده. ويمكن جمع هذه المحمولات الذاتية بعبارة واحدة فيقال:

(المحمول الذاتى للموضوع ما كان موضوعه أو أحد مقوماته واقعاً فى حده) لأن جنس الموضوع مقوم له و كذا معروضه لأنه يدخل فى حده و كذا معروض جنسه كذلك.

۳ (الذاتى) فى باب الحمل أيضاً، و هو ما كان نفس الموضوع فى حد ذاته كافياً لانتزاع المحمول بدون حاجة إلى ضم شىء إليه و هو الذى يقال له: (المنتزع عن مقام الذات) ويقابله ما يسمى المحمول بالضميمة، مثل حمل الموجود على الوجود وحمل الأبيض على البياض، لا مثل حمل الموجود على الماهية وحمل الأبيض على الجسم، فإن هذا هو المحمول بالضميمة فإن الماهية موجودة ولكن لا بذاتها بل لعروض الوجود عليها، و الجسم أبيض ولكن لا- بذاته بل لضم البياض إليه وعروضه عليه بخلاف حمل الموجود على الوجود فإنه ذاتى له بدون ضم وجود آخر له بل بنفسه موجود، و كذا حمل الأبيض على البياض فإنه أبيض بذاته بدون ضم بياض آخر إليه فهو ذاتى له.

۴ (الذاتى) فى باب الحمل أيضاً، ولكنه فى هذا القسم وصف لنفس الحمل لا للمحمول كما فى الاصطلاحين الاخيرين، فيقال الحمل الذاتى ويقال له الاولى أيضاً. ويقابله الحمل الشائع الصناعى و قد تقدم ذلك فى الجزء الأول.

۵ (الذاتی) فی باب العلل، ویقابله (الاتفاقی)، مثل ان یقال:

اشتعلت النار فاحترق الحطب وابرقت السماء فقصف الرعد، فإنه لم یکن ذلك اتفاقاً بل اشتعال النار یتبعه احراق الحطب اذا مسها و البرق یتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما یقال:

فتح الباب فابرقت السماء، أو نظر لی فلان فاحترق حطبی أو حسدنی فلان فاصابنی مرض فإن هذه وأمثالها تسمى أمور اتفاقیه. اذا عرفت هذه المعانی للذاتی فاعلم أن مقصودهم من الذاتی فی کتاب البرهان ما یعم المعنی الأول و الثاني ویجمعهما فی بیان ان یقال:

«الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حد الموضوع أو الموضوع أو احد مقوماته یؤخذ فی حده».

۱۱ معنی الاولی

والمراد من الأولی هنا هو المحمول لا- بتوسط غیره أى لا یتحتاج إلى واسطه فی العروض فی حمله على موضوعه، كما نقول: حسم أبيض وسطح أبيض فإن حمل أبيض على السطح حمل أولی اما حمله على الجسم فتوسط السطح فكان واسطه فی العروض، لأن حمل الابيض على السطح أولاً وبالذات و على الجسم ثانياً وبالعرض. والتدقیق فی معنی الذاتی و الاولی له موضع آخر لا- یسعه هذا المختصر. ولكن مما یجب ان یعلم هنا ان بعض كتب أصول الفقه المتأخره وقع فيها تفسیر الذاتی الذی هو فی باب موضوع العلم المقابل له الغریب، بمعنی الاولی المذكور هنا. فوقع من أجل ذلك اشتباهات كثيرة نستطيع التخلص منها إذا فرقنا بین الذاتی و الاولی و لا نخلط أحدهما بالآخر.

۲ صناعة الجدل أو آداب المناظره

۱ القواعد و الاصول

۱ مصطلحات هذه الصناعة

لهذه الصناعة ككل صناعة مصطلحات خاصه بها و الآن نذكر بعضها فی المقدمة للحاجه فعلاً، ونرجئ الباقي إلى مواضعه. ۱ كلمه (الجدل)، إن الجدل لغه هو اللدد و اللجاج فی الخصومه بالكلام، مقارناً غالباً لاستعمال الحيله الخارجه أحياناً عن العدل و الإنصاف. ولذا نهت الشریعه الإسلامیه عن المجادله، لا سيما فی الحج و الاعتكاف. وقد نقل مناطق العرب هذه الكلمه واستعملوها فی الصناعه التي نحن بصددھا و التي تسمى باليونانيه (طوبيقا). وهذه لفظه (الجدل) أنسب الألفاظ العربیه إلى معنی هذه الصناعه على ما سیأتی توضیح المقصود بها، حتى من مثل لفظ المناظره، و المحاوره و المباحثه، و إن كانت كل واحد منها تناسب هذه الصناعه فی الجملة، كما استعملت كلمه (المناظره) فی هذه الصناعه أيضاً، فقیل (آداب المناظره) و ألفت بعض المتون بهذا الاسم. وقد یطلقون لفظ (الجدل) أيضاً على نفس استعمال الصناعه كما أطلقوه على ملكه استعمالها، فیريدون به حينئذ القول المؤلف من المشهورات أو المسلمات الملمزم للغير و الجاری على قواعد الصناعه. و قد یقال له ایضاً: القیاس الجدلی أو الحجّه الجدلیه أو القول الجدلی. أما مستعمل الصناعه فیقال له: (مجادل) و (جدلی). ۲ كلمه (الوضع). ویراد بها هنا (الرأی المعتقد به أو الملتزم به)، كالمذاهب و الملل و النحل و الأديان و الآراء السياسیه و الاجتماعیه

و العلمیه، و ما إلى ذلك.

والإنسان كما يعتنق الرأي ويدافع عنه لأنه عقيدته، قد يعتنقه لغرض آخر فيتعصب له ويلتزمه وإن لم يكن عقيدته له، فالرأي على قسمين: رأي معتقد به ورأي ملتزم به، وكل منهما يتعلق به غرض الجدلي لإثباته أو نقضه، فأراد أهل هذه الصناعة أن يعبروا عن قسمين بكلمة واحدة جامعة، فاستعملوا كلمة (الوضع) اختصاراً، ويريدون به مطلق الرأي الملتزم سواء أكان معتقداً به أم لا. كما قد يسمون أيضاً نتيجة القياس في الجدل (وضعاً) وهي التي تسمى في البرهان (مطلوباً). وعلى هذا يكون معنى الوضع قريباً من معنى الدعوى التي يراد إثباتها أو إبطالها.

٢ وجه الحاجة إلى الجدل

إن الإنسان لا ينفك عن خلاف ومنازعات بينه وبين غيره من أبناء جلدته، في عقائده وآرائه من دينية وسياسية واجتماعية ونحوها، فتألف بالقياس إلى كل وضع طائفتان: طائفة تناصره وتحافظ عليه، وأخرى تريد نقضه وهدمه وينجر ذلك إلى المناظرة والجدال في الكلام، فيلتمس كل فريق الدليل والحجة لتأييد وجهة نظره وإفحام خصمه أمام الجمهور. والبرهان سبيل قويم مضمون لتحصيل المطلوب، ولكن هناك من الأسباب ما يدعو إلى عدم الأخذ به في جملة من المواقع، واللجوء إلى سبيل آخر، وهو سبيل الجدل الذي نحن بصدد. وهنا تنبثق الحاجة إلى الجدل، فإنه الطريقة المفيدة بعد البرهان. أما الأسباب الداعية إلى عدم الأخذ بالبرهان فهي أمور.

١ إن البرهان واحد في كل مسألة لا يمكن أن يستعمله كل من الفريقين المتنازعين لأن الحق واحد على كل حال، فإذا كان الحق مع أحد الفريقين فإن الفريق الآخر يلتجئ إلى سبيل الجدل لتأييد مطلوبه.

٢ إن الجمهور أبعد ما يكون عن إدراك المقدمات البرهانية إذا لم تكن من المشهورات الداعيات بينهم، وغرض المجادل على الأكثر إفحام خصمه أمام الجمهور فيلتجئ هنا إلى استعمال المقدمات المشهورة بالطريقة الجدلية وإن كان الحق في جانبه ويمكنه استعمال البرهان.

٣ أنه ليس كل أحد يقوى على إقامة البرهان أو إدراكه فيلتجئ المنازع إلى الجدل لعجزه عن البرهان أو لعجز خصمه عن إدراكه.

٤ إن المبتدئ في العلوم قبل الوصول إلى الدرجة التي يتمكن فيها من إقامة البرهان على المطالب العلمية يحتاج إلى ما يثمر ذهنه وقوته العقلية على الاستدلال على المطالب بطريقة غير البرهان، كما قد يحتاج إلى تحصيل القناعة والاطمئنان إلى تلك المطالب قبل أن يتمكن من البرهان عليها. وليس له سبيل إلى ذلك إلا سبيل الجدل.

وبمعرفة هذه الأسباب تظهر لنا قوة الحاجة إلى الجدل ونستطيع أن نحكم بأنه يجب لكل من تهمة المعرفة وكل من يريد أن يحافظ على العقائد والآراء أيّة كانت أن يبحث عن صناعة الجدل وقوانينها وأصولها. والمتكفل بذلك هذا الفن الذي عنى به متقدموا الفلاسفة من اليونانيين وأهمله المتأخرون في الدورة الإسلامية إهمالاً لا مبرر له عدا فئة قليلة من أعظم العلماء كالرئيس ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي إمام المحققين.

٣ المقارنة بين الجدل والبرهان

قلنا إن الجدل أسلوب آخر من الاستدلال، وهو يأتي بالمرتبة الثانية بعد البرهان، فلا بد من بحث المقارنة بينهما وبيان ما يفرقان فيه فنقول:

١ إن البرهان لا يعتمد إلا على المقدمات التي هي حق من جهة ما هو حق، لتنتج الحق، أما (الجدل) فإنما يعتمد على المقدمات المسلمة من جهة ما هي مسلمة، ولا يشترط فيها أن تكون حقاً، وإن كانت حقاً واقعاً، إذ لا يطلب المجادل الحق بما هو حق كما قلنا

بل إنما يطلب إفحام الخصم و إلزامه بالمقدمات المسلمة سواء أكانت مسلمة عند الجمهور و هي المشهورات العامة و الذائعات، أم مسلمة عند طائفة خاصة يعترف بها الخصم، أم مسلمة عند شخص الخصم خاصة.

۲ إن الجدل لا يقوم إلا- بشخصين متخاصمين، أما البرهان فقد يقام لغرض تعليم الغير وإيصاله إلى الحقائق فيقوم بين شخصين كالجدل، و قد يقيمه الشخص لينا جى به نفسه ويعلمها لتصل إلى الحق.

۳ انه تقدم في البحث السابق أن البرهان واحد في كل مسألة لا يمكن أن يقيمه كل من الفريقين المتنازعين. أما الجدل فإنه يمكن أن يستعمله الفريقان معاً ما دام الغرض منه إلزام الخصم وإفحامه لا الحق بما هو حق، و ما دام إنه يعتمد على المشهورات و المسلمات التي قد يكون بعضها في جانب الإثبات وبعضها الآخر في عين الوقت في جانب النفي. بل يمكن لأحد الفريقين أن يقيم كثيراً من الأدلة الجدلية بلا موجب للحصر على رأى واحد، بينما إن البرهان لا يكون إلا واحداً لا يتعدد في المسألة الواحدة، و إن تعدد ظاهراً بتعدد العلل الأربع على ما تقدم في بحث البرهان.

۴ إن صورة البرهان لا تكون إلا من القياس على ما تقدم في بحث البرهان أما المجادل فيمكن أن يستعمل القياس و غيره من الحجج كالاستقراء و التمثيل، فالجدل أعم من البرهان من جهة الصورة، غير أن أكثر ما يعتمد الجدل على القياس و الاستقراء.

۴ تعريف الجدل

ويظهر بوضوح من جميع ما تقدم صحة تعريف فن الجدل بما يلي:

(إنه صناعة علمية يقتدر معها حسب الإمكان على إقامة الحجة من المقدمات المسلمة على أى مطلوب يراد و على محافظة أى وضع يتفق، على وجه لا تتوجه عليه مناقضة).

وإنما قيد التعريف بعبارة (حسب الإمكان) فلأجل التنبيه على أن عجز المجادل عن تحصيل بعض المطالب لا يقدح في كونه صاحب صناعة، كعجز الطبيب مثلاً عن مداواة بعض الأمراض فإنه لا ينفي كونه طبيباً.

ويمكن التعبير عن تعريف الجدل بعبارة أخرى كما يلي:

(الجدل صناعة تمكن الإنسان من إقامة الحجج المؤلفة من المسلمات أو من ردها حسب الإرادة و من الاحتراز عن لزوم المناقضة في المحافظة على الوضع).

۵ فوائد الجدل

مما تقدم تظهر لنا الفائدة الأصلية من صناعة الجدل ومنفعتا المقصودة بالذات، و هي أن يتمكن المجادل من تقوية الآراء النافعة وتأييدها و من إلزام المبطلين و الغلبة على المشعوذين، وذوى الآراء الفاسدة على وجه يدرك الجمهور ذلك. ولهذا الصناعة فوائد آخر تقصد منها بالعرض، نذكر بعضها:

۱ رياضة الأذهان وتقويتها في تحصيل المقدمات واكتسابها، إذ يتمكن ذو الصناعة من إيراد المقدمات الكثيرة و المفيدة في كل باب و من إقامة الحجة على المطالب العلمية و غيرها.

۲ تحصيل الحق و اليقين في المسألة التي تعرض على الإنسان، فإنه بالقوة الجدلية التي تحصل له بسبب هذه الصناعة يتمكن من تأليف المقدمات لكل من طرفي الإيجاب و السلب في المسألة. وحينئذ بعد الفحص عن حال كل منهما و التأمل فيهما قد يلوح الحق له، فيميز أنه في أى طرف منهما، ويزيف الطرف الآخر الباطل.

۳ التسهيل على المتعلم المبتدئ لمعرفة المصادر في العلم الطالب له، بسبب المقدمات الجدلية، إذ أنه بادئ بدء ينكرها ويستوحش منها، لأنه لم يقو بعد على الوصول إلى البرهان عليها. و المقدمات الجدلية تفيد التصديق بها وتسهل عليه الاعتقاد بها فيطمئن إليها

قبل الدخول فى العلم ومعرفة براهينها.

۴ وتنفع هذه الصناعة أيضا طالب الغلبة على خصومه، إذ يقوى على المحاوره و المخاصمه و المفاوضه و إن كان الحق فى جانب خصمه، فيستظهر على خصمه الضعيف عن مجادلته ومجاراته، لا سيما فى هذا العصر الذى كثرت فيه المنازعات فى الآراء السياسيه و الاجتماعيه.

۵ وتنفع أيضا الرئيس للمحافظة على عقائد أتباعه عن المبتدعات.

۶ وتنفع أيضا الذين يسمونهم فى هذا العصر المحامين الذين اتخذوا المحاماه و الدفاع عن حقوق الناس مهنة لهم، فإنهم أشد ما تكون حاجتهم إلى معرفة هذه الصناعة، بل إنها جزء من مهنتهم فى الحقيقة.

۶ السؤال و الجواب

تقدم أن الجدل لا يتم إلا بين طرفين متنازعين فالجدلى شخصان: (أحدهما) محافظ على وضع وملتزم له غاية سعيه ألا يلزمه الغير و لا يفحمه و (ثانيهما) ناقض له وغاية سعيه ان يلزم المحافظ ويفحمه.

و (الاول) يسمى (المجيب). واعتماده على المشهورات فى تقرير وضعه، إما المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسليم طائفة معينة.

و (الثانى) يسمى (السائل) واعتماده فى نقض وضع المجيب على ما يسلّمه المجيب من المقدمات و إن لم تكن مشهورة. ولتوضيح سرّ التسمية بالسائل و المجيب نقول: إن الجدل إنما يتم بأمرين سؤال وجواب، و ذلك لأن المقصود الأصلى من صناعة الجدل عندهم ان تتم بهذه المراحل الأربع:

۱ أن يوجه من يريد نقض وضع ما أسئلة إلى خصمه المحافظ على ذلك الوضع بطريق الاستفهام، بأن يقول:

(هل هذا ذاك؟) أو (أليس إذا كان كذا فكذا؟) ويتدرج بالأسئلة من البعيد عن المقصود، إلى القريب منه حسبما يريد أن يتوصل به إلى مقصوده من تسليم الخصم، من دون أن يشعر بأنه يريد مهاجمته ونقض وضعه، أو يشعره بذلك ولكن لا يشعره من أية ناحية يريد مهاجمته منها، حتى لا يراوغ ويحتال فى الجواب.

۲ أن يستل السائل من خصمه من حيث يدري و لا يدري الاعتراف و التسليم بالمقدمات التى تستلزم نقض وضعه المحافظ عليه.

۳ أن يؤلف السائل قياساً جديلاً مما اعترف و سلم به خصمه (المجيب) بعد فرض اعترافه وتسليمه، ليكون هذا القياس ناقضاً لوضع المجيب.

۴ أن يدافع المحافظ (المجيب) ويتخلص عن المهاجمة إن استطاع بتأليف قياس من المشهورات التى لا بد أن يخضع لها السائل و الجمهور.

وهذه الطريقة من السؤال و الجواب هى الطريقة الفنية المقصودة لهم فى هذه الصناعة و هى التى تظهر بها المهارة و الحذق فى توجيه الأسئلة و التخلص من الاعتراف أو الإلزام.

و من هذه الجهة كانت التسمية بالسائل و المجيب، لا لمجرد وقوع سؤال وجواب بأى نحو اتفق. و المقصود من صناعة الجدل اتقان تأدية هذه الطريقة حسبما تقتضيه القوانين و الأصول الموضوعه فيها.

ونحن يمكننا أن نتوسع فى دائرة هذه الصناعة، فنتعدى هذه الطريقة المتقدمة إلى غيرها، بأن نكتفى بتأليف القياس من المشهورات أو المسلمات لنقض وضع او للمحافظة على وضع، لغرض افحام الخصوم، على أى نحو يتفق هذا التأليف و إن لم يكن على نحو السؤال و الجواب و لم يمر على تلك المراحل الأربع بترتيبها. ولعل تعريف الجدل المتقدم لا يابى هذه التوسعة.

بل يمكن ان نتعدى الى ابعد من ذلك حينئذ، فلا نخص الصناعة بالمشافهة، بل نتعدى بها إلى التحرير و المكاتبة. و فى هذه العصور

لا- سيما الأخيرة منها بعد انتشار الطباعة و الصحف أكثر ما تجرى المناقشات و المجادلات في الكتابة، وتبني على المسلمات و المشهورات، على غير الطريقة البرهانية، من دون أن تتألف صورة سؤال وجواب. و مع ذلك نسميها قياسات جدلية، أو ينبغي أن نسميها كذلك، وتشملها كثير من أصول صناعة الجدل وقواعدها فلا ضير في دخولها في هذه الصناعة وشمول بعض قواعدها وآدابها لها.

۷ مبادئ الجدل

أشرنا فيما سبق إلى أن مبادئ الجدل الأولية التي تعتمد عليها هذه الصناعة هي المشهورات و المسلمات، و إن المشهورات مبادئ مشتركة بالنسبة إلى السائل و المجيب، و المسلمات مختصة بالسائل.

كما أشرنا إلى أن المشهورات يجوز أن تكون حقاً واقعاً وللجدلي أن يستعملها في قياسه. أما استعمال الحق غير المشهور بما هو حق في هذه الصناعة فإنه يعد مغالطة من الجدلي لأنه في استعمال أية قضية لا يدعى أنها في نفس الأمر حق. وانما يقول:

إن هذا الحكم ظاهر واضح في هذه القضية ويعترف بذلك الجميع ويكون الحكم مقبولا لدى كل احد.

ثم أنا أشرنا في بحث (المشهورات) أن للشهرة أسباباً توجبها، وذكرنا أقسام المشهورات حسب اختلاف أسباب الشهرة، فراجع. و السر في كون الشهرة لا تستغنى عن السبب أن شهرة المشهور ليست ذاتية، بل هي أمر عارض، و كل عارض لا بد له من سبب. و ليست هي كحقيقة الحق التي هي أمر ذاتي للحق لا تعلل بعلة.

وسبب الشهرة لا بد أن يكون تألفه الأذهان و تدركه العقول بسهولة، ولولا ذلك لما كان الحكم مقبولا عند الجمهور وشائعاً بينهم. وعلى هذا يتوجه علينا سؤال وهو: إذا كانت الشهرة لا تستغنى عن السبب، فكيف جعلتم المشهورات من المبادئ الأولية أي ليست مكتسبة؟

والجواب إن سبب حصول الشهرة لوضوحه لدى الجمهور تكون أذهان الجمهور غافلة عنه و لا- تلتفت الى سر انتقالها إلى الحكم المشهور، فيبدو لها أن المشهورات غير مكتسبة من سبب كأنها من تلقاء نفسها انتقلت إليها، وإنما يعتبر كون الحكم مكتسباً إذا صدر الانتقال إليه بملاحظة سببه. و هذا من قبيل القياس الخفي في المجربات و الفطريات التي قياساتها معها، على ما أوضحناه في موضعه، فإنما مع كونها لها قياس و هو السبب الحقيقي لحصول العلم بها عدوها من المبادئ غير المكتسبة، نظراً إلى أن حصول العلم فيها عن سبب خفي غير ملحوظ للعالم و مغفول عنه لوضوحه لديه.

ثم لا يخفى أنه ليس كل ما يسمى مشهوراً هو من مبادئ الجدل، فإن الشهرة تختلف بحسب اختلاف الأسباب في كيفية تأثيرها في الشهرة. وبهذا الاعتبار تنقسم المشهورات إلى ثلاثة أقسام:

١ المشهورات الحقيقية، و هي التي لا تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل فيها.

٢ المشهورات الظاهرية، و هي المشهورات في بادئ الرأي التي تزول شهرتها بعد التعقيب و التأمل مثل قولهم:

(انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)، فإنه يقابله المشهور الحقيقي وهو: (لا تنصر الظالم و إن كان أخاك).

٣ الشبيهة بالمشهورات، و هي التي تحصل شهرتها بسبب عارض غير لازم تزول الشهرة بزواله، فتكون شهرتها في وقت دون وقت و حال دون حال، مثل استحسان الناس في العصر المتقدم لإطلاق الشوارب تقليداً لبعض الملوك و الامراء، فلما زال هذا السبب زالت هذه العادة و زال الاستحسان.

ولا- يصلح للجدل إلا- القسم الأول دون الآخرين، أما الظاهرية فإنما تنفع فقط في صناعة الخطابة كما سيأتي، و اما الشبيهة بالمشهورات فنفعها خاص بالمشاغبة كما سيأتي في صناعة المغالطة.

٨ مقدمات الجدل

کل ما هو مبدأ للقياس معناه أنه يصلح أن يقع مقدمه له ولكن ليس يجب في كل ما هو مقدمه أن يكون من المبادئ، بل المقدمة إما أن تكون نفسها من المبادئ أو تنتهي إلى المبادئ. وعليه فمقدمات القياس الجدلي يجوز أن تكون في نفسها مشهورة. ويجوز أن تكون غير مشهورة، ترجع إلى المشهورة كما قلنا في مقدمات البرهان إنها تكون بديهية وتكون نظرية تنتهي إلى البديهية. والرجوع إلى المشهورة على نحوين:

أ أن تكتسب شهرتها من المقارنة و المقايضة إلى المشهورة. وتسمى (المشهورة بالقرائن). و المقارنة بين القضيتين إما لتشابهما في الحدود أو لتقابلهما فيها. وكل من التشابه و التقابل يوجب انتقال الذهن من تصور شهرة أحدهما إلى تصور شهرة الثانية، وإن لم يكن هذا الانتقال في نفسه واجباً، وإنما تكون شهرة أحدهما مقرونة بشهرة الأخرى.

مثال التشابه: قولهم إذا كان إطعام الضيف حسناً فقضاء حوائجه حسن أيضاً، فإن حسن إطعام الضيف مشهور وللتشابه بين الإطعام وقضاء الحوائج تستوجب المقارنة بينهما انتقال الذهن إلى حسن قضاء حوائج الضيف. ومثال التقابل: قولهم:

إذا كان الإحسان إلى الأصدقاء حسناً كانت الإساءة إلى الأعداء حسنة، فإن التقابل بين الأحسان و الإساءة وبين الأصدقاء و الأعداء يستوجب انتقال الذهن من إحدى القضيتين إلى الأخرى بالمقارنة و المقايضة.

ب أن تكون المقدمة مكتسبة شهرتها من قياس مؤلف من المشهورات منتج لها بان تكون هذه المقدمة المفروضة مأخوذة من مقدمات مشهورة. نظير المقدمة النظرية في البرهان إذا كانت مكتسبة من مقدمات بديهية.

۹ مسائل الجدول

كل قضية كان السائل قد أورد عينها في حال سؤاله أو أورد مقابلها فإنها تسمى (مسألة الجدول) و بعد أن يسلم بها المجيب ويجعلها السائل جزءاً من قياسه هي نفسها تسمى (مقدمة الجدول).

إذا عرفت ذلك فكل قضية لها ارتباط في نقض الوضع الذي يراد نقضه تصلح أن تقع مورداً لسؤال السائل، ولكن بعض القضايا يجدر به أن يتجنبها نذكر بعضها:

(منها) أنه لا- ينبغي للسائل أن يجعل المشهورات مورداً لسؤاله، فإن السؤال عنها معناه جعلها في معرض الشك و التردد و هذا ما يشجع المجيب على إنكارها ومخالفة المشهور. فلو التجأ السائل لإيراد المشهورات فليذكرها على سبيل التمهيد للقواعد التي يريد أن يستفيد منها لنقض وضع المجيب. باعتبار أن تلك المشهورات مفروغ عنها لا مفر من الاعتراف بها.

و (منها) أنه لا- ينبغي له أن يسأل عن ماهية الأشياء و لا- عن لميتها (عليتها) لأن مثل هذا السؤال إنما يرتبط بالتعلم و الاستفادة لا بالجدل و المغالبة، بل السؤال عن الماهية لو احتاج إليه فينبغي أن يضعه على سبيل الاستفسار عن معنى اللفظ، أو على سبيل السؤال عن رأيه و قوله في الماهية، بأن يسأل هكذا (هل تقول إن الإنسان هو الحيوان الناطق أو لا؟) أو يسأل هكذا: (لو لم يكن حد الإنسان هو الحيوان الناطق فما حده إذن؟).

وكذلك السؤال في اللمية لا بد أن يجعل السؤال عن قوله ورأيه فيها لا عن أصل العلية.

۱۰ مطالب الجدول

إن الجدول ينفع في جميع المسائل الفلسفية و الاجتماعية و الدينية و العلمية و السياسية و الأدبية و جميع الفنون و المعارف و كل قضية من ذلك تصلح أن تكون مطلوبة به. ويستثنى من ذلك قضايا لا تطلب بالجدل.

منها (المشهورات الحقيقية المطلقة) لأنها لما كانت بهذه الشهرة لا يسع لأحد إنكارها و التشكيك بها حتى يحتاج إثباتها إلى حجة.

وحکمها من هذه الجهة حکم البديهيّات فإنه لا تطلب بالبرهان. ويجمعها أنها غير مكتسبة فلا تكتسب بحجة. ومن ينكر المشهورات لا تنفع معه حجة جدلية لأن معنى إقامتها إرجاعه إلى القضايا المشهورة وقد ينكرها أيضاً. ومثل هذا المنكر للمشهورات لا ردّ له إلا العقاب أو السخريّة أو الاستهزاء أو إحساسه: فمن ينكر مثل حسن عبادة الخالق وقبح عقوق الوالدين فحقه العقاب و التعذيب. ومنكر مثل أن القمر مستمد نوره من الشمس يسخر به ويضحك عليه. ومنكر مثل أن النار حارة يكوى بها ليحس بحرارتها.

نعم قد يطلب المشهور بالقياس الجدلي في مقابل المشاغب كما تطلب القضية الأولى بالبرهان في مقابل المغالط. أما المشهورات المحدودة أو المختلف فيها فلا مانع من طلبها بالحجة الجدلية في مقابل من لا يراها مشهورة أو لا يعترف بشهرتها، لينبهه على شهرتها بما هو أعرف وأشهر. ومنها (القضايا الرياضية ونحوها) لأنها مبتنية على الحس والتجربة، فلا مدخل للجدل فيها ولا معنى لطلبها بالمشهورات كقضايا الهندسة والحساب والكيمياء والميكانيك ونحو ذلك.

۱۱ ادوات هذه الصناعة

إشارة

عرفنا فيما سبق أن الجدل يعتمد على المسلّمات والمشهورات غير أن تحصيل ملكة هذه الصناعة (بأن يتمكن المجادل من الانتفاع بالمشهورات والمسلّمات في وقت الحاجة عند الاحتجاج على خصمه أو عند الاحتراز من الانقطاع والمغلوبيّة) ليس بالأمر الهين كما قد يبدو لأول وهلة. بل يحتاج إلى مران طويل حتى تحصل له الملكة شأن كل ملكة في كل صناعة. ولهذا المران موارد أربعة هي أدوات للملكة إذا استطاع الإنسان أن يحوز عليها فإن لها الاثر البالغ في حصول الملكة وتمكن الجدلي من بلوغ غرضه. ونحن واصفون هنا هذه الأدوات. ولتعلم الطالب أنه ليس معنى معرفته وصف هذه الأدوات أنه يكون حاصلًا عليها فعلاً، بل لا بد من السعي لتحصيلها بنفسه عملاً واستحضارها عنده، فإن من يعرف معنى المنشار لا يكون حاصلًا لديه ولا يكون ناشراً للخشب، بل الذي ينشره من تمكن من تحصيل نفس الآلة وعمل بها في نشر الخشب. نعم معرفة أوصاف الآلة طريق لتحصيلها والانتفاع بها. والأدوات الأربع المطلوبة هي كما يلي:

۱ (الأداة الأولى)

أن يستحضر لديه أصناف المشهورات من كل باب ومن كل مادة على اختلافها، ويعدّها في ذاكرته لوقت الحاجة، وإن يفصل بين المشهورات المطلقة وبين المحدودة عند أهل كل صناعة أو مذهب، وإن يميز بين المشهورات الحقيقية وغيرها، وإن يعرف كيف يستنبط المشهور ويحصل على المشهورات بالقرائن وينقل حكم الشهرة من قضية إلى أخرى.

فإذا كمل له كل ذلك وجمعه عنده فإن احتاج إلى استعمال مشهور: كان حاضراً لديه متمكناً به من الاحتجاج على خصمه. وهذه الأداة لازمة للجدلي، لأنه لا ينبغي له أن ينقطع أمام الجمهور ولا يحسن منه أن يتأني ويطلب التذكر أو المراجعة فإنه يفوت غرضه ويعد فاشلاً لأن غايته آنية، وهي الغلبة على خصمه أمام الجمهور. فيفوت غرضه بفوات الآوان، على العكس من طالب الحقيقة بالبرهان، فإن تأنيه وطلبه للتذكر والتأمل لا ينقصه ولا ينافي غرضه من تحصيل الحقيقة ولو بعد حين.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذه الملكة (ملكة استحضار المشهور عند الحاجة) يجوز أن تتبعض، بأن تكون مستحضرات المجادل خاصة بالموضوع المختص به: فالمجادل في الأمور الدينية مثلاً يكفي أن يستحضر المشهورات النافعة في موضوعه خاصة، ومن يجادل في السياسة إنما يستحضر خصوص المشهورات المختصة بهذا الباب فيكون صاحب ملكة في جدل السياسة فقط ... وهكذا في سائر

المذاهب و الآراء.

وعليه فلا يجب في الجدلي المختص بموضوع أن تكون ملكته عامة لجميع المشهورات في جميع العلوم والآراء.

٢ (الأداة الثانية)

القدرة و القوة على التمييز بين معاني الألفاظ المشتركة و المنقولة و المشككة و المتواطئة و المتباينة و المترادفة و ما إليها من أحوال الألفاظ، و القدرة على تفصيلها على وجه يستطيع أن يرفع ما يطرأ من غموض واشتباه فيها، حتى لا يقتصر على الدعوى المجردة في إيرادها في حججه، بل يتبين وجه الاشتراك أو التشكيك أو غير ذلك من الأحوال.

وهناك أصول وقواعد قد يرجع إليها لمعرفة المشترك اللفظي وتمييزه عن المشترك المعنوي ولمعرفة باقى أحوال اللفظ: لا يسعها هذا الكتاب المختصر. ولأجل أن يتنبه الطالب لهذه الأبحاث نذكر مثلاً لذلك، فنقول:

لو اشتبه لفظ في كونه مشتركاً لفظياً أو معنوياً فانه قد يمكن رفع الاشتباه بالرجوع إلى اختلاف اللفظ بحسب الاعتبارات، مثل كلمة (قوة) فإنها تستعمل بمعنى القدرة كقولنا قوة المشى و القيام مثلاً، وتستعمل بمعنى القابلية و التهوى للوجود مثل قولنا الأخرس ناطق بالقوة و البذرة شجرة بالقوة. فلو شككنا في أنها موضوعه لمعنى أعم أو لكل من المعنيين على حدة، فإنه يمكن أن نقيس اللفظ الى ما يقابله فنرى في المثال أن اللفظ بحسب كل معنى يقابله لفظ آخر و ليس له مقابل واحد، فمقابل القوة بالمعنى الأول الضعف ومقابلها بالمعنى الثانى الفعلية. ولتعدد التقابل نستظهر أن لها معنيين لا معنى واحداً وإلا لكان لها مقابل واحد.

وكذلك يمكن ان تستظهر أن للفظه معنيين على نحو الاشتراك اللفظي، إذا تعدد جمعها بتعدد معناها، مثل لفظه (أمر) فإنها بمعنى شىء تجمع على (أمر) وبمعنى طلب الفعل تجمع على (أوامر). فلو كان لها معنى واحد مشترك لكان لها جمع واحد.

ثم إن كثيراً ما تقع المنازعات بسبب عدم تحقيق معنى اللفظ، فينحو كل فريق من المتنازعين منحى من معنى اللفظ غير ما ينحوه الفريق الآخر ويتخيل كل منهما أن المقصود لهما معنى واحد هو موضع الخلاف بينهما.

و من له خبرة في أحوال اللفظ يستطيع أن يكشف مثل هذه المغالطات ويوقع التصالح بين الفريقين. ويمكن التمثيل لذلك بالنزاع في مسألة جواز رؤية الله، فيمكن أن يريد من يجيز الرؤية هى الرؤية القلبية أى الإدراك بالعقل بينما أن المقصود لمن يحيلها هى الرؤية بمعنى الإدراك بالبصر. فتفصيل معنى الرؤية وبيان أن لها معنيين قد يزيل الخلاف و المغالطة. و هكذا يمكن كشف النزاع فى كثير من الأبحاث. و هذا من فوائد هذه الأداة.

٣ (الأداة الثالثة)

القدرة و القوة على التمييز بين المتشابهات سواء كان التمييز بالفصول أو غيرها. وتحصل هذه القوة (الملكة) بالسعى فى طلب الفروق بين الأشياء المتشابهة تشابهاً قريباً لا سيما فى تحصيل وجوه اختلاف أحكام شىء واحد بل تحصل بطلب المباينة بين الأشياء المتشابهة بالجنس.

وتظهر فائدة هذه الأداة فى تحصيل الفصول و الخواص للأشياء، فيستعين بذلك على الحدود و الرسوم. وتظهر الفائدة للمجادل كما لو ادعى خصمه مثلاً أن شيئين لهما حكم واحد باعتبار تشابهها فيقيس أحدهما على الآخر، أو أن الحكم ثابت للعام الشامل لهما، فإنه أى المجادل إذا ميز بينهما وكشف ما بينهما من فروق تقتضى اختلاف أحكامها ينكشف اشتباه الخصم ويقال له مثلاً: إن قياسك الذى ادعيته قياس مع الفارق.

مثاله ما تقدم فى بحث المشهورات فى دعوى منكر الحسن و القبح العقليين إذ استدل على ذلك بأنه لو كان عقلياً لما كان فرق بينه وبين حكم العقل بأن الكل أعظم من الجزء مع أن الفرق بينهما ظاهر. فاعتقد المستدل أن حكمى العقل فى المسألتين نوع واحد

واستدل بوجود الفرق على إنكار حكم العقل في مسألة الحسن و القبح.

وقد أوضحنا هناك فرق بين العقلين وبين الحكمين بما أبطل قياسه فكان قياساً مع الفارق. و هذا المثال أحد موارد الانتفاع بهذه الأداة.

۴ (الأداة الرابعة)

القدرة على بيان التشابه بين الأشياء المختلفه عكس الأداة الثالثة، سواء كان التشابه بالذاتيات أو بالعرضيات. وتحصل هذه القدرة (الملكة) بطلب وجوه التشابه بين الأمور المتباعدة جداً أو المتجانسة، وبتحصيل ما به الاشتراك بين الأشياء و إن كان أمراً عديمياً. ويجوز أن يكون وجه التشابه نسبة عارضة. و الحدود في النسبة إما أن تكون متصله أو منفصلة: أما المتصلة فكما لو كان شيء واحد منسوباً أو منسوباً إليه في الطرفين، أو أنه في أحد الطرفين منسوباً و في الثاني منسوباً إليه، فهذه ثلاثة أقسام:

(مثال الاول) ما لو قيل: نسبة الإمكان إلى الوجود كنسبته إلى العدم.

و (مثال الثاني) ما لو قيل نسبة البصر إلى النفس كنسبة السمع إليها.

و (مثال الثالث) ما لو قيل: نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح.

أما المنفصلة ففيما إذا لم يشترك الطرفان في شيء واحد أصلاً كما لو قيل: نسبة الأربعة إلى الثمانية كنسبة الثلاثة إلى الستة.

وفائدة هذه الأداة اقتناص الحدود و الرسوم بالاشتراك مع الأداة السابقة. فإن هذه الأداة تنفع لتحصيل الجنس وشبه الجنس، و الأداة السابقة تنفع في تحصيل الفصول و الخواص كما تقدم.

وتنفع هذه الأداة في إلحاق بعض القضايا ببعض آخر في الشهرة أو في حكم آخر، ببيان ما به الاشتراك في موضوعيهما، بعد أن يعلل الحكم بالأمر المشترك كما في التمثيل.

وتنفع هذه الأداة أيضاً الجدلي فيما لو ادعى خصمه الفرق في الحكم بين شيئين، فيمكنه أن يطالب بإيراد الفرق، فإذا عجز عن بيانه لا بد أن يسلم بالحكم العام ويدعن. و إن كان بحسب التحقيق العلمي لا يكون العجز عن إيراد الفرق بل حتى نفس عدم الفرق مقتضياً للاحاق شيء بشيئه في الحكم.

۲ المواضع

۱ معنى الموضع

للتعبير (بالموضع) أهمية خاصة في هذه الصناعة، فينبغي أن نتقن جيداً معنى هذه اللفظة قبل البحث عن أحكامه، فنقول:

الموضع باصطلاح هذه الصناعة هو الأصل أو القاعدة الكلية التي تتفرع منها قضايا مشهورة.

وبعبارة ثانية أكثر وضوحاً، الموضع: كل حكم كلي تنشعب منه وتتفرع عليه أحكام كلية كثيرة كل واحد منها بمثابة الجزئي بالإضافة إلى ذلك الكلي الأصل لها، و في عين الوقت كل واحد من هذه الأحكام المتشعبة مشهور في نفسه يصح أن يقع مقدمة في القياس الجدلي بسبب شهرته.

ولا يشترط في الأصل (الموضع) أن يكون في نفسه مشهوراً، فقد يكون وقد لا يكون. وحينما يكون في نفسه مشهوراً صح أن يقع كالحكم المنشعب منه مقدمة في القياس الجدلي، فيكون موضعاً باعتبار ومقدمة باعتبار آخر.

مثال الموضع قولهم:

«إذا كان أحد الضدين موجوداً في موضوع كان ضده الآخر موجوداً في ضد ذلك الموضوع». فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه

تنشعب منها عدة أحكام مشهورة تدخل تحتها مثل قولهم:

«إذا كان الإحسان للاصدقاء حسناً فالإساءة إلى الأعداء حسنة أيضاً»، و قولهم:

«إذا كانت معاشره الجهال مذمومة فمقاطعة العلماء مذمومة»، و قولهم:

«إذا جاء الحق زهق الباطل» و قولهم:

«إذا كثرت الأغنياء قلت الفقراء...» وهكذا. فهذه الأحكام وأمثالها أحكام جزئية بالقياس إلى الحكم الأول العام، و في نفسها أحكام كلية مشهورة.

(مثال ثانٍ للموضع): قولهم:

«إذا كان شيء موجوداً في وقت أو موضع أو حال أو موضوع أو نافع أو جميل فهو مطلقاً ممكن أو نافع أو جميل» فهذه القاعدة تسمى موضعاً، لأنه تنشعب منها عدة أحكام مشهورة، مثل أن يقال:

«إذا كذب الرجل مرة فهو كاذب مطلقاً» و «إذا كان السياسي يذيع السر في بيته فهو مذيع للسر مطلقاً» و «إذا صبر الإنسان في حال الشدة فهو صابر مطلقاً» و «إذا ملك الإنسان العقار فهو مالك مطلقاً» و مثل إن يقال:

«إذا أمكن الطالب أن يجتهد في مسألة فقهية فالاجتهاد ممكن له مطلقاً» و «إذا كان الصدق نافعاً في الحال الاعتيادية فهو نافع مطلقاً» و «إذا حسنت مجاملة العدو في حال اللقاء فهي حسنة مطلقاً...» و هكذا تنشعب من ذلك الموضع كثير من أمثال هذه الأحكام المشهورة التي هي من جزئياته.

وأكثر المواضع ليست مشهورة. وإنما الشهرة لجزئياتها فقط. و السر في ذلك:

١ إن تصور العام أبعد عن عقول العامة من تصور الخاص، فلا بد أن تكون شهرة كل عام أقل من شهرة ما هو أخص منه. لأن صعوبة التصور تستدعي صعوبة التصديق. و هذه الصعوبة تمنع الشهرة و إن لم تمنعها فإنها تقللها على الأقل.

٢ إن العام يكون في معرفته النقص أكثر من الخاص، لأن نقض الخاص يستدعي نقض العام و لا عكس. ولهذا يكون الاطلاع على كذب العام أسهل وأسرع.

ولأجل التوضيح نجرب ذلك في الموضع الأول المذكور آنفاً:

فإننا عند ملاحظة الأضداد نجد أن السواد و البياض مثلاً من الأضداد، مع أنهما معاً يعرضان على موضوع واحد و هو الجسم، لا أن البياض يعرض على نوع من الجسم مثلاً و السواد يعرض على ضده كما يقتضيه هذا الموضع.

إذن هذا الموضع كاذب لا قاعدة كلية فيه. فانظر كيف اطلعنا بسهولة على كذب هذا العام.

أما الأحكام المشهورة المنشعبة منه كمثال الإحسان إلى الأصدقاء و الإساءة إلى الأعداء، فإن النقض المتقدم للموضع لا يستلزم نقضها، لما قلناه إن نقض العام لا يستدعي نقض الخاص. مثلاً نجد امتناع تعاقب الضدين مثل الزوجية و الفردية على موضوع واحد بأن يكون عدد واحد مرة زوجاً و مرة فرداً، فكون بعض أصناف الأضداد كالبياض و السواد يجوز تعاقبهما على موضوع واحد لا يستلزم أن يكون كل ضدين كذلك، فجاز أن يكون الإحسان و الإساءة من قبيل الزوجية و الفردية لا من قبيل السواد و البياض.

و حينئذ يجب ملاحظة جزئيات هذا الحكم المنشعب من الموضع، فإذا لا-حظناها و لم نعثر فيما بينها على نقض له و لم نطلع على مشهور آخر يقابله، فلا بد أن يكون في موضع التسليم و لا يلتفت إلى الأضداد الأخرى الخارجة عنه.

و الخلاصة إن كذب الموضع لا يستكشف منه كذب الحكم المنشعب منه المشهور.

٢ فائدة الموضع و سر التسمية

وعلى ما تقدم يتوجه السؤال عن الفائدة من المواضع في هذه الصناعة إذا كانت الشهرة ليست له!

والجواب: إن الفائدة منه هي أن صاحب هذه الصناعة يستطيع أن يعد المواضع ويحفظها عنده أصولاً وقواعد عامة، ليستنبط منها المشهورات النافعة له في الجدل عند الحاجة للإبطال أو الإثبات. وإحصاء المواضع (القواعد العامة) أسهل وأجدي في التذكر من إحصاء جزئياتها (المشهورات المنشعبة منها).

ولذا قالوا ينبغي للمجادل ألا يصرح بالموضع الذي استنبط منه المشهور؛ بل يحتفظ به بينه وبين نفسه، حتى لا يجعله معرضاً للنقض و الرد، لأن نقضه ورده كما تقدم أسهل وأسرع.

ومن أجل هذا سمي الموضع موضعاً لأنه موضع للحفظ والانتفاع والاعتبار.

وقيل: إنما سمي موضعاً لأنه يصلح أن يكون موضع بحث ونظر.

و هو وجيه أيضاً وقيل غير ذلك، ولا يهم التحقيق فيه.

۳ اصناف المواضع

الاشارة

جميع المواضع في المطالب الجدلية إنما تتعلق بإثبات شيء أو نفيه عنه، أي تتعلق بالإثبات والإبطال.

وهذا على إطلاقه مما لا يسهل ضبطه وإعداد المواضع بحسبه. فلذلك وجب على من يريد إعداد المواضع وضبطها ليسهل عليه ذلك أن يصنفها ليلاحظ في كل صنف ما يليق به من المواضع ويناسبه.

والتصنيف في هذا الباب إنما يحسن بتقسيم المحمولات حسبما يليق بها في هذه الصناعة. وقد بحث المنطقيون هنا عن أقسام المحمولات بالأسلوب المناسب لهذه الصناعة، وإن اختلف عن الأسلوب المعهود في بحث الكليات.

ونحن لأجل أن نضع خلاصة لأبحاثهم وفهرساً لمباحثهم في هذا الباب نسلک طريقته في التقسيم، فنقول:

إن المحمول إما أن يكون مساوياً للموضوع في الانعكاس () واما أن لا يكون:

و (الأول) لا يخلو عن أحد أمرين

(أ) أن يكون دالاً على الماهية. و الدال على الماهية أحد شيئين حد أو أسم.

والاسم ساقط عن الاعتبار هنا لأن حمله على الموضوع حمل لفظي لا حقيقي، فلا يتعلق به غرض المجادل. فينحصر الدال على الماهية في (الحد) فقط.

(ب) أن لا يكون دالاً على الماهية. ويسمى هنا (خاصة) وقد يسمى أيضاً (رسماً)، لأنه يكون موجباً لتعريف الماهية بتمييزها عما عداها.

و (الثاني) لا يخلو أيضاً عن أحد أمرين

(أ) أن يكون واقعاً في طريق ما هو. ويسمى هنا (جنساً). و الجنس بهذا الاصطلاح يشمل الفصل باصطلاح باب الكليات، إذ لا فائدة تظهر في هذا الفن بين الجنس و الفصل.

وإنما كان الفصل من أقسام ما ليس بمساوٍ للموضوع، فلأنه بحسب مفهومه وذاته بالقوة يمكن أن يقع على الأشياء المختلفة بالحقيقة، وإن كان فعلاً لا يقع إلا على الأشياء المتفقه الحقيقة، فإن الناطق مثلاً لا يقع فعلاً إلا على أفراد الإنسان، ولكنه بالقوة وبحسب مفهومه يصلح للصدق على غير الإنسان لو كان له النطق، فلا- يتمتع فرض صدقه على غير الإنسان. فلم يكن مفهوماً مساوياً للإنسان. وبهذا الاعتبار يسمى هنا (جنساً).

(ب) أن لا يكون واقعاً فى طريق ما هو، ويسمى (عرضاً). و العرض شامل للعرض العام وللعرض الذى هو أخص من الموضوع، إذ أن كلا منهما غير مساوٍ للموضوع، كما أنه غير واقع فى جواب ما هو.

وعلى هذا فالمحمولات أربعة

حد، وخاصة، وجنس، وعرض. أما (النوع) فلا يقع محمولاً، لأنه إما أن يحمل على الشخص أو على الصنف، ولا اعتبار بحمله على الشخص هنا، لأن موضوعات مباحث الجدل كليات. و اما الصنف فحمل النوع عليه بمثابة حمل اللوازم، لأن النوع ليس نوعاً للصنف، فيدخل النوع من هذه الجهة فى باب العرض.

وعليه فالنوع بما هو نوع لا يقع محمولاً فى القضية. بل إنما يقع موضوعاً فقط.

إذا عرفت أقسام المحمولات على النحو المتقدم الذى يهمل الجدلى فاعلم أنه لا يتعلق غرض المجادل فى مقام المخاصمة فى أن محموله فى مطلوبه أى قسم منها، فإن كل غرضه أن يتوصل إلى إثبات حكم أو إبطاله، أما أنه جنس أو خاصة أو أى شىء آخر فليس ذلك يحتاج إليه.

وإنما الذى يحتاج إليه قبل المخاصمة و المجادلة أو يعدد المواضع لاستنباط المشهورات التى تنفعه عند المخاصمة. وإعداد هذه المواضع فى هذه الصناعة يتوقف على تفصيل المحمولات حسب تلك الأقسام ليعرف لكل محمول ما يناسبه من المواضع.

وعليه فالمواضع منها ما يخص الحد مثلاً فينظر لأجل إثباته فى أنه يجب أن يكون موجوداً لموضوعه و انه مساوٍ له و انه واقع فى طريق ما هو و انه قائم مقام الاسم فى الدلالة على الموضوع.

ومنها ما يخص الخاصة، فينظر لأجل إثباتها فى أنها يجب أن تكون موجودة لموضوعها و انه مساوئ له و انه غير واقع فى طريق ما هو... وهكذا باقى أقسام المحمولات.

فتكون المواضع على ما تقدم أربعة أصناف:

ثم إن هناك مواضع عامة للإثبات و الإبطال لا يخص أحد المحمولات الأربعة بالخصوص وتنفع فى جميع المحمولات. وتسمى (مواضع الإثبات و الإبطال).

فيضاف هذا الصنف إلى الأصناف السابقة، فتكون خمسة.

ثم لا حظوا إن كثيراً ما يهمل الجدلى إثبات أن هذا المحمول أشد من غيره أو اضعف أو أولى و غير أولى. و هذا إنما يصح فرضه فى الأعراس الخاصة لأنها هى التى تقبل التفاوت. فزادوا صنفاً سادساً وسموه (مواضع الأولى و الآخر) ثم لا حظوا أنه قد يتوجه نظر الجدلى إلى بحث آخر، و هو إثبات الاتحاد بين الشيئين إما بحسب الجنس أو النوع أو العارض أو الوجود؛ فسموا المواضع فى ذلك (مواضع هو هو).

وعلى هذا فتكون المواضع سبعة، وتفصيل هذه المواضع يحتاج إلى فن مستقل لا تسعه هذه الرسالة المختصرة. على أن كل مجادل مختص بفن كالفقيه و المتكلم و المحامى و السياسى لا بد أن يتقن فنّه قبل أن يبرز إلى الجدل فيطلع على ما فيه من مشهورات و مسلمّات و ما يقتضيه من المشهورات. فلا تكون له كبير حاجة إلى معرفة المواضع فى علم المنطق وتحضيرها من طريقه. ولأجل ألا نكون قد حرمانا الطالب من التنبيه للمقصود من المواضع نذكر بعض المواضع لبعض الأصناف السبعة المتقدمة، ونحيله على الكتب المطولة فى هذا الفن إذا أراد الاستزادة، فنقول.

٤ مواضع الإثبات و الإبطال

مواضع الإثبات و الإبطال نفعها عام فى جميع المحمولات كما تقدم، وإثبات وإبطال الأعراس داخله فى هذا الباب أيضاً. وأشهر

المواضع فى هذا الباب عدّوها عشرين موضعاً، و ما ذكرناه من أمثلة المواضع فيما سبق هى من مواضع الإثبات و الإبطال. ونذكر الآن مثلاً واحداً غيرها، وهو:

أن العارض على المحمول عارض على موضوعه، فيمكن أن تثبت عروض شىء للموضوع بعروضه لمحموله، وتبطل عروضه للموضوع بعدم عروضه لمحموله، فمثلاً يقال:

الجمهور عاطفى. فالجمهور موضوع وعاطفى محمول. و هذا المحمول و هو العاطفى يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة فيثبت من ذلك ان الجمهور يوصف بأنه تقوى فيه طبيعة المحاكاة.

ويقال ايضا:

السياسى نفعى. ثم إن هذا المحمول، و هو النفعى، يوصف بأنه يقدم منفعة الخاصة على المصلحة العامة. فيثبت أن السياسى يقدم منفعة الخاصة على المصلحة العامة.

ويقال ايضا:

الصادق عادل. ثم إن هذا المحمول، و هو العادل. لا يوصف بكونه ظالماً أى لا يعرض عليه الظلم. فيبطل بذلك كون الصادق ظالماً. ومعنى هذا الموضع أنك تستنبط من مشهورين مشهوراً ثالثاً. و المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه واتصاف المحمول بصفة كالمثالين الأولين، فتستنبط المشهور الثالث و هو حمل صفة المحمول على الموضوع. أو المشهوران هما حمل المحمول على موضوعه وعدم اتصاف المحمول بصفة كالمثال الأخير، فتستنبط منهما المشهور الثالث و هو إبطال اتصاف الموضوع بتلك الصفة.

۵ مواضع الأولى والآثر

أصل هذا الباب ترجيح شىء واحد من شيئين بينهما مشاركة فى بعض الوجوه. و الألفاظ المستعملة المتداولة فى التفضيل هى كلمة أثر وأولى وأفضل وأكثر وأزيد وأشد وأشرف وأقدم و ما يجرى مجرى ذلك. و ما يقابل كل واحد منها، مثل الأنقص و الأخس و الأقل و الأضعف وهكذا. ولكل من كلمات التفضيل هذه خصوصية يطول الكلام فى شرحها.

وإنما يحتاج إلى المواضع فى هذا الباب ففى الأمور التى لا يظهر فيها التفاضل لأول وهلة، و إلا فما هو ظاهر التفاضل فيه مثل إن الشمس أكثر ضوءاً من القمر يكون إيراد المواضع لإثباته حشواً ولغواً.

وكثيراً ما يقع النزاع بين الناس فى تفضيل شخص على شخص أو شىء على شىء، من مأكولات وملبوسات ومسكنات ومراتب ووظائف وأخلاق وعادات... وهكذا.

والتنازع تارة يكون من هو الأفضل مع الاتفاق على وجه الفضيلة، كأن يتنازع شخصان فى أن حاتم الطائي أكثر كراماً أم معن بن زائدة مع الاتفاق بينهما على أن الكرم فضيلة و انه قد اتصفا بها معاً. ومثل هذا النزاع إنما يتوقف على ثبوت حوادث تاريخية تكشف عن الأفضلية و ليس على هذا الفن.

وأخرى يكون النزاع فى وجه الأفضلية كأن يتنازعا فى أنه أيهما أولى بأن يوصف بالكرم، مع الاتفاق على أن معناً مثلاً وجود بفضله ما له وحامداً وجود بكل ما يملك، و مع الاتفاق أيضاً على أن ما جاد به معن أكثر بكثير فى تقدير المال مما جاد به حاتم. وحينئذ يكون النزاع فى العبرة فى الأفضلية بالكرم هل هو بمقدار العطاء فيكون معن أفضل من حاتم أو بما يتحقق به معنى الإيثار فيكون حاتم أفضل.

ويمكن أن يتمسك القائل الأول بموضع فى هذا الباب، و هو (إن ما يفيد خيراً أكثر فهو أثر وأولى بالفضل)، فيكون معن أفضل. ويمكن أن يتمسك القائل الثانى بموضع آخر فيه، و هو «إن ما ينبعث من تضحية أكثر بالحاجة و النفس فهو أثر وأولى بالفضل» فيكون حاتم أفضل. فهذان موضعان من هذا الباب يمكن أن يستدل بهما الخصمان المتجادلان.

هذا أقصى ما أمكن بيانه من المواضع. وعليك بالمطولات في استقصائها إن أردت، و من الله تعالى التوفيق.

۳ الوصايا

۱ تعليمات للسائل

تقدم في الباب الأول من هو (السائل). وعليه لتحصيل غرضه و هو الحصول على اعتراف (المجيب) أن يتبع التعليمات الثلاثة الآتية:

- ۱ أن يحضر لديه قبل توجيه السؤال الموضوع أو المواضع التي منها يستخرج المقدمة المشهورة اللازمة له.
- ۲ أن يهييء في نفسه قبل السؤال أيضاً الطريقة و الحيلة التي يتوصل بها لتسليم المجيب بالمقدمة و التشجيع على منكرها.
- ۳ لما كان من اللازم عليه أن يصرح بما يضره في نفسه من المطلوب الذي يستلزم نقض وضع الخصم فليجعل هذا التصريح آخر مراحل أسئلته و كلامه، بعد أن يأخذ من الخصم الاعتراف و التسليم بما يريد و يتوثق من عدم بقاء مجال عنده للإنكار.

هذه هي الخطوط الأولى الرئيسة التي يجب أن يتبعها السائل في مهمته. ثم لأخذ الاعتراف طرق كثيرة، ينبغي أن يتبع إحدى الوصايا () الآتية لتحقيقها:

۱ ألا يطلب من أول الأمر التسليم من الخصم بالمقدمة اللازمة لنقض وضعه. وبعبارة ثانية: ينبغي ألا يقتحم الميدان في الجدل في أول جولة بالسؤال عن نفس المقدمة المطلوبة له. و السر في ذلك أن المجيب حينئذ يكون في مبدأ قوته و انتباهه، فقد يتنبه الى مطلوب السائل، فيسرع في الإنكار و يعاند.

۲ و إذا انتهى به السؤال عن المطلوب، فلا- ينبغي أيضاً أن يوجه السؤال رأساً عن نفس المطلوب، خشية أن يشعر الخصم فيقر من الاعتراف، بل له مندوحة عن ذلك باتّباع أحد الطرق أو الحيل () الآتية:

(الأولى) ان يوجه السؤال عن امر اعم من مطلوبه، فاذا اعترف بالاعم الزمه قهراً بالاعتراف بالاختص بطريقة القياس الاقتراعي.

(الثانية) ان يوجه السؤال عن امر اخص، فاذا اعترف به، فبطريقة الاستقراء يستطيع ان يلزم خصمه بمطلوبه.

(الثالثة) ان يوجه السؤال عن امر يساويه، فاذا اعترف به، فبطريقة التمثيل يتمكن من الزامه اذا كان ممن يرى التمثيل حجة.

(الرابعة) ان يعدل عن السؤال عن الشيء الى السؤال عما يشتق منه، مثل ما اذا اراد ان يثبت ان الغضب ان مشتاق للانتقام فقد ينكر الخصم ذلك لو سئل عنه فيدعي مثلاً ان الاب يغضب على ولده و لا يشتاق الى الانتقام منه، فيعدل الى السؤال عن نفس الغضب، فيقال:

ليس الغضب هو شهوة الانتقام؟ فاذا اعترف به يقول له: إذن الغاضب مشتة للانتقام.

(الخامسة) ان يقلب السؤال بما يوهم الخصم ان يريد الاعتراف منه بنقيض ما يريد، كما لو أراد مثلاً اثبات ان اللذة خير، فيقول:

أليست اللذة ليست خيراً؟

فهذا السؤال قد يوهم المخاطب أنه يريد الاعتراف بنقيض المطلوب، فيبادر عادة الى الاعتراف بالمطلوب إذا كان من طبعه العناد لما يريده السائل.

ولكل من هذه الحيل الخمس مواضع قد تنفع فيها احداها و لا تنفع الاخرى.

فعلى السائل الذكي ان يختار ما يناسب المقام.

۳ ألا يرتب المقدمات في المخاطبة ترتيباً قياسياً على وجه يلوح للخصم انسباقها الى المطلوب، بل ينبغي ان يشوش المقدمات ويخل بترتيبها فيراوغ في الوصول الى المطلوب على وجه لا يشعر الخصم.

۴ ان يتظاهر في سؤاله أنه كالمستفهم الطالب للحقيقة المقدم للانصاف على الغلبة، بل ينبغي أن يلوح عليه الميل الى مناقضة نفسه

- و موافقه خصمه، لينخدع به الخصم المعاند فيطمئن اليه. وحينئذ يسهل عليه استلال الاعتراف منه من حيث يدري و لا يدري.
- ۵ ان يأتي بالمقدمات في كثير من الأحوال على سبيل مضرب المثل أو الخبر، ويدعى في قوله ظهور ذلك وشهرته وجرى العادة عليه، ليجد الخصم إن جحدّها أمام الجمهور مما يوجب الاستخفاف به و الاستهانة له، فيجبن عن انكارها.
- ۶ أن يخلط الكلام بما لا ينفع في مقصوده، ليضيع على الخصم ما يريده من المقدمة المطلوبة بالخصوص. و الأفضل أن يجعل الحشو حقاً مشهوراً في نفسه، فإنه يضطر إلى التسليم به، و إذا سلّم به أمام الجمهور قد يندفع مضطراً إلى التسليم بما هو مطلوب انسياقاً مع الجمهور الذي يفقد على الأكثر قوة التمييز.
- ۷ إن من الخصوم من هو مغرور بعلمه معتد بذكائه، فلا يبالي أن يسلم في مبدأ الأمر بما يلقي عليه من الأسئلة، ظناً منه بأن السائل لا يتمكن من أن يظفر منه بتسليم ما يهدم وضعه وبأنه يتمكن حينئذ من اللجاج و العناد.
- فمثل هذا الشخص ينبغي للسائل أن يمهد له بتكثير الأسئلة عما لا جدوى له في مقصوده، حتى اذا استفذ غاية جهده قد يتسرب إليه الملل و الضجر فيضيع عليه وجه القصد أو يخضع للتسليم.
- ۸ إذا انتهى إلى مطلوبه من الاستلزام لنقض وضع الخصم فعليه أن يعبر عنه بأسلوب قوى الأداء لا يشعر بالشك و التردد، و لا يلقيه على سبيل الاستفهام، فإن الاستفهام هنا يضعف أسلوبه فيفتح به للخصم مجالاً لإنكار الملازمة أو إنكار المشهور، فيرجع الكلام من جديد جذعاً. و قد يشق عليه أن يوجه هذه المرة أسئلة نافعة في المقصود، فيغلب على أمره.
- ۹ أن يفهم نفسية الجماعات و الجماهير من جهة أنها تنساق إلى الأغراء و تتأثر ببهرجة الكلام حتى يستغل ذلك للتأثير فيها، و المفروض أن الغرض الأصيل من الجدل التغلب على الخصم أمام الجمهور. و ينبغي له أن يلاحظ أفكار الحاضرين و يجلب رضاهم باظهار أن هدفه نصرتهم و جلب المنفعة لهم، ليسهل عليه أن يجرهم إلى جانبه فيسلموا بما يريد التسليم به منهم. و بهذا يستطيع ان يقهر خصمه على الموافقة للجمهور في تسليم ما سلّموا به، لأن مخالفة الجمهور فيما اتفقوا عليه أمامهم يشعر الإنسان بالخجل و الخيبة.
- ۱۰ و هو آخر وصايا السائل اذا ظهر على الخصم العجز عن جوابه و انقطع عن الكلام فلا يحسن منه أن يلح عليه أو يسخر منه أو يقدح فيه، بل لا يحسن أن يعقبه بكل كلام يظهر مغلوبيته و عجزه، فإن ذلك قد يثير الجمهور نفسه و يسقط احترامه عندهم فيخسر تقديرهم من حيث يريد النجاح و الغلبة.

۲ تعليمات للمجيب

- إن (المجيب) كما قدمنا مدافع عن مهاجمة خصمه (السائل). و المدافع غالباً أضعف كفاحاً من المهاجم و أقرب إلى المغلوبية، لأن المبادأة بيد المهاجم، فهو يستطيع ان ينظم هجومه بالأسئلة كيف يشاء، و يترك منها ما يشاء. و المجيب على الأكثر مهوّر على مماشاة السائل في المحاوره.
- وعلى هذه فمهمه بالمجيب أشق و أدق، و اللازم له عدة طرق مترتبة يسلكها بالتدرج أولاً فأولاً، فإن لم يسلك الأول أخذ بالثاني وهكذا. و هي حسب الترتيب:
- أولاً- ان يحاول الالتفاف على السائل، بأن يحوّر الكلام إن استطاع فيعكس عليه الدائرة بتوجيه الأسئلة مهاجماً و لا بد أن السائل له وضع يلتزم به يخالف وضع المجيب. فينقلب حينئذ المهاجم مدافعاً و المدافع مهاجماً. و بهذه الطريقة يصبح أكثر تمكناً من الأخذ بزمام المحاوره، بل يصبح في الحقيقة هو السائل.
- ثانياً إذا عجز عن الطريقة الأولى، و هي الالتفاف، يحاول إرباك السائل و إشغاله بأمور تبعد عليه المسافه كسباً للوقت كيما يعد عدته للجواب الشافي، مثل أن يجد في أسئلته لفظاً مشتركاً فيستفسر عن معانيه ليركه يفصلها ثم يناقشه فيها. أو هو يتولى تفصيلها ليدكر أي

المعاني يصح السؤال عنه وأيها لا يصح. وفي هذه قد تحصل فائدة أخرى فإنه بتفصيل المعاني المشتركة قد تنبثق له طريقة للهرب عما يلزمه به السائل بأن يعترف مثلاً بأحد المعاني الذي لا يلزم منه نقض وضعه.

ثالثاً إذا لم تنجح الطريقة الثانية وهي طريقة الإشغال والإرباك يحاول إن استطاع الامتناع من الاعتراف بما يستلزم نقض وضعه. وينبغي أن يعلم أنه لا ضير عليه بالاعتراف بالمشهورات إذا كان وضعه مشهوراً حقيقياً، لأنه غالباً لا ينتج المشهور إلا مشهوراً، فلا يتوقع من المشهورات أن تنتج ما يناقض وضعه المشهور.

وليس معنى الهرب من الاعتراف أن يمتنع من الاعتراف بكل شيء يلقي عليه. فإن هذه الحالة قد تظهره أمام الجمهور بمظهر المعاند المشاغب فيصبح موضعاً للسخرية والنقد، بل يحاول الهرب من الاعتراف بخصوص ما يوجب نقض وضعه.

رابعاً إذا وجد أن الطريقة الثالثة لا تنفع وهي طريقة الهرب من الاعتراف (وذلك عند ما يكون المسؤول عنه الذي يحذر من الاعتراف به مشهوراً مطلقاً، لأن العناد في مثله أكثر قبلاً من الالتزام به) فعليه ألا يعلن عن إنكاره له صراحةً، لأنه لو فعل ذلك في مثله فهو يخسر أمام الحاضرين كرامته نفسه، وفي نفس الوقت يخسر وضعه الملتزم له. فلا مناص له حينئذ من اتباع أحد طريقتين:

(الاول) أن يعلن الاعتراف. ولا ضير عليه في ذلك، لأنه إن دل على شيء فائماً يدل على ضعف وضعه الذي يلتزمه لا على قصور نفسه وعلمه. وهذا وإن كان من وجهه يكشف عن قصور نفسه إذ يلتزم بما لا ينبغي الالتزام به، ولكن ينبغي له لتلاقي ذلك في هذا الموقف (وهو أدق المواقف التي تمر على المجيب المنصف المحب للحق والفضيلة) أن يعلن أنه طالب للحق ومؤثر للانصاف والعدل له أو عليه.

وهذا لعله يعوض عما يخسر من المحافظة على وضعه بالاحتفاظ على سمعته وكرامته.

(الثاني) إذا وجد أنه يعز عليه اعلان الاعتراف فإن آخر ما يمكنه أن يفعله أن يتلطف في أسلوب الامتناع الذي التزمه لا يعترفون بذلك، فيلقى تبعه الانكار على غيره. أو يقول:

كيف يطلب مني الاعتراف وأنا بعد لم أوضح مقصودي، فيؤجل ذلك الى مراجعة أو مشاورة، أو نحو ذلك من أساليب الهرب من التصريح بالانكار أو من التصريح بالاعتراف.

خامساً بعد أن تعز عليه جميع السبل من الهرب من الاعتراف، ويعترف بالمشهور، فإنه يبقى له طريق واحد لا غير.

وهو مناقشة الملازمة بين المشهور المعترف به وبين نقض وضعه، بأن يلحق المشهور مثلاً بقيود وشرائط تجعله لا ينطبق على مورد النزاع، أو نحو ذلك من الأساليب التي يتمكن بها من مناقشة الملازمة. وهذه مرحلة دقيقة شاقة تحتاج الى علم ومعرفة وفطنة.

٣ تعليمات مشتركة للسائل والمجيب او اداب المناظرة

(أولاً) ان يكون ماهراً في عدة اشياء:

١ في إيراد عكس القياس، بأن يتمكن من جعل القياس الواحد أربعة أقسام بحسب تقابل التناقض والتضاد.

٢ في إيراد العكس المستوي وعكس النقيض ونقض المحمول والموضوع، فإن هذا يفيد في التوسع بإيراد الحجج المتعددة على مطلوبه أو ابطال مطلوب غيره.

٣ في إيراد مقدمات كثيرة لاثبات كل مطلوب من مواضع مختلفة وكذلك إبطاله. الى غير ذلك من أشياء تزيد في قوة إيراد الحجج المتعددة.

(ثانياً) ان يكون لسناً منطقياً يستطيع ان يجلب انتباه الحاضرين وانظارهم نحوه، ويحسن ان يثير اعجابهم به وتقديرهم لبراعته الكلامية.

(ثالثاً) ان يتخير الالفاظ الجزلة الفخمة، ويتجنب العبارات الركيكة العامية، ويتقن التمتمة والغلطة في الالفاظ والاسلوب، للسبب المتقدم.

(رابعاً) ألا يدع لخصمه مجال الاستقلال بالحديث فيستغل أسمع الحاضرين وانتباههم له، لأن استغلال الحديث في الاجتماع مما يعين على الظهور على الغير والغلبة عليه.

(خامساً) أن يكون متمكناً من إيراد الامثال والشواهد من الشعر والنصوص الدينية والفلسفية والعلمية وكلمات العظماء والحوادث الصغيرة الملائمة. وذلك عند الحاجة طبعاً. بل ينبغي أن يكثر من ذلك ما وجد اليه سبيلاً، فانه يعنيه كثيراً على تحقيق مقصوده والغلبة على خصمه. والمثل والواحد قد يفعل في النفوس ما لا تفعله الحجج المنطقية من الانصياع اليه والتسليم به.

(سادساً) أن يتجنب عبارة الشتم واللعن، والسخرية والاستهزاء، ونحو ذلك مما يثير عواطف الغير ويوقظ الحقد والشحناء. فإن هذا يفسد الغرض من المجادلة التي يجب أن تكون بالتى هي احسن.

(سابعاً) ألا يرفع صوته فوق المألوف المتعارف، فإن هذا لا يكسبه إلا ضعفاً، ولا يكون إلا دليلاً على الشعور بالمغلوبيه، بل الذى يجب عليه أن يلقي الكلام القوى الأداء لا يشعر بالتردد والارتباك والضعف والانهيار، وإن أداه بصوت منخفض هادئ فإن تأثيره هذا الاسلوب أعظم بكثير من تأثير أسلوب الصياح والصراخ.

(ثامناً) أن يتواضع في خطاب خصمه، ويتجنب عبارات الكبرياء والتعظيم والكلمات النابية القبيحة.

(تاسعاً) أن يتظاهر بالاصغاء الكامل لخصمه، ولا يبدأ بالكلام الا من حيث ينتهى من بيان مقصوده، فان الاستباق الى الكلام سؤالاً وجواباً قبل أن يتم خصمه كلامه يربك على الطرفين سير المحادثة ويعقد البحث من جهة ويثير غضب الخصم من جهة اخرى.

(عاشرًا) أن يتجنب (حد الامكان) مجادله طالب الرياء والسمعة ومؤثر الغلبة والعناد ومدعى القوة والعظمة، فان هذا من جهة يعديه بمرضه فينساق بالاخير مقهوراً الى ان يكون شبيها به فى هذا المرض.

و من جهة اخرى لا يستطيع مع مثل هذا الشخص أن يتوصل الى نتيجة مرضية فى المجادلة.

ولو اضطر الى مجادلة مثل هذا الخصم، فلا ضير عليه أن يستعمل الحيل فى محاورته ويغالطه فى حججه، بل لا ضير عليه فى استعمال حتى مثل الاستهزاء والسخرية واخجاله.

و (الوصية الاخيرة) لكل مجادل مهما كان الا- يكون همه الا- الوصول الى الحق واظهار الانصاف و إن ينصف خصومه من نفسه، ويتجنب العناد بالاصرار على الخطأ، فانه خطأ ثان، بل ينبغي أن يعلن ذلك ويطلبه من خصمه بالحاح حتى لا يشذ الطرفان عن طلب الحق والعدل والانصاف.

وهذا أصعب شىء يأخذ الانسان به نفسه، فلذلك عليه أن يستعين على نفسه بطلب المعونة من الله سبحانه فإنه تعالى مع المتقين الصابرين.

۳ صناعة الخطابة

۱ الاصول والقواعد

۱ وجه الحاجة الى الخطابة

كثيراً ما يحتاج المشرعون ودعاة المبادئ والسياسيون ونحوهم الى إقناع الجماهير فيما يريدون تحقيقه، إذ تحقيق فكرتهم أو دعوتهم لا تتم إلا برضا الجمهور عنها وقناعتهم بها.

والجمهور لا يخضع للبرهان ولا يقنع به، كما لا يخضع للطرق الجدلية، لأن الجمهور تتحكم به العاطفة أكثر من العقل والتبصر، بل ليس له الصبر على التأمل والتفكير ومحاكمة الادلة والبراهين، وانما هو سطحي التفكير فاقد للتمييز الدقيق. تؤثر فيه المغريات وتبهره

العبارات البراقة وتقنعه الظواهر الخلابة. ولعدم صبره على التمييز الدقيق نجده اذا عرضت عليه فكرة لا- يتمكن من التفكيك بين صحيحها وسقيمها فيقبلها كلها او يرفضها كلها.

وعليه، فيحتاج من يريد التأثير على الجماهير في إقناعهم ان يسلك مسلكاً آخر غير مسلك البرهان و الجدل المتقدمين، فان الذى يبدو أن الطرق العقلية عاجزة عن التأثير على عقائد الناس وتحويلها لعجزها عن التأثير على عواطفهم المتحكمة فيهم.

بل لا يقتصر هذا الامر على الجمهور بما هو جمهور، فإن كل فرد من أفراد العامة إذا كان قليل الثقافة و المعرفة هو أبعد ما يكون عن الإقناع بالطرق البرهانية او الجدلية، بل أكثر الخاصة المثقفين و إن ظنوا في أنفسهم المعرفة و حرية الرأى ينجدون الى الطرق المقنعة المؤثرة على العواطف وينخدعون بها. بل لا يستغنون عنها فى كثير من آرائهم واعتقاداتهم، بالرغم على قناعتهم بمعرفتهم وثقافتهم التى قد يتخيلون أن هم قد بلغوا بها الغاية.

فيجب أن تكون المخاطبة التى يتلقاها الجمهور و العامى وشبهه من نوع لا تكون مرتفعة ارتفاعاً بعيداً عن درجته مثله. ولذا قيل: «كلم الناس على قدر عقولهم».

ولم تبق لنا صناعة هذا الغرض غير صناعة الخطابة، فإن الاسلوب الخطابى أحسن شىء للتأثير على الجمهور و العامى. وكل شخص استطاع أن يكون خطيباً بالمعنى المقصود من الخطابة فى هذا الفن فإنه هو الذى يستطيع أن يستغل الجمهور و العوام يأخذ بأيديهم الى الخير أو الشر.

فهذا وجه حاجتنا معاصر الناس الى صناعة الخطابة، ولزم على من يريد قيادة الجمهور الى الخير ان يتعلم هذه الصناعة، و هى عبارة عن معرفة طرق الإقناع.

فان الخطابة انجح من غيرها فى الإقناع، كما ان الجدل فى الازم انفع.

٢ وظائف الخطابة وفوائدها

مما تقدم نستطيع أن نعرف أن وظائف الخطابة هو الدفاع عن الرأى، وتنوير الرأى العام فى أى أمر من الأمور، و الحض على الاقتناع بمبدأ من المبادئ، و التحريض على اكتساب الفضائل و الكمالات واجتناب الرذائل و السيئات، و إثارة شعور العامة وإيقاظ الوجدان و الضمير فيهم. وبالاختصار وظيفتها إعداد النفوس لتقبل ما يريد الخطيب أن تقتنع به.

وبهذا تعرف أن فائدة الخطابة فائدة كبيرة، بل هى ضرورة اجتماعية فى حياة الناس العامة.

وهى بعد وظيفة شاقة، إذ أنها تعتمد بالإضافة الى معرفة هذه الصناعة على مواهب الخطيب الشخصية التى تصقل بالتمرين و التجارب و لا تكتسب بهذه الصناعة و لا بغيرها، وإنما وظيفة هذه الصناعة توجه تلك المواهب وإعداد ما يلزم لمعرفة طرق اكتساب ملكة الخطابة، مع المران الطويل وكثرة التجارب. وسيأتى التنصيص على حاجة الخطابة الى المواهب الشخصية.

٣ تعريف هذه الصناعة وبيان معنى الخطابة

يمكن مما تقدم أن نتصيد تعريف صناعة الخطابة على النحو الآتى حسبما هو معروف عند المنطقيين: «إنها صناعة علمية بسببها يمكن إقناع الجمهور فى الأمر الذى يتوقع حصول التصديق به بقدر الامكان».

هذا هو تعريف أصل هذه الصناعة التى غايتها حصول ملكة الخطابة التى بها يتمكن الشخص الخطيب من إقناع الجمهور. و المراد من القناعة هو التصديق بالشىء مع الاعتقاد بعدم إمكان أن يكون له ما ينقض ذلك التصديق، أو مع الاعتقاد بإمكان ما ينقضه إلا أن النفس تصير بسبب الطرق المقنعة أميل الى التصديق من خلافه. و هذا الاخير هو المسمى عندهم (بالظن) على نحو ما تقدم فى هذا الجزء.

ثم أنه ليس المراد من لفظ (الخطابة) التي وضعت لها هذه الصناعة مجرد معنى الخطابة المفهوم من لفظها في هذا العصر، و هو أن يقف الشخص ويتكلم بما يسمع المجتمعين بأى أسلوب كان، بل أسلوب البيان واداء المقاصد بما يتكفل إقناع الجمهور هو الذى يقوم معنى الخطابة و إن كان بالكتابة او المحاوره كما يحصل فى محاوره المرافعة عند القضاء و الحكام.

وهذه الصناعة تتكفل ببيان هذا الأسلوب، وكيف يتوصل الى إقناع الناس بالكلام، و ما لهذا الأسلوب من مساعدات واعوان من صعود على مرتفع ورفع صوت ونبرات خاصة و ما الى ذلك مما سيأتى شرحه.

٤ اجزاء الخطابة

الخطابة تشتمل على جزءين: العمود و الاعوان.

أ (العمود). ويقصدون بالعمود هنا مادة قضايا الخطابة التي تتألف منها الحجّة الإقناعية. وتسمى الحجّة الإقناعية باصطلاح هذه الصناعة (الثبوت) على ما سيأتى. وبعبارة أخرى: العمود هو كل قول منتج لذاته للمطلوب انتاجاً بحسب الإقناع. وإنما سمي عموداً فباعبار أنه قوام الخطابة وعليه الاعتماد فى الإقناع.

ب (الاعوان). ويقصدون بها الاقوال و الافعال و الهيئات الخارجية عن العمود المعينه له على الاقناع المساعدة له على التأثير المهيئة للمستمعين على قبوله.

وكل من الأمرين (العمود و الاعوان) يعد فى الحقيقة جزءاً مقوماً للخطابة، لأنّ العمود وحده قد لا يؤدى تمام الغرض من الإقناع، بل على الاكثر يفشل فى تحقيقه. و المقصود الأصلي من الخطابة هو الإقناع كما تقدم، فكل ما هو مقتضى له دخیل فى تحقيقه لا بد أن يكون فى الخطابة دخیلاً، و إن كان من الامور الخارجة عن مادة القضايا التي تتألف منه الحجّة (العمود).

وقولنا هنا: «مقتضى للإقناع» نقصد به أعم مما يكون مقتضياً لنفس الإقناع أو مقتضياً للاستعداد له. و المقتضى لنفس الإقناع ليس العمود وحده كما ربما يتخيل بل شهادة الشاهد ايضاً تقتضيه مع أنها من الاعوان.

وشهادة الشاهد على قسمين شهادة قول وشهادة حال. فهذه أربعة أقسام ينبغى البحث عنها: العمود و الشهادة القولية وشهادة الحال و المقتضى للاستعداد للاقناع.

ويمكن فتح البحث فيها بإسلوب آخر من التقسيم بأن تقول:

الخطابة تشتمل على عمود واعوان. ثم الاعوان على قسمين أما بصناعة وحيلة و اما بغير صناعة وحيلة. و الأول و هو ما كان بصناعة وحيلة ويسمى (استدراجات) فعلى ثلاثة اقسام: استدراجات بحسب القائل أو بحسب القول أو بحسب المستمع. و الثانى و هو ما كان بغير صناعة وحيلة يسمى (نصرة) و (شهادة). و هى الشهادة على قسمين شهادة قول وشهادة حال. فهذه ستة أقسام:

١ العمود.

٢ استدراجات القائل.

٣ استدراجات بحسب القول.

٤ استدراجات بحسب المستمع.

٥ شهادة القول.

٦ شهادة الحال.

فهذه الستة هى بالاخير تكون أجزاء الخطابة، فينبغى البحث عنها واحدة واحدة.

٥ العمود

(العمود) و قد تقدم معناه يتألف من المظنونات أو المقبولات أو المشهورات أو المختلفه بينها. و قد سبق شرح هذه المعاني تفصيلاً في مقدمة الصناعات الخمس، فلا نعيد.

واستعمال (المشهورات) في الخطابة باعتبار مالها من التأثير على السامعين في الإقناع. ولذا لا- يعتبر فيها إلا أن تكون مشهورات ظاهريه، و هي التي تحمد في بادئ الرأي و إن لم تكن مشهورات حقيقه. وبهذا تفرق الخطابة عن الجدل، اذ الجدل لا يستعمل فيه إلا المشهورات الحقيقه. و قد سبق ذلك في الجدل.

وقلنا هنا: «ان الظاهرية تنفع فقط في صناعة الخطابة» وانما قلنا ذلك فلان الخطابة غايتها الاقتناع ويكتفى بما هو مشهور او مقبول لدى المستمعين و إن كان مشهورا في بادئ الرأي وتذهب شهرته بالتعقيب، اذ ليس فيها رد وبدل ومناقشه وتعقيب، على العكس من الجدل المبني على المحاوره و المناقشه، فلا ينبغي فيه استعمال المشهورات الظاهرية، اذ يعطى بذلك مجال للخصم لنقضها وتعقيبها بالرد.

أما المظنونات و المقبولات فواضح اعتبارها في عمود الخطابة.

٦ الاستدراجات بحسب القائل

وهي من أقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه وحيله. و ذلك بأن يظهر الخطيب قبل الشروع في الخطابة بمظهر مقبول القول عندهم. ويتحقق ذلك على نحوين:

١ أن يثبت فضيله نفسه إذا لم يكن معروفا لدى المستمعين أما بتعريفه هو لنفسه أو بتعريف غيره يقدمه لهم بالثناء، بأن يعرف نسبه وعلمه ومنزلته الاجتماعيه أو وظيفته اذا كان موظفاً أو نحو ذلك.

ولمعرفة شخصيه الخطيب الأثر البالغ إذا كانت له شخصيه محترمه في سهوله إقناع المستمعين اليه و الإصغاء له وقبول قوله، فإن الناس تنظر الى من قال، لا الى ما قيل، و ذلك اتباعا لطبيعه المحاكاه التي هي من غريزه الانسان، لا سيما في محاكاته لمن يستطيع أن يسيطر على مشاعره واعجابه. و لا- سيما في المجتمعات العامه، فإن غرائز الإنسان وبالخصوص غريزه المحاكاه تحيا في حال الاجتماع أو تقوى.

٢ أن يظهر بما يدعو الى تقديره واحترامه، وتصديقه والوثوق بقوله. و ذلك يحصل بأمر (منها) لباسه وهندامه، فاللازم على الخطيب أن يقدر المجتمعين ونفسياتهم و ما يقدر من مثله أن يظهر به، فقد يقتضى أن يظهر بأفخر اللباس وبأحسن بزه تليق بمثله و قد يقتضى أن يظهر بمظهر الزاهد الناسك. و هذا يختلف باختلاف الدعوه وباختلاف الحاضرين. و على كل حال ينبغي أن يكون الخطيب مقبول الهيئه عند الحاضرين حتى لا يثير تهكمهم او اشمئزازهم أو تحقيرهم له.

و (منها) ملامح وجهه وتقاطيع جبينه ونظرات عينيه وحركات يديه وبدنه، فإن هذه أمور معبره ومؤثره في السامعين إذا استطاع الخطيب أن يحسن التصرف بها حسبما يريد من البيان و الاقناع. وبعبارة اصرح ينبغي أن يكون ممثلاً في مظهره، فيبدو حزينا في موضع الحزن و قد يلزم له أن يبكي او يتباكى، ويبدو مسروراً مبتشاً في موضع السرور، ويبدو بمظهر الصالح الواثق من قوله المؤمن بدعوته في موضع ذلك ... وهكذا.

وكثير من الواعظين يتأثر الناس بهم بمجرد النظر اليهم قبل أن يتفوهوا، وكم من خطيب في مجالس ذكرى مصرع سيد الشهداء \$ يدفع الناس الى البكاء و الرقة بمجرد مشاهده هيئته وسمته قبل أن يتكلم.

٧ الاستدراجات بحسب القول

وهي أيضاً من اقسام ما يقتضى الاستعداد للاقناع وتكون بصناعه وحيله. و ذلك بأن تكون لهجه كلامه مؤثره مناسبة للغرض الذي

يقصده اما برفع صوته أو بخفضه أو ترجيعه أو الاسترسال فيه بسرعة أو التاني به أو تقطيعه. كل ذلك حسب ما تقتضيه الحال من التأثير على المستمعين.

وحسب الصوت وحسن الالتقاء و التمكن من التصرف بنبرات الصوت وتغييره حسب الحاجة من أهم ما يتميز به الخطيب الناجح. و ذلك في أصله موهبة ربانية يختص بها بعض البشر من غير كسب غير أنها تقوى وتنمو بالتمرين و التعلم كجميع المواهب الشخصية. و ليس هناك قواعد عامة مدونة يمكن بها ضبط تغييرات الصوت ونبراته حسب الحاجة، وإنما معرفة ذلك تتبع نباهه الخطيب في إختياره للتغيرات الصوتية المناسبة التي يجدها بالتجربة و التمرين مؤثرة في المستمعين.

ولاجل هذا يظهر لنا كيف يفشل بعض الخطباء، لأنه يحاول المسكين تقليد خطيب ناجح في لهجته و القائه، فيبدو نايياً سخيلاً، إذ يظهر بمظهر المتصنع الفاشل.

والسر أن هذا أمر يدرك بالغريزة و التجربة قبل أن يدرك بالتقليد للغير.

۸ الاستدراجات بحسب المخاطب

وهي أيضاً من أقسام ما يقتضى الاستعداد للاقتناع وتكون بصناعة من الخطيب. و ذلك بأن يحاول استمالة المستمعين و جلب عواطفهم نحوه ليتمكن قوله فيهم ويتهاوا للالصغاء اليه: مثل ان يحدث فيهم انفعالاً نفسياً مناسباً لغرضه كالرقة و الرحمة، أو القوة و الغضب، أو يضحكهم بنكتة عابرة لتفتح نفوسهم للاقبال عليه. ومثل أن يشعرهم بأنهم يتخلقون بأخلاق فاضلة كالشجاعة و الكرم أو الانصاف و العدل أو إثارة الحق، أو يتحلون بالوطنية الصادقة و التضحية في سبيل بلادهم، أو نحو ذلك ممّا يناسب غرضه. و هذا يكون بمدحهم و الثناء عليهم أو بذكر سوابق محمودة لهم أو لآبائهم أو أسلافهم.

وإذا اضطر الى التعريض بخصومه الحاضرين فيظهر بأنهم الاقلية القليلة فيهم، أو يتظاهر بأنه لا يعرف بأنهم موجودون في الاجتماع، أو أن هم لا قيمة لهم و لا وزن عند الناس.

وليس شيء أفسد للخطيب من التعريض بدم المستمعين أو تحقيرهم أو التهكم بهم أو اخجالهم، فإن خطابه سيكون قليل الأثر أو عديمه اصلاً، و إن كان يأتي بذلك بقصد اثاره الحمية و الغيرة فيهم، لان هذه الامور بالعكس تثير غضبهم عليه و كرهه و الاشتمزاز من كلامه. و لا تارة الحمية طرق أخرى غير هذه.

وبعبارة أشمل وأدق إن التجاوب نفسى بين الخطيب و المستمعين شرط أساسى فى التأثير بكلامه، فإذا ذمهم أو تهكم بهم بعدهم عنه وخسر هذا التجاوب النفسى. و هكذا لو اضجرهم بطول الكلام أو التكرار الممل أو التعقيد فى العبارة أو ذكر ما لا نفع فيه لهم أو ما القوا استماعه.

والخطيب الحاذق الناجح من يستطيع ان يمتزج بالمستمعين ويهيمن عليهم بأن يجعلهم يشعرون بانه واحد منهم وشريكهم فى السراء و الضراء، وبانه يعطف على منافعهم ويرعى مصالحهم، وبأنه يحبهم ويحترمهم، لا سيما الخطيب السياسى و القائد فى الحرب.

۹ شهادة القول

وهي من اقسام (النصرة) التي ليست بصناعة وحيلة، و من أقسام ما يقتضى نفس الاقتناع. و هي تحصل اما بقول من يقتدى به مع العلم بصدقه كالنبي و الامام، أو مع الظن بصدقه كالحكيم و الشاعر. و اما بقول الجماهير أو الحاكم أو النظارة، و ذلك بتصديقهم للخطيب أو تأييدهم له بهتاف او تصفيق أو نحوها. و اما بوثائق ثابتة كالصكوك و المسجلات و الآثار التاريخية ونحوها.

وهذه الشهادة على أنها من الأعوان تفيد بنفسها الإقناع. و قد تكون بنفسها عموداً لو صح أخذها مقدمة فى الحجّة الخطائية، وتكون حينئذ من قسم (المقبولات) التي قلنا أن الحجّة الخطائية قد تتألف منها.

۱۰ شهادة الحال

وهي أيضاً من أقسام (النصرة) التي ليست بصناعة وحيلة و من أقسام ما يقتضى نفس الاقتناع. وهذه الشهادة تحصل اما بحسب نفس القائل أو بحسب القول.

۱ ما هي بحسب القائل:

إما لكونه مشهوراً بالفضيلة من الصدق و الامانة و المعرفة و التمييز، أو معروفاً بما يثير احترامه أو الاعجاب به أو التقدير لما يقوله ويحكم به، كأن يكون معروفاً بالبراعة الخطابية أو الشجاعة النادرة أو بالثراء الكثير أو بالحنكة السياسية أو صاحب منصب رفيع أو نحو ذلك. وقد قلنا ان لمعرفة الخطيب الأثر البالغ في التأثير على المستمعين، فكيف إذا كان محبوباً أو موضع الاعجاب أو الثقة. وكلما كبرت سمعة الخطيب وتمكن حبه واحترامه من القلوب كان قوله أكثر قبولاً وابتعد أثراً.

واما لكونه تظهر عليه امارات الصدق و إن لم يكن معروفاً بأنحاء المعرفة السابقة مثل أن تطفح على وجهه اسارير السرور إذا بشر بخير، أو علامات الخوف و الهلع إذا انذر بشر، أو هيئة الحزن إذا حدث عما يحزن ... وهكذا.

ولتقاطع وجه الخطيب وملامحه ونبرات صوته الأثر الفعال في شعور المستمعين بأن ما يقوله كان مؤمناً به أو غير مؤمن به. و الوجه الجامد القاحل من التعبير لا يستجيب له المستمع. ولذا اشتهر ان الكلمة اذا خرجت من القلب دخلت في القلب. و ما هذا إلا لأن إيمان الخطيب بما يقول يظهر على ملامح وجهه ونبرات صوته رضى أم أبى، فيدرك المستمع ذلك حينئذ بغريزته، فيؤثر على شعوره بمقتضى طبيعة المحاكاة و التقليد.

۲ ما هي بحسب القول: مثل الحلف على صدق قول و العهد () أو التحدى كما تحدى نبينا الاكرم قومه أن يأتوا بسورة أو آية من مثل القرآن المجيد واذ عجزوا عن ذلك التجأوا الى الاعتراف بصدقه. ومثل ما لو تحدى الصانع أو الطبيب او نحوهما خصمه المشارك له في صناعته بأن يأتي بمثل ما يعمل، و يقول له: إن عجزت عن مثل عملي فاعترف بفضلي عليك واخضع لقولي.

۱۱ الفرق بين الخطابة و الجدل

لما كانت صناعة الجدل يشتركان في كثير من الاشياء استدعى ذلك التنبيه على جهات الافتراق بينهما، لئلا يقع الخلط بينهما: اما اشتراكهما ففي الموضوع، فإن موضوع كل منهما عام غير محدد بعلم ومسالمة، كما قلنا في الجدل: انه يقع في جميع المسائل الفلسفية و الدينية و الاجتماعية وجميع الفنون و المعارف. و الخطابة كذلك، و ما يستثنى هناك يستثنى هنا. ويشتركان أيضاً في الغاية، فان غاية كل منهما الغلبة، ويشتركان في بعض مواد قضايهما، إذ تدخل المشهورات فيهما كما تقدم. أما افتراقهما ففي هذه الامور الثلاثة نفسها:

۱ في الموضوع، فان الخطابة يستثنى من عموم موضوعها المطالب العلمية التي يطلب فيها اليقين، فان استعمال الأسلوب الخطابي فيها معيب مستهجن إذا كان المخاطب بها الخاصة، و إن جاز استعمال الأسلوب الجدلي لالزام الخصم وافحامه او لتعليم المبتدئين. كما أنه على العكس لا يحسن من الخطيب ان يستعمل البراهين العلمية و المسائل الدقيقة لغرض الإقناع.

۲ في الغاية، فان غاية الجدلي الغلبة بالزام الخصم و إن لم تحصل له حالة القناعة. وغاية الخطابة الغلبة بالإقناع.

۳ في المواد، فقد تقدم في الكلام عن العمود بيان الفرق فيها، إذ قلنا: أن الخطابة تستعمل فيها مطلق المشهورات الظاهرية، و في الجدل لا تستعمل إلا الحقيقية.

وهناك فروق أخرى لا يهمنا التعرض لها. وسيأتي في باب إعداد المنافرات التشابه بين الجدل و المنافرة بالخصوص و الفرق بينهما كذلك.

۱۲ ارکان الخطابه

ارکان الخطابه المقومه لها ثلاثه: القائل (وهو الخطيب)، والقول (وهو الخطاب)، والمستمع.

ثم المستمع ثلاثة أشخاص على الأكثر: مخاطب وحاكم ونظاره، وقد يكون مخاطباً فقط:

۱ (المخاطب)، وهو الموجه إليه الخطاب، وهو الجمهور أو من هو الخصم في المفاوضة والمحاورة.

۲ (الحاكم)، وهو الذي يحكم للخطيب أو عليه، أما لسلطة عامة له في الحكم شرعية أو مدنية، أو لسلطة خاصة برضا الطرفين إذ يحكمانه ويضعان ثقتهم به، وإن لم تكن له سلطة عامة.

۳ (النظاره)، وهم المستمعون المتفرجون الذين ليس لهم شأن الا تقوية الخطيب أو توهينه، مثل أن يهتفوا له أو يصفقوا باستحسان ونحوه، حسبما هو عادة شعبهم في تأييد الخطباء، ومثل أن يسكتوا في موضع التأييد والاستحسان أو يظهروا توهينه بهتاف ونحوه وذلك إذا أرادوا توهينه. والنظاره عادة مالوفه عند بعض الامم الغربيه في المحاكمات ولهم تأثير في سير المحاكمه وربما يسمونهم (العدول) أو (المعدلين).

وليس وجود الحاكم والنظاره يلزم في جميع أصناف الخطابه، بل في خصوص المشاجرات كما سيأتي.

۱۳ اصناف المخاطبات

إن الغرض الاصلی لصاحب الصناعت الخطابيّه على الأغلب إثبات فضيلته شيء ما أو رذيلته، أو اثبات نفعه أو ضرره. ولكن لا أي شيء كان، بل الشيء الذي له نفع أو ضرر للعموم بوجه من الوجوه على نحو له دخالة في المخاطبين وعلاقه بهم. وهذا الشيء لا يخلو عن حالات ثلاث:

۱ أن يكون حاصلًا فعلاً، فالخطابه فيه تسمى (منافرة).

۲ أن يكون غير حاصل فعلاً ولكنه حاصل في الماضي، فالخطابه فيه تسمى (مشاجرة).

۳ أن يكون غير حاصل فعلاً أيضاً ولكنه يحصل في المستقبل فالخطابه فيه تسمى (مشاوره). وهي أهم الاصناف. فالمفاوضات الخطابيّه على ثلاثة أصناف.

۱ (المنافرات) المتعلقة بالحاصل فعلاً، فإن قرر الخطيب فضيلته أو نفعه سميت (مدحاً)، وإن قرر ضد ذلك سميت (ذماً).

۲ (المشاجرات) وتسمى (الخصاميات) أيضاً، وهي المتعلقة بالحاصل سابقاً. ولا بد أن تكون الخطابه لأجل تقرير وصول فائدته ونفعه أو ما فيه من عدل وإنصاف إن كان نافعاً، ولأجل تقرير وصول ضروره أو ما فيه من ظلم وعدوان. فمن الجهه الاولى تسمى الخطابه (شكراً) أما أصالة عن نفسه أو نيابة عن غيره. وإنما سميت كذلك لان تقرير الخطيب يكون اعترافاً منه للمخاطبين بفضيلة ذلك الشيء فلا يقع فيه نزاع منهم.

و من الجهه الثانيه تسمى الخطابه (شكايه) اما عن نفسه أو عن غيره. والمدافع يسمى (معتذراً) والمعترف به (نادماً).

۳ (المشاورات) المتعلقة بما يقع في المستقبل. ولا محالة أن الخطابه حينئذ لا تكون من جهه وجوده، أو عدمه، فإن هذا ليس شأن هذه الصناعت. بل لا بد أن تكون من جهه ما فيه من نفع وفائده فينبغي أن يفعل، فتكون الخطابه فيه ترغيباً وتشويقاً وإذناً في فعله. أو من جهه ما فيه من ضرر وخساره فينبغي الا يفعل، فتكون الخطابه فيه تحذيراً وتخويفاً ومنعاً من فعله.

???

فهذه الأنواع الثلاثه هي الأغراض الأصلية التي تقع للخطيب، وقد يتوصل الى غرضه ببيان أمور تقع في طريقه وتكون ممهده للوصول اليه ومعينه للإقناع وتسمى (التصديرات)، مثل أن يمدح شيئاً أو شخصاً، فينتقل منه الى المشاوره للتظير بما وقع أو لغير ذلك.

والتشبيب الذي يستعمله الشعراء سابقاً في صدر مدائحهم من هذا القبيل، فإن الغرض الاصلی هو المدح، والتشبيب تصدر به القصيده

للتوصل اليه. وكثيراً ما لا يكون الشاعر عاشقاً وإنما يتشبه به اتباعاً لعادة الشعراء.

وفى هذا العصر يمهّد خطباء المنبر الحسينى امام مقصودهم من ذكر فاجعة الطف ببيان امور تاريخية او اخلاقية او دينية من موعظة ونحوها. و ما ذاك الا لجلب انتباه السامعين او لاثارة شعورهم وانفعالاتهم مقدمة للغرض الاصلى من ذكر الفاجعة.

۱۴ صور تأليف الخطابة ومصطلحاته

قد قلنا فى الجدل: ان المعول فى تأليف صورهِ غالباً على القياس والاستقراء، و فى الخطابة أكثر ما يعول على القياس و التمثيل، و إن استعمل الاستقراء احياناً.

ولا يجب فى القياس و غيره عند استعماله هنا أن يكون يقينياً من ناحية تأليفه، أى لا يجب أن يكون حافظاً لجميع شرائط الانتاج، بل يكفى أن يكون تأليفه منتجاً بحسب الظن الغالب و إن لم يكن منتجاً دائماً، كما لو تألف القياس مثلاً على نحو الشكل الثانى من موجبتين، كما يقال:

فلان يمشى متأنياً فهو مريض، فحذفت كبراه الموجبة و هى (كل مريض يمشى متأنياً) مع أن الشكل الثانى من شروطه اختلاف المقدمتين بالكيف.

وكذلك قد يستعمل التمثيل فى الخطابة خالياً من جامع حيث يفيد الظن بأن هناك جامعاً، مثل ان يقال:

مر بالامس من هناك رجل مسرع و كان هارباً و اليوم يمر مسرع آخر من هنا، فهو هارب.

وكذلك يستعمل الاستقراء فيها بدون استقصاء لجميع الجزئيات، مثل أن يقال:

الظالمون قصيرو الاعمار، لأن فلان الظالم و فلان و فلان و فلان قصيرو الاعمار، فيعد جزئيات كثيرة يظن معها الحاق القليل بالأعم الاغلب.

وبحسب تأليف صور الخطابة مصطلحات ينبغى بيانها، فنقول:

۱ (التثيت). و المقصود به كل قول يقع حجة فى الخطابة ويمكن فيه أن يوقع التصديق بنفس المطلوب بحسب الظن، سواء كان قياساً أو تمثيلاً.

۲ (الضمير). و المقصود به التثيت اذا كان قياساً. و الضمير باصطلاح المناطق فى باب القياس كل قياس حذفت منه كبراه. و لما كان اللائق فى الخطابة ان تحذف من قياسها كبراه للاختصار من جهة و لا- خفاء كذب الكبرى من جهة اخرى، سمو كل قياس هنا (ضميراً)، لأنه دائماً أو غالباً تحذف كبراه.

۳ (التفكير).

و هو الضمير نفسه، ويسمى (تفكيراً) باعتبار اشتماله على الحد الأوسط الذى يقتضيه الفكر.

۴ (الاعتبار). ويقصدون به التثيت إذا كان تمثيلاً، فيقولون مثلاً: «يساعد على هذا الامر الاعتبار». و هذه الكلمة شايعة الاستعمال عند الفقهاء، و ما احسب إلا أن هم يريدون هذا المعنى منها.

۵ (البرهان).

و هو كل اعتبار يستتبع المقصود بسرعه، فهو غير البرهان المصطلح عليه فى صناعة البرهان. فلا تغرنك كلمة البرهان فى بعض الكتب الجدلية و الخطابية.

۶ (الموضع). و المقصود به هنا كل مقدمه من شأنها أن تكون جزء من التثيت، سواء كانت مقدمه بالفعل أو صالحة للمقدمية.

و هو غير الموضع المصطلح عليه فى صناعة الجدل. ومعنى الموضع هناك يسمى (نوعاً) هنا وسيأتى فى الباب الثانى. و لا بأس بالبحث عن الضمير و التمثيل اختصاراً هنا:

للضمير شأن خاص في هذه الصناعة، فإن على الخطيب أن يكون متمكناً من إخفاء كبراه في أقيسته أو إهمالها. إن باقى الصناعات قد تحذف الكبرى في أقيستها ولكن لا حاجة و غرض خاص، بل لمجرد الإيجاز عند وضوح الكبرى، اما في الخطابة فإن إخفاءها غالباً ما يضطر اليه الخطيب بما هو خطيب لأحد أمور:

١ إخفاء عدم الصدق الكلى فيها، مثل أن يقول:

«فلان يكف غضبه عن الناس فهو محبوب»، فإنه لو صرح بالكبرى و هى «كل من كف غضبه عن الناس هو محبوب لهم» ربما لا يجدها السامع صادقة صدقاً كلياً، و قد يتنبه بسرعه الى كذبها، إذ قد يعرف شخصاً معيناً متمكناً من كف غضبه و مع ذلك لا يحبه الناس.

٢ تجنب أن يكون بيانه منطقياً و علمياً معقداً، فلا- يميل اليه الجمهور الذى من طبعه الميل الى الصور الكلامية الواضحة السريعة الخفيفة. و السر أن ذكر الكبرى يصبغه بصبغة الكلام المنطقى العلمى الذى ينصرف عن الاصغاء اليه الجمهور. بل قد يثير شكوكهم و عدم حسن ظنهم بالخطيب أو سخريتهم به.

٣ تجنب التلويل، فإن ذكر الكبرى غالباً يبدو مستغنياً عنه و الجمهور إذا أحس أن الخطيب يذكر ما لا- حاجة الى ذكره أو يأتى بالمكررات يسرع اليه الملل و الضجر و الاستيحاش منه. و قد يؤثر فيه ذلك انفعالاً معكوساً فيثير فى نفوسهم التهمة له فى صدق قوله. فلذلك ينبغى للخطيب دائماً تجنب زيادة الشرح و التكرار الممل فإنه يثير التهمة فى نفوس المستمعين و شكوكهم فى قولهم و ضجرهم منه.

و بعد هذا، فلو اضطر الخطيب الى ذكر الكبرى كما لو كان حذفها يوجب أن يكون خطابه غامضاً فينبغى أن يوردها مهملة حتى لا يظهر كذبها لو كانت كاذبة، وإلا يوردها بعبارة منطقية جافة. و صنعته الخطابة تعتمد كثيراً على المقدرة فى إيراد الضمير أو إهمال الكبرى فمن الجميل بالخطيب أن يراقب هذا فى خطابه. و هذا ما يحتاج الى مران و صنعته و حذق، و الله تعالى قبل ذلك هو المسدد للصواب الملهم للمعرفة.

١٦ التمثيل

سبق أن قلنا فى الفصل ١٤: ان الخطابة تعتمد على القياس و التمثيل. و فى الحقيقة تعتمد على التمثيل أكثر، نظراً الى أنه أقرب الى أذهان العامة و أمكن فى نفوسهم.

و هو فى الخطابة يقع على أنحاء ثلاثة:

١ ان يكون من أجل اشتراك الممثل به مع المطلوب فى معنى عام يظن انه العلة للحكم فى الممثل به. و هذا النحو هو التمثيل المنطقى الذى تقدم الكلام فيه اخر الجزء الثانى.

٢ ان يكون من أجل التشابه فى النسبة فيهما، كما يقال مثلاً: كلما زاد تواضع المتعلم زادت معارفه بسرعة، كالأرض كلما زاد إنخفاضها انحدرت اليها المياه الكثيرة بسرعة.

و كل من هذين القسمين قد يكون الاشتراك و التشابه فى النسبة حقيقة و قد يكون بحسب رأى الواقع، كقوله تعالى:

{مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً}، أو كقوله تعالى:

{مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة}....

وقد يكون بحسب رأى يظهر ويلوح سداده لأول وهلة، و يعلم عدم صحته بالتعقيب، كقول عمر بن الخطاب يوم السقيفة: «هيهات لا يجتمع اثنان فى قرن».

والقرن بالتحريك الجبل الذى يقرن به البعيران، قال ذلك ردا على قول بعض الانصار: «منا أمير ومنكم أمير». بينما أن هذا القائل غرضه ان الامارة مرة لنا ومرة لكم لا على ان يجتمع أميران فى وقت واحد حتى يصبح تشبيهه باجتماع اثنين فى قرن. على أنه اية استحالة فى الممثل به، و هو أن يجتمع بعيران فى جبل واحد يقرنان به لو أراد هذا القائل اجتماع أميرين فى آن واحد، فالاستحالة فى الممثل نفسه لا فى المثل به.

۳ أن يكون التمثيل بحسب الاشتراك بالإسم فقط، وقد ينطلى هذا أمره على غير المتنبه المثقف. و هو مغالطة ولكن لا بأس بها فى الخطابة حيث تكون مقنعة وموجبة لظن المستمعين بصدقها. مثاله أن يحجب الخطيب شخصاً ويمدحه لأنَّ شخصاً آخر محبوب ومدوح له هذا الاسم. أو يتشاءم من شخص ويذمه لأن آخر له اسمه معروف بالشر و المساوى.

ويشبه أن يكون من هذا الباب قول الارجاني: يزداد دمعى على مقدار بعدهم تزايد الشهب أثر الشمس فى الأفق فحكم بتزايد الدموع على مقدار بعد الاحبة قياساً على تزايد الشهب بمقدار تزايد بعد الشمس فى الأفق، لإشتراك الدموع و الشهب بالإسم إذ تسمى الدموع بالشهب مجازاً ولاشتراك الحبيب و الشمس بالاسم إذ يسمى الحبيب شمساً مجازاً.

۲ الانواع

۱ تمهيد

تقدم فى الفصل ۱۴ من الباب الاول: ان الموضوع فى اصطلاح هذه الصناعة كل مقدمة من شأنها أن تكون جزءاً من التثبيت. و هو غير الموضوع باصطلاح صناعة الجدل. بل ان ما هو بمنزلة الموضوع فى صناعة الجدل يسمى هنا (نوعاً) و هو أى النوع: كل قانون تستنبط منه المواضع أى المقدمات الخطابية. مثلاً يقال لنقل الحكم من الضد الى ضده (نوع)، إذ منه تستخرج المواضع الموصلة الى المطلوب الخطابى، فيقال مثلاً: اذ كان خالد عدواً فهو يستحق الاساءة فاخوه لما كان صديقاً فهو يستحق الاحسان. فهذه القضية (موضع) و هى من (نوع) نقل الحكم من الضد الى ضده.

ثم انه لما كان المجادل مضطراً الى احضار المواضع فى ذهنه واعادها لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المقدمات المشهورة فذلك الخطيب يلزمه أن يحضر لديه ويعد الأنواع لكى يستنبط منها ما يحتاجه من المواضع (المقدمات المقنعة). وكل خطيب فى أى صنف من أصناف المفاوضات الخطابية له أنواع خاصة وقواعد كلية تخصه يستفيد منها فى خطابه، فلذلك اقتضى أن ننبه على بعض هذه الأنواع فى أصناف الخطابة للاستيناس وللتنبية على نظائرها كما صنعنا فى مواضع الجدل، فنقول:

۲ الانواع المتعلقة بالمنافرات

تقدم فى البحث ۱۳ معنى (المنافرات) انها التى تثبت مدحاً او ذماً، اما للشخص أو للاشياء، باعتبار ما هو الحاصل فى الحال، فيقرر الخطيب فضيلته أو نفعه فى المدح أو يقرر ضدهما فى الذم. وانما سميت (منافرات) فلائاً بها يتنافر الناس ويختلفون، ويروم بعضهم قهر بعض بقوله وبيانه.

ومن هذه الناحية تشبه الخطابة الجدل، وانما الفرق من وجهين:

۱ انه فى الخطابة ينفرد الخطيب فى ميدانه، و فى الجدل يكون الكلام للخصمين سؤالاً وجواباً ورداً وبدلاً.

۲ ان غرض الخطيب ان يبعث المستمعين على عمل الأفعال الحسنه و التنفر من الافعال السيئه لا لمجرد المدح و الذم، و المجادل ليس غرضه إلا التغلب على خصمه، و ليس همه أن يعمل به أحد أو لا يعمل. وبالاختصار غرض الخطيب اقناع الغير بفضل الفاضل ونقص المفضول ليعمل على مقتضى ذلك، وغرض المجادل ارغام الغير على الاعتراف بذلك.

وبين الاسلوبين بون بعيد، فإنَّ الأول يتطلب الرفق و اللين و الاستحواذ على مشاعر المخاطب ورضاه، و الثانى لا يتطلب ذلك فان غرضه يتم حتى لو اعترف الخصم مرغماً مقهوراً.

اذا عرفت ذلك، فعلى الخطيب فى المنافرات أن يكون مطلعاً على انواع جمال الاشياء و قبحها. ولكل شىء جمال و قبح بحسبه: ففى الانسان جماله بالفضائل و قبحه بالردائل، و باقى الاشياء جمالها بكمال صفاتها اللاتقة بها و قبحها بنقصها.

ثم الانسان مثلاً فضيلته أن تكون له ملكة تقتضى فعل الخيرات بسهولة، كفضيلة الحكمة و العلم و العدالة و الاحسان و الشجاعة و العفة و الكرم و المروءة و الهمة و الحلم و أصالة الرأى. و هذه أصول الفضائل، و يتبعها مما يدخل تحتها كالايتار الذى يدخل تحت نوع الكرم، او مما يكون سبباً لها كالحياء الذى يكون سبباً للعفة، أو مما يكون علامةً عليها كصبر الامين على تحمل المكاره فى سبيل المحافظة على الأمانة، فإنَّ هذا الصبر علامة على العدالة.

واما باقى الاشياء غير الانسان فكمالها بحصول الصفات المطلوبة لمثلها، و قد قلنا لكل شىء جمال و قبح بحسبه، فكما الدار مثلاً و جمالها باشتمالها على المرافق المحتاج اليها و سعتها و جدّة بنائها و ملاءمة هندستها للذوق العام، وهكذا. و كمال المدينة مثلاً و جمالها بسعة شوارعها و تنسيقها و نظافتها و كثرة حدائقها و تهيتها و وسائل الراحة فيها و الامن، و حسن مائها و هوائها و جدّة بناء دورها ... وهكذا.

وعلى الخطيب بالاضافه الى ذلك أن يكون قادراً على مدح ما هو قبيح بمحاسن قد يظن الجمهور أنها مما يستحق عليها المدح و الثناء، مثل أن يصور فسق الفاسق بأنّه من باب لطف المعاشرة و خفة الروح. و يصور بلاهه الأبله أنها بساطة نفس و صفاء سريرة و قلّة مبالاة بأمور الدنيا و اعتباراتها. و يصور متبّع عورات الناس الهماز الغماز بأنّه محب للصراحة أو انه لا تاخذه فى سبيل قول الحق لومه لائم. و يصور الحاكم المرتشى بأنّه يسهل بالرشوة أمور الناس و يقضى حوائجهم ...

وهكذا يمكن تحوير كثير من الرذائل و النقائص الى ما يشبه أن يكون من الفضائل و الكمالات فى نظر الجمهور.

و كذلك على العكس يمكن تحوير جملة من الفضائل الى ما يشبه أن يكون من الرذائل و النقائص فى نظر الجمهور، كوصف المحافظ على دينه بانه جاف مترمت أو رجعى خرافى أو وصف الشجاع بأنّه مجنون متهور أو وصف الكريم بأنّه مسرف مبذر ... وهكذا. و الكثير من هذا يحتاج الى حذلقه و بعد نظر.

و إذ عرفت وجوه مقتضيات المدح يمكن أن تعرف بمناسبتها وجوه مقتضيات الذم لأنها اضدادها.

۳ الانواع المتعلقة بالمشاجرات

تقدم معنى المشاجرات من أنها تتعلق بالحاصل سابقاً. و ذلك لبيان ما حدث كيف حدث؟ هل حدث على وجه جميل ممدوح أو على وجه مذموم؟

فتكون المشاجرة شكراً أو شكايه أو اعتذاراً أو ندماً واستغفاراً.

و (الشكر) إنما يكون بذكر محاسن ما حدث و كمالاته إنساناً أو غير إنسان، على حسب ما تقدم من البيان الإجمالى عن محاسن الأشياء و كمالاتها فى المنافرات، فلا حاجة الى اعادته.

وانما الذى ينبغى بيانه ما يختص (بالشكايه) ثم الاعتذار و الندم، فنقول: لا تصح الشكايه إلا من الظلم و الجور. و حقيقة الجور: «هو الإضرار بالغير على سبيل المخالفة للشرع بقصد وإرادة».

والمقصود من (الشرع) ما هو أعم من الشريعة المكتوبة و غير المكتوبة، و المكتوبة مثل الأحكام المنزلة الالهية و القوانين المدنية و

الدولية، و غير المكتوبة ما تطابق عليها آراء العقلاء، أو آراء أمه بعينها و كان المعتدى منها، أو آراء قطرة أو عشيرته أو نحو ذلك. فما تطابق عليها آراء الجميع هي المشهورات المطلقة، و الباقي هي من المشهورات الخاصة. ومثال الأخير (النهوة) باصطلاح عرب العراق في العصور الأخيرة، فإنها عند غير المنحصرين منهم شريعة غير مكتوبة، و هي ان للرجل الحق في منع تزوج ابنه عمه من اجنبي، فالاجنبي إذا تزوجها من دون رخصة ابن عمها وإذنه عدوه في عرفهم جائراً غاصباً و قد يهدر دمه. و إن كان هذا العرف يعد في الشريعة المكتوبة الاسلامية و غيرها ظلماً وجوراً و إن (الناهي) هو الجائر الظالم. ثم (المخالفة للشرع) أما أن تقع في المال أو العرض أو النفس، ثم اما ان تكون على شخص أو اشخاص معينين، أو تقع على جماعة اجتماعية كالدولة و الوطن و الامه و العشيرة.

وعلى هذا فينبغي للخطيب المشتكى أن يعرف معنى الجور وبواعثه واسبابه، و ما هي الأسباب التي تقتضي سهولته أو صعوبته، ومتى يكون عن إرادته وقصد، وكيف يكون كذلك. وكل هذه فيها أبحاث واسعة تطلب من المطولات. وأما (الاعتذار) فحقيقته التنصل مما ذكره المتظلم المشتكى ودفع تظلمه. و هو يقع بأحد أمرين:

- ١ انكار وقوع الظلم رأساً.
 - ٢ انكار وقوعه على وجه يكون ظلماً وجوراً، فإن كثيراً من الافعال انما تقع عدلاً حسنة وظلماً قبيحة بالوجوه و الاعتبار اما من جهة القصد و اما من جهة اختلاف الشريعة المكتوبة مع الشريعة غير المكتوبة كما مثلناه (بالنهوة).
- وأما (الندم) فهو الإقرار و الإعتراف بالظلم. و قد يسمى استغفاراً. و ذلك بأن يلتمس العفو عن العقوبة و التفضل بإسقاط ما يلزم من غرامة ونحوها. وللإستغفار و الاعتذار أساليب يطول شرحها.

٤ الأنواع المتعلقة بالمشاورات

الإشارة

لما كانت غاية الخطيب في المشاورة اقناع الجمهور على فعل ما هو خير لهم وفيه مصلحتهم، و الاقناع عن المساوي و الشرور و ما يضرهم ناسب ألا يبحث إلا عما يقع تحت اختيارهم من الخيرات و الشرور، أو ما له مساس باختيارهم و إن كان في نفسه خارجاً عن اختيارهم.

وهذا الثاني كالارض السبخة مثلاً فإن سوءها وضررها ليس باختيار المزارعين و لا من افعالهم، ولكن يمكن أن يكون لها مساس باختيارهم بأن يتجنبوا الزراعة فيها مثلاً، فيمكن أن يوصى الخطيب بذلك ويدخل في غرضه. اما ما لا يقع تحت اختيارهم و ما ليس له مساس به أصلاً فليس للمشاورة أن يتعرض له. والانواع التي تتعلق بالمشاورات على قسمين رئيسين:

(القسم الأول) ما يتعلق بالأمر العظام، و هي أربعة:

- ١ (الأمر المالي العام)، من نحو صادرات الدولة و وارداتها، و ما يتعلق في دخل الأمة ومصروفاتها. فالخطيب فيها ينبغي أن يطلع على القوانين التي تخصها و على العلوم التجارية و المالية و ما له دخل في زيادة الثروة أو نقصها.
- (الحرب و السلم). فالخطيب فيه لا يستغنى عن معرفة القوانين العسكرية و العلوم الحربية و اصول تنظيم الجيوش و قيادتها، مع الاطلاع على تاريخ الحروب و الوقائع، و سر نشوبها و اخمادها، و الوسائل اللازمة للهجوم و الدفاع، و ما يتحقق به النصر و ما يتمكن به من النجاة من الهزيمة. كما ينبغي ان يكون عارفاً بما يثير الغيرة و الحمية في نفوس الجنود و ما يشجعهم و يثبت عزائمهم، و يشحذ هممهم،

و يهون عليهم الموت فى سبيل الغايه التى يحاربون لأجلها. و إن يكون عارفاً بما يثير فى نفوس الأعداء الخوف و الرهبه و ضعف الهمة و اليأس من النصر و توقع الهزيمة، و نحو ذلك مما يسمى فى الاصطلاح الجديد (بحرب الاعصاب).

۳ (المحافظة على المدن). و العلوم التى تخصها و لا يستغنى الخطيب عن معرفتها هى علوم هندسة البناء و المسح و تنظيم الشوارع، و ما تحتاجه البلده فى مجارى مياهها و تنويرها و تعبيد طرقها و نظافتها، و نحو ذلك.

۴ (الاجتماعيات العامه). كالشرايع و السنن من دينيه أو مدنيه أو سياسيه. ففى المصلحه الدينيه مثلاً ينبغى للخطيب أن يكون عارفاً بالشريعه السماويه، حافظاً لآثارها مطلعاً على تاريخها، ملماً بأصول العقائد و فروع تلك الشريعه.

أما لو كان خطيباً فى غايه سياسيه أو نحوها، فينبغى أن يكون خبيراً بما يخصها من قوانين و علوم و ما يكتنفها من تاريخ و حوادث و تقلبات. فالسياسى يحتاج الى العلوم السياسيه و الخبرة بأمورها، و الأخلاقى يحتاج الى علم الأخلاق، و الحاكم و المحامى الى القوانين الشرعيه و المدنيه.

و على الاجمال ان الخطيب فى الامور الاجتماعيه لاسيما يريد المحافظة على سنه أو دوله يلزم فيه أن يكون أعلم و أمهر الخطباء الآخرين، و اعرف بنفسيات الجمهور و مصالحهم، لأن موقفه مع الجمهور من أدق المواقف و اصعبها.

بل هذا الباب من باب المشاوره على العموم من أخطر أبواب الخطابه و أشقها، فقد يسقط الرجل الدينى و السياسى فى نظر الجمهور لاتفه الاسباب. و كم شاهدنا و سمعنا رئيس دوله، أو مرشد قطر، أو مرجعاً دينياً لفرقه، بينما هو فى القمه من عظمته إذا به يهوى بين عشيه و ضحاها من برجه الرفيع محطماً، لخطأه صغيره ارتكبها، أو لأمر فعله أو قاله معتقداً فيه الصلاح فاتهمه الجمهور بالخيانة أو الخطل، أو ظنوا فيما عمله أو رآه الفساد و الضرر.

و الجمهور لا صبر له على كتمان رأيه أو تأجيل التعبير عنه الى وقت آخر، كما لا يعرف المجامله و المداراه و المداهنه و المماشاه؛ و لا يفهم البرهان و الدليل حينئذ إلا القوه تسكته أو السيف يفنيه.

؟؟؟

هذا، و إن حصر كل ما ينبغى للخطيب فى باب الاجتماعيات من معرفه لا يسعه هذا المختصر، و كفى ما أشرنا اليه.

و نزيد هنا انه على العموم من أهم ما يلزم له بعد معرفه كل ما يتعلق بفرعه المختص به أن يكون مطلعاً على علم الاجتماع و علم النفس. و أهم من ذلك الخبرة فى تطبيقهما، و تشخيص نفسيات الجماهير المستمعين له، و معرفه تاريخ من سبقه من القاده و الرؤساء و الاستفادة من تجاربهم منضمه الى تجاربه الشخصيه. و أهم من ذلك كله المواهب الشخصيه التى أشرنا اليها سابقاً، فإنه كم من خطيب موهوب يبرز أعلم العلماء و هو لم يدرس علوم الاجتماع، اذا يسوقه ذكاؤه و فطرته الى معرفه ما يقتضيه ذلك الاجتماع و ما يتطلبه، فيستطيع أن يهيمن عليه و يسخره ببيانه و يسخره بإسلوبه.

؟؟؟

(القسم الثانى) الرئيسى ما يتعلق بالامور الجزئيه

وهى غير محدوده و لا معدوده، فلذلك لا يمكن ضبطها، و انما يتبع فيها نباهه الخطيب و فطنته. غير أنها تشترك فى شىء واحد عام هو طلب صلاح الحال. فلذلك من جهه عامه ينبغى للخطيب أن يعرف:

(أولاً) معنى صلاح الحال، مثل أن يقال إنه فى الانسان استجماع الفضائل النفسيه و الجسميه، أو الحصول على الخيرات و المنافع التى بها السعاده فى الدنيا و الآخرة، أو الحصول على الملذات و اشباع الشهوات مع محبه القلوب و احترام الناس فى الحضور و الثناء عليه فى الغيبه... وهكذا، على حسب اختلاف الآراء و الانظار فى معنى صلاح حال الانسان.

و (ثانياً) الأمور التى بها يتحقق صلاح الحال، مثل فضيله النفس بالحكمه و الاخلاق و نحوها مما تقدم، و مثل فضيله البدن بالصحه

وقوة العضلات و الجمال واعتدال البنية، ومثل طهارة الأصل ونباهة الذكر و الكرامة و الشرف و الثروة وكثرة الاتباع و الانصار وحسن الحظ و نحو ذلك.

و (ثالثاً) طرق اكتساب هذه الامور واحدة واحدة، وأحسن الوسائل وأسهلها فى الحصول عليها. مثل ان يعرف أن الحكمة و المعرفة تحصل بالجد و التحصيل و الاخلاص لله و التجرد عن مغريات الدنيا، و إن الصحة تحصل بالرياضة وتنظيم المأكولات، و إن الثروة تحصل بالزراعة أو التجارة أو الصناعة... وهكذا.

و (رابعاً) الأمور النافعة فى تحصيل تلك الخيرات و المعينة لوسائلها كالسعى وانتهاز الفرص و التضحية بكثير من الملذات، و الصدق و الامانة. وبعكسها الامور الضارة كالركون الى الراحة و الكسل واثار اللذة و اللهو و البطالة و نحو ذلك.

و (خامساً) ما هو الافضل من الخيرات و الانفع، وبأى شىء تتحقق الافضلية، مثل أن الأعم الشامل أفضل مما هو دونه فى الشمول، و الدائم خير من غير الدائم، و ما هو أكثر نفعاً أحسن مما هو أقل، و ما يستتبع نفعاً آخر أنفع مما لا يستتبع... هكذا.

???

هذه جملة الأنواع المتعلقة باصناف الخطابة الثلاثة، وهناك أنواع أخرى مشتركة بطول الكلام عليها كأنواع ما يعد للاستدراجات و ما يتعلق بإمكان الأمور أضربنا عنها اختصاراً.

۳ التوابع

۱ تمهيد

تقدم ص ۳۷۲ معنى العمود و الأعوان، وذكرنا هناك أقسام الاعوان من الشهادة و الاستدراجات التى هى خارجة عن نفس العمود. و كل ذلك من أجزاء الخطابة.

وهناك وراء أجزاء الخطابة أمور خارجة عنها مزيئة لها وتابعة و متممة لها، باعتبار مالها من التأثير فى تهيئة المستمعين لقبول قول الخطيب. و هى على الاجمال ترتبط كلها بنفس القول و الخطابة. فلذلك تسمى (بالتوابع) وتسمى أيضاً (التحسينات) و (التزيينات). وهى ثلاثة أنواع: (۱) ما يتعلق بنفس الألفاظ (۲) ما يتعلق بنظمها وترتيبها (۳) ما يتعلق بالأخذ بالوجه. ونحن نشير الى هذه الأقسام ونوضحها على حسب هذا الترتيب، فنقول:

۲ حال الالفاظ

والمراد منها ما يتعلق بهيئة اللفظ مفرداً كان أو مركباً، و التى ينبغى للخطيب أن يراعيها. وأهمها الأمور الاتية:

۱ أن تكون الالفاظ مطابقة للقواعد النحوية و الصرفية فى لغة الخطيب فإن اللحن و الغلط يشوه الخطاب ويسقط أثره فى نفوس المستمعين.

۲ أن تكون الالفاظ من جهة معانيها صحيحة صادقة، بان لا تشتمل مثلاً على المبالغات الظاهر عليها الكذب.

۳ ألا تكون ركيكة الاسلوب، و لا متكلفاً بها على وجه تخرج عن المحاوراة التى تصلح لمخاطبة العامة و الجمهور، بل يبغي أن يكون أسلوبها معتدلاً على نحو ترتفع به عن ركاكة الأسلوب العامى و لا تبلغ درجة أسلوب محاوراة الخاصة الذى لا ينتفع به الجمهور.

۴ أن تكون وافية فى معناها بلا زيادة وفضول، و لا نقصان مخل.

۵ أن تكون خالية من الحشو الذى يفكك نظام الجمل وارتباطها، أو يوجب اغلاق الكلام وصعوبة فهمه.

۶ أن يتجنب فيها الابهام والايهام واحتمال اكثر من معنى، وإن كان ذلك مما قد يحسن فى الكلام الشعرى، ويحسن من الكهان الذين يريدون ألا يظهر كذبهم فى تنبؤاتهم. ولكنه لا يحسن ذلك من الخطيب إلا إذا كان سياسياً حينما يقضى موقفه عليه الفرار من مسئولية التصريح.

۷ أن تكون معتدلة فى الإيجاز والاطناب، لأن الإيجاز قد يخل بالمعنى والتطويل يورث الملل. والحالات تختلف فى ذلك، فقد يكون المستمعون كلهم أو أكثرهم على حال من الذكاء والمعرفة يحسن فى خطابهم الإيجاز، وقد يكون المطلوب يستدعى التأكيد والتكرار والتهويل فيحسن التطويل حتى مع المستمعين الأذكياء. وعلى كل حال، ينبغى بل يجب تجنب التكرار الذى لا فائدة فيه فى جميع المواقع وكذلك إيراد الالفاظ المترادفة لا يحسن الاكثار منه.

۸ أن تكون خالية من الالفاظ الغريبة والوحشية وغير المتداولة، ومن التعبيرات التى يشمئز منها المستمعون كالالفاظ الفحشية، فلو اضطر الى التعبير عن معانيها فليستعمل بدلها الكنايات.

۹ أن تكون مشتملة على المحسنات البديعية والاستعارات والمجازات والتشبيهات، فان هذه كلها لها الاثر الكبير فى طراوة الكلام وجاذبيته وحلاوته.

ولكن يجب أن يعلم ان الاستعارات والمحسنات ونحوها لا تخلو عن غرابه و بعد على فهم الناس، فلا- ينبغى الخروج بها عن حد الاعتدال وينبغى أن يراعى فيها الاقرب الى طبع العامة ويفضل منها ما هو مطبوع على المتصنع المتكلف به. ويحسن أن نشبهها بالغرباء فى مجالس الاصدقاء فإن حضورهم لا يخلو من فائدة ولكنهم لا بد أن يؤثروا ضيقاً وانقباضاً فى نفوس الاصدقاء.

۱۰ أن تكون الجمل مزدوجة موزونة المقاطع. ومعنى الوزن هنا ليس الوزن المقصود به فى الشعر، بل معادلتها على الوجه الاتية، و هى على أنحاء متفاوتة متصاعدة:

أ أن تكون مقاطع الجمل متقاربة فى الطول والقصر، وإن كانت حروفها وكلماتها غير متساوية، مثل قوله: «بكثرة الصمت تكون الهيبة، وبالنصفه يكثر المواصلون».

ب ان يكون عدد كلمات المقاطع متساوية نحو: «العلم وراثه كريمه، و الآداب حلل مجدده».

ج أن تكون الكلمات بالاضافه الى تساويها متشابهه وحروفها متعاده نحو: «أقوى ما يكون التصنع فى أوائله، وأقوى ما يكون الطبع فى آخره».

د أن تكون المقاطع مع ذلك فى المد وعدمه متعاده نحو:

«طلب العاده أفضل الافكار وكسب الفضيله أنفع الاعمال» فالافكار تعادل الاعمال فى المد.

ه أن تكون الحروف الاخير من المقاطع متشابهه كما لو كانت مسجعه نحو: «الصبر على الفقر قناعه، و الصبر على الذل صراعه».

وأحسن الأوزان فى الجمل أن تكون متعاده مثنى أو ثلاث، اما ما زاد على ذلك فلا يحسن كثيراً، بل قد لا يستساغ ويكون من التكلف الممقوت.

۳ نظم وترتيب الاقوال الخطابية

كل كلام يشتمل على ايضاح مطلوب خطابياً أو غير خطابى لا بد أن يتألف من جزءين أساسيين، هما الدعوى والدليل عليها. والنظم

الطبیعی يقتضی تقديم الدعوى على الدلیل وقد تقتضى مصلحة الاقتناع العکس، و هذا أمر يرجع تقديره الى نفس المتکلم. أما الأقوال الخطابية فالمناسب لها على الأغلب بالاضافة الى ذینک الجزئين الأساسین أن تشتمل على ثلاثة أمور أخرى: تصدير واقتصاص وخاتمة. ونحن نبينها بالاختصار:

الأول (التصدير).

و هو ما يوضح امام الکلام ومقدمة له ليكون بمنزلة الاشارة و الايدان بالغرض المقصود للخطيب. و الفائدة منه اعداد المستمعين وتهيئتهم الى التوجه نحو الغرض.

و هو يشبه تنحج المؤذن قبل الشروع، وترنم المغنى فى ابتداء الغناء.

و كذلك كل أمر ذی بال يراد منه لفت الانظار اليه ينبغى تصديره بشيء مؤذن به.

والأحسن فى الخطابة ان يكون التصدير مشعراً بالمقصود وملوحاً به، لأنه إنما يؤتى به لفائدة تهيئة المستمعين لتقبل الغرض المقصود. ولأجل هذا يفتتح خطباء المنبر الحسينى خطاباتهم بالصلاة على الحسين \$ و التظلم له. ويفتح الكتاب رسائلهم بالبسملة ونحوها وبالسلاام و الشوق الى المرسل اليه، و بما قد يشعر بالمراد، كما هو المؤلف عند أصحاب الرسائل فى العصور المتقدمة.

ولكن ينبغى للخطيب او الكاتب اذا رأى ان التصدير مما لا بد منه ان يلاحظ فيه أمرين:

١ ألا يفتتح خطابه بما ينفر المخاطبين أو يثير سخطهم، كأن يأتي مثلاً بما يشعر التشاؤم فى موضع التهنة و الفرح و السرور أو ما يشعر بالسرور فى موضع التعزية و الحزن، أو يعبر بما يشعر بتعاضمه على المخاطبين، و نحو ذلك.

٢ ان يحاول الاختصار جهد الامكان بشرط أن يورده بعبارة مفهومة متينة، فإن الاطالة فى التصدير يضجر المخاطبين فينتقض عليه الغرض قبل الوصول الى مطلوبه، إلا- إذا كان استدراجه لهم يتوقف على الاطالة، كما لو أراد أن يذم خصماً أو فعلاً، أو يثنى على نفسه أو رأيه.

وعلى كل حال ان التصدير بالكلام المكرر المؤلف أو اطالته بالكلام الفارغ من أشنع ما يصنعه بعض الخطباء و الكتاب، و هو على المعجز أكثر منه دليلاً على المقدرة، كما أن الافضل فى الاعتذار أن يترك التصدير اصلاً. لأنه قد يثير الظن بانه يريد التعلل و التهرب من الجواب و الدفاع.

الثانى (الاقتصاص) و هو ما يذكر بياناً على التصديق بالمطلوب و شارحاً له بقصة صغيرة تؤيده، فإنَّ القصة من اروع ما يعين على الاقتناع و يقرب الغرض الى الاذهان، و كانها من أقوى الادلة عليه لا سيما عند العامة. واصبحت القصة فى العصور الاخيرة أدباً و فناً قائماً برأسه يستعين بها دعاء الافكار الحديثة لتلقين العامة واقناعهم، و إن كانت من صنع الخيال، و السر فى أن طبيعة الإنسان شهوة الاستماع الى القصة فيلتذ بها. و ذلك لاشباع غريزة حب الاطلاع أو لغير ذلك من غرائزه، و قد يعتبرها شاهداً و دليلاً باعتبارها تجربة ناجحة.

ثم الخطيب أو الكاتب بعد الاقتصاص ينبغى أن يشرع فى بيان ما يريد اقناع الجمهور به.

الثالث (الخاتمة) و هى أن يأتي بملخص ما سبق الکلام فيه و بما يؤذن بوداع المخاطبين من دعاء و تحية ونحوهما حسبما هو مؤلف. ولا شك أن الخاتمة كالتصدير فيها تزيين للقول وتحسين له، لا سيما فى الرسائل و المكاتبات.

٤ الاخذ بالوجوه

المقصود بالاخذ بالوجوه تظاهر الخطيب بأمور معبرة عن حاله و مؤثرة فى المستمع على وجه تكون خارجة عن ذات الخطيب و أحواله وخارجة عن نفس الفاظه و أحوالها، و تكون الصناعة و حيلة. ولذلك يسمى هذا الأمر نفاقاً و رياء، و ليس المقصود به أنه يجب ألا تكون له حقيقة كما قد تعطيه كلمة النفاق و الرياء.

وهذا الأمر مع فرضه من الأمور الخارجة عن ذات الخطيب ولفظه، فهو له تعلق باحدهما فهو لذلك على نوعين:

١ ما يتعلق بلفظه، و المقصود به ما يختص هيئة اداء اللفظ و كيفية النطق به، فإن الخطيب الناجح من يستطيع أن يؤدي الفاظه بأصوات ونبرات مناسبة للانفعال النفسى عنده أو الذى يريد أن يتظاهر به، ومناسبة لما يريد أن يحدثه فى نفوس المخاطبين من انفعالات، وإن يلقىها بنغمات مناسبة لمقصوده و المعنى الذى يريد افهامه للمخاطبين: فيرفع صوته عند موضع الشدة و الغضب مثلاً ويخفضه عند موضع اللين، ويسرع به مرة ويتانى أخرى، وبنغمة محزنة مرة ومفرحة أخرى ... وهكذا حسب الانفعالات النفسية وحسب المقاصد. وقد قلنا سابقاً فى الاستدراجات ان هذه امور ليس لها قواعد مضبوطة ثابتة، بل هى تنشأ من موهبة يمنحها الله تعالى من يشاء من عباده تصقل بالمران و التجربة.

وعلى كل حال ينبغى أن يكون الالتقاء معبراً عما يجيش فى نفس الخطيب من مشاعر وحالات نفسية او يتكفلها، ومعبراً عما يريد ان يحدثه فى نفوس المخاطبين، كما ينبغى أن يكون معبراً أيضاً عن مقاصده واغراضه الكلامية، فإن جملة واحدة قد تلقى بلهجة استفهام وقد تلقى نفسها بلهجة خبر من دون احداث أى تغيير فى نفس الالفاظ، و الفرق يحصل بالنغمة و اللهجة.

وهذه القدرة على تأدية الكلام المعبر بلهجاته ونغماته ونبراته شرط اساس لنجاح الخطيب، إذ بذلك يستطيع أن يمتزج بأرواح المستمعين وبيادلهم العواطف ويجذبهم اليه. و القاء الكلام الجامد لا يثير انفعالاتهم و لا تفتح له قلوبهم و لا عقولهم، بل يكون على العكس مملاً مزعجاً.

٢ ما يتعلق بالخطيب، و هو ما يخص معرفته عند المستمعين وهيئته ومنظره الخارجى ليكون قوله مقبولاً. و قد تقدم ذكر بعضه فى الاستدراجات.

و هو على وجهين قولى وفعلى:

أما القولى فمثل الثناء عليه أو على رأيه واطهار نقصان خصمه أو ما يذهب اليه و تقرير ما يقتضى اعتقاد الخير به و الثقة بقوله. واما الفعلى فمثل الصعود على مرتفع كالمنبر فان مشاهدة الخطيب لها أكبر الأثر فى الاصغاء اليه وملاحقه تسلسل كلامه و الانطباع بافكاره وانفعالاته النفسية. ومثل الظهور بمنظر جذاب ولباس مقبول لمثله فإن لذلك أيضاً أثره البالغ فى نفوس المخاطبين. ومثل الاشارات باليد و العين و الرأس و حركات البدن و تقاطيع الوجه وملامحه، فإن كل هذه تعبر عن الانفعالات و المقاصد اذا احسن الخطيب ان يضعها فى مواضعها. وهكذا كل فعل له تأثير على مشاعر السامعين على نحو ما اشرنا اليه فى الاستدراجات. والعوام أطوع إلى الاستدراجات من نفس الكلام المعقول المنطقى، ولهذا السبب تجد أن المتزهد المتكشف يسيطر على نفوسهم و إن كان فاسد العقيدة أو غير مرضى القول أو سىء التصرفات.

???

ثم انه ينبغى ان يجعل من باب الاخذ بالوجوه الذى يستعين به الخطيب على التأثير هو (الشعر)، فإنه كما سيأتى أكد فى التأثير على العواطف وأمكن فى القلوب.

فلا- ينبغى ان تفوت الخطيب الاستعانة بالشعر، فيمزج به كلامه ويلطف به خطابه، لا- سيما الامثال و الحكم منه، و لا سيما ما كان، مشهورا لشعراء معروفين.

وسياتى فى البحث الآتى الكلام عن صناعة الشعر:

٤ صناعة الشعر

ان الشعر صناعةً لفظيةً تستعملها جميع الأمم على اختلافها. و الغرض الاصلی منه التأثير على النفوس لإثارة عواطفها: من سرور وابتهاج، أو حزن وتألم، أو اقدام وشجاعة، أو غضب وحقد، أو خوف وجبن، أو تهويل أمر وتعظيمه، أو تحقير شيء وتوهينه، أو نحو ذلك من انفعالات النفس.

والرکن المقوم للكلام الشعري المؤثر في انفعالات النفوس ومشاعرها أن يكون فيه تخيل وتصوير، إذ للتخيل والتصوير الأثر الأول في ذلك كما سيأتى بيانه فلذلك قيل: إن قدماء المناطق من اليونانيين جعلوا المادة المقومة للشعر القضايا المتخيلات فقط، و لم يعتبروا فيه وزناً ولا قافيةً.

أما العرب وتبعهم أمم أخرى ارتبطت بهم كالفرس و الترك فقد اعتبروا في الشعر الوزن المخصوص المعروف عند العروضيين، واعتبروا أيضاً القافية على ما هي معروفة في علم القافية، و إن اختلفت هذه الامم في خصوصياتها. اما ما ليس له وزن وقافية فلا يسمونه شعراً و إن اختلفت على القضايا المتخيلات.

ولكن الذى صرح به الشيخ الرئيس في منطق الشفا أن اليونانيين كالعرب كانوا يعتبرون الوزن في الشعر، حتى أنه ذكر أسماء الاوزان عندهم.

وهكذا يجب ان يكون، فإن للوزن أعظم الأثر في التخيل وانفعالات النفس، لأن فيه من النغمة و الموسيقى ما يلهب الشعور ويحفزه، و ما قيمة الموسيقى إلا بالتوقيع على وزن مخصوص منظم. بل القافية كالوزن في ذلك و إن جاءت بعده في الدرجة.

ومن الواضح أن الشعر الموزون المقفى يفعل في النفوس ما لا يفعله الكلام المنثور، سواء كان هذا الفرق بسبب العادة إذ الوزن صار مألوفاً عند العرب وشبههم وتربى لديهم ذوق ثان غير طبعي؛ ام على الاصح كان بسبب تأثر النفس بالوزن و القافية بالغريزة كتأثرها بالموسيقى المنظمة بلا فرق. و العادة ليس شأنها أن تخلق الغرائز والأذواق، بل تقويها وتشحذها وتنميتها.

بل حتى الكلام المنثور المقفى و المزدوج المعادلة جملة بدون أن يكون له وزن شعري له وقع على النفوس يهزها، كما سبق الكلام عليه في توابع الخطابة نعم المبالغة في التسجيع الذى يبدو متكلفاً به على النحو الذى ألفته القرون الاسلامية الأخيرة أفقدت الكلام رونقه وتأثيره.

وعلى هذا، فالوزن و القافية يجب أن يعتبرا من أجزاء الشعر ومقوماته، لا من محسناته وتوابعه، ما دام المنطقى إنما يهتم من الشعر هو التخيل، وكل ما كان اقوى تأثيراً وتصويراً كان أدخل في غرضه. ويصح على هذا أن يعد الوزن و القافية من قبيل (الأعوان) نظير التى ذكرناها في الخطابة. اما (العمود) فهو نفس القضايا المتخيلات، فكما تنقسم أجزاء الخطابة الى عمود وأعوان فكذلك الشعر.

نعم ان الكلام المنظوم المقفى اذا لم يشتمل على التصوير و التخيل لا يعد من الشعر عند المناطق، فلا ينبغي أن يسمى المنظوم في المسائل العلمية أو التاريخية المجردة مثلاً شعراً و إن كان شبيهاً به صورة. وقد يسمى شعراً عند العرب او بالأصح عند المستعربين.

ومما ينبغي أن يعلم في هذا الصدد أنا عند ما اعتبرنا الوزن و القافية فلا نقصد بذلك خصوص ما جرت عليه عادة العرب فيهما، على ما هما المذكوران في علمي العروض و القافية بل كل ما له تفاعيل لها جرس وإيقاع في النفس و لو مثل «البند» وماله قوافى مكرره مثل (الموشحات و الرباعيات) فإنه يدخل في عداد الشعر.

أما (الشعر المنثور) المصطلح عليه في هذا العصر فهو شعر ايضاً، ولكنه بالمعنى المطلق الذى قيل عنه انه مصطلح مناطق اليونان، فقد فَقَدَ ركناً من أركانه وجزءاً من أجزائه.

والانصاف ان اهمال الوزن و القافية يضعف القيمة الشعرية للكلام ويضعف أثر التخيلي في النفوس، و إن جاز اطلاق اسم الشعر عليه إذا كانت قضاياها تخيلية.

وعلى ما تقدم من الشرح ينبغى ان نعرف الشعر بما ياتى:

«انه كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية مقفاة».

وقلنا: (متساوية)، لأن مجرد الوزن من دون تساوى بين الالبات ومصارعها فيه لا يكون له ذلك التأثير إذ يفقد مزية النظام فيفقد تأثيره. فتكرار الوزن على تفعيلات متساوية هو الذى له الأثر فى انفعال النفوس.

فائدته

ان للشعر نفعاً كبيراً فى حياتنا الاجتماعية، و ذلك لإثارة النفوس عند الحاجة فى هياجها، لتحصيل كثير من المنافع فى مقاصد الانسان فيما يتعلق بانفعالات النفوس واحساساتها، فى المسائل العامة: من دينية أو سياسية أو اجتماعية، أو من الأمور الشخصية الفردية. ويمكن تلخيص أهم فوائده فى الأمور الآتية:

- ١ إثارة حماس الجند فى الحروب.
- ٢ إثارة حماس الجماهير لعقيدة دينية أو سياسية، أو إثارة عواطفه لتوجيهه الى ثورة فكرية أو اقتصادية.
- ٣ تأييد الزعماء بالمدح و الثناء وتحقير الخصوم بالذم و الهجاء.
- ٤ هياج اللذة و الطرب وبعث السرور و الابتهاج لمحضى الطرب و السرور، كما فى مجالس الغناء.
- ٥ اهابة الحزن و البكاء و التوجع و التألم، كما فى مجالس الغزاء.
- ٦ اهابة الشوق الى الحبيب أو الشهوة الجنسية، كالتشبيب و الغزل.
- ٧ الاعتاظ عن فعل المنكرات و اخمد الشهوات، او تهذيب النفس وترويضها على فعل الخيرات، كالحكم و المواعظ و الاداب.

السبب فى تأثيره على النفوس

و بعد معرفة تلك الفوائد يبقى ان نسال عن شيئين: (الاول) عن السبب فى تأثير الشعر على النفس لاثارة تلك الانفعالات.

و (الثانى) بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلاً؟

والجواب على السؤال الاول ان نقول:

ان الشعر قوامه التخيل، و التخيل من البديهى انه من أهم الأسباب المؤثرة على النفوس، لأن التخيل أساسه التصوير و المحاكاة و التمثيل لما يراد من التعبير عن معنى، و التصوير له من الوقع فى النفوس ما ليس لحكاية الواقع باداء معناه مجرداً عن تصويره، فإن الفرق عظيم بين مشاهدة الشئ فى واقعه وبين مشاهدة تمثيله بالصورة أو بمحاكاته بشئ آخر يمثله. اذ التصوير و التمثيل يثير فى النفس التعجب و التخيل فتلتذ به وترتاح له، و ليس لواقع الحوادث المصورة و الممثلة قبل تصويرها وتمثيلها ذلك الأثر من اللذة و الارتياح شاهداها الانسان.

و اعتبر ذلك فيمن يحاكون غيرهم فى مشية او قول او انشاد او حركة او نحو ذلك فانه يثير اعجابنا ولذتنا او ضحكنا، مع انه لا يحصل ذلك الاثر النفسى و لا بعضه لو شاهدنا نفس المحكيين فى واقعهم. و ما سر ذلك الا التخيل و التصوير فى المحاكاة.

وعلى هذا كلما كان التصوير دقيقاً معبراً كان أبلغ أثراً فى النفس.

و من هنا كانت السينما من أعظم المؤثرات على النفوس، و هو سر نجاحها و اقبال الجمهور عليها، لدقة تعبيرها وبراعة تمثيلها عن

دقائق الأشياء التي يراد حكايتها.

والخلاصة: ان تأثير الشعر في النفوس من هذا الباب، لأنه بتصويره يثير الإعجاب والاستغراب والتخيل، فتلتذ به النفس وتتأثر به حسبما يقتضيه من التأثير. ولذا قالوا: ان الشاعر كالمصور الفنان الذي يرسم بريشته الصور المعبرة. وحق ان نقول حينئذ: ان الشعر من الفنون الجميلة الغرض منه تصوير المعاني المراد التعبير عنها، ليكون مؤثراً في مشاعر الناس، ولكنه تصوير بالالفاظ.

بماذا يكون الشعر شعراً

اذا عرفت ما تقدم فلنعد الى السؤال الثاني، فنقول: بماذا يكون الشعر شعراً أى مخيلاً؟ والجواب: أن التصوير في الشعر كما المعنا اليه في التمهيد يحصل بثلاثة اشياء:

١ (الوزن) ، فان لكل وزن شأنًا في التعبير عن حال من احوال النفس ومحاكاته له، ولهذا السبب يوجب انفعالا في النفس، فمثلاً بعض الاوزان يوجب الطيش والخفة، وبعضها يقتضى الوقار والهدوء، وبعضها يناسب الحزن والشجى، وبعضها يناسب الفرح والسرور. فالوزن على كل حال بحسب ما له من ايقاعات موسيقية يثير التخيل واللذة في النفوس. وهذا امر غريزي في الانسان. وإذا ادى الوزن بلحن ونغمة تناسبه مع صوت جميل كان أكثر ايقاعاً وأشد تأثيراً في النفس، لا سيما ان لكل نغمة صوتية أيضاً تعبيراً عن حال: فالنغمة الغليظة مثلاً تعبر عن الغضب، والنغمة الرقيقة عن السرور وهيجان الشوق، والنغمة الشجية عن الحزن. فإذا انضمت النغمة الى الوزن تضاعف أثر الشعر في التخيل، ولذلك تجد الاختلاف الكثير في تأثير الشعر باختلاف انشاده بلحن وبغير لحن، وباختلاف طرق الالحن وطرق الانشاد، حتى قد يبلغ الى درجة النشوة والطرب فيثير عاطفة عيفة عاصفة.

٢ المسموع من القول يعنى الألفاظ نفسها، فإن لكل حرف أيضاً نغمة وتعبيراً عن حال، كما أن تراكيبها لها ذلك الاختلاف في التعبير عن أحوال النفس والاختلاف في التأثير فيها، فهناك مثلاً ألفاظ عذبة رقيقة، و ألفاظ غليظة ثقيلة على السمع، و الفاظ متوسطة. ثم ان للفظ المسموع ايضاً تأثيراً في التخيل اما من جهة جوهره كأن يكون فصيحاً جزلاً، او من جهة حيلة بتركيبه، كما في أنواع البديع المذكورة في علمه، وكالتشبيه والاستعارة والتورية ونحوها المذكورة في علم البيان.

٣ نفس الكلام المخيل، أى معانى الكلام المفيدة للتخيل، و هى القضايا المخيلات التى هى العمدة فى قوام الشعر ومادته التى يتألف منها.

وإذا اجتمعت هذه العناصر الثلاثة كان الشعر كاملاً وحق ان يسمى (الشعر التام). و بها يتفاضل الشعراء وتسمو قيمته إلى أعلى المراتب أو تهبط الى الحضيض.

وبها تختلف رتب الشعراء وتعلو وتنزل درجاتهم: فشاعر يجرى ولا يجرى معه فيستطيع ان يتصرف في النفوس، حتى يكاد تكون له منزلة الانبياء من ناحية التأثير على الجماهير، وشاعر لا يستحق إلا أن تصفعه وتحقره، حتى يكاد يكون اضحوكة للمسهزين، وبينهما درجات لا تحصى.

اكذبه اعذبه

من المشهورات عند شعراء اللغة العربية قولهم:

«الشعر اكذبه اعذبه» و قد استخف بعض الادباء المحدثين بهذا القول، ذهاباً الى ان الكذب من أقبح الأشياء فكيف يكون مستملحاً،

مضافاً الى أن القيمة للشعر إنما هي بالتصور المؤثر فإذا كان كاذباً فليس في الكذب تصوير لواقع الشيء.

وهذا النقد حق لو كان المراد من الشعر الكاذب مجرد الاخبار عن الواقع كذباً. غير ان مثل هذا الاخبار كما تقدم ليس من الشعر في شيء و إن كان صادقاً.

وإنما الشعر بالتصوير و التخيل. ولكن يجب أن نفهم أن تصوير الواقع تارة يكون بما له من الحقيقة الواقعة بلا تحوير و لا اضافة شيء على صورته و لا مبالغة فيه او حيلة في تمثيلة. ومثل هذا يكون ضعيف التأثير على النفس و لا يوجب الالتذاذ المطلوب.

وتارة أخرى، يكون بصورة تخيلية على ما نوضحه فيما بعد بان تكون كالرئوس التي تصنع للصورة الفوتوغرافية اما بتحسين أو بتقبيح، مع أن الواقع من ملامح ذى الصورة محفوظ فيها، أو كالصورة الكاريكاتورية التي تحكى صورة الشخص بملامحه المميزة له مع ما يفيض عليها المصور من خياله من تحريفات للتعبير عن بعض اخلاقه او حالاته او افكاره او نحو ذلك.

فهذا التعبير أو التصوير من جهة صادق، و من جهة أخرى كاذب، ولكنه في عين كونه كاذباً هو صادق. و هذا من العجيب. ولكن معناه ان المراد الجدى أى المقصود بيانه واقعاً و جذاً من هذا التخيل صادق، في حين ان نفس التخيل الذى ينبغى ان نسميه المراد الاستعمالى كاذب.

وليتضح لك هذا المعنى تأمل نظيره في تصويره الصورة الكاريكاتورية، فإن المصور قد يضيف على الصورة ما يدل على الغضب أو الكبرياء من ملامح تخيلها المصور و ليست هي حقيقة لصاحب الصورة بالشكل الذى تخيله المصور، و هي مراد استعمالى كاذب. أما المراد الجدى و هو بيان أن الشخص غضوب أو متكبر فإن التعبير عنه يكون صادقاً، لو كان الشخص واقعاً كذلك أى غضوباً أو متكبراً.

فإذن، إنما التخيل الكاذب وقع في المراد الاستعمالى لا الجدى.

وكذلك نقول في الشعر، و لا سيما ان أكثر ما يأتى فيه التخيل بالمبالغات، كالمبالغة بالمدح أو الذم أو التحسين أو التقبيح؛ و المبالغة ليست كذباً في المراد الجدى إذا كان واقعه كذلك ولكنها كاذبة في المراد الاستعمالى. و ليس هذا من الكذب القبيح المذموم ما دام هو ليس مراد جدياً يراد الاخبار عنه حقيقة.

مثلاً قد يشبه الشعراء الخصر الدقيق بالشعرة الدقيقة فهذا تصوير لدقة الخصر. فإن أريد به الاخبار حقيقة و جذاً عن أن الخصر دقيق كالشعرة أى أن المراد الجدى هو ذلك، فهو كذب باطل وسخيف، و ليس فيه أى تأثير على النفس و لا تخيل، فلا يعد شعراً. ولكن في الحقيقة أن المراد الجدى منه اعطاء صورة للخصر الدقيق لبيان ان حسنه في دقته يتجاوز الحد المألوف في الناس، وانما يكون هذا كاذباً إذا كان الخصر غير دقيق لأن الواقع يخالف المراد الجدى. اما المراد الاستعمالى و هو التشبيه بالشعرة فهو كاذب، و لا ضير فيه و لا قبح ما دام المراد به التوصل الى التعبير عن ذلك المراد الجدى بهذه الصورة الخيالية.

وبمثل هذا يكون التعبير مستغرباً وصورة خيالية قد تشبه المحال، فتجلب الانتباه وتثير الانفعال لغرابتها.

وكلما كانت الصورة الخيالية غريبة بعيدة تكون أكثر أثراً في إلتذاذ النفس واعجابها. ولذا نقول أن الشعر كلما كان مغرقاً في الكذب في المراد الاستعمالى بذلك المعنى من الكذب كان أكثر عذوبة و هذا معنى (اكذبه اعذبه) لا كما ظنه بعض من لا قدم له ثابته في المعرفة. على أن التخيل و إن كان حقيقة أى في مراده الجدى أيضاً فإنه يأخذ أثره من النفس، كما سنوضحه في البحث الاتى:

القضايا المخيلات وتأثيرها

ونزيد على ما تقدم فنقول:

إن المخيلات ليس تأثيرها في النفس من أجل أنها تتضمن حقيقة يعتقد بها، بل حتى لو علم بكذبها فإن لها ذلك التأثير المنتظر منها،

لأنه ما دام أن القصد منها هو التأثير على النفوس في احساساتها وانفعالاتها فلا يهم ألا تكون صادقة، إذ ليس الغرض منها الاعتقاد و التصديق بها.

والجمهور و النفوس غير المهذبة تتأثر بالمخيلات أكثر من تأثرها بالحقائق العلمية، لأن الجمهور أو الفرد غير المهذب عاطفي أكثر من أن يكون متبصراً، و هو اطوع للتخيل من الاقتناع.

ألا ترى ان الكلام المخيل الشعري قد يجيب امرأً مبعوضاً للنفس، و قد يبغض شيئاً محبوباً لها. واعتبر ذلك في اشمئزاز بعض الناس من أكله لذیذة قد أقبل على أكلها فقیل له: انه وقع فيها بعض ما تعافه النفس كالخفساء مثلاً، أو شبهت له ببعض المهوعات. فإن الخيال حينئذ قد يتمكن منه فيعافها حتى لو علم بكذب ما قيل.

ولا تنس القصة المشهورة لملك الحيرة النعمان بن المنذر مع نديمه الربيع و قد كان يأكل معه، فجاءه ليبد الشاعر، و هو غلام، مع قومه للانتقام من الربيع في قصة مشهورة في مجامع الأمثال، فقال ليبد مخاطباً للنعمان:

مهلاً أبيت اللعن لا تأكل معه ان استه من برص ملمعه

وانه يدخل فيها اصبعه يدخلها حتى يوارى اشجعه

فرفع النعمان يده من الطعام وتكر لنديمه هذا، وأبى أن يستكشف صدق هذا القول فيه، بالرغم على الحاجة، و قال له ما ذهب مثلاً من أبيات:

قد قيل ذلك ان حقاً و إن كذباً فما اعتذارك من قول إذا قیلا

واعتبر ذلك أيضاً في تصوير الانسان بهذه الصورة اللفظية البشعة (أوله نطفة مذرة، و آخره جيفة قدرة).

و هو ما بين ذلك يحمل العذرة). فإن هذه صورة حقيقية للانسان ولكنها ليست كل ماله من صور، وللنفس على كل حال محاسنها التي ينبغي أن يعجب بها، لا سيما من صاحبها، واعجاب المرء بنفسه وحبها لها اساس حياته كلها. ولكن مثل ذلك التصوير البشع ياخذ من النفس أثره من التنفر و الاشمئزاز، حتى لو كان أبعد شيء في التأثير في التصديق و الاعتقاد بحقارة النفس. وسبب هذا التأثير النفسي هو التخيل الذي قد يقلع المتكبر عن غطرسته ويخفف من اعجابه بنفسه. و هذا هو المقصود من مثل هذه الكلمة.

واعتبر أيضاً بالشعر العربي، فكم رفع وضع رفيعاً، وكم اثار الحروب واورى الاحقاد. وكم قرب بين المتباعدین و آخى بين المتعادين. و رب بيت صار سبباً لعشيرة و آخر صار مفخرة لقوم. على أن كل ذلك لم يغير واقعاً و لا اعتقاداً. ومرد ذلك كله الى الانفعالات النفسية وحدها، و قد قلنا انها اعظم تأثيراً على الجمهور الذي هو عاطفي بطبعه و على الافراد غير المهذبة التي تتغلب عليها العاطفة أكثر من التبصر.

والخلاصة: ان التصوير و التخيل مؤثر في النفس و إن كان كاذباً بل و قد سبق كلما كانت الصورة أبعد و أغرب كانت أبلغ أثراً في اعجاب النفس و التذاذها.

وأحسن مثال لذلك قصص ألف ليلة وليلة، و كليله و دمنه، و القصص في الأدب الحديث.

والسبب الحقيقي لانفعال النفس بالقضايا المخيلات الاستغراب الذي يحصل لها بتخيلها، على ما اشرنا اليه فيما تقدم.

الا- ترى أن المضحكات و النوادر عند اول سماعها تأخذ أثرها في النفس من ناحية اللذة و الانبساط أكثر مما لو تكررت و ألفت الاذان سماعها. بل قد تفقد مزيتها و تصبح تافهة باهتة لا تهتر النفس لها. بل قد يؤثر تكرارها الملل و الاشمئزاز.

واذا قيل في بعض الشعر انه «هو المسك ما كررته يتضوع» فهو من مبالغات الشعراء. و إذا صح ذلك فيمكن ذلك لاحد وجهين: (الأول) أن يكون فيه من المزايا و النكات ما لا يتضح لأول مرة أو لا يتمثل للنفس جيداً، فإذا تكررت قراءته استمرى أكثر وانكشفت مزاياه بصورة اجلى فتتجدد قيمته بنظر المستمع. (الثاني) ان عذوبة اللفظ و جزالته لا تفقد مزيتها بالتكرار و ليست كالتخيل.

هل هناك قاعدة للقضايا المخيلات؟

قد تقدم ان قوام الشعر بثلاثة أمور: الوزن و الالفاظ و المعانى المخيلة، فلا بد لمن يريد أن يتقن صناعة الشعر من الرجوع الى القواعد التى تضبط هذه الامور، فنقول:

أما (الوزن و الالفاظ) فلها قواعد مضبوطة فى فنون معروفة يمكن الرجوع اليها، و ليس فى علم المنطق موضع ذكرها، لأن المنطق انما يهتم النظر فى الشعر من ناحية تخيلية فقط.

واما (الوزن) من ناحية ماهيته فانما يبحث عنه فى علم الموسيقى.

و من ناحية استعماله و كيفيته فيبحث عنه فى علم العروض.

واما (الالفاظ) فهى من شأن علوم اللغة و علوم البلاغة و البديع.

وعلى هذا فلا بد للشاعر من معرفه كافيه بهذه الفنون اما بالسليقة أو بالتعلم و الممارسة، مع ذوق يستطيع به أن يدرك جزالة اللفظ و فصاحته و يفرق بين الالفاظ من ناحية عذوبتها و سلاستها. و الناس تتفاوت تفاوتاً عظيماً فى أذواقها، و إن كان لكل امه و لكل اهل لغة ذوق عام مشترك. و للممارسة و قراءة الشعر الكثير الأثر الكبير فى تنمية الذوق و صقله.

أما (القضايا المخيلات) فليس لها قاعدة مضبوطة يمكن تحريرها و الرجوع اليها، لأنها ليست من قبيل القضايا المشهورات و المظنونات يمكن حصرها و بيان أنواعها، اذ القضايا المخيلات كما سبق كلما كانت بعيدة نادرة و غريبة مستبعدة كانت أكثر تأثيراً فى التخيل و التذاذ النفس. و قد سبق أيضاً بيان السبب الحقيقى فى انفعال النفس بهذه القضايا.

وعليه فالقضايا المخيلات لا يمكن حصرها فى قواعد مضبوطة، بل «الشعراء فى كل واد يهيمون». و ليس لهم طريق واحد مستقيم معلوم.

من أين تتولد ملكة الشعر؟

لا يزال غير واضح لنا سر ندرة الشعراء الحقيقيين فى كل امه. بل لا تجد من كل امه من تحصل له قوة الشعر فى رتبة عالية فينبغ فيه و يتمكن من الابداع و الاختراع إلا النادر القليل و فى فترات متباعدة قد تبلغ القرون.

ومن العجيب ان هذه الملكة على ما بها من اختلاف فى الشعراء قوة وضعفاً لا تتولد فى أكثر الناس، و إن شاركوا الشعراء فى تذوق الشعر و ممارسته و تعلمه.

وكل ما نعلمه عن هذه الملكة انها موهبة ربانية كسائر مواهبه تعالى التى يختص بها بعض عباده، كموهبة حسن البيان أو الخطابة أو التصوير أو التمثيل ... و ما الى ذلك مما يتعلق بالفنون الجميلة و غيرها.

ومن أجل هذا الاختصاص الربانى اعتبر الشعراء نوابغ البشر. و قد وجدنا العرب كيف كانت تعتز بشعرائها، فاذا نبغ فى قبيلة شاعر أقاموا له الاحتفالات و تهنئوا به القبائل الأخرى. و لو كان يتمكن أكثر الناس من أن يكونوا شعراء لما صحت منهم هذه العناية بشاعرهم و لما عدّوه نبوغاً.

غير أن هذه الموهبة كسائر المواهب الأخرى تبدأ فى تكوينها فى النفس كالبذرة لا يحس بها حتى صاحبها، فإذا اكتشفها صاحبها من نفسه صدفة و سقاها بالتعليم و التمرين تنمو و تستمر فى النمو، حتى قد يصبح شجرة باسقة تؤتى أكلها كل حين.

ولكن اكتشاف الموهبة ليس بالأمر الهين و قد يكتشفها الغير العارف قبل صاحبها نفسه. و قد تذوى وتموت المواهب فى كثير من النفوس اذا أهملت فى السن المنكر لصاحبها.

صلة الشعر بالعقل الباطن

والحق أن الشاعر البارع كالخطيب البارع يستمد في ابداعه من عقله الباطن اللاشعوري، فيتدفق الشعر على لسانه كالإلهام من حيث يدري ولا يدري، على اختلاف عظيم للشعراء و الخطباء في هذه الناحية.

وليس الشعر و الخطابة كسائر الصناعات الأخرى التي يبدع فيها الصانع عن روية وتأمل دائما. والى هذا اشار صحار العبدى، لما سألته معاوية: ما هذه البلاغة فيكم؟ فقال:

«شئ يختلج في صدورنا فتقذفه السنتنا كما يقذف البحر الدرر» و هذه لفته بارعة من هذا الاعرابى ادركها بفطرتة وصورها على طبع سجيته.

ومن أجل ما قلناه من استمداد الشاعر من منطقة اللاشعور تجده قد لا يواتيه الشعر، و هو في أشد ما يكون من يقظته الفكرية ورغبته الملحة في انشاءه.

قال الفرزدق (١): «قد يأتي على الحين وقلع ضرس عندى اهون من قول بيت شعر».

وبالعكس قد يفيض الشعر ويتدفق على لسان الشاعر من غير سابق تهيؤ فكري، و الشعراء وحدهم يعرفون مدى صحة هذه الحقيقة من أنفسهم.

واحسب انه من أجل هذا زعم العرب أو شعراؤهم خاصة ان لكل شاعر شيطانا أو جنيا يلقي عليه الشعر. والغريب أن بعضهم تخيله شخصا يمثل له وأسماء باسم مخصوص. وكل ذلك لأنهم رأوا من أنفسهم أن الشعر يواتيهم على الأكثر من وراء منطقة الشعور وعجزوا عن تفسيره بغير الشيطان و الجن.

وعلى كل حال فإن قوة الشعر اذا كانت موجودة في نفس الفرد لا تخرج كما تقدم من حد القوة الى حد الفعلية اعتباطاً من دون سابق تمرين وممارسة للشعر بحفظ وتفهم ومحاولة نظم مره بعد أخرى. وقد أوصى بعض الشعراء ناشئا ليتعلم الشعر ان يحفظ قسماً كبيراً من المختار منه، ثم يتناساه مدة طويلة، ثم يخرج الى الحداث الغناء، ليستلهمه، و كذلك فعل ذلك الناشئ فصار شاعراً كبيراً.

ان الامر بحفظه وتناسبه فلسفه عميقة في العقل الباطن توصل اليها ذلك الشاعر بفطرتة وتجربته: ان هذا هو شحن القوة للعقل الباطن، لتهيئته للإلهام الشعوري في ساعة الانسراح و الانطلاق التي هي احدى ساعات تيقظ العقل الباطن وانفتاح المجرى النفسى بين منطقتى اللاشعور و الشعور، او بالاصح احدى ساعات اتحاد المنطقتين. بل هي من افضل تلك الساعات. و ما اعز انفتاح هذا المجرى على الانسان الا على من خلق ملهما فيؤاتيه بلا اختيار.

٥ صناعة المغالطة

١ المقدمات

١ معنى المغالطة وبماذا تتحقق

كل قياس نتيجته تكون نقضا لوضع من الاوضاع يسمى باصطلاح المنطقيين (تبكيثا) (١)، باعتبار انه تبكيث لصاحب ذلك الوضع. فاذا كانت مواده من اليقينيات قيل له (تبكيث برهاني). واذا كانت من المشهورات و المسلمات قيل له (تبكيث جدلى).

واذا لم تكن مواده من اليقينيّات ولا من المشهورات والمسلمات، او كانت منها ولكن لم تكن صورة القياس صحيحة على حسب قوانينه فلا بد أن يكون القياس حينئذ شبيها بالحق واليقين او شبيها بالمشهور مادة أو هيئة، فليتبس أمره على المخاطب ويروج عليه ويكون عنده في معرض التسليم لقصور فيه أو غفلة، وإلا فلا يستحق أن يسمى قياسا. وعلى هذا، فهو إن كان شبيها بالبرهان سمي (سفسطائيا)، وصناعته (سفسطة). وإن كان شبيها بالجدل سمي (مشاغبيا) وصناعته (مشاغبة).

وسبب كل من السفسطة و المشاغبة لا يخلو عن أحد شيئين: اما الغلط حقيقة من القاييس، و اما تعمد تغليط الغير وإيقاعه في الغلط مع انتباهه إلى الغلط. و على كل منهما يقال له (مغالط)، و قياسه (مغالطة)، باعتبار أنه في كلا الحالين يكون ناقضا لوضع ما. وعلى هذا ف (المغالطة) التي نعنيها هنا تشمل القسمين: الغلط وتعمد التغليط. و من أجل ذلك الاعتبار (أي اعتبار نقضه لوضع ما) قيل له (تبكيت مغالطی)، و إن كان في الحقيقة تضليلا لا تبكيتا، كما قد يقال له بحسب غرض آخر (امتحان أو عناد) كما سيأتي. ???

واعلم ان سبب وقوع تلك المواد في القياس الذي يصح جعله قياساً هو رواجها على العقول. وسبب الرواج مشابقتها للحق أو المشهور. ولا- تروج على العقول فيشتبه عليها الحال لولا- قلة التمييز وضعف الانتباه، فيخلط الذهن بين المتشابهين ويجعل الحكم الخاص باحدهما للآخر، من غير أن يشعر بذلك، سواء كان قلة التمييز والخلط من نفس القاييس أو من قبل المخاطب إذ يروج عليه ذلك. وهذا نظير ما لو وضع الحاسب أحد العددين مكان الآخر لمشابهة بينهما فيشتبه عليه، فيقع له الغلط في الحساب بجمع أو طرح أو نحوهما.

مثلا لو أن احداً تمثل في ذهنه معنى من معاني المشترك في موضع معنى آخر له، و هو غافل عن استعماله في المعنى الآخر، فلا محالة يعطى للمعنى الذي تمثله الحكم المختص بذلك المعنى الآخر، فيغلط. و قد يتعمد ذلك ليوقع بالغلط غيره من قليلي التمييز. والخلاصة: أنه لولا قلة التمييز وضعف الانتباه و القصور الذهني لما تحققت مغالطة و لما تمت لها صناعة. ومن سوء الحظ أن البشر مرتكس الى قمة رأسه بالمغالطات و الخلافات، بسبب القصور الذهني العام لا يكاد يخلو منه انسان و لو قليلا الا من خصه الله تعالى برحمته من عباده الصالحين الذين هم في الناس كالنقطة في البحر الخضم.

{ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ }

۲ اغراض المغالطة

و (المغالطة) بمعنى تعمد تغليط الغير قد تقع عن قصد صحيح لمصلحة محمودة، مثل اختباره وامتحان معرفته، فتسمى (امتحانا)، أو مدافعة وتعجيزه إذا كان مبطلا مصرا على باطله، فتسمى (عنادا). وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم و المعرفة و التظاهر في حبهما، ومثل طلب التفوق على غيره. والذي يدفع الانسان الى هذا الرياء وطلب التفوق شعوره بالنقص من الناحية العلمية، فيريد في دخیلة نفسه أن يعوض عن هذا النقص. واذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم و هو التعلم و المعرفة الحقيقية يلتجئ الى التظاهر بما يسد نقصه بزعمه. وهو في هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه في منزلته الاجتماعية بطريق التكبر و التعاضم، او يستر نقصه في عيوبه الاخلاقية بالطعن في الناس وغيبتهم.

ولذلك يلتجئ هذا الانسان الذي فيه مركب النقص إلى أن يلتمس طرق الحيل و المغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أصول المغالطة وقواعدها، لتكون له ملكة ذلك و القدرة على المصاولة الخادعة. و لم

يدر هذا المسكين أن الالتجاء الى الرياء و التظاهر كالاتجاء إلى التكبر ونقد الناس تعبير صارخ عن نقصه الكامن في الوقت الذي يريد فيه خداعاً لنفسه ان يستر على نقصه ويظهر بالكمال. أعاذنا الله تعالى من الاباطيل و الاحابيل، وهدانا الصراط المستقيم.

۳ فائدة هذه الصناعة

ومع كل ما قلناه فإن لصناعة المغالطة فائدة لا يستهان بها لدى أهل العلم، و ذلك من ناحيتين:

۱ أنه بها قد يتمكن الباحث من النجاة من الوقوع في الغلط ويحفظ نفسه من الباطل، لأنه إذا عرف مواقع المغالطة ومدخلها يعرف الطريق إلى الهرب من الغلط و الاشتباه.

۲ أنه بها قد يتمكن من مدافعة المغالطين وكشف مداخل غلطهم. و على هذا ففائدة الباحث من تعلم صناعة المغالطة كفائدة الطبيب في تعلمه للسموم وخواصها، فانه يتمكن بذلك من الاحتراز منها، ويستطيع أن يأمر غيره بالاحتراز ويداوى من يتناولها.

ثم لهذه الصناعة فائدة أخرى، و هي أن يقدر بها على مغالطة المغالط ومقابلة المغالطين المشعوذين بمثل طريقتهم، كما قيل في المثل المشهور: «ان الحديد بالحديد يفلح» (۱).

وقد سبق أن قلنا أن البشر مرتكس إلى قمة رأسه بالمغالطات و الخلافات، فما أخرج طالب الحق السابح في بحر المعارف إلى أن يزيح عنه الزبد الطافح على الماء من رواسب غلطات الماضين، بمعرفة ما يصطنعه المغالطون من أوهام.

ولكن ذوى الطباع السليمة و الآراء المستقيمة في غنى عن معرفة مواضع الغلط بتعلم القوانين و الأصول في هذه الصناعة، فإن لهم بمواهبهم الشخصية الكفاية و إن كان لا تخلو هذه الصناعة من زيادة بصيرة لهم.

۴ موضوع هذه الصناعة وموادها

ليس موضوع هذه الصناعة محدوداً بشيء خاص، بل تتناول كل ما تتعلق به صناعة البرهان و الجدل: فموضوعاتها بازاء موضوعاتها، و مسائلها بازاء مسائلها، بل ان مبادئها بازاء مبادئها، أى أن مبادئها مشابهة لمبادئها.

غير أن هاتين الصناعتين حقيقتان، و هذه صورية ظاهرية، لأن المشابهة بحسب الرواج و الظاهر، كما قلنا سابقاً، من جهة ضعف قوة التمييز و القصور الذهني.

ومواد هذه الصناعة هي المشبهات و الوهميات على ما بيناه في مقدمة الصناعات. و الوهميات من وجه داخله في المشبهات، باعتبار التوهم فيها أن المعقولات لها حكم المحسوسات.

۵ اجزاء هذه الصناعة

ولهذه الصناعة جزءان كالجزيين في صناعة الخطابة: (أحدهما) كالعمود في الخطابة، و هي القضايا التي بذاتها تقتضى المغالطة، و هي نفس التبكيث، ولنسمها:

(اجزاء الصناعة الذاتية).

(ثانيهما) كالاعوان في الخطابة، و هي ما تقتضى المغالطة بالعرض، و هي الأمور الخارجة عن التبكيث، كالتشنيع على المخاطب وتشويش أفكاره باخجاله و الاستهزاء به، و نحو ذلك مما سيأتى. ولنسمها: (أجزاء الصناعة العرضية).

وقد عقدنا المبحث الثانى الآتى في الأجزاء الذاتية و المبحث الثالث في الأجزاء العرضية:

۲ اجزاء الصناعة الذاتية

تمهید

اعلم أن الغلط الواقع في نفس التبكيت و هو القياسى المغالطى، اما أن يقع من جهة مادته و هى نفس المقدمات، أو من جهة صورته و هى التأليف بينها، أو من الجهتين معاً. ثم أن هناك غلطاً يقع في القضايا و إن لم تؤلف قياساً. ثم الغلط الواقع في مادة القياس على ثلاثة أنواع:

- ۱ من جهة كذبها في نفسها و قد البست بالصادقة، أو شاعتها في نفسها و قد التبتت بالمشهورة.
- ۲ من جهة أنها ليست غير النتيجة واقعاً مع توهم أنها غيرها، فتكون مصادرة على المطلوب.
- ۳ من جهة أنها ليست أعرف من النتيجة مع ظن أنها أعرف.

ثم أن النوع الأول (وهو الكذب أو الشناعة و الالتباس بالصادقة أو المشهورة) أهم الانواع وأكثر ما تقع المغالطات من جهته. و هو تارة يكون من جهة اللفظ و أخرى من جهة المعنى.

فهذه جملة أنواع الغلط.

ثم يمكن إرجاع الانواع الأخرى حتى الغلط من جهة صورة القياس إلى الغلط من جهة المعنى. فتقسم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين:

۱ المغالطات اللفظية

۲ المغالطات المعنوية (فنعقددهما في بحثين)

۱ المغالطات اللفظية

الاشارة

ان الغلط من جهة لفظية اما أن يقع في اللفظ المفرد أو المركب:

۱ ما في اللفظ المفرد

وهو على ثلاثة انواع:

- ۱ ما يكون في جوهر اللفظ من جهة اشتراكه بين اكثر من معنى. ويسمى (اشتراك الاسم).
- ۲ ما يكون في حال اللفظ وهيئته في نفسه. و ذلك للاشتباه بسبب اتحاد شكله.
- ۳ ما يكون في حال اللفظ وهيئته، ولكن بسبب أمور خارجة عنه عارضة عليه. و ذلك للاشتباه بسبب اختلاف الاعراب و الاعجام.

۲ ما في اللفظ المركب

وهو على ثلاثة أنواع أيضاً:

- ۱ ما يكون نفس التركيب يقتضى المغالطة. ويسمى (المماراة).
- ۲ ما يكون توهم وجود التركيب يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب معدوما فيتوهم أنه موجود. ويسمى (تركيب المفصل).
- ۳ ما يكون توهم عدمه يقتضيها. و ذلك بأن يكون التركيب موجوداً فيتوهم أنه معدوم. ويسمى (تفصيل المركب).

فالمغالطات اللفظية إذن تنحصر في ستة أنواع

الإشارة

فلنشر إليها بالترتيب المتقدم:

١ المغالطة باشتراك الاسم

ليس المراد بالاشتراك هنا الاشتراك اللفظي المتقدم معناه في الجزء الاول ص ٤٥ بل المراد منه أن يكون اللفظ صالحاً للدلالة على أكثر من معنى واحد، بأي نحو من انحاء الدلالة، سواء كانت بسبب الاشتراك اللفظي أو النقل أو المجاز أو الاستعارة أو التشبيه أو التشابه أو الاطلاق أو التقييد أو نحو ذلك.

وأكثر اشتباه الناس وغلطهم ومغالطاتهم وخلافاتهم من أقدم العصور يرجع إلى هذه الناحية اللفظية، حتى أنه نقل عن افلاطون الحكيم أنه وضع كتاباً في خصوص صناعة المغالطة دون باقي اجزاء المنطق وحصرها في هذا القسم من المغالطات اللفظية واغفل باقي الاقسام.

ومن أجل هذا كان الزم شيء للباحثين أن يوضحوا ويحددا التعبير باللفظ عن مقاصدهم قبل كل بحث، حتى لا يلقى الكلام على عواهنه. فإن لكل لفظ اطاره الذهني الخاص به الذي قد يختلف باختلاف العصور أو البيئات أو العلوم والفنون، بل الاشخاص. ويطول علينا ذكر الامثلة لهذا القسم. وحسبك كلمة الوجود و الماهية في علم الفلسفة، وكلمة الحسن والقبح والرؤية في علم الكلام، وكلمة الحرية والوطن في الاجتماعيات ... وهكذا. ونستطيع أن نلتقط من كل علم وفن أمثلة كثيرة لذلك.

٢ المغالطة في هيئة اللفظ الذاتية

وهي فيما اذا كان اللفظ يتعدد معناه من جهة تصريفه أو من جهة تذكيره وتأنيثه أو كونه اسم فاعل أو اسم مفعول. ولعدم تمييز أحدهما عن الآخر يقع الاشتباه والغلط، فيوضع حكم أحدهما للآخر. مثل لفظ (العدل) من جهة كونه مصدراً مرة وصفة أخرى. ولفظ (تقوم) من جهة كونه خطاباً للمذكر مرة وللمؤنث الغائبة أخرى. ولفظ (المختار) و (المعتاد) اسم فاعل مرة واسم مفعول أخرى ... وهكذا.

٣ المغالطة في الاعراب والاعجام

وهي فيما إذا كان اللفظ يتعدد معناه بسبب أمور عارضة على هيئة خارجة عن ذاته، بأن يصحف اللفظ نطقاً أو خطاً باعجام أو حركات في صيغته أو اعرابه. مثل ما قال الرئيس ابن سينا بما معناه: ان الحكماء قالوا أنه تعالى بحث وجوده فصحفه بعضهم فظن أن هم قصدوا يجب وجوده.

(تنبيه) ان النوعين الاخيرين يرجعان في الحقيقة إلى الاشتباه من جهة الاشتراك في اللفظ غير أنهما من جهة هيئة لا جوهره. و لما كان النوع الأول يرجع إلى جوهر اللفظ خصوه باسم اشتراك الاسم. بل ان الأنواع الثلاثة الآتية ترجع من وجه إلى اشتراك اللفظ.

٤ مغالطة الممارسة

وهي ما تكون المغالطة تحدث في نفس تركيب الألفاظ. و ذلك فيما إذا لم يكن اشتراك في نفس الألفاظ ولا اشتباه فيها، ولكن بتركيبها وتأليفها يحصل الاشتراك والاشتباه. مثل قول عقيل لما طلب منه معاوية بن أبي سفيان أن يعلن سب أخيه على بن ابي طالب

، فصعد المنبر وقال:

أمرني معاوية أن اسب عليا. ألا فالعنوه! وهذا الإيهام جاء من جهة اشتراك عود الضمير، فأظهر أنه استجاب لدعوة معاوية وإنما قصد لعنه. ومثل هذا جواب من سئل: من أفضل اصحاب رسول الله بعده؟ فقال: «من بنته في بيته».

ومن قسم المماراة التورية والاستخدام المذكورين في أنواع البديع.

۵ مغالطة تركيب المفصل

وهي ما تكون المغالطة بسبب توهم وجود تأليف بين الألفاظ المفردة وهو ليس بموجود. وذلك بأن يكون الحكم في القضية مع عدم ملاحظة التأليف صادقا، ومع ملاحظته كاذبا، فيصدق الكلام مفصلا لا مركبا، فلذلك سمي هذا النوع (مغالطة تركيب المفصل). وسماه الشيخ الطوسي (المغالطة باشتراك القسمة).

وهو على نحوين: اما أن يكون التفصيل والتركيب في الموضوع أو المحمول.

(الأول) أن يكون الموضوع له عدة اجزاء وكل جزء منها له حكم خاص، والاحكام بحسب كل جزء صادقة، وإذا جعلنا الموضوع المركب من الأجزاء بما هو مركب كانت الاحكام بحسبه كاذبة. كما يقال مثلا:

الخمس زوج وفرد.

وكل ما كان زوجا وفردا فهو زوج

(مثل ان يقال كل أصفر وحلو فهو أصفر)

...الخمس زوج.

وهذه النتيجة كاذبة مع صدق المقدمتين. والسر في ذلك أنه في (الصغرى) الموضوع هو الخمس اذا لوحظ بحسب التفصيل والتحليل الى اثنين وثلاثة صح الحكم عليه بحسب كل جزء بانه زوج وفرد، أي الاثنان زوج والثلاثة فرد. اما اذا لوحظ بحسب التركيب فليس عدد الخمس بما هي خمس الا فردا، فيكون الحكم عليه بأنه زوج وفرد كاذبا.

وكذلك في (الكبرى) الموضوع هو ما كان زوجا وفردا ان لوحظ بحسب التفصيل والتحليل كملاحظة ما هو أصفر وحلو في الحكم عليه بأنه أصفر، صح الحكم عليه بأنه زوج. اما إذا لوحظ بحسب التركيب فالحكم عليه بأنه زوج كاذب، لان المركب من الزوج والفرد فرد.

اما الموضوع في النتيجة (الخمس زوج) فلا يصح أن يؤخذ إلا بحسب التركيب، لان الحكم على أي عدد بانه زوج فقط أو فرد فقط لا يصح الا اذا لوحظ بما هو مركب، ولا يصح أن يلاحظ بحسب التحليل والتفصيل إلا اذا حكم عليه بهما معا أو بانه زوج وزوج أو بانه فرد فرد.

ومن هنا كان الحكم على الخمس بانها زوج كاذبا.

فتحصل أن الموضوع في الصغرى والكبرى لوحظ بحسب التفصيل والتحليل، ولذا كانتا صادقتين. وفي النتيجة لوحظ بحسب التركيب فكانت كاذبة.

فاذا اشتبه الأمر على القاييس أو المخاطب وركب ما هو مفصل وقعت المغالطة و كان الغلط.

(الثاني) أن يكون المحمول له عدة اجزاء، وكل جزء اذا حكم به منفردا على الموضوع كان صادقا، وإذا حكم بالجميع بحسب التركيب بينها أي المركب بما هو مركب كان كاذبا.

مثاله:

اذا كان زيد شاعرا غير ما هو فى شعره، و كان ماهرا فى فن آخر، و هو الخياطه مثلا فإنه يصح أن يحكم عليه بانفراد بأنه شاعر مطلقا، و يصح أيضاً أن يحكم عليه بانفراد بأنه ماهر مطلقا. فاذا جمعت بين الحكمين فى عبارة واحدة و قلت: زيد شاعر و ماهر، فإن هذه العبارة توهم أن هذا الحكم وقع بحسب التركيب بين الحكمين، أى انه شاعر ماهر فى شعره. و هو حكم كاذب حسب الفرض. ولكن اذا لوحظ بحسب التفصيل و التحليل الى حكمين احدهما غير مقيد بالآخر كان صادقا.

۶ مغالطه تفصيل المركب

وهو ما تكون المغالطه بسبب توهم عدم التأليف و التركيب، مع فرض وجوده. و ذلك بأن يكون الحكم فى القضية بحسب التأليف و التركيب صادقا، و بحسب التفصيل و التحليل كاذبا فيصدق مركبا لا مفصلا. فلذا سمي هذا النوع (مغالطه تفصيل المركب). و سماه الشيخ الطوسى (المغالطه باشتراك التأليف).
مثاله: «الخمسه زوج و فرد».

فإنه انما يصح إذا حمل الجزاءان معاً بحسب التركيب بينهما على الخمسه بان تكون الواو عاطفه بمعنى جمع الأجزاء، كالحكم على الدار بانها آجر و حص و خشب، أى أنها مركبه من مجموع هذه الأجزاء. و اما اذا حمل كل من الجزئين بانفراده بحسب التفصيل و التحليل بان تكون الواو عاطفه بمعنى الجمع بين الصفات كان الحكم كاذبا، كالحكم على شخص بأنه شاعر و كاتب، لان عدد الخمسه ليس الا فردا، بل يستحيل أن يكون عدد واحد فردا و زوجا معا.
فمن لاحظ الحمل فى مثل هذه القضية بحسب التفصيل و التحليل أى توهم عدم التركيب فقد كان غالطا أو مغالطا.

۲ المغالطات المعنويه

الاشارة

نقصد بالمغالطه المعنويه كل مغالطه غير لفظيه كما قدمنا. و هى على سبعة أنواع، لانها تنقسم بالقسمه الأولى إلى قسمين:
أ ما تقع فى التأليف بين جزئى () قضيه واحده.

ب ما تقع فى التأليف بين القضايا.

والأول له ثلاثه أنواع و الثانى له أربعة أنواع. فهذه سبعة، لان:

(الاول) و هو ما يقع فى التأليف بين جزئى القضيه ينقسم بالقسمه الأولى إلى قسمين، لأنه اما أن يقع لخلل فى الجزئين معاً أو فى جزء واحد، و الثانى اما ان يحذف الجزء ببدله أو يذكر ليس على ما ينبغى. فهذه ثلاثه أنواع:

۱ (ايهام الانعكاس) و هو أن يقع الخلل فى الجزئين معا. و ذلك بأن ينعكس موضعهما فيجعل الموضوع محمولاً و بالعكس أو يجعل المقدم تالياً و بالعكس.

۲ (اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات) و هو أن يقع الخلل بجزء واحد، بأن يحذف الجزء ويذكر مكانه ما هو ببدله، اما عارضه أو معروضه، و اما لازمه أو ملزومه.

۳ (سوء اعتبار الحمل) و هو أن يقع الخلل بجزء واحد بان يذكر ليس على ما ينبغى، اما بان يوضع معه ما ليس منه و لا من قيوده، أو يحذف ما هو منه و من قيوده و شروطه.

و (الثانى) و هو ما يقع فى التأليف بين القضايا، ينقسم بالقسمه الأولى إلى قسمين:

اما ان يكون التأليف غير قياسى أى لا تؤلف تلك القضايا قياسا، و اما أن يكون التأليف قياسيا.

و (الثانى) اما أن يقع الخلل فى نفس تأليف المقدمات و ذلك بخروجه عن الأصول و القواعد المقرره للقياس و البرهان و الجدل، و

اما أن يقع بملاحظة المقدمات إلى النتيجة.

و (الثاني) اما لان النتيجة عين احدى المقدمات، و اما لان النتيجة غير مطلوبة بالقياس. فهذه أربعة أنواع:

١ (جمع المسائل في مسألة واحدة).

و هو أن يقع الخلل في التأليف بين القضايا التي ليس تأليفها قياسياً، بأن يتوهم أن تلك القضايا قضية واحدة.

٢ (سوء التأليف).

و هو أن يقع الخلل في نفس تأليف المقدمات بخروجه على أصول وقواعد القياس و البرهان و الجدل.

٣ (المصادرة على المطلوب).

و هو أن يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها عين احدى المقدمات.

٤ (وضع ما ليس بعلة علة).

و هو ان يقع الخلل في المقدمات بملاحظة النتيجة باعتبار أنها ليست مطلوبة منها.

فكملت بذلك سبعة أنواع للمغالطات المعنوية نذكرها بالتفصيل:

١ ايهام الانعكاس

وهو كما قدمنا أن يوضع المحمول و الموضوع أو التالي و المقدم أحدهما مكان الآخر. و هذا ينشأ من عدم التمييز بين اللازم و

الملزوم و الخاص و العام. وأكثر ما يقع ذلك في الأمور الحسية.

مثلاً: لما كان كل عسل أصفر وسيالاً، فقد يظن الظان أن كل ما هو أصفر وسيال فهو عسل.

مثل آخر: قد يظن الظان أن كل سعيد لا بد أن يكون ذا ثروة، حينما يشاهد أن كل ذي ثروة سعيد.

وأمثال هذه الأمور يقع الغلط فيها كثيراً عند العامة. ولأجله اشتراط المنطقيون في العكس المستوى للموجبة الكلية أن تعكس إلى

موجبة جزئية، تجنباً عن هذا الغلط وضماناً لصدق العكس.

٢ أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وهو ان يوضع بدل جزء القضية الحقيقي غيره مما يشته به، كعارضه ومعرضه، أو لازمه وملزومه، و من موارد ذلك:

١ ان تكون لموضوع واحد عدة عوارض ذاتية له، فيحمل أحد هذه العوارض على العارض الآخر، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في

الحقيقة من عوارض موضوعه ومعرضه.

مثلاً يقال:

أن كل ماء طاهر، و إن كل ماء لا- يتنجس بملاقاة النجاسة اذا بلغ كرا فقد يظن الظان من ذلك: ان كل طاهر لا يتنجس بملاقاة

النجاسة اذا بلغ كرا.

يعني يظن ان خاصية عدم التنجس بملاقاة النجاسة عند بلوغ الكر هي خاصية للطاهر بما هو طاهر، لا للماء الطاهر، فيحسب ان الطاهر

غير الماء من المايعات اذا بلغ كرا كان له هذا الحكم.

فقد حذف هنا الموضوع و هو (الماء) ، ووضع بدله عارضه و هو (الطاهر).

٢ أن يكون لموضوع عارض، ولهذا العارض عارض آخر، فيحمل عارض العارض على الموضوع، بتوهم أنه من عوارضه بينما هو في

الحقيقة من عوارض عوارضه.

مثلاً يقال:

الجسم يعرض عليه أنه أبيض، و الأبيض يعرض عليه أن مفرق للبصر، فيقال: الجسم مفرق للبصر. بينما أن الأبيض في الحقيقة هو المفرق للبصر، لا الجسم بما هو جسم. فقد حذف هنا الموضوع و هو الأبيض، ووضع بدله معروضه و هو الجسم. و إن شئت قلت حذف المحمول و هو الأبيض ووضع بدله عارضه و هو مفرق للبصر.

۳ سوء اعتبار الحمل

وهو كما تقدم ان يورد الجزء ليس على ما ينبغي، و ذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه أو يحذف منه ما هو منه كقيده وشرطه. فالأول مثل ما قد يتوهمه بعضهم أن الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي موجودة في الذهن، فأخذ في الموضوع قيد (بما هي موجودة في الذهن)، بينما أن الموضوع في قولنا: «المعاني وضعت لها الألفاظ» هي المعاني بما هي معان من حيث هي، لا بما هي موجودة في الذهن. والثاني يحصل في موارد اختلال إحدى الوحدات الثمان المذكورة في شروط التناقض، مثل ما حسبه بعضهم أن الماء مطلقاً لا يتنجس بملاقاة النجاسة، بينما أن الصحيح أن الماء بقيد اذا بلغ كرا له هذا الحكم، فحذف قيد (إذا بلغ كرا). ومن هذا الباب ما تخيله بعضهم أن قولهم (الجزئي ليس الجزئي) من التناقض، إذ حذف قيد الموضوع، بينما أن المقصود في مثل هذا الحمل أن الجزئي بما له من المفهوم ليس بجزئي، لانه كلي، لا مصداق الجزئي أى الجزئي بالحمل الشايح. فعدم التفرقة بين ما هو بالحمل الشايح وبين ما هو بالحمل الاولى أى بين المعنون و العنوان يعد من سوء اعتبار الحمل.

۴ جمع المسائل في مسألة واحدة

وهو الخلل الواقع في قضايا ليست بقياس، بأن يقع الخلل في القضية الواردة على نحو السؤال بحسب اعتبار نقيضها، كأن يورد السائل غير النقيض طرفاً للسؤال مكان النقيض، بينما يجب أن يكون النقيض هو الطرف له، فتكثر الاسئلة عنده بذلك حقيقة مع أنه ظاهر لم يورد الا سؤالاً واحداً، فتجتمع حينئذ المسائل في مسألة واحدة.

توضيح ذلك: ان السائل اذا سأل عن طرفي المتناقضين فليس له الا سؤال واحد عن الطرفين الايجاب و السلب، مثل أن يقول: «أزيد شاعر أم لا؟» فلا تكون عنده الا مسألة واحدة و ليس لها الا جواب واحد اما الاثبات أو النفي (نعم! أو لا!).

اما اذا ردد السائل بين غير المتناقضين مثل أن يقول:

«أزيد شاعر أم كاتب» فإن سؤاله هذا ينحل إلى سؤالين ومسألتين: أحدهما أكتب هو أم لا؟ ثانيهما أشاعر هو أم لا؟ فيكون جمعا لمسألتين في مسألة واحدة.

وكلما تعددت الاطراف المسؤول عنها تعددت المسائل بحسبها.

وبقى أن نعرف لماذا يكون هذا من المغالطة؟ فنقول: أن ورود سؤال واحد ينحل إلى عدة اسئلة قد يوجب تحير المجيب و وقوعه في الغلط بالجواب. و ليس هذا التعليل من جهة كون التأليف بين هذه القضايا التي ينحل إليها السؤال قياسياً، بل هي بالفعل لا تؤلف قياساً، فلذلك جعلنا هذا النوع مقابلاً لأنواع الخلل الواقع في التأليف القياسي الآتية:

نعم قد تنحل قضية إلى قضيتين مثل قولهم (زيد وحده كاتب)، فإنها قضية واحدة ظاهراً، ولكنها تنحل إلى قضيتين: زيد كاتب و إن من سواه ليس بكاتب.

ويمكن أن يقال عنها جمع المسائل في مسألة واحدة، باعتبار أن كل قضية يمكن ان تسمى مسألة باعتبار أنها قد تطلب ويسأل عنها. ولو أنك جعلت مثلها جزء قياس فإن القياس الذي يتألف منها لا يكون سليماً ويكون مغالطه، كما لو قيل: «الانسان وحده ضحاك».

وكل ضحاک حيوان. ينتج الانسان وحده حيوان» و النتيجة كاذبه مع صدق المقدمتين. و ما هذا الخلل إلا لأن إحدى مقدمتيه من باب جمع المسائل فى مسألة واحدة، إذ تصبح القضية الواحدة أكثر من قضيتين فيكون القياس مؤلفاً من ثلاث قضايا. مع أنه لا يتألف قياس بسيط من أكثر من مقدمتين. وعليه يمكن أن يقال:

أن جمع المسائل فى مسألة واحدة مما يقع فى تأليف قياسى ويوجب المغالطة. ولأجل هذا مثل بعضهم لجمع المسائل بهذا المثال المتقدم.

ولكن الحق أن هذا المثال ليس بصحيح و إن وقع فى كثير من كتب المنطق المعتمدة، لأن هذا الخلل فى الحقيقة يرجع إلى (سوء التأليف) الآتى و لا- يكون هذا نوعاً مقابلاً للأنواع التى تخص التأليف القياسى. على أن الظاهر من تعبيرهم بالمسألة فى هذا الباب أرادوا المسألة بمعناها اللغوى الحقيقى، لا القضية مطلقاً و إن كانت خبراً، وإلا لحسن أن يقولوا: جمع القضايا فى قضية واحدة.

۵ سوء التأليف

وهو كما تقدم أن يقع خلل فى تأليف القياس اما من جهة مادته أو صورته، إذ يكون خارجاً على القواعد المقررة للقياس و البرهان و الجدل. ويعرف سوء التأليف من معرفة شرائط القياس، فإنه إذا عرفنا شرائطه وقواعده فقد عرفنا الخلل بفقد واحد منها. و هذا قد يكون واضحاً جلياً، و قد يكون خفياً دقيقاً. و قد يبلغ من الخفاء درجة لا تنكشف إلا للخاصة من العلماء. والقياس المورد بحسب المغالطة ليس بقياس فى الحقيقة، بل شبيه به. و كذا يكون شبيهاً بالبرهان و الجدل. واطلاق اسمائها عليه كاطلاق اسم الشخص مثلاً على صورته الفوتوغرافية، فنقول: هذا فلان. وصورته فى الحقيقة ليست اياه بل شبيهة به مباينة له وجوداً وحقيقة.

وانما تتحقق صورة القياس الحقيقى ويستحق اسم القياس عليه اذا اجتمعت فيه الأمور الآتية:

- ۱ ان تكون له مقدمتان.
 - ۲ ان تكون المقدمتان منفصلتين أحدهما عن الأخرى.
 - ۳ ان تكون كل من المقدمتين فى الحقيقة قضية واحدة لا أنها تنحل إلى أكثر من قضية واحدة، لأن القياس لا يتألف من أكثر من مقدمتين إلا إذا كان أكثر من قياس واحد أى قياس مركب.
 - ۴ ان تكون المقدمتان أعرف من النتيجة، فلو كانا متساويين معرفة أو أخفى لا انتاج، كما فى المتضائفين.
 - ۵ ان تكون حدوده متمايظه (أى الأصغر و الأكبر و الأوسط).
 - ۶ ان يتكرر الحد الأوسط فى المقدمتين أى ان المقدمتين يجب أن يشتركا فى الحد الأوسط.
 - ۷ ان يكون اشتراك المقدمتين و النتيجة فى الحدين الأصغر و الأكبر اشتراكاً حقيقياً.
 - ۸ ان تكون صورة القياس منتجة بأن تكون حاوية على اشتراط الاشكال الاربعة. من ناحية الكم و الكيف و الجهة.
- فإذا كانت النتيجة كاذبة مع فرض صدق المقدمتين فلا بد أن يكون كذبها لفقد أحد الأمور المتقدمة، فيجب البحث عنه لكشف المغالطة فيه إن أراد تجنب الغلط و التخلص من المغالطة.

۶ المصادرة على المطلوب

وهى أن تكون إحدى المقدمات نفس النتيجة واقعا، و إن كانت بالظاهر بحسب رواجها على العقول غيرها، كما يقال مثلاً: «كل انسان بشر. و كل بشر ضحاک. ينتج: كل انسان ضحاک» فإن النتيجة عين الكبرى فيه. وانما يقع الاشتباه لو وقع فى مثله فلتغاير لفظى

البشر و الانسان، فيظن انهما متغايران معنى، فيروج ذلك على ضعيف التمييز.

والمصادرة قد تكون ظاهرة و قد تكون خفية:

اما (الظاهرة) فعلى الاغلب تقع فى القياس البسيط، كالمثال المتقدم.

واما (الخفية) فعلى الاغلب تقع فى الاقيسة المركبة، اذ تكون النتيجة فيها بعيدة عن المقدمة فى الذكر. ولجل هذا تكون أكثر رواجاً على المخاطبين المغفلين.

وكلما كانت أبعد فى الذكر كانت المصادرة أخفى وأقرب إلى القبول.

مثال ذلك قولهم فى علم الهندسة:

إذا قاطع خط خطين متوازيين فإن مجموع الزاويتين الحادتين الداخلتين من جهة واحدة يساوى قائمتين ... هذا هو المطلوب (أى نتيجة).

وقد يستدل عليه بقياس مركب بأن يقال مثلاً: لو لم يكن مجموعهما يساوى قائمتين لتلاقى الخطان المتوازيان. و لو تلاقيا لحدث مثلث زاويتان منه فقط تساوى قائمتين. هذا خلف لأن المثلث دائماً مجموع زواياه كلها تساوى قائمتين.

فإنه بالأخير استدل على تساوى مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة للقائمتين بتساويهما للقائمتين. و هى مصادرة باطله قد تخفى على المغفل لتركب الاستدلال و بعد النتيجة عن المقدمة التى هى نفسها.

واعلم أن المصادرة انما تقع بسبب اشتراك الحد الأوسط مع أحد الحدين الآخرين فى واحدة من المقدمات، فلا بد ان تكون هذه المقدمة محمولها وموضوعها شيئاً واحداً حقيقة. اما المقدمة الثانية فلا بد أن تكون نفس المطلوب (النتيجة). كما يتضح ذلك فى مثال القياس البسيط.

والمصادرة على هذا ترجع فى الحقيقة إلى أن القياس يكون فيها مؤلفاً من مقدمة واحدة.

٧ وضع ما ليس بعلة علة

تقدم فى بحث البرهان أن البرهان يتقوم بأن يكون الأوسط علة للعلم بثبوت الأكبر للأصغر، كما أنه يعتبر فيه المناسبة بين النتيجة و المقدمات، وضرورية المقدمات.

فإن اختل أحد هذه الأمور ونحوها بأن يظن أن الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر، أو يظن المناسبة بين النتيجة و المقدمات أو أنها ضرورية، و ليست هى فى الواقع كما ظن وتوهم فإن كل ذلك يكون من باب وضع ما ليس بعلة علة. ويكون جعل القياس المؤلف على حسبها برهاناً مغالطه موجبة لتوهم أنه برهان حقيقى. مثاله:

ما ظنه بعض الفلاسفة المتقدمين من جواز انقلاب العناصر بعضها الى بعض باعتبار أن العناصر أربعة و هى الماء و الهواء و النار و التراب، فقالوا بانقلاب الهواء ماء و الماء هواء. واستدلوا على الأول بما يشاهد من تجمع ذرات الماء على سطح الاناء الخارجى عند اشتداد برودته فظنوا أن الهواء انقلب ماء، و على الثانى بما يشاهد من تبخر الماء عند ورود الحرارة الشديدة عليه، فظنوا أن الماء انقلب هواء.

وباستدلالهم هذا قد وضعوا ما ليس بعلة علة، اذ حسبوا أن العلة فى الانقلاب هو تجمع ذرات الماء على الاناء و تبخر الماء، بينما أن ما حسبوه علة ليس بعلة، فإن الماء انما يتجمع من ذرات البخار الموجودة فى الهواء و البخار هو ذرات الماء، فالماء لا الهواء تحول الى ماء، أى أن الماء تجمع.

و كذلك حينما يتبخر الماء بالحرارة يتحول الى ذرات صغيرة من الماء هى البخار، فالماء قد تحول الى الماء لا الى الهواء، أى ان

الماء تفرق.

۳ اجزاء الصناعة العرضية

وهى الأمور الخارجة عن نفس متن التبيكيت، و مع ذلك موجبة لوقوع الغير فى الغلط.

ويلتجئ إليها غالباً من يقصر بآعه عن مجاراة خصمه بالكلام المقبول و القياس الذى عليه سمة البرهان أو الجدل. و الحقد على الخصم و التعصب الأعمى لرأى أو مذهب هما اللذان يدعوان ان خفيف الميزان فى المعرفة إلى اتخاذ هذه السبل فى المغالطة، حينما يعجز عن مغالطة فى نفس القياس التبيكيتى.

ومن نافلة القول أن نذكر أن أكثر من يتصدى للخصام و الجدل فى العقائد، و النقد و الرد فى المذاهب الاجتماعية و السياسية، هم من اولئك خفيفى الميزان، والا- فالعلماء و المثقفون أكثر أدبا و صونا لكلامهم و حرصا على سلامة بيانهم، و إن تعصبوا و غالطوا. اما الطلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبة المختارة من البشر الذين يندر وجودهم ندرة الماس فى الفحم، لا يتعصبون لغير الحق و لا يغالطون الا فى الحق، رحمة بالناس و شفقة على عقائدهم، و الحقيقة عندهم فوق جميع الاعتبارات لا تأخذهم فيها لومة لائم.

وعلى كل حال، فإن هذه الأمور الخارجة عن التبيكيت الموجبة للمغالطة يمكن إرجاعها إلى سبعة أمور:

١ التشنيع على الخصم بما هو مسلم عنده او بما اعترف به. و ذلك بان ينسبه الى القول بخلاف الحق او المشهور، سواء كان ما سلم به او اعترف به حقيقة هو خلاف الحق او المشهور او انه يظهره بذلك تنكيلا به.

وهذا لا فرق بين ان يكون تشنيعه عليه بقول كان قد قاله سابقا او يجره اليه بسؤال او نحوه، مثل ان يوجه سؤالاً يردده بين طرفين غير مرددين بين النفي و الاثبات، فيكون لهما وجه ثالث أو رابع لا يذكره و يخفيه على الخصم. و لا شك أن التردد بين شيئين فقط يوهم لأول وهلة الحصر فيهما، فقد يظن الخصم الحصر فيوقعه فيما يوجب التشنيع عليه. كأن يقول له مثلاً: هل تعتقد أن طاعة الحكومة لازمة فى كل شىء أو ليست لازمة أبداً فإن قال بالأول فقد تفرض الحكومة مخالفة ضميره أو واجبه الدينى أو الوطنى، و هذا شنيع، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. و إن قال بالثانى فإن هذا قد يوجب الاخلال بالنظام أو الوقوع فى المهالك، و هذا شنيع أيضاً، فيكون الاعتراف به مجالا للتشنيع عليه. و قد يغفل الخصم المسؤول عن وجه ثالث فيه التفصيل بين الرايين لينفذ نفسه من هذه الورطة. وهذا ونحوه قد يوجب ارتباك الخصم و حيرته، فيغلط فى اختياره و رأيه و يضيع عليه وجه الصواب.

٢ ان يدفعه الى القول الباطل أو الشنيع، بأن يخدعه ليقول ذلك و هو غافل، فيوقعه فى الغلط، اما بسؤال أو محاوره يوهمه فيها خلاف الواقع و المشهور.

٣ أن يثير فى نفسه الغضب أو الشعور بنقصه، فيربك عليه تفكيره و توجه ذهنه، مثل أن يشتمه أو يقدح فيه أو يخجله أو يحقره أو يستهزئ به أو يسفهه أو يسأله عن اشياء يجهلها أو يلفت نظر الحاضرين أو ما فيه من عيوب جسمية أو نفسية.

٤ ان يستعمل معه الألفاظ الغربية و المصطلحات غير المتداولة و العبارات المغلفة فيحيره و لا يدري ما يجب به، فيغلط.

٥ ان يدس فى كلامه الحشو و الزوائد الخارجة عن الصدد، أو الكلام غير المفهوم أو يطول فى كلامه تطويلا مملا، بما يفقد الإحاطة بجميع الكلام و ربط صدره بذيله.

٦ أن يستعين على اسكاته و ارباكه برفع الصوت و الصراخ و حركات اليدين و ضرب أحدهما بالآخرى و القيام و القعود، ونحوها من الحركات المثيرة المهيجة و المربكة.

٧ أن يعيره بعبارات تبدو أنها تفقد آراء الخصم و صحتها فى نظر العامة، أو تحمله على التشكيك أو الزهد فيها. و هذا أمر يستعجله

أكثر المتخاصمين من القديم. مثل تعبير خصوم اتباع آل البيت عنهم بالرافضة وتعبير ذوى السلطات عن المطالبين بحقوقهم فى هذا العصر بالثوار أو العصابات أو المفسدين أو قطاع الطريق أو نحو ذلك. وتعبير دعاة التجدد عن اهل الدين بالرجعيين و عن الآراء القديمة بالخرافات. وتعبير لمتمسكين بالقديم دعاة الاصلاح بالمتجددين أو الكافرين أو الزنادقة ... و هكذا يتخذ كل خصم لخصمه عبارات معيرة ومعبرة عن بطلان آرائه ومقاصده مما يطول شرحه.

عصمنا الله تعالى من المغالطات وقول الزور أنه أكرم مسؤول!

خاتمة؛ انتهى الجزء الثالث

ورد للمؤلف عدة رسائل فى الثناء على الكتاب حين صدور الطبعة الأولى للجزء الأول، ونشرت كثير من الصحف تعاليق مطولة حوله. و المؤلف يعتز بهذه الرسالة التى وردته من العلامة الجليل حجة الاسلام الشيخ المرتضى من آل يس و كان يومئذ بالكاظمية، ففضل نشرها فقط فى آخر الكتاب:

بسم الله الرحمن الرحيم

عليك منى افضل التحية و السلام.

وبعد فلا- اکتتمک أیها الاخ الكريم ان طبعی لم يعد ذلك الطبع الفاره الذى يتسع أفقه لاصطناع الكلام، أو التفنن فى القول فيما يعرض له من الموضوعات التى تدعو الحاجة الى مواجهتها برأيه واضحا صريحا، على الرغم من أن هذا الانكماش الطبعی مما لا تقره الروح السائدة فى هذا الجو الملىء بالمجاملات، ولكن ماذا اصنع و قد منيت بهذا الانكماش فجاء لا بالاختيار، فزهدنى فى كثير من شؤون هذه الحياة التى كنت اتوفر عليها فى كثير من التذوق و الرغبة. لذلك فانى اعتذر إلیک مما ساضعه بين يديک من كلمة صغيرة خضع لها هذا الطبع الشاذ طيعا، حين استحوذ عليه الشعور بالواجب، فاندفع إلیها اندفاعا يسجل بها الحقيقة الراهنة، و يقرر بها الأمر الواقع لا أقل و لا أكثر، دون أن يكون للمجاملة فيها أى أثر يذكر.

و خلاصتها انى ما كدت أن افرغ من مطالعة كتابک القيم كتاب «المنطق» الذى نعمت بالاطلاع عليه أخيرا من حيث لا احتسب حتى وجدتني قد امتلأت اعجابا به وتقديرا لمؤلفه، و اكبارا للجهود العظيمة الماثلة فى كل شان من شؤونه.

فقلت اذ ذاك مخاطبا اياک كانى اراک: ما اجدرک منذ اليوم ان تدعى «المظفر» حقا، اذ فتح الله على يديک هذا الفتح المبين. وعسى أن يكون لهذا الفتح ما بعده من الفتوح فى ميادين العلم و الأدب، حتى يتواصل الفتح ويتلاحق الظفر على يديک أیها البطل الفاتح المظفر. و السلام عليك و على شيخينا الجليلين الحسن و الحسين و رحمه الله و برکاته.

۱۶ / ۲ / ۱۳۶۷ هـ.

مرتضى آل يس

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صداها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱) ۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۱۹۰
۵۳-۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - : هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسين عليه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِبدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



اصفهان

گامی



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹