



www.  
www.  
www.  
www.

Ghaemiyeh

.com  
.org  
.net  
.ir

# لرویں آنر

پاپہ سوم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

# دروس حوزه

نویسنده:

واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر چاپی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

## فهرست

۵	فهرست
۷۷	دروس حوزه - پایه سوم
۷۷	مشخصات کتاب
۷۷	معنى الاديب
۷۷	مشخصات کتاب
۷۷	تمهید
۷۷	اشارة
۷۹	العنواين
۸۰	الباب الأول في تفسير المفردات و ذكر أحكامها
۸۰	حرف الهمزة
۸۰	الهمزة المفردة
۸۰	تأتى على وجهين
۸۰	الهمزة أصل أدوات الاستفهام
۸۲	فصل قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقى
۸۳	آ
۸۳	إذ
۸۳	على أربعة أوجه
۸۳	۱ أن تكون اسمًا للزمن الماضي
۸۴	۲ أن تكون اسمًا للزمن المستقبل
۸۴	۳ أن تكون للتعليل
۸۵	۴ أن تكون للمفاجأة
۸۵	إذا
۸۵	على وجهين

٨٥	-	١ أن تكون للمفاجأة
٨٧	-	٢ فعلی وجهین
٨٨	-	مسألة فی ناصب «إذا» الشرطیہ مذهبان
٨٨	-	إذ ما
٨٩	-	أل-
٩٠	-	على ثلاثة أوجه: أحدها
٩٠	-	الثاني
٩٠	-	الوجه الثالث
٩١	-	ألا
٩١	-	ألا
٩٢	-	ألا
٩٢	-	إلا
٩٢	-	إشارة
٩٣	-	أحدها
٩٣	-	الثاني
٩٣	-	مسئلتان
٩٤	-	الثالث
٩٤	-	الرابع
٩٤	-	إلى
٩٤	-	إشارة
٩٤	-	١ انتهاء الغایة الزمانیة
٩٥	-	٢ المعیة
٩٥	-	٣ التبیین
٩٥	-	٤ مرادفة اللام

٥ موافقة «فى» ذكره جماعة فى قول النابغة الْذُبَيَانِى: ٣٠ فلا ترکنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب و قال ابن عصفور: هو علٰى	
٩٥	٦ الابتداء
٩٥	٧ موافقة «عند»
٩٦	٨ التوكيد
٩٦	أم
٩٦	إشارة
٩٦	١ أن تكون متصلة
٩٦	اشاره
٩٧	مسائل
٩٨	٢ أن تكون منقطعة
٩٩	٣ أن تقع زائدة
٩٩	٤ أن تكون للتعريف
٩٩	أم
٩٩	أقما
١٠٠	الإشارة
١٠٠	و يفصل بين «أقما» و الفاء بواحد من أمور ستة:
١٠١	تنبيهان
١٠١	إقا
١٠٢	أن
١٠٣	اشارة
١٠٣	والاسم على قسمين
١٠٣	والحرف على أربعة أوجه
١٠٣	١ أن تكون حرفًا مصدرياً ناصباً للمضارف
١٠٥	٢ أن تكون مخففة من الثقلية

- ١٠٥ ..... ٣ أن تكون مفسرة بمنزلة «أى»
- ١٠٦ ..... ٤ أن تكون زائدة
- ١٠٦ ..... تنبیه: ذکر ل «أن» معان أربعة آخر
- ١٠٦ ..... ١ الشرطية
- ١٠٧ ..... ٢ النفي
- ١٠٧ ..... ٣ معنی «إذ»
- ١٠٧ ..... ٤ أن تكون بمعنى «كلا»
- ١٠٧ ..... إن
- ١٠٨ ..... ترد على أربعة أوجه
- ١٠٨ ..... أحدها: أن تكون شرطية
- ١٠٨ ..... الثاني: أن تكون نافية
- ١٠٩ ..... الثالث: المبتدأ
- ١١٠ ..... الرابع: أن تكون زائدة
- ١١٠ ..... إن - أن
- ١١١ ..... إن
- ١١١ ..... حرف الباء
- ١١١ ..... الباء المفردة
- ١١١ ..... ب (حرف جر)
- ١١١ ..... اشاره
- ١١١ ..... ١ الإلصاق
- ١١١ ..... ٢ التعديه
- ١١٢ ..... ٣ الاستعانه
- ١١٢ ..... ٤ السببية
- ١١٢ ..... ٥ المصاحبة

١١٣	٦ الظرفية
١١٣	٧ البدل
١١٣	٨ المقابلة
١١٣	٩ المجاوزة
١١٣	١٠ الاستعلاء
١١٤	١١ التبعيض
١١٤	١٢ القسم
١١٤	١٣ الغاية
١١٤	١٤ التوكيد
١١٦	١٥ بَجْلُ
١١٦	١٦ بَلْهَ
١١٧	١٧ بَلِيٌّ
١١٧	١٨ بَيْدَ
١١٨	١٩ حرف التاء
١١٨	٢٠ التاء المفردة
١١٨	٢١ حرف الثاء
١١٨	٢٢ ثَمَّ
١١٨	٢٣ ثُمَّ
١١٨	٢٤ اشارة
١١٩	٢٥ ۱ فأما التشريح
١١٩	٢٦ ۲ و أَمَّا الترتيب
١١٩	٢٧ ۳ و أَمَّا المهلة
١٢٠	٢٨ حرف الجيم
١٢٠	٢٩ جَلْ

١٢٠	-	جیر
١٢١	-	حرف الحاء
١٢١	-	حاشا
١٢١	-	حتّی
١٢١	-	إشارة
١٢١	-	انتهاء الغایة و هو الغالب، و التعليل، و معنی «إلا» فی الاستثناء
١٢١	-	أحدھا أن تكون حرفًا جارًّا بمنزلة «إلى» فی المعنى و العمل
١٢٢	-	مرادفة «إلى»
١٢٢	-	و مرادفة «كى» التعليلية
١٢٢	-	و مرادفة «إلا» فی الاستثناء
١٢٣	-	الثانی من أوجه «حتی»: أن تكون عاطفة
١٢٤	-	الثالث من أوجه «حتی»: أن تكون حرف ابتداء
١٢٤	-	حيث
١٢٥	-	حرف الخاء
١٢٥	-	خلا
١٢٦	-	حرف الراء
١٢٦	-	رب
١٢٧	-	حرف السین
١٢٧	-	السین المفردة
١٢٧	-	سُوفَ
١٢٧	-	سى
١٢٨	-	حرف العین
١٢٨	-	عدا
١٢٨	-	عسى

- ١٢٨ ..... اشارة
- ١٢٨ ..... أَحدها: أن يقال: «عَسَى زِيدٌ أَنْ يَقُومَ».
- ١٢٩ ..... الاستعمال الثاني: أن تسند إلى «أَنْ» و الفعل
- ١٢٩ ..... الثالث و الرابع و الخامس: أن يأتي بعدها المضارع المجرد أو المقربون بالسين أو الاسم المفرد
- ١٣٠ ..... السادس: أن يقال: «عَسَى، و عَسَاكُ، و عَسَاهُ» و هو قليل
- ١٣٠ ..... السابع: «عَسَى زِيدٌ قَائِمٌ»
- ١٣٠ ..... تنبية
- ١٣٠ ..... عُلُّ
- ١٣١ ..... عَلَّ
- ١٣١ ..... على
- ١٣١ ..... اشارة
- ١٣١ ..... أَحدهما: أن تكون حرفًا، و لها تسعه معان:
- ١٣٣ ..... عن
- ١٣٣ ..... اشارة
- ١٣٣ ..... أَحدها: أن تكون حرفًا جارًّا
- ١٣٤ ..... الوجه الثاني: أن تكون حرفًا مصدرياً
- ١٣٥ ..... الثالث: أن تكون اسمًا بمعنى «جانب»
- ١٣٥ ..... عند
- ١٣٦ ..... غُوْضُ
- ١٣٦ ..... حرف الغين
- ١٣٦ ..... غير
- ١٣٧ ..... حرف الفاء
- ١٣٧ ..... الفاء المفردة
- ١٣٨ ..... اشارة

١٣٨	أحدها: أن تكون عاطفة، و تفيد ثلاثة أمور:
١٣٩	حرف القاف
١٣٩	قط
١٣٩	إشارة
١٣٩	أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى
١٣٩	والثاني: أن تكون بمعنى «حسب» و هذه مفتوحة القاف ساكنة الطاء
١٣٩	والثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفي»
١٤٠	حرف الكاف
١٤٠	الكاف المفردة
١٤١	كأن
١٤٢	كأين
١٤٣	كذا
١٤٣	كم
١٤٤	كى
١٤٥	كيف
١٤٦	حرف اللام
١٤٦	اللام المفردة
١٥١	لا
١٥١	على ثلاثة أوجه: الأول: أن تكون نافية
١٥٢	الثاني: أن تكون عاملة عمل «ليس»
١٥٢	الوجه الثالث: أن تكون عاطفة، و لها ثلاثة شروط:
١٥٣	الوجه الرابع: أن تكون جواباً مناقضاً ل «نعم»
١٥٣	الخامس: أن تكون على غير ذلك
١٥٤	تنبيه من أقسام «لا» النافية

۱۵۶	لات
۱۵۷	لعل
۱۵۸	لكن
۱۵۸	لكن
۱۵۹	لم
۱۵۹	لما
۱۶۱	لن
۱۶۱	لو
۱۶۱	إشارة
۱۶۲	أحدها: «لو» المستعملة
۱۶۲	الثاني: أنها تفيد امتناع الشرط و امتناع الجواب جميعاً
۱۶۲	الثالث: أنها تفيد امتناع الشرط خاصة
۱۶۵	الرابع: أن تكون للترني
۱۶۵	الخامس: أن يكون للعرض
۱۶۶	لولا
۱۶۸	لو ما
۱۶۸	ليت
۱۶۸	ليس
۱۶۹	حرف الميم
۱۶۹	ما
۱۷۰	ماذا
۱۷۱	اعلم أنها تأتي في العربية على أوجه
۱۷۱	منها: أن تكون «ما» استفهامية و «ذا» إشارة
۱۷۱	و أما أوجه الحرفية

۱۷۶	- متى
۱۷۷	- مُذْ و مَنْدُ
۱۷۷	- مع
۱۷۸	- مَنْ
۱۷۹	- مِنْ
۱۸۱	- تنبيهات
۱۸۳	- مهمًا
۱۸۳	- حرف النون
۱۸۳	- النون المفردة
۱۸۳	- اشارة
۱۸۳	- أحدها: نون التأكيد و هي خفيفة
۱۸۴	- الثاني: التنوين
۱۸۵	- الثالث: تنوين
۱۸۶	- الرابع: نون الوقاية
۱۸۶	- حرف الهاء
۱۸۶	- الهاء المفردة
۱۸۷	- ها
۱۸۷	- هل
۱۸۹	- هو
۱۸۹	- حرف الواو
۱۸۹	- الواو المفردة
۱۸۹	- اشارة
۱۸۹	- الأول: العاطفة
۱۹۰	- اشارة

- ١٩٠ ..... أحدها: احتمال معطوفها للمعنى الثلاثة السابقه.
- ١٩٠ ..... و الثاني: اقترانها ب «إما» نحو: (إما شاكراً و إما كُفُوراً)
- ١٩٠ ..... و الرابع: اقترانها ب «لكن»
- ١٩١ ..... و الخامس: عطف المفرد السببي على الأjenي عند الاحتياج إلى الربط
- ١٩١ ..... و السادس: عطف العقد على النيف
- ١٩١ ..... و السابع: عطف الصفات المفرقة مع اجتماع منعوتها
- ١٩١ ..... و الثامن: عطف ما حّقّه الثنائي أو الجمف
- ١٩١ ..... و التاسع: عطف مالا يستغنى عنه
- ١٩١ ..... و العاشر و الحادى عشر: عطف العام على الخاص و بالعكس
- ١٩١ ..... و الثاني عشر: عطف عامل حذف و بقى معموله على عامل آخر مذكور يجمعهما معنى واحد
- ١٩٢ ..... و الثالث عشر: عطف الشيء على مرادفه
- ١٩٢ ..... و الرابع عشر: عطف المقدم على متبعه للضرورة
- ١٩٢ ..... و الخامس عشر: عطف المخوض على الجوار
- ١٩٢ ..... الثاني و الثالث من أقسام الواو: واو ان يرتفع ما بعدهما
- ١٩٣ ..... الرابع و الخامس: واو ان ينتصب ما بعدهما، و هما: واو المفعول معه
- ١٩٣ ..... السادس و السابع: واو ان ينجر ما بعدهما
- ١٩٣ ..... الثامن: الزائدة
- ١٩٤ ..... التاسع: او الشمانية
- ١٩٤ ..... العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها و إفادتها أن اتصافه بها أمر ثابت
- ١٩٥ ..... الحادى عشر: واو ضمير الذكور
- ١٩٥ ..... الثاني عشر: واو علامة المذكرين في لغة طبيعى أو أزد شنوة أو بلحارت
- ١٩٦ ..... الثالث عشر: او الإنكار
- ١٩٦ ..... الرابع عشر: واوا للتذكر
- ١٩٦ ..... الخامس عشر: الواو المبدلء من همسة الاستفهام المضموم ما قيلها

١٩٦	وا
١٩٧	حرف الألف
١٩٧	حرف الياء
١٩٧	الياء المفردة
١٩٨	يا
١٩٨	الباب الثاني: في تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.
١٩٨	الباب الثالث: في ذكر ما يتردد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذكر أحكامهما.
١٩٩	الباب الرابع في ذكر أحكام يكثر دورها، و يصبح بالمعرب جهلها
١٩٩	في ذكر أحكام يكثر دورها، و يصبح بالمعرب جهلها
١٩٩	ما يعرف به الاسم من الخبر
٢٠٠	ما يعرف به الفاعل من المفعول
٢٠٠	فرعون
٢٠٠	ما افترق فيه عطف البيان و البدل
٢٠٢	ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفة المشبهة
٢٠٣	ما افترق فيه الحال و التمييز، و ما اجتمعا فيه
٢٠٤	أقسام الحال
٢٠٥	إعراب أسماء الشرط و الاستفهام و نحوها
٢٠٦	مسوغات الابتداء بالنكرة
٢٠٧	أقسام العطف
٢٠٧	إشارة
٢٠٨	أحدها: العطف على اللف ١ و هو الأصل
٢٠٨	و الثاني: العطف على الم محل
٢٠٩	و الثالث: العطف على التوهם
٢١٠	تنبيه

٢١١	-	تنبیه
٢١١	-	عطف الخبر على الإنشاء، و بالعكس
٢١١	-	عطف الاسمية على الفعلية، و بالعكس
٢١٢	-	الموضع التي يعود الضمير فيها على متاخر لفظاً و رتبة
٢١٣	-	شرح حال الضمير المسمى فصلاً و عماداً
٢١٣	-	إشارة
٢١٤	-	الأولى: في شروطه
٢١٤	-	المسألة الثانية: في فائدته
٢١٥	-	المسألة الثالثة: في محله
٢١٥	-	المسألة الرابعة: فيما يتحمل من الأوجه
٢١٥	-	روابط الجملة بما هي خبر عنه
٢١٧	-	الأشياء التي تحتاج إلى الرابط
٢١٩	-	الأمور التي يكتسبها الاسم بالإضافة
٢٢١	-	الأمور التي لا يكون الفعل معها إلا قاصراً
٢٢٣	-	الأمور التي يتعدى بها الفعل القاصر
٢٢٤	-	الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.
٢٢٤	-	الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين المعربين و الصواب خلافها.
٢٢٤	-	الباب السابع: في كيفية الإعراب.
٢٢٥	-	الباب الثامن: في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.
٢٢٥	-	مختصر المعاني
٢٢٥	-	مشخصات كتاب
٢٢٦	-	مقدمة
٢٢٦	-	المقدمة
٢٢٧	-	خطبة الكتاب

۲۲۸	(مقدمه الكتاب)
۲۳۴	الفن الأول علم المعاني
۲۳۴	اشاره
۲۳۵	صدق الخبر و كذبه (تنبيه)
۲۳۶	باب ۱ أحوال الإسناد الخبرى
۲۴۱	باب ۲ أحوال المسند إليه
۲۵۷	باب ۳ أحوال المسند
۲۶۶	باب ۴ أحوال متعلقات الفعل
۲۷۰	باب ۵ القصر
۲۷۶	باب ۶ الإنشاء
۲۸۳	باب ۷ الفصل و الوصل
۲۹۳	باب ۸ الإيجاز و الأطناب و المساواة
۲۹۹	الفن الثاني علم البيان
۲۹۹	اشاره
۳۰۱	التشبيه
۳۱۲	الحقيقة و المجاز
۳۲۹	الكنية
۳۳۱	الفن الثالث في البديع
۳۳۱	اشاره
۳۴۷	خاتمه الفن الثالث
۳۵۵	اخلاق نظری ۳
۳۵۵	مشخصات كتاب
۳۵۵	مقدمه
۳۵۵	سخن مرکز متون

۳۵۷	مقدمه
۳۵۷	فصل اول: علم اخلاق و امام خمینی قدس سرہ
۳۵۹	فصل دوم: آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ
۳۵۹	اشاره
۳۵۹	۱. شرح اربعین
۳۶۰	۲. آداب الصلاة
۳۶۱	۳. شرح جنود عقل و جهل
۳۶۲	۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس
۳۶۳	فصل سوم: ویژگیها و محورهای اصلی آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ
۳۶۳	اشاره
۳۶۴	۱. انسان دارای دو فطرت است: اصلی و تبعی
۳۶۵	۲. عالم طبیعت دار تغیر، و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغیر و اصلاح است
۳۶۵	۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال
۳۶۷	۴. فرق علم و ایمان و بی ثمر بودن علم بدون ایمان
۳۶۸	۵. مکاید نفس و شیطان
۳۶۹	۶. حبّ دنیا و نفس
۳۷۰	۷. دستورالعملهای اخلاقی
۳۷۱	۸. انکار نکردن مقامات اولیاء خدا
۳۷۱	۹. تعبد و توجه و عنایت شدید به ادعیه و احادیث ائمه علیهم السلام و تبیین مقامات آنها
۳۷۳	۱۰. موعظه‌های هشیار کننده و مناجاتهای سرشار از شور
۳۷۴	فصل چهارم: درسنامه اخلاق: گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ
۳۷۹	بخش ۱ تقریراتِ دروس اخلاق
۳۷۹	۱. لزوم برنامه‌های اخلاقی و کلاس تهذیب در حوزه
۳۸۰	۲. سفارش به طلاب

۳۸۱	۳. مسؤولیت سنگین اهل علم
۳۸۲	۴. اهمیت تهذیب و تزکیه نفس
۳۸۳	۵. لزوم پرهیز از اختلاف
۳۸۶	۶. عنایات الهی
۳۸۷	۷. نکاتی از مناجات شعبانیه
۳۸۷	۸. ماه رمضان: ضیافت الهی
۳۹۰	۹. حاجبهای انسان
۳۹۱	۱۰. علم و ایمان
۳۹۱	۱۱. معنای عصمت
۳۹۲	۱۲. قدم اول در سلوک
۳۹۲	۱۳. ویژگی امراض روحی
۳۹۴	۱۴. هشدار به جوانان
۳۹۵	۱۵. هشدار به حوزه ها
۳۹۶	بخش ۲ آداب الصلاة
۳۹۶	مقدمه
۳۹۷	[صورت ملکوتی و آداب قلبی نماز]
۳۹۸	مقاله اولی آدابی که در تمام عبادات ضرور است
۳۹۸	فصل اول: [اعبودیت]
۳۹۸	فصل دوم: مراتب مقامات اهل سلوک
۳۹۹	فصل سوم: خشوع
۴۰۱	فصل چهارم: [طمأنینه]
۴۰۲	فصل پنجم: محافظت عبادت از تصرف شیطان
۴۰۳	فصل ششم: نشاط و بهجت
۴۰۴	فصل هفتم: تفہیم

۴۰۵	فصل هشتم: حضور قلب
۴۰۶	فصل نهم: دعوت به حضور قلب
۴۰۸	فصل دهم: دوای هرزه گردی خیال
۴۰۹	فصل یازدهم: حبّ دنیا باعث تشتّت خیال
۴۱۰	تتمیم: اعراض دادن نفس از دنیا
۴۱۰	مقاله ثانیه
۴۱۰	مقصد اوّل: طهارت
۴۱۰	فصل اوّل: بیان اجمالی طهور
۴۱۲	فصل دوم: مراتب طهور
۴۱۲	فصل سوم: [شرح مرتبه اوّل] طهور
۴۱۳	فصل چهارم: شمهای از آداب وضو به حسب باطن
۴۱۴	فصل پنجم: پارهای از آداب باطنیه ازاله نجاست
۴۱۶	مقصد دوم: شمهای از آداب لباس
۴۱۶	اشاره
۴۱۸	مقام دوم: پارهای از آداب لباس مصلی
۴۱۸	باب اوّل: سرّ طهارت لباس
۴۱۹	باب دوم: اعتبارات قلبیه ستّر عورت
۴۲۰	مقصد سوم: آداب قلبیه وقت
۴۲۰	فصل اوّل: [الدّت خواص از مناجات و انتظار اوقات صلوّات]
۴۲۱	فصل دوم: مواظبت از وقت
۴۲۲	مقاله ثالثه مقارنات نماز
۴۲۲	باب ۱: بعض آداب اذان و اقامه
۴۲۲	فصل ۱: آداب اجمالیه
۴۲۶	فصل ۲ بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

۴۲۷	باب ۲ آداب قیام
۴۳۰	باب ۳ سرنیت و آداب آن
۴۳۷	باب ۴: شمه‌ای از آداب قرائت و اسرار آن
۴۴۷	صبحاً ۱: آداب مطلقه قرائت قرآن شریف
۴۴۵	صبحاً ۲ شمه‌ای از آداب قرائت در خصوص نماز
۴۵۰	باب ۵ شمه‌ای از آداب و اسرار رکوع
۴۵۱	باب ۶ اسرار و آداب سجود
۴۵۲	باب ۷ آداب سلام
۴۵۳	خاتمه بعضی از امور داخله و خارجه نماز
۴۵۶	بخش ۳ شرح حدیث جنود عقل و جهل
۴۵۶	اشاره
۴۶۰	مقاله ۱ نقل لفظ حدیث شریف <b>تَيْمَنًا وَ تَبِرُّكًا</b>
۴۶۱	مقاله ۲ شرح اجمالی بعض الفاظ حدیث شریف
۴۶۳	مقاله ۳ شرح جنود عقل و جهل از بعض وجوده
۴۶۳	مقصد ۱: شرح «الْخَيْرُ وَ ... ضِدَّهُ الشَّرُّ»
۴۶۳	فصل اول: [مقصود از خیر و شر]
۴۶۴	فصل دوم: توضیح این مقصود
۴۶۵	فصل سوم: فطرت مخموره وزیر عقل و فطرت محظوظه وزیر جهل است
۴۶۶	فصل چهارم: [ضرورت اصلاح نفس]
۴۶۸	مقصد ۲ ایمان و کفر
۴۶۸	فصل اول: [مقصود از ایمان]
۴۶۸	فصل دوم: توضیح و تتمیم این مطلب
۴۶۹	فصل سوم: استشهاد برای این مقصد به دلیل نقلی
۴۷۲	فصل چهارم: [راه تحصیل ایمان]

۴۷۵	مقدص ۳ تصدیق و ضد آن: حجود
۴۷۵	فصل اول: [مقدص از تصدیق و حجود]
۴۷۶	فصل دوم: [اصلاح نفس از حجود]
۴۷۸	مقدص ۴ رجا و ضد آن: قنوط
۴۷۸	فصل اول: رجا از جنود عقل است، و قنوط از جنود جهل
۴۷۹	فصل دوم: فرق بین رجا و غرور
۴۸۱	فصل سوم: فرق میان خوف و قنوط
۴۸۲	فصل چهارم: کیفیت جمع بین خوف و رجا
۴۸۳	مقدص ۵ عدل و ضد آن: جُور
۴۸۳	فصل اول: [مقصود از عدالت و جورا]
۴۸۴	فصل دوم: [تحصیل فضیلت عدالت]
۴۸۷	مقدص ۶ رضا و ضد آن: سخط
۴۸۷	فصل اول: [مقصود از رضا و سخط]
۴۸۷	فصل دوم: مراتب رضا
۴۸۸	فصل سوم: امدادی مقام رضا
۴۸۹	فصل چهارم: [ابتلاء مؤمنین]
۴۹۰	فصل پنجم: فضیلت رضا و ذم سخط از طریق نقل
۴۹۱	مقدص ۷ شکر و ضد آن: کفران
۴۹۳	مقدص ۸ طمع و ضد آن: پأس
۴۹۵	مقدص ۹ توکل و ضد آن: حرص
۴۹۵	فصل اول: معنی توکل
۴۹۵	فصل دوم: ارکان توکل
۴۹۷	فصل سوم: تعقیب این باب و موعظت أُولوا الألباب
۴۹۹	فصل چهارم: معرفت بعض مراتب و درجات توکل

۵۰۰	فصل پنجم: توکل از جنود عقل و حرص از جنود جهل است
۵۰۰	فصل ششم: مدح توکل و ذم حرص از طریق نقل
۵۰۳	مقصد ۱۰ و ۱۱ رافت و رحمت و ضد آنها: قسوت و غصب
۵۰۳	فصل اول: [معنی رافت و قسوت و آثار رافت]
۵۰۴	فصل دوم: [فرق قساوت و غصب]
۵۰۵	فصل سوم: [رأفت از جنود عقل است]
۵۰۶	فصل چهارم: [ثمرات قوه غضبيه]
۵۰۷	فصل پنجم: [انحراف قوه غضبيه]
۵۰۸	فصل ششم: جمله‌ای از احادیث شریفه در این باب
۵۰۹	فصل هفتم: مختصری برای علاج غصب
۵۱۰	فصل هشتم: علاج غصب، در حال سکونت نفس به قلع ماده آن
۵۱۱	مقصد ۱۲ علم و ضد آن: جهل
۵۱۱	فصل اول: [معنی علم و جهل و فضیلت علم]
۵۱۲	فصل دوم: علم از جنود عقل و جهل از جنود ابليس است
۵۱۳	فصل سوم: مختصری در فضایل علم از طریق نقل
۵۱۳	مقصد ۱۳ فهم و ضد آن: حُمق
۵۱۳	فصل اول: [معنی فهم و حمق]
۵۱۴	فصل دوم: تعقیب این مقصد و موعظت در این باب
۵۱۵	فصل سوم: فهم از جنود عقل و حمق از جنود جهل است
۵۱۶	مقصد ۱۴ عَفْت و ضد آن: هتك
۵۱۶	فصل اول: معنی عَفْت
۵۱۷	فصل دوم: [ثمرات قوه شهویه]
۵۱۷	فصل سوم: [تأثير اعمال بر قلب]
۵۱۹	فصل چهارم: [موعظه برای اصلاح نفس]

- ۵۲۰ ..... فصل پنجم: بعضی روایات در فضیلت عفت
- ۵۲۱ ..... مقصد ۱۵ زهد و ضد آن: رغبت
- ۵۲۱ ..... فصل اول: معنی زهد و رغبت
- ۵۲۱ ..... فصل دوم: درجات و مراتب زهد
- ۵۲۲ ..... فصل سوم: منزلت زهد نسبت به مقام سلوک انسانیت و کمال روحانیت
- ۵۲۲ ..... فصل چهارم: [رغبت به دنیا موجب احتجاج از حق است]
- ۵۲۳ ..... فصل پنجم: زهد از فطريات و رغبت از لوازم احتجاج فطرت است
- ۵۲۴ ..... فصل ششم: استشهاد به ادله نقلیه
- ۵۲۶ ..... مقصد ۱۶ رفق و ضد آن: خُرق
- ۵۲۶ ..... فصل اول: [معنی رفق و خُرق]
- ۵۲۶ ..... فصل دوم: [ادخالت رفق در امور انسان]
- ۵۲۷ ..... فصل سوم: رفق و مدارا از جنود عقل و خرق و عنف از جنود جهل است
- ۵۲۸ ..... فصل چهارم: بعض از اخبار شریفه در این باب
- ۵۲۸ ..... مقصد ۱۷ رَهْبَةٌ و ضد آن: جرأة
- ۵۲۹ ..... فصل اول: [معنی رَهْبَةٌ]
- ۵۲۹ ..... فصل دوم: اختلاف درجات خوف
- ۵۳۰ ..... فصل سوم: خوف و رهبة از جنود عقل و جرأة از جنود جهل است
- ۵۳۰ ..... مقصد ۱۸ تواضع و ضد آن: کبر
- ۵۳۰ ..... فصل اول: معنی تواضع و کبر
- ۵۳۱ ..... فصل دوم: درجات تواضع و تکبر
- ۵۳۱ ..... فصل سوم: [شرح صدر و ضيق صدر]
- ۵۳۲ ..... فصل چهارم: [موقعه در این باب]
- ۵۳۵ ..... فصل پنجم: شمهای از احادیث شریفه در این باب
- ۵۳۶ ..... فصل ششم: احادیث تکبیر

- ۵۳۸ فصل هفتم: تواضع از جنود عقل و تکبر از جنود جهل است
- ۵۳۸ مقصد ۱۹ تُؤَدَه و ضد آن: تَسْرِع
- ۵۳۹ فصل اول: [تُؤَدَه و تَسْرِع از صفات ظاهره و باطنها است]
- ۵۳۹ فصل دوم: [امقصود از تُؤَدَه و تَسْرِع]
- ۵۴۰ فصل سوم: تأثی و تثبیت از جنود عقل و تسرع از جنود جهل است
- ۵۴۱ مقصد ۲۰ حلم و ضد آن: سَفَه
- ۵۴۱ فصل اول: [معنی حلم و سفه]
- ۵۴۲ فصل دوم: [شمرات قوہ غضبیه]
- ۵۴۳ فصل سوم: [اطر انحراف قوہ غضبیه]
- ۵۴۴ فصل چهارم: علاج اساسی سفه به علاج اسباب آن
- ۵۴۴ فصل پنجم: تحصیل ملکه حلم
- ۵۴۵ فصل ششم: فضایل حلم از طریق منقول
- ۵۴۶ مقصد ۲۱ صمت و ضد آن: هَذَر
- ۵۴۶ فصل اول: [فوائد صمت]
- ۵۴۷ فصل دوم: زیانهای هذر، هذیان، باطل، لغو، و سخنان بیهوده بی فائدہ
- ۵۴۷ فصل سوم: فضایل صمت و عیوب هذر از طریق نقل اخبار شریفه در این باب بقدرتی زیاد است که در این مختصر نگنجد، و ما به ذکر چند
- ۵۴۹ فصل چهارم: صمت از جنود عقل و هذر و هذیان از جنود جهل است
- ۵۴۹ مقصد ۲۲ استسلام و ضد آن: استکبار
- ۵۴۹ فصل اول: [معنی استسلام و استکبار]
- ۵۵۰ فصل دوم: [استسلام از جنود عقل و استکبار از جنود جهل است]
- ۵۵۰ مقصد ۲۳ تسلیم و ضد آن: شک
- ۵۵۰ فصل اول: [معنی تسلیم و شک]
- ۵۵۱ فصل دوم: [فوائد تسلیم]
- ۵۵۱ فصل سوم: تسلیم از جنود عقل و ضد آن از جنود جهل است

۵۵۲	مقدsd ۲۴ صبر و ضد آن: جزع
۵۵۲	فصل اول: [معنی صبر و جزع]
۵۵۳	فصل دوم: مراتب صبر
۵۵۵	فصل سوم: صبر از جنود عقل و جزع از جنود جهل است
۵۵۶	فصل چهارم: [احادیث این باب]
۵۵۶	مقدsd ۲۵ صفح و ضد آن: انتقام
۵۵۶	فصل اول: [ثمرات صفح و مضرات انتقام]
۵۵۷	فصل دوم: بعضی از احادیث شریفه در این باب
۵۵۸	آموزش عقاید
۵۵۸	مشخصات کتاب
۵۵۸	مقدمه
۵۵۹	دین
۵۵۹	۱ دین چیست؟
۵۵۹	مفهوم دین
۵۶۰	جهان بینی و ایدئولوژی
۵۶۰	جهان بینی الهی و مادی
۵۶۱	ادیان آسمانی و اصول آنها
۵۶۲	حاصل آنکه
۵۶۲	پرسش
۵۶۲	۲ پی جویی دین
۵۶۲	انگیزه‌های پژوهش
۵۶۴	اهمیت پی جویی دین
۵۶۴	حل یک شبه
۵۶۵	پرسش

۵۶۵	۳ شرط انسان زیستن!
۵۶۵	مقدمه
۵۶۶	انسان، کمال جو است
۵۶۷	کمال انسان در گرو پیروی عقل است
۵۶۷	احکام عملی عقل، نیاز به مبانی نظری دارد
۵۶۷	نتیجه گیری
۵۶۸	پرسش
۵۶۸	۴ راه حل مسائل بنیادی
۵۶۸	مقدمه
۵۶۹	انواع شناخت
۵۶۹	انواع جهان بینی
۵۷۰	نقد و بررسی
۵۷۱	نتیجه گیری
۵۷۱	توحید و عدل الهی
۵۷۱	۵ شناخت خدا
۵۷۱	مقدمه
۵۷۱	شناخت حضوری و حصولی
۵۷۲	شناخت فطری
۵۷۳	حاصل آنکه
۵۷۳	۶ راه ساده خداشناسی
۵۷۳	راههای شناخت خدا
۵۷۴	ویرگیهای راه ساده
۵۷۴	نشانه‌های آشنا
۵۷۶	۷ اثبات واجب الوجود

۵۷۶	مقدمه
۵۷۶	متن برهان
۵۷۶	امکان و وجوب
۵۷۷	علت و معلول
۵۷۸	حال بودن تسلسل علل
۵۷۸	تقریر برهان
۵۷۹	۸ صفات خدا
۵۷۹	مقدمه
۵۷۹	ازلی و ابدی بودن خدا
۵۸۰	صفات سلبیه
۵۸۰	علت هستی بخش
۵۸۱	ویژگیهای علت هستی بخش
۵۸۲	۹ صفات ذاتیه
۵۸۲	مقدمه
۵۸۲	صفات ذاتیه و فعلیه
۵۸۳	اثبات صفات ذاتیه
۵۸۳	حیات
۵۸۴	علم
۵۸۴	قدرت
۵۸۵	۱۰ صفات فعلیه
۵۸۵	مقدمه
۵۸۵	حاصل آنکه
۵۸۶	خالقیت
۵۸۷	ربوبیت

۵۸۷	الوهیت
۵۸۸	۱۱ سایر صفات فعلیه
۵۸۸	مقدمه
۵۸۸	اراده
۵۸۹	حکمت
۵۸۹	کلام الهی
۵۹۰	صدق
۵۹۱	۱۲ بررسی علل انحراف
۵۹۱	مقدمه
۵۹۱	علل انحراف
۵۹۱	۱ علل روانی
۵۹۲	۲ علل اجتماعی
۵۹۲	۳ علل فکری
۵۹۳	مبازه با عوامل انحراف
۵۹۳	۱۳ حل چند شبهه
۵۹۳	شبهه ۱ اعتقاد به موجود نامحسوس
۵۹۴	شبهه ۲ نقش ترس و جهل در اعتقاد به خدا
۵۹۴	شبهه ۳ آیا اصل علیت، یک اصل کلی است
۵۹۵	شبهه ۴ دستاوردهای علوم تجربی
۵۹۶	۱۴ جهان بینی مادی و نقد آن
۵۹۶	اصول جهان بینی مادی
۵۹۶	بررسی اصل ۱
۵۹۷	بررسی اصل ۲
۵۹۷	بررسی اصل ۳

۵۹۷	- بررسی اصل ۴
۵۹۸	۱۵ ماتریالیسم دیالکتیک و نقد آن
۵۹۸	ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی
۵۹۹	اصل تضاد و نقد آن
۵۹۹	اصل جهش و نقد آن
۶۰۰	اصل نفی نفی و نقد آن
۶۰۱	۱۶ یگانگی خدا
۶۰۱	مقدمه
۶۰۲	برهانی بر یگانگی خدا
۶۰۳	۱۷ معانی توحید
۶۰۳	مقدمه
۶۰۴	۱ نفی تعدد
۶۰۴	۲ نفی ترکیب
۶۰۴	۳ نفی صفات زائد بر ذات
۶۰۴	۴ توحید افعالی
۶۰۵	۵ تأثیر استقلالی
۶۰۵	دو نتیجه مهم
۶۰۶	دفع یک شبهه
۶۰۶	۱۸ جبر و اختیار
۶۰۶	مقدمه
۶۰۸	توضیح اختیار
۶۰۸	دفع شباهات جبرگرایان
۶۰۹	۱۹ دین چیست؟
۶۰۹	مفهوم قضا و قدر

۶۱۰	قضاء و قدر علمی و عینی
۶۱۱	رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان
۶۱۱	انواع تأثیر علل متعدد
۶۱۲	دفع شبّه
۶۱۲	آثار اعتقاد به قضاء و قدر
۶۱۳	۲۰ عدل الهی
۶۱۳	مقدمه
۶۱۴	مفهوم عدل
۶۱۵	دلیل عدل الهی
۶۱۶	حل چند شبّه
۶۱۷	نبوت
۶۱۷	۲۱ درآمدی بر مسائل نبوت
۶۱۷	مقدمه
۶۱۸	هدف از مباحث این بخش
۶۱۹	متد تحقیق در علم کلام
۶۱۹	۲۲ نیاز بشر به وحی و نبوت
۶۱۹	ضرورت بعثت انبیاء
۶۲۰	نارسایی دانش بشر
۶۲۱	فواید بعثت انبیاء
۶۲۲	۲۳ حل چند شبّه
۶۲۲	حل چند شبّه
۶۲۲	چرا بسیاری از مردم، از هدایت انبیاء محروم مانده اند؟
۶۲۳	چرا خدای متعال جلو اختلافات و انحرافات را نگرفته است؟
۶۲۴	چرا انبیاء دارای امتیازات صنعتی و اقتصادی نبودند؟

۶۲۵	۲۴ عصمت انبیاء
۶۲۵	ضرورت مصونیت وحی
۶۲۷	سایر موارد عصمت
۶۲۸	عصمت پیامبران
۶۲۸	۲۵ دلایل عصمت انبیاء
۶۲۹	مقدمه
۶۲۹	دلایل عقلی بر عصمت انبیاء
۶۲۹	دلایل نقلی بر عصمت انبیاء
۶۳۰	راز عصمت انبیاء
۶۳۱	۲۶ حل چند شبه
۶۳۱	اشاره
۶۳۲	معصوم چه استحقاقی برای پاداش دارد؟
۶۳۲	چرا معصومین اقرار به گناه می‌کرده اند؟
۶۳۲	تصرف شیطان در مورد انبیاء چگونه با عصمت ایشان سازگار است؟
۶۳۳	نسبت عصيان و نسيان به حضرت آدم (ع)
۶۳۳	نسبت دروغ به بعضی از انبیاء
۶۳۴	قتل قبطی به وسیله حضرت موسی (ع)
۶۳۴	نهی پیامبر اکرم (ص) از شک در رسالتش
۶۳۴	نسبت گناهانی به پیامبر (ص) در قرآن کریم
۶۳۵	نکوهش پیامبر (ص) در ازدواج با همسر مطلقه زید!
۶۳۵	عتاب قرآن کریم به پیامبر (ص) در مواردی
۶۳۶	۲۷ معجزه
۶۳۶	راههای اثبات نبوت
۶۳۷	تعریف معجزه

۶۳۷	امور خارق العاده
۶۳۷	خارج العاده‌های الہی
۶۳۸	ویژگی معجزات انبیاء
۶۳۸	۲۸ حل چند شبہ
۶۳۸	اشاره
۶۳۸	آیا اعجاز، اصل علیت را نقض نمی‌کند؟
۶۳۹	آیا خرق عادت، بمنزله تغییر در سنت الہی نیست؟
۶۴۰	چرا پیامبر اسلام از ارائه معجزات، خودداری می‌کرد؟
۶۴۰	آیا معجزات، برهان عقلی است یا دلیل اقناعی؟
۶۴۱	۲۹ ویژگیهای پیامبران
۶۴۱	کثرت پیامبران
۶۴۲	تعداد پیامبران
۶۴۳	نبوت و رسالت
۶۴۴	پیامبران اولوالعزم
۶۴۴	چند نکته
۶۴۵	۳۰ مردم و پیامبران
۶۴۵	مقدمه
۶۴۵	واکنش مردم در برابر پیامبران
۶۴۶	علل و انگیزه‌های مخالفت با انبیاء
۶۴۶	شیوه‌های برخورد با انبیاء
۶۴۸	برخی از سنتهای الہی در تدبیر جامعه
۶۴۹	۳۱ پیامبر اسلام
۶۴۹	مقدمه
۶۵۱	اثبات رسالت پیامبر اسلام

٦٥٢	٣٢ اعجاز قرآن
٦٥٢	معجزه بودن قرآن
٦٥٣	جهات اعجاز قرآن
٦٥٣	الف. فصاحت و بلاغت قرآن
٦٥٤	ب. اُمی بودن آورنده
٦٥٥	ج. هماهنگی و عدم اختلاف
٦٥٦	٣٣ مصنونیت قرآن از تحریف
٦٥٦	مقدمه
٦٥٦	زیاد نشدن چیزی بر قرآن
٦٥٧	کم نشدن چیزی از قرآن
٦٥٨	پرسش
٦٥٨	٣٤ جهانی و جاودانی بودن اسلام
٦٥٨	مقدمه
٦٥٩	جهانی بودن اسلام
٦٦٠	دلایل قرآنی بر جهانی بودن اسلام
٦٦٠	جاودانی بودن اسلام
٦٦١	حل چند شبه
٦٦٢	پرسش
٦٦٢	٣٥ خاتمیت
٦٦٢	مقدمه
٦٦٢	دلیل قرآنی بر خاتمیت
٦٦٣	دلایل روایی بر خاتمیت
٦٦٣	راز ختم نبیوت
٦٦٤	پاسخ به یک شبه

۶۶۵	پرسش
۶۶۵	امامت
۶۶۵	امامت ۳۶
۶۶۵	مقدمه
۶۶۷	مفهوم امامت
۶۶۷	پرسش
۶۶۸	۳۷ نیاز به وجود امام
۶۶۸	مقدمه
۶۶۸	ضرورت وجود امام
۶۷۰	پرسش
۶۷۰	۳۸ نصب امام
۶۷۰	اشاره
۶۷۳	پرسش
۶۷۳	۳۹ عصمت و علم امام
۶۷۳	مقدمه
۶۷۴	عصمت امام
۶۷۵	علم امام
۶۷۷	پرسش
۶۷۸	۴۰ حضرت مهدی (عج)
۶۷۸	مقدمه
۶۷۸	حکومت الهی جهانی
۶۷۹	وعده الهی
۶۸۰	نمونه‌ای از روایات
۶۸۱	غیبت و راز آن

۶۸۲	- پرسش
۶۸۳	- معاد
۶۸۳	- ۴۱ اهمیت فرجام شناسی
۶۸۳	- مقدمه
۶۸۳	- اهمیت اعتقاد به معاد
۶۸۴	- اهتمام قرآن به مسأله معاد
۶۸۵	- نتیجه
۶۸۶	- پرسش
۶۸۶	- ۴۲ وابستگی مسأله معاد به مسأله روح
۶۸۶	- ملاک وحدت در موجود زنده
۶۸۸	- موقعیت روح در وجود انسان
۶۸۸	- پرسش
۶۸۸	- ۴۳ تجرّد روح
۶۸۹	- مقدمه
۶۸۹	- دلایل عقلی بر تجرّد روح
۶۹۰	- شواهد قرآنی
۶۹۲	- پرسش
۶۹۲	- ۴۴ اثبات معاد
۶۹۲	- مقدمه
۶۹۲	- برهان حکمت
۶۹۴	- برهان عدالت
۶۹۴	- پرسش
۶۹۴	- ۴۵ معاد در قرآن
۶۹۵	- مقدمه

۶۹۵	انکار معاد، بی دلیل است
۶۹۶	پدیده‌های مشابه معاد
۶۹۶	الف. رویش گیاه
۶۹۶	ب. خواب اصحاب کهف
۶۹۷	ج. زنده شدن حیوانات
۶۹۷	د. زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان
۶۹۸	پرسش
۶۹۸	۴۶ پاسخ قرآن به شباهت منکرین
۶۹۸	مقدمه
۶۹۸	۱ شببه اعاده معلوم
۶۹۹	۲ شببه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدد
۶۹۹	۳ شببه درباره قدرت فاعل
۷۰۰	۴ شببه درباره علم فاعل
۷۰۱	پرسش
۷۰۱	۴۷ وعده الهی در مورد قیامت
۷۰۱	مقدمه
۷۰۱	وعده حتمی الهی
۷۰۲	اشاره به براهین عقلی
۷۰۳	پرسش
۷۰۳	۴۸ مشخصات عالم آخرت
۷۰۳	مقدمه
۷۰۵	ویرگیهای عالم آخرت از دیدگاه عقل
۷۰۶	پرسش
۷۰۶	۴۹ از مرگ تا قیامت

۷۰۶	مقدمه
۷۰۶	همه انسانها خواهند مُرد
۷۰۷	گیرنده جان ها
۷۰۷	آسان یا سخت گرفتن جان
۷۰۸	عدم قبول ایمان و توبه در حال مرگ
۷۰۸	آرزوی بازگشت به دنیا
۷۱۰	عالی برزخ
۷۱۰	پرسش
۷۱۰	۵ تصویر رستاخیز در قرآن
۷۱۰	مقدمه
۷۱۰	وضع زمین و دریاها و کوهها
۷۱۱	وضع آسمان و ستارگان
۷۱۱	شیپور مرگ
۷۱۲	شیپور حیات و آغاز رستاخیز
۷۱۲	ظهور حکومت الهی و انقطاع سببها و نسبها
۷۱۳	محکمه عدل الهی
۷۱۴	بسوی اقامتگاه ابدی
۷۱۴	بهشت
۷۱۵	دوزخ
۷۱۸	پرسش
۷۱۸	۵۱ مقایسه دنیا با آخرت
۷۱۸	مقدمه
۷۱۸	فنانانپذیری دنیا و ابدیت آخرت
۷۱۹	تفکیک نعمت از عذاب در آخرت

۷۲۹	اصالت آخرت
۷۲۰	نتیجه انتخاب زندگی دنیا
۷۲۰	پرسش
۷۲۱	۵۲ رابطه دنیا با آخرت
۷۲۱	مقدمه
۷۲۱	دنیا مزرعه آخرت است
۷۲۲	نعمتهای دنیا موجب سعادت اخروی نمی‌شود
۷۲۳	نعمتهای دنیا موجب شقاوت اخروی هم نمی‌شود
۷۲۴	نتیجه
۷۲۴	پرسش
۷۲۵	۵۳ نوع رابطه بین دنیا و آخرت
۷۲۵	مقدمه
۷۲۵	رابطه حقیقی یا قراردادی
۷۲۵	شواهد قرآنی
۷۲۷	پرسش
۷۲۷	۵۴ نقش ایمان و کفر در سعادت و شقاوت
۷۲۷	مقدمه
۷۲۷	حقیقت ایمان و کفر
۷۲۸	نصاب ایمان و کفر
۷۲۹	تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی
۷۲۹	شواهد قرآنی
۷۳۱	پرسش
۷۳۱	۵۵ رابطه متقابل ایمان و عمل
۷۳۱	مقدمه

۷۳۱	- رابطه ایمان با عمل
۷۳۲	- رابطه عمل با ایمان
۷۳۳	- نتیجه
۷۳۳	- پرسش
۷۳۳	۵۶ چند نکته مهم
۷۳۴	- مقدمه
۷۳۴	- کمال حقیقی انسان
۷۳۵	- تبیین عقلی
۷۳۵	- نقش انگیزه و نیت
۷۳۶	- پرسش
۷۳۶	۵۷ حبط و تکفیر
۷۳۶	- مقدمه
۷۳۷	- رابطه ایمان و کیفر
۷۳۷	- رابطه اعمال نیک و بد
۷۳۸	- پرسش
۷۳۹	۵۸ امتیازات مؤمنان
۷۳۹	- مقدمه
۷۳۹	- افزایش ثواب
۷۴۰	- آمرزش صفات
۷۴۰	- استفاده از اعمال دیگران
۷۴۰	- پرسش
۷۴۱	۵۹ شفاعت
۷۴۱	- مقدمه
۷۴۱	- مفهوم شفاعت

۷۴۳	ضوابط شفاعت
۷۴۴	حاصل آنکه
۷۴۵	پرسش
۷۴۵	۶۰ حل چند شبهه
۷۴۵	اشاره
۷۴۵	شبهه ۱ (بررسی آیات نفی شفاعت)
۷۴۵	شبهه ۲ (خدای متعال تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار نمی‌گیرد)
۷۴۵	شبهه ۳ (شفاعت کنندگان مهربانتر از خدا نیستند)
۷۴۶	شبهه ۴ (شفاعت منافاتی با عدل الهی ندارد)
۷۴۶	شبهه ۵ (شفاعت موجب تغییر سنت الهی نیست)
۷۴۷	شبهه ۶ (وعده شفاعت باعث گستاخی مردم نمی‌شود)
۷۴۷	شبهه ۷ (تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، سعی در راه رسیدن به سعادت است)
۷۴۸	پرسش
۷۴۸	سیره تحلیلی پیشوایان (از اول تا زندگانی حضرت امام محمد باقر علیه السلام)
۷۴۸	مشخصات کتاب
۷۴۹	مقدمه
۷۴۹	اشاره
۷۴۹	نظرگاه نخست
۷۴۹	نظرگاه دوم
۷۵۰	وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی
۷۵۰	اشاره
۷۵۱	۱ روش عملی
۷۵۳	۲ حوزه علمی
۷۵۳	روش اسلامی که لازمه کارهای اجتماعی است

۷۵۳	اشاره
۷۵۵	پی نوشتها
۷۵۶	در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع)
۷۶۰	روش ما در بحث و توضیح روش‌های عملی پیشوایان (ع)
۷۶۰	اشاره
۷۶۱	پی نوشتها
۷۶۲	فصل ۱ پیامبر اعظم
۷۶۲	اشاره
۷۶۲	مرحله نخست
۷۶۳	مرحله دوم
۷۶۴	انتقال به طائف
۷۶۷	پی نوشتها
۷۶۷	هجرت و انتقال به پایگاه مرکزی
۷۶۹	موضع رسول اکرم در مورد آینده دعوت
۷۶۹	اشاره
۷۶۹	راه نخست
۷۶۹	اشاره
۷۷۰	مسئله اول
۷۷۱	مسئله دوم
۷۷۱	پی نوشتها
۷۷۲	راه دوم
۷۷۴	راه سوم
۷۷۴	توضیح
۷۷۶	پی نوشتها

۷۷۶	فصل ۲ پیشوایان (ع) و روش آنان در جامعه
۷۷۶	مرحله نخست
۷۷۷	اشاره
۷۷۷	امام علی بن ابیطالب
۷۷۷	مقدمه
۷۷۷	منطق سقیفه
۷۷۸	روش عمر در عطایا
۷۷۸	شورا
۷۷۹	امام علی و موضع او نسبت به شورش بر علیه عثمان
۷۸۱	امام و موضع او در زمامداری
۷۸۲	بی نوشتها
۷۸۲	امام در مقام فرمانروائی
۷۸۲	اشاره
۷۸۳	عرصه حقوقی
۷۸۳	عرصه مالی
۷۸۳	عرصه اداری
۷۸۴	تحلیل موضع امام (ع) در قبال طلحه و زبیر
۷۸۴	اشاره
۷۸۴	موضع نخستین
۷۸۴	موضع دوم
۷۸۵	موضع سوم
۷۸۶	بی نوشتها
۷۸۷	موضع امام و معاویه در کشمکش
۷۸۷	اشاره

۷۸۷	۱ عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع
۷۸۸	۲ نبرد امام (ع) بر ضد آن انحراف داخلی که در جهان اسلام روی داده بود
۷۸۹	۳ تفاوت بزرگ موضع امام در پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ با معاویه
۷۹۰	۴ ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود
۷۹۲	پی نوشتها
۷۹۲	سوال ۱ معاویه کیست؟
۷۹۵	سوال ۲ آیا خودداری امام (ع) در مصالحه از روی عناد بوده است؟
۷۹۵	اشاره
۷۹۵	سطح سیاسی
۷۹۶	سطح فقهی
۷۹۷	اینک پاسخ این پرسشها
۷۹۸	پی نوشتها
۷۹۹	امام دوم حسن بن علی (ع)
۷۹۹	اشاره
۸۰۳	امام (ع) در صدد لغو قرار داد صلح
۸۰۴	دفاع از امام حسن (ع)
۸۰۵	پی نوشتها
۸۰۵	امام سوم حسین بن علی (ع)
۸۰۵	اشاره
۸۰۷	امام حسین (ع) بر می خیزد
۸۰۹	قیام در چه هنگام مشروع است؟
۸۰۹	قسم ۱ حکومت
۸۱۱	قسم ۲ حکومت
۸۱۱	الف. در سطح نظری

۸۱۳	ب. در سطح امت
۸۱۴	پی نوشتها
۸۱۵	موضع حسین (ع) در برابر توطئه‌های جاهلی معاویه
۸۱۵	موضع حسین (ع) پس از مرگ معاویه
۸۱۸	حسین (ع) و فرار مردم از همراهی با او
۸۲۰	نتایج و آثار انقلاب
۸۲۰	اشاره
۸۲۱	هدفها و نتایج انقلاب حسین (ع)
۸۲۲	انقلابهای پس از قیام حسین (ع)
۸۲۳	پی نوشتها
۸۲۴	امام چهارم علی بن حسین (ع)
۸۲۴	اشاره
۸۲۵	امام سجاد احساس گناه را در دل مردم بر می‌افروخت
۸۲۵	نقش امام (ع) در میان امت
۸۲۶	تصورات خطاب درباره امام (ع)
۸۲۹	مرحله دوم
۸۲۹	اشاره
۸۲۹	پی نوشتها
۸۳۰	سیره و سخن پیشوایان
۸۳۰	مشخصات کتاب
۸۳۰	رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)
۸۳۱	پرتوی از سیره و سیمای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)
۸۳۱	اخلاق و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)
۸۳۳	صفات و ویژگیهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

۸۳۴	تلاش برای تحقق انسانیت
۸۳۴	اخلاق فرماندهی
۸۳۵	نظافت
۸۳۵	آداب معاشرت
۸۳۵	بخشایش و گذشت
۸۳۶	حریم قانون
۸۳۶	احترام به افکار عمومی
۸۳۸	چهل حدیث
۸۳۸	اشاره
۸۳۸	۱ فضیلت دانش طلبی
۸۳۹	۲ دین یابی ایرانیان
۸۳۹	۳ ایمان خواهی ایرانیان
۸۳۹	۴ مشمولان شفاعت
۸۳۹	۵ ملاک پذیرش اعمال
۸۴۰	۶ صفات بهشتی
۸۴۰	۷ نشانه‌های ستمکار
۸۴۰	۸ شعبه‌های علوم دین
۸۴۰	۹ فتاوی نااهل
۸۴۰	۱۰ روزه واقعی
۸۴۰	۱۱ فضیلت رمضان
۸۴۱	۱۲ نشانه‌های شکیبا
۸۴۱	۱۳ بدترین جهتی
۸۴۱	۱۴ عالمان دنیا طلب
۸۴۱	۱۵ نتیجه یقین

۸۴۲	۱۶ نخستین پرسشهای قیامت
۸۴۲	۱۷ محکم کاری
۸۴۲	۱۸ مرگ، بیداری بزرگ
۸۴۲	۱۹ ثواب اعمال کارساز
۸۴۳	۲۰ سعادتمندان
۸۴۳	۲۱ دوستی آل محمد
۸۴۳	۲۲ سزای زن و مرد همسر آزار
۸۴۳	۲۳ سزای زن ناسازگار با شوهر
۸۴۴	۲۴ نخستین رسیدگی در قیامت
۸۴۴	۲۵ بی رحمی و ترخُم
۸۴۴	۲۶ عدم پذیرش اعمال ناخالص
۸۴۴	۲۷ دنیا طلبی، عنصرِ حبط اعمال
۸۴۴	۲۸ با هر که‌ای با اوستی
۸۴۴	۲۹ دوستی اهل بیت
۸۴۵	۳۰ ولایت علی (علیه السلام) شرط قبولی اعمال
۸۴۵	۳۱ پاداش مریض
۸۴۵	۳۲ مسئولیت مسلمانی
۸۴۵	۳۳ پیوستگی ایرانیان با اهل بیت
۸۴۵	۳۴ خیانت بزرگ (تقدّم مفضول)
۸۴۶	۳۵ ارزش هدایت
۸۴۶	۳۶ مردمان آخرالزمان
۸۴۶	۳۷ راستگوترین صحابه
۸۴۶	۳۸ پرسش از عالمان و همنشینی با فقیران
۸۴۶	۳۹ دستیبوسی ندا

۸۴۶	۴۰ مهربانی با همنوعان
۸۴۷	فاطمه زهرا (علیها السلام)
۸۴۷	پرتوی از سیره و سیمای فاطمه زهرا (علیها السلام)
۸۴۸	دانش اندازی فاطمه (علیها السلام)
۸۴۸	آموزش دیگران
۸۴۹	عبادت فاطمه (علیها السلام)
۸۴۹	گردن بند با برکت
۸۵۰	نقش فاطمه (علیها السلام) در نبردهای صدر اسلام
۸۵۲	زهرا و آخرين لحظات زندگاني پيامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)
۸۵۲	چهل حدیث
۸۵۲	اشاره
۸۵۲	۱ موقعیت اهل بیت در نزد خدا
۸۵۳	۲ حرمت مست کننده‌ها
۸۵۳	۳ بهترین زنان کیستند؟
۸۵۳	۴ نتیجه عبادت خالص
۸۵۳	۵ فاطمه در مقام شکوه از دو خلیفه
۸۵۴	۶ بدترین امت
۸۵۴	۷ نزدیکترین اوقات زن به خدا
۸۵۴	۸ نتیجه صلوات بر زهرا (علیها السلام)
۸۵۴	۹ علی (علیها السلام)، رهبر و پیشوای
۸۵۴	۱۰ حجاب فاطمه
۸۵۵	۱۱ دستور العملی جامع
۸۵۵	۱۲ رضایت شوهر
۸۵۵	۱۳ ثواب انگشت‌تر عقیق

۸۵۶	۱۴ علی (علیه السلام)، بهترین داور
۸۵۶	۱۵ زنان دوزخی
۸۵۶	۱۶ شرایط روزه‌دار
۸۵۶	۱۷ داناترین و نخستین مسلمان
۸۵۶	۱۸ کمک به ذرای پیامبر
۸۵۷	۱۹ علی و شیعیان
۸۵۷	۲۰ شیعه علی در قیامت
۸۵۷	۲۱ قرآن و عترت در آخرین سخن پیامبر
۸۵۷	۲۲ شیشتن دستها
۸۵۷	۲۳ نتیجه گشاده‌روی
۸۵۸	۲۴ رنج خانه‌داری
۸۵۸	۲۵ زبان بخل
۸۵۸	۲۶ نتیجه سخاوت
۸۵۸	۲۷ نتیجه سلام و تحیت بر رسول خدا و دخترش زهرا
۸۵۸	۲۸ خنده اسرار آمیز
۸۵۸	۲۹ پیامبر، پدر فرزندان زهرا
۸۵۹	۳۰ خوشبخت واقعی
۸۵۹	۳۱ پیامبر در جمع اهل بیت
۸۵۹	۳۲ دعای پیامبر در وقت ورود و خروج از مسجد
۸۵۹	۳۳ سحر خیزی
۸۶۰	۳۴ مریض در پناه خدا
۸۶۰	۳۵ نرمخوبی در مقابل دیگران و احترام به زنان
۸۶۰	۳۶ پاداش آزادی بردگان
۸۶۰	۳۷ زمان استجابت دعا

۸۶۱	۳۸ سستی در نماز
۸۶۲	۳۹ شکست ظالم
۸۶۲	۴۰ بخشی از خطبه زهرا (علیها السلام)
۸۶۳	امیرالمؤمنین علی (علیها السلام) -
۸۶۳	پرتوی از سیره و سیمای امیرالمؤمنین علی (علیها السلام)
۸۶۶	نکته‌های بر جسته از سیره امام علی (علیها السلام) -
۸۶۸	چهل حدیث -
۸۶۸	اشاره -
۸۶۸	۱ خیر پنهانی و کتمان گرفتاری -
۸۶۸	۲ ویرگیهای زاهد -
۸۶۸	۳ تعادل در جذب و طرد افراد -
۸۶۸	۴ بهای هر کس -
۸۶۸	۵ فقیه کامل -
۸۶۹	۶ خطرات آرزوی طولانی و هوای نفس -
۸۶۹	۷ مرز دوستی -
۸۶۹	۸ اقسام صبر -
۸۶۹	۹ تنگdestی مقدّر -
۸۶۹	۱۰ عزّت، نه ذلّت -
۸۶۹	۱۱ طلب خیر -
۸۷۰	۱۲ وطن دوستی -
۸۷۰	۱۳ سه شعبه علوم لازم -
۸۷۰	۱۴ سخن عالمانه -
۸۷۰	۱۵ منع تلقین منفی -
۸۷۰	۱۶ حرمت مؤمن -

۸۷۰	۱۷ فقر جانکاه
۸۷۰	۱۸ دو پدیده خطرناک
۸۷۱	۱۹ سه ظالم
۸۷۱	۲۰ صبر جمیل
۸۷۱	۲۱ ادای امانت
۸۷۱	۲۲ پرهیز از شهرت طلبی
۸۷۱	۲۳ عذاب شش گروه
۸۷۱	۲۴ ارکان ایمان
۸۷۱	۲۵ تربیت اخلاقی
۸۷۲	۲۶ آسانگیری بر مردم و دوری از کارهای پست
۸۷۲	۲۷ نگهبانان انسان
۸۷۲	۲۸ روزگار تباھیها
۸۷۲	۲۹ زیرکی به هنگام فتنه
۸۷۲	۳۰ اقبال و ادباء دنیا
۸۷۲	۳۱ ناتوانترین مردم
۸۷۳	۳۲ فریاد رسی و فرح بخشی گرفتار
۸۷۳	۳۳ نشانه کمال عقل
۸۷۳	۳۴ رابطه با خدا
۸۷۳	۳۵ افراط و تفریط
۸۷۳	۳۶ روایت و درایت
۸۷۳	۳۷ پاداش تارک گناه
۸۷۴	۳۸ پایان ناگوار گناه
۸۷۴	۳۹ صفت دنیا
۸۷۴	۴۰ دینداران آخر الزمان

۸۷۴	امام حسن مجتبی (علیه السلام)
۸۷۴	پرتوی از سیره و سیمای امام حسن مجتبی (علیه السلام)
۸۷۵	روزگار امامت آن حضرت
۸۷۶	مواد صلحنامه
۸۷۷	چهل حدیث
۸۷۷	اشاره
۸۷۷	۱ نصیحت از سر اخلاص
۸۷۸	۲ شناخت هدایت
۸۷۸	۳ فاصله میان حق و باطل
۸۷۸	۴ آزادی و اختیار انسان
۸۷۸	۵ زهد و حلم و درستی
۸۷۸	۶ تقوا
۸۷۹	۷ خلیفه به حق
۸۷۹	۸ حقیقت کرم و دنائت
۸۷۹	۹ مشورت مایه رشد و هدایت
۸۷۹	۱۰ لثامت و پستی
۸۷۹	۱۱ بدتر از ننگ و زبونی
۸۷۹	۱۲ رفیق شناسی
۸۸۰	۱۳ کار با توکل
۸۸۰	۱۴ خویشاوند و بیگانه واقعی
۸۸۰	۱۵ اعتماد به مقدرات الهی
۸۸۰	۱۶ آثار رفت و آمد در مسجد
۸۸۱	۱۷ بهترین چشم و گوش و دل
۸۸۱	۱۸ تزکیه در پرتو عبادت

۸۸۱	۱۹ عاقل خیرخواه
۸۸۱	۲۰ ارزش دادن به آثار عبادت
۸۸۱	۲۱ امید و پشتکار
۸۸۱	۲۲ نشانه‌های مکارم اخلاق
۸۸۲	۲۳ پرهیز از تملّق و بدگویی
۸۸۲	۲۴ عوامل هلاکت آدمی
۸۸۲	۲۵ تقوا و تفکر
۸۸۲	۲۶ شستشوی دستها قبل و بعد از غذا
۸۸۲	۲۷ دنیا، سرای عمل
۸۸۲	۲۸ همراهی با مردم
۸۸۳	۲۹ عقاب و ثواب مضاعف
۸۸۳	۳۰ نقش عقل، همت و دین
۸۸۳	۳۱ تعلیم و تعلم
۸۸۳	۳۲ روی آوردن به چه کسی؟
۸۸۳	۳۳ عقل و جهل
۸۸۳	۳۴ علی (علیه السلام)، دروازه ایمان
۸۸۳	۳۵ حق اهل بیت
۸۸۴	۳۶ اول سلام، آن گاه کلام
۸۸۴	۳۷ نیکی و پرسش؟
۸۸۴	۳۸ فraigیری و کتابت دانش
۸۸۴	۳۹ دعای مستجاب
۸۸۴	۴۰ عبادت و پرستش
۸۸۴	امام حسین (علیه السلام)
۸۸۴	پرتوی از سیره و سیمای سالار شهیدان (علیه السلام)

۸۸۵	هدف قیام
۸۸۶	نتایج قیام حسینی
۸۸۸	چهل حدیث
۸۸۸	اشاره
۸۸۸	۱ پند امام به عالمان
۸۸۸	۲ اصلاح اقت، نه قدرت طلبی
۸۸۹	۳ بهداشت جسم و خودسازی
۸۸۹	۴ اقسام جهاد
۸۸۹	۵ تباہی دنیا
۸۹۰	۶ نعمت ناخوش انجام
۸۹۰	۷ عبادت تاجران، عابدان و آزادگان
۸۹۰	۸ پرهیز از ستمکاری
۸۹۰	۹ روی آوردن به دیندار، جوانمرد و اصیل
۸۹۰	۱۰ نشانه‌های مقبول و نامقبول انسانها
۸۹۱	۱۱ نشانه‌های مؤمن
۸۹۱	۱۲ بخل ورزی در سلام
۸۹۱	۱۳ نتیجه پیروی از گناهکار
۸۹۱	۱۴ احترام به ذریه زهرا (علیه السلام)
۸۹۱	۱۵ فلسفه قیام
۸۹۱	۱۶ ما اهل بیت شایسته حکومتیم
۸۹۲	۱۷ امام کیست؟
۸۹۲	۱۸ اهل بیت شایستگان حکومت
۸۹۲	۱۹ قیام در مقابل ظالم
۸۹۲	۲۰ خشنودی خالق، ملاک رستگاری

۸۹۲	۲۱ بهترین یاران
۸۹۲	۲۲ آزمودگان استوار امام (علیه السلام)
۸۹۳	۲۳ بهترین سخن تسلی بخش
۸۹۳	۲۴ شکیبایی، پل پیروزی
۸۹۳	۲۵ فرجام دنیا
۸۹۳	۲۶ مقاومت مردانه
۸۹۳	۲۷ آثار غذای حرام
۸۹۴	۲۸ هیهات که زیر بار ذلت روم!
۸۹۴	۲۹ خشم الهی بر یهود، مجوس و دشمن اهل بیت (علیه السلام)
۸۹۴	۳۰ اگر دین ندارید، لاقل آزاد باشید
۸۹۴	۳۱ پیشی گیرنده در آشتی
۸۹۴	۳۲ ثواب سلام
۸۹۵	۳۳ رضای خدا، نه هوای مردم
۸۹۵	۳۴ ویژگیهای حضرت مهدی (علیه السلام)
۸۹۵	۳۵ رؤیای دنیا
۸۹۵	۳۶ پرهیز از کلام پست و سبک
۸۹۵	۳۷ جاودانگی در مرگ با عزت
۸۹۵	۳۸ حرمت حیله و نیرنگ
۸۹۵	۳۹ مرگ، پدیده گریبانگیر
۸۹۶	۴۰ اندیشه پایان کار
۸۹۶	امام سجاد (علیه السلام)
۸۹۶	پرتوی از سیره و سیمای امام زین العابدین (علیه السلام)
۸۹۷	امام و حکومت
۸۹۷	دستگیری از درماندگان

۸۹۸	چهل حدیث
۸۹۸	اشاره
۸۹۸	۱ مقام رضا
۸۹۸	۲ کرامت نفس
۸۹۸	۳ دنیا مایه ارزش نیست
۸۹۹	۴ پرهیز از دروغ
۸۹۹	۵ خود نگهداری
۸۹۹	۶ همنشینان ناشایسته
۸۹۹	۷ ترک سخن بی فایده و دوری از جدل
۸۹۹	۸ محاسبه نفس و توجه به معاد
۹۰۰	۹ نتایج دعا
۹۰۰	۱۰ مبغوضیت گدای بخیل
۹۰۰	۱۱ اسباب نجات
۹۰۰	۱۲ به سوی بهشت
۹۰۰	۱۳ ثواب نگاه
۹۰۰	۱۴ پارسایی و دعا
۹۰۱	۱۵ پذیرش عذر دیگران
۹۰۱	۱۶ حق خدا بر بندۀ
۹۰۱	۱۷ حق پدر بر فرزند
۹۰۱	۱۸ تقدّم طاعت خدا بر هر چیز
۹۰۱	۱۹ حق مادر بر فرزند
۹۰۲	۲۰ ترغیب به علم
۹۰۲	۲۱ ارزش مجالس صالحان
۹۰۲	۲۲ گناهانی که مانع اجابت دعا بیند

۹۰۲	۲۳ تارکان جاودانگی
۹۰۳	۲۴ نتیجه اتهام
۹۰۳	۲۵ دنیا وسیله است، نه هدف
۹۰۳	۲۶ به خدا پناه می‌برم!
۹۰۳	۲۷ پرهیز از گناهکاران، ظالمان و فاسقان
۹۰۳	۲۸ نتیجه مخالفت با اولیاء الله
۹۰۳	۲۹ توجه به قدرت و قرب خدا
۹۰۳	۳۰ پرهیز از دشمنی و توجه به دوستی
۹۰۴	۳۱ بهترین میوه شنوازی
۹۰۴	۳۲ فایده سکوت
۹۰۴	۳۳ راستگویی و وفا
۹۰۴	۳۴ غیبت
۹۰۴	۳۵ کریم و لئیم
۹۰۴	۳۶ پاداش احسان
۹۰۴	۳۷ اخلاق مؤمن
۹۰۵	۳۸ درباره عافیت
۹۰۵	۳۹ ثواب و عقاب زودرس
۹۰۵	۴۰ دعا، سپر بلا
۹۰۵	امام محمد باقر (علیه السلام)
۹۰۵	پرتوی از سیره و سیمای امام محمد باقر (علیه السلام)
۹۰۶	امام باقر (علیه السلام) و خلفای جور
۹۰۷	فضل و دانش امام باقر (علیه السلام)
۹۰۷	امام و مسابقه تیراندازی
۹۰۸	چهل حدیث

۹۰۸	اشاره
۹۰۸	۱ نافرجم و خوش انجام
۹۰۸	۲ بهترین فضیلت و برترین جهاد
۹۰۸	۳ استقامت بزرگ
۹۰۹	۴ پذیرش سخن پاک
۹۰۹	۵ زیبایی حلم با علم
۹۰۹	۶ کمال جامع انسانی
۹۰۹	۷ سه خصلت نیکو
۹۰۹	۸ اصرار در دعا
۹۰۹	۹ فضیلت عالم بر عابد
۹۰۹	۱۰ دو خصلت عالم
۹۱۰	۱۱ سه پاداش
۹۱۰	۱۲ پرهیز از کسالت
۹۱۰	۱۳ بدترین حسرت در روز قیامت
۹۱۰	۱۴ نتایج صله رحم
۹۱۰	۱۵ نیکو گفتاری با دیگران
۹۱۰	۱۶ هدیه الهی
۹۱۰	۱۷ راستگویی و ادای امانت
۹۱۱	۱۸ تعریف غیبت و بهتان
۹۱۱	۱۹ دشنامگو، مبغوض خداست
۹۱۱	۲۰ نشانه‌های تواضع
۹۱۱	۲۱ پاکدامنی، بهترین عبادت
۹۱۱	۲۲ نشانه شیعه واقعی
۹۱۱	۲۳ ریشه گناه، نشناختن خداست

۹۱۲	۲۴ عقل، بهترین مخلوق الهی
۹۱۲	۲۵ بر اساس عقل
۹۱۲	۲۶ مزد معلم و متعلم
۹۱۲	۲۷ گناه فتوا دهنده بی دانش
۹۱۲	۲۸ عالمان دوزخی
۹۱۳	۲۹ سرنگونان جهنمی
۹۱۳	۳۰ غیر خدا را تکیهگاه نگیرید
۹۱۳	۳۱ نشانه‌های فقیه پارسا
۹۱۳	۳۲ شوختی بدون فحش
۹۱۳	۳۳ عذاب زور در سه خصلت
۹۱۳	۳۴ مطلوب خدا
۹۱۳	۳۵ پافشاری در دعا
۹۱۴	۳۶ دعا کردن در سحر
۹۱۴	۳۷ دعا برای دیگران
۹۱۴	۳۸ چشمها بی که نمیگردند
۹۱۴	۳۹ حریص همچون کرم ابریشم
۹۱۴	۴۰ دو رویی و دو زبانی
۹۱۴	امام جعفر صادق (علیه السلام)
۹۱۴	پرتوی از سیره و سیمای امام جعفر صادق (علیه السلام)
۹۱۵	برنامه امام صادق (علیه السلام)
۹۱۶	امام صادق در نگاه دیگران
۹۱۶	توفيق فرهنگي در پرتو آشفتگي سياسي
۹۱۷	چهل حدیث
۹۱۸	اشاره

۹۱۸	۱ محاسبه روزانه نفس
۹۱۸	۲ استقامت
۹۱۸	۳ مفاسد نیرنگ و حсадت
۹۱۸	۴ پارسایی، کوشش و کمک به مؤمنان
۹۱۸	۵ نتیجه اعتماد به خدا
۹۱۹	۶ دستورهای اخلاق عملی
۹۱۹	۷ آهسته
۹۱۹	۸ بهشت و جهنم، خیر و شر واقعی
۹۱۹	۹ جلوه و چهره اسلام
۹۲۰	۱۰ عمل برای آخرت
۹۲۰	۱۱ پاداش یاری دوستان اهل بیت
۹۲۰	۱۲ پرهیز از ریا و جدال و دشمنی
۹۲۰	۱۳ پاکیزگی روح، ابزار تشخیص مؤمن
۹۲۰	۱۴ درخواست عافیت از خدا
۹۲۰	۱۵ نفس دعا، عمل است
۹۲۰	۱۶ دوستی بینوایان مسلمان
۹۲۱	۱۷ ریشه کفر
۹۲۱	۱۸ اعمال محبت آور
۹۲۱	۱۹ اعمال دشمنی آور
۹۲۱	۲۰ نشانه‌های سه کس
۹۲۱	۲۱ نشانه‌های نفاق
۹۲۱	۲۲ به سه کس اعتماد نکن!
۹۲۲	۲۳ نشانه‌های سروری و بزرگی
۹۲۲	۲۴ نشانه‌های بلاغت

۹۲۲	۲۵ نجات در سه چیز است
۹۲۲	۲۶ انس و صفا در سه چیز است
۹۲۲	۲۷ نشانه‌های کرم و بزرگواری
۹۲۲	۲۸ سه چیز، تباہی می آورند
۹۲۲	۲۹ حق و ناحق
۹۲۳	۳۰ پرهیز از سه چیز
۹۲۳	۳۱ کمال احسان به سه چیز
۹۲۳	۳۲ ایمان سودمند
۹۲۳	۳۳ درباره دانش
۹۲۳	۳۴ اعتماد بر حسب شناخت
۹۲۳	۳۵ نتیجه تمایل به دنیا و اعراض از آن
۹۲۴	۳۶ صفات آمر به معروف و ناهی از منکر
۹۲۴	۳۷ زمامدار ستمنگر
۹۲۴	۳۸ بهترین هدیه
۹۲۴	۳۹ برتری جوی گمراه
۹۲۴	۴۰ صله رحم و آثار آن
۹۲۴	امام موسی کاظم (علیه السلام)
۹۲۴	پرتوی از سیره و سیمای امام موسی کاظم (علیه السلام)
۹۲۵	سخن چینی درباره امام (علیه السلام)
۹۲۶	صفات برجسته امام کاظم (علیه السلام)
۹۲۷	بعد از شهادت
۹۲۷	چهل حدیث
۹۲۷	اشاره
۹۲۷	۱ تعقل و معرفت

۹۲۸	۲ حجت ظاهری و باطنی
۹۲۸	۳ صبر و گوشه گیری از اهل دنیا
۹۲۸	۴ عاقلان آینده نگر
۹۲۸	۵ تصرع برای عقل
۹۲۸	۶ دیدار با مؤمن برای خدا
۹۲۹	۷ مروت، عقل و بهای آدمی
۹۲۹	۸ حفظ آبروی مردم
۹۲۹	۹ عوامل نزدیکی و دوری به خدا
۹۲۹	۱۰ عاقل دروغ نمی‌گوید
۹۲۹	۱۱ حکمت کم گویی و سکوت
۹۳۰	۱۲ هرزه‌گویی بی حیا
۹۳۰	۱۳ متکبر، داخل بهشت نمی‌شود
۹۳۰	۱۴ تقسیم کار در شبانه روز
۹۳۰	۱۵ همنشینی با دیندار و عاقل خیرخواه
۹۳۰	۱۶ پرهیز از انس زیاد با مردم
۹۳۰	۱۷ نتیجه حبّ دنیا
۹۳۱	۱۸ پرهیز از طمع و تکیه بر توکل
۹۳۱	۱۹ نتایج امانتداری و راستگویی
۹۳۱	۲۰ سقوطِ برتری جوی
۹۳۱	۲۱ حقگویی و باطل ستیزی
۹۳۱	۲۲ تناسب بلا و ایمان
۹۳۱	۲۳ کفاره خدمت به حاکمان
۹۳۲	۲۴ نافله و تقرّب
۹۳۲	۲۵ اصلاح و گذشت

۹۳۲	۲۶ بهترین صدقه
۹۳۲	۲۷ سختی ناحق
۹۳۲	۲۸ گناهان تازه، بلاهای تازه
۹۳۲	۲۹ کلید بصیرت
۹۳۳	۳۰ دنیا، بهترین وسیله
۹۳۳	۳۱ انتظار فرج
۹۳۳	۳۲ مهروزی با مردم
۹۳۳	۳۳ پرهیز از خشم
۹۳۳	۳۴ قویترین مردم
۹۳۳	۳۵ ترقی، نه درجا زدن
۹۳۳	۳۶ خیر رسانی به دیگران
۹۳۴	۳۷ پرهیز از شوخی
۹۳۴	۳۸ پند پدیده‌ها
۹۳۴	۳۹ رنج نادیده، نیکی را نمیفهمد
۹۳۴	۴۰ محاسبه اعمال
۹۳۴	امام رضا (علیه السلام)
۹۳۴	پرتوی از سیره و سیمای امام رضا (علیه السلام)
۹۳۵	سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران
۹۳۵	مردم ایران و آل علی (علیه السلام)
۹۳۶	عکس العمل امام رضا (علیه السلام) در برابر دعوت مأمون
۹۳۷	سفارشی از امام رضا (علیه السلام)
۹۳۷	چهل حدیث
۹۳۸	اشاره
۹۳۸	۱ سه ویژگی بر جسته مؤمن

۹۳۸	۲ پاداش نیکی پنهانی و سزای افشا کننده بدی
۹۳۸	۳ نظافت
۹۳۸	۴ امین و امین نما
۹۳۸	۵ مقام برادر بزرگتر
۹۳۹	۶ دوست و دشمن هر کس
۹۳۹	۷ نام بردن با احترام
۹۳۹	۸ بدی قیل و قال
۹۳۹	۹ ویژگیهای دهگانه عاقل
۹۴۰	۱۰ نشانه سفله
۹۴۰	۱۱ ایمان، تقوا و یقین
۹۴۰	۱۲ میهمانی ازدواج
۹۴۰	۱۳ صله رحم با کمترین چیز
۹۴۰	۱۴ سلاح پیامبران
۹۴۰	۱۵ نشانه‌های فهم
۹۴۰	۱۶ گوشه گیری و سکوت
۹۴۱	۱۷ حقیقت توکل
۹۴۱	۱۸ بدترین مردم
۹۴۱	۱۹ زمامداران را وفایی نیست
۹۴۱	۲۰ دست بوسی نه!
۹۴۱	۲۱ حُسن ظن به خدا
۹۴۱	۲۲ ارکان ایمان
۹۴۲	۲۳ بهترین بندگان خدا
۹۴۲	۲۴ تحیر فقیر
۹۴۲	۲۵ عیش دنیا

۹۴۲	۲۶ آثار زبانبار حاکمان ظالم
۹۴۲	۲۷ رفع اندوه از مؤمن
۹۴۲	۲۸ بهترین اعمال بعد از واجبات
۹۴۳	۲۹ سه چیز وابسته به سه چیز
۹۴۳	۳۰ میانه روی و احسان
۹۴۳	۳۱ دیدار و اظهار دوستی با هم
۹۴۳	۳۲ راز پوشی در کارها
۹۴۳	۳۳ پیمان شکنی و حیله‌گری
۹۴۴	۳۴ برخورد مناسب با چهار گروه
۹۴۴	۳۵ رضایت به رزق اندک
۹۴۴	۳۶ عقل و ادب
۹۴۴	۳۷ پاداش تلاشگر
۹۴۴	۳۸ به پنج کس امید نداشته باش
۹۴۴	۳۹ پیروزی عفو و گذشت
۹۴۵	۴۰ عمل صالح و دوستی آل محمد
۹۴۵	امام محمد تقی (علیه السلام)
۹۴۵	پرتوی از سیره و سیمای امام جواد (علیه السلام)
۹۴۷	چهل حدیث
۹۴۷	اشاره
۹۴۷	۱ نیاز مؤمن به سه چیز
۹۴۷	۲ استوار کن، آشکار کن!
۹۴۷	۳ کیفیت بیعت زنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)
۹۴۸	۴ قطع نعمت، نتیجه ناسپاسی
۹۴۸	۵ تأخیر در توبه

۹۴۸	۶ نامه امام جواد به دوستش
۹۴۸	۷ مسئولیت گوش دادن
۹۴۸	۸ پسندیدن، در حکم پذیرفتن
۹۴۹	۹ نوشته امام جواد (علیه السلام)
۹۴۹	۱۰ دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا
۹۴۹	۱۱ موعظه‌ای جامع
۹۴۹	۱۲ پاسخ به یک سؤال فقهی
۹۴۹	۱۳ عالمان غریبا
۹۵۰	۱۴ در جواب یک معماهی فقهی
۹۵۰	۱۵ پاسخ مبسوط امام جواد به یک سؤال فقهی حق
۹۵۲	۱۶ سرچشمۀ دانش علی (علیه السلام)
۹۵۳	۱۷ سفارش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به فاطمه (علیها السلام)
۹۵۳	۱۸ مهدی منتظر
۹۵۳	۱۹ دیدار با دوستان
۹۵۳	۲۰ هوای نفس
۹۵۳	۲۱ مرکب شهوت
۹۵۳	۲۲ متمسکین به خدا
۹۵۴	۲۳ شناخت آغاز و انجام
۹۵۴	۲۴ نتیجه تلاش استوار
۹۵۴	۲۵ سپاسِ نعمت
۹۵۴	۲۶ سازش با مردم
۹۵۴	۲۷ نتیجه کارِ بدون آگاهی
۹۵۴	۲۸ قضای حتمی
۹۵۴	۲۹ افشاگری زمان

۹۵۴	۳۰ دقت و خودپایی
۹۵۵	۳۱ چنین مباش!
۹۵۵	۳۲ چهار عامل محرك
۹۵۵	۳۳ رضایتی که در حکم عمل است
۹۵۵	۳۴ گناهان مرگ خیز
۹۵۵	۳۵ عوامل جلب محبت
۹۵۵	۳۶ اعتماد به خدا، نرdban ترقی
۹۵۵	۳۷ سرعت تقریب، با دلهای پاک
۹۵۶	۳۸ پرهیز از آدم شرور
۹۵۶	۳۹ مانع خیر، دشمن آدمی است
۹۵۶	۴۰ اسباب رضوان خدا و رضایت آدمی
۹۵۶	امام علی التقى (علیه السلام)
۹۵۶	پرتوی از سیره و سیمای امام علی التقى (علیه السلام)
۹۵۷	قیامهای علویان
۹۵۷	موضع امام هادی درباره غالیان
۹۵۹	چهل حدیث
۹۵۹	اشاره
۹۶۰	۱ جبران نقص
۹۶۰	۲ جایگاه اجابت دعا
۹۶۰	۳ خداترسی
۹۶۰	۴ اطاعت خیرخواه
۹۶۰	۵ اوصاف پروردگار
۹۶۱	۶ اثر بخش خداست، نه روزگار
۹۶۱	۷ نتیجه بی انتنایی به مکر خدا

۹۶۱	۸ تقيه
۹۶۱	۹ شکر و شاکر
۹۶۱	۱۰ دنيا جايگاه آزمایش
۹۶۱	۱۱ ستمکار برديبار
۹۶۲	۱۲ آدم بی شخصيت
۹۶۲	۱۳ دنيا جايگاه سود و زيان
۹۶۲	۱۴ حسد و خودخواهی
۹۶۲	۱۵ پرهيز از تملىق
۹۶۲	۱۶ جايگاه حُسن ظن و سوءظن
۹۶۲	۱۷ بهتر از نيكى و زيباتر از زيبابي
۹۶۳	۱۸ توقع بيجا
۹۶۳	۱۹ برداشت نيكو از نعمتها
۹۶۳	۲۰ خشم به زيردستان
۹۶۳	۲۱ عاق و الدین
۹۶۳	۲۲ تأثير صله رحم در ازياد عمر
۹۶۳	۲۳ نتيجه عاق و الدین
۹۶۴	۲۴ بيطاقتی در مصیبت
۹۶۴	۲۵ همراهان دنيا و آخرت
۹۶۴	۲۶ شوخی بيهوده
۹۶۴	۲۷ زمان جان دادن
۹۶۴	۲۸ نتيجه جدال
۹۶۴	۲۹ حکمت ناپذيری دل فاسد
۹۶۴	۳۰ درك لذت در قلت
۹۶۵	۳۱ اسيير زيان

۹۶۵	۳۲ تصمیم قاطع
۹۶۵	۳۳ خشم و کینه توزی
۹۶۵	۳۴ ظهور مقدّرات
۹۶۵	۳۵ خود خواهان مغضوب
۹۶۵	۳۶ تباہی فقر
۹۶۵	۳۷ راه پرستش
۹۶۵	۳۸ آثار گوشتخواری
۹۶۶	۳۹ یگانگی خدا
۹۶۶	۴۰ فروتنی
۹۶۶	امام حسن عسکری (علیه السلام)
۹۶۶	پرتوی از سیره و سیمای امام حسن عسکری (علیه السلام)
۹۶۷	مسئله مهدی و غیبت آن حضرت
۹۶۷	قیام صاحب زنج و برخورد امام عسکری (علیه السلام)
۹۶۸	چهل حدیث
۹۶۹	اشاره
۹۶۹	۱ پرهیز از جدال و شوخی
۹۶۹	۲ تواضع در نشستن
۹۶۹	۳ هلاکت در ریاست و افشاگری
۹۶۹	۴ گناهی که بخشوده نشود
۹۶۹	۵ نزدیکتر به اسم اعظم
۹۶۹	۶ دوستی نیکان و دشمنی بدان
۹۷۰	۷ سلام نشانه تواضع
۹۷۰	۸ خنده بیجا
۹۷۰	۹ همسایه بد

۹۷۰	۱۰ پندی گویا و جامع
۹۷۱	۱۱ اندیشه در کار خدا
۹۷۱	۱۲ پلیدی خشم
۹۷۱	۱۳ ویرگیهای شیعیان
۹۷۱	۱۴ ناآرامی کینه توز
۹۷۱	۱۵ پارساترین مردم
۹۷۲	۱۶ وجود مؤمن
۹۷۲	۱۷ محصول اعمال
۹۷۲	۱۸ شناخت احمق و حکیم
۹۷۲	۱۹ تلاش برای رزق مقدّر
۹۷۲	۲۰ عزّت حقگرایی
۹۷۲	۲۱ دوست نادان
۹۷۳	۲۲ بهترین خصلت
۹۷۳	۲۳ نتیجه جسارت بر پدر
۹۷۳	۲۴ بهتر از حیات و بدتر از مرگ
۹۷۳	۲۵ وابستگی و خواری
۹۷۳	۲۶ نعمت بلا
۹۷۳	۲۷ اکرام بدون افراط
۹۷۳	۲۸ ارزش پند پنهان
۹۷۴	۲۹ تواضع و فروتنی
۹۷۴	۳۰ سختی تربیت نادان
۹۷۴	۳۱ شادی بیجا
۹۷۴	۳۲ جمال ظاهر و باطن
۹۷۴	۳۳ کلید تمام گناهان

۹۷۴	۳۴ چشم پوشی از لغزش و یادآوری احسان
۹۷۴	۳۵ مدح نالایق
۹۷۴	۳۶ راه دوست یابی
۹۷۵	۳۷ انس با خدا
۹۷۵	۳۸ خرابی مناره‌ها و کاخها
۹۷۵	۳۹ نماز شب، سیر شبانه
۹۷۵	۴۰ ادبی بسنده
۹۷۵	امام مهدی (علیه السلام)
۹۷۵	پرتوی از سیره و سیمای امام مهدی (علیه السلام)
۹۷۶	نواب چهارگانه
۹۷۷	مهدی از دیدگاه علمای اهل سنت
۹۷۸	چهل حدیث
۹۷۸	اشاره
۹۷۸	۱ توجه امام مهدی (علیه السلام) به شیعیان خویش
۹۷۹	۲ عمل صالح و تقرّب به اهل بیت (علیهم السلام)
۹۷۹	۳ تسلیم در مقابل دستورهای اهل بیت (علیهم السلام)
۹۷۹	۴ تحقیق حتمی حق
۹۷۹	۵ خلقت هدفدار و هدایت پایدار
۹۸۰	۶ ظهور حق
۹۸۰	۷ تفتیش ناروا
۹۸۰	۸ ظهور حق به اذن حق
۹۸۰	۹ مدعیان دروغگو
۹۸۰	۱۰ دنیا در سرشیبی زوال
۹۸۰	۱۱ ذخیره بزرگ

۹۸۱	۱۲ حجت خدا
۹۸۱	۱۳ عطسه، نشانه سلامت
۹۸۱	۱۴ نماز، طرد کننده شیطان
۹۸۱	۱۵ اذن مالک
۹۸۱	۱۶ استعاذه به خدا
۹۸۱	۱۷ اسوه‌های حقیقت
۹۸۱	۱۸ ظهور فرج به اذن خدا
۹۸۲	۱۹ شناخت خدا
۹۸۲	۲۰ ائمه (علیهم السلام) دست پروردگاری پروردگار
۹۸۲	۲۱ دانش حقیقی
۹۸۲	۲۲ اتفاق و وفای به عهد
۹۸۲	۲۳ پیروان نادان
۹۸۲	۲۴ بیزاری از غالیان
۹۸۳	۲۵ سجده شکر
۹۸۳	۲۶ فضیلت تعقیبات نماز
۹۸۳	۲۷ سجده، مخصوص خداست
۹۸۳	۲۸ راهاندازی کار مردم
۹۸۳	۲۹ امنیت بخش زمین
۹۸۳	۳۰ رجوع به راویان حدیث
۹۸۴	۳۱ مطاع، نه مطیع کسی
۹۸۴	۳۲ آفتتاب پشت ابر
۹۸۴	۳۳ سبقت اراده خدا بر همه چیز
۹۸۴	۳۴ علت اصلی غیبت امام (علیه السلام)
۹۸۴	۳۵ آگاهیهای امام (علیه السلام)

۹۸۴	۳۶ دعای فراوان
۹۸۴	۳۷ سؤال نامطلوب
۹۸۴	۳۸ آخرین اوصیا
۹۸۵	۳۹ حجت خدا در زمین
۹۸۵	۴۰ علمدار هدایت در هر زمان
۹۸۵	فهرست منابع و مأخذ
۹۸۸	آشنایی با علوم اسلامی؛ علم کلام (شهید مطهری)
۹۸۸	مشخصات کتاب
۹۸۸	درس ۱ علم کلام
۹۸۸	علم کلام
۹۸۹	آغاز علم کلام
۹۸۹	تحقيق یا تقلید
۹۹۰	اولین مساله
۹۹۰	کلام عقلی و کلام نقلی
۹۹۱	پی نوشتها
۹۹۱	درس ۲ تعریف و موضوع علم کلام
۹۹۱	تعریف و موضوع علم کلام
۹۹۲	نامگذاری
۹۹۲	مذاهب و فرق کلامی
۹۹۴	پی نوشت
۹۹۴	درس ۳ معزله (۱)
۹۹۴	معزله (۱)
۹۹۴	اصول اعتزال
۹۹۵	توحید

۹۹۶	درس ۴ معتزله (۲)
۹۹۶	اصل عدل
۹۹۷	وعد و وعید
۹۹۷	منزلة بين المنزلتين
۹۹۸	امر به معروف و نهی از منكر
۹۹۹	درس ۵ معتزله (۳)
۹۹۹	افکار و آراء معتزله
۹۹۹	الهیات
۹۹۹	طبیعتات
۱۰۰۰	مسائل انسان
۱۰۰۰	مسائل اجتماعی و سیاسی
۱۰۰۰	سیر تحولی و تاریخی
۱۰۰۲	پی نوشتها
۱۰۰۲	درس ۶ اشاعره
۱۰۰۲	اشاره
۱۰۰۴	[فهرست عقاید «اشعری» که از اصول اهل السنّه دفاع کرده]
۱۰۰۵	پی نوشتها
۱۰۰۵	درس ۷ شیعه (۱)
۱۰۰۵	اشاره
۱۰۰۷	[متکلمین شیعه]
۱۰۰۸	پی نوشت
۱۰۰۸	درس ۸ شیعه (۲)
۱۰۰۸	اشاره
۱۰۰۹	۱. توحید

۱۰۱۰	۲. عدل
۱۰۱۰	۳. اختیار و آزادی
۱۰۱۰	۴. حسن و قبح ذاتی
۱۰۱۰	۵. لطف و انتخاب اصلاح
۱۰۱۱	۶. اصالت و استقلال و حجیت عقل
۱۰۱۱	۷. غرض و هدف در فعل حق
۱۰۱۱	۸. بداء در فعل حق جایز است
۱۰۱۱	۹. رؤیت خداوند
۱۰۱۲	۱۰. ایمان فاسق
۱۰۱۲	۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء
۱۰۱۲	۱۲. مغفرت و شفاعت
۱۰۱۲	پی نوشتها
۱۰۱۲	درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## دروس حوزه - پایه سوم

### مشخصات کتاب

سرشناسه: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، ۱۳۸۹

عنوان و نام پدیدآور: دروس حوزه (پایه اول تا دهم) / واحد تحقیقات مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

مشخصات نشر: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای 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 افوده: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

### معنى الاديب

### مشخصات کتاب

سرشناسه: ابن هشام، عبدالله بن یوسف، ق ۷۶۱ - ۷۰۸ عنوان قراردادی: [معنى الليب عن كتب الاعاريب. برگزیده]

عنوان و نام پدیدآور: معنی الادیب / به اهتمام جماعت من اساتذه الادب العربی فی الحوزة العلمیہ بقلم المقدسه؛ اعداد و تحقیق

ابوالقاسم علی دوست [...] و دیگران]

مشخصات نشر: قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه بقلم، ۱۴۱۶ ق. = ۱۳۷۴.

فروخت: (مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۲۷)

شابک: بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ بها: ۳۵۰۰ ریال (ج. ۱)

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: معنی الليب عن كتب الاعاريب. برگزیده

موضوع: زبان عربی - نحو

شناسه افوده: علی دوست، ابوالقاسم

شناسه افوده: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت

رده بندی کنگره: PJ۶۱۵۱ / الف ۲ / ۶۰۱۶

رده بندی دیویی: ۷۵ / ۴۹۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵ - ۷۵ ۴۴۴۷

### تمهید

### اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين على الهداء الميامين من آلـ الطاهرين. أما بعد، فإنـ كتاب «مغني الليب عن كتب الأعاريـ» لـ «جمال الدين بن هشـام الأنـصارـي» بـسبب اشتـمالـه على المـطالبـ العلمـيـةـ العـالـيـةـ، و شـمولـهـ الوـاسـعـ للـمـباحثـ المـفـصـلـةـ حولـ المـفـرـدـاتـ الـتـىـ أـخـذـتـ حـصـةـ كـبـيرـةـ منـ الـكـتابـ، و بـسبـبـ عـرـضـهـ الفـنـيـ لـالمـطـالـبـ النـحـوـيـةـ بـحيـثـ يـمـكـنـ القـارـئـ منـ اـسـتـنبـاطـ الـأـحـكـامـ الـنـحـوـيـةـ صـارـ مـحـطـاـ لـأـنـظـارـ الـمـراـكـزـ الـعـلـمـيـةـ فـيـ الـعـالـمـ، و معـ مرـورـ مـثـاثـ منـ السـنـينـ عـلـىـ تـأـلـيـفـهـ فـقـدـ يـمـكـنـ أنـ يـدـعـىـ أـنـ قـلـماـ وـجـدـ كـتـابـ فـيـ النـحـوـ بـهـذـهـ الـمـثـابـةـ وـ السـعـةـ وـ الشـمـولـ وـ لـذـلـكـ أـخـذـ النـحـاـةـ مـنـ مـبـاحـثـ كـثـيرـةـ وـ تـرـاـهـمـ أـحـيـاـنـاـ قدـ نـقـلـواـ نـصـ عـبـارـاتـهـفـيـ كـتـبـهـمـ. إـنـ مـعـرـفـةـ اـبـنـ هـشـامـ بـلـغـةـ الـعـرـبـ، وـ كـيـفـيـةـ اـسـتـخـدـامـهـ تـرـاـكـيـبـ الـمـفـرـدـاتـ أـثـارـ عـجـبـ كـلـ مـنـ لـهـ أـدـنـىـ مـعـرـفـةـ بـالـأـدـبـ الـعـرـبـيـ، فـتـرـاـهـ عـنـدـ مـاـ يـطـرـحـ الـمـطـالـبـ الـعـلـمـيـةـ يـحـفـّـهاـ بـذـكـرـ الشـوـاهـدـ الـمـتـعـدـدـةـ مـنـ الـآـيـاتـ وـ الـرـوـاـيـاتـ وـ الـأـيـاتـ وـ الـأـمـالـ الـعـرـبـيـةـ وـ يـدـلـ عـلـىـ إـحـاطـتـهـ الـعـلـمـيـةـ بـالـأـدـبـ الـعـرـبـيـ تـتـبعـ فـيـ الـكـتـابـ مـقـفـلـاتـ مـسـائـلـ الـإـعـرـابـ، وـ إـيـضـاـهـ مـعـضـلـاتـ يـسـتشـكـلـلـاـ الـطـلـابـ وـ لـأـجـلـ هـذـهـ الـغـزـارـةـ الـعـلـمـيـةـ قـالـ الـمـؤـرـخـ الشـهـيرـ اـبـنـ خـلـدونـ فـيـ حـقـهـ: «ماـ زـلـناـ وـ نـحـنـ بـالـمـغـرـبـ نـسـمـعـ أـنـ ظـهـرـ بـمـصـرـ عـالـمـ بـالـعـرـبـيـةـ يـقـالـ لـهـ: اـبـنـ هـشـامـ، أـنـحـىـ مـنـ سـيـبـويـهـ». كـلـ هـذـهـ الـخـصـالـ جـعـلـ الـمـغـنـىـ مـتـنـاـ درـاسـيـاـ فـيـ الـحـوـزـاتـ الـعـلـمـيـةـ، مـنـذـ سـنـوـاتـ

١ طـوـيـلـةـ يـتـحـتمـ عـلـىـ كـلـ طـالـبـ درـاستـهـ قـبـلـ الشـروعـ فـيـ دـرـوـسـ الـفـقـهـ وـ الـأـصـوـلـ. وـ لـكـنـ جـعـلـهـ مـتـنـاـ درـاسـيـاـ مـعـ جـمـيعـ مـحـاسـنـهـ الـقيـمةـ لـاـ يـخـلوـ مـنـ نـوـاقـصـ أـسـاسـيـةـ: مـنـهـاـ اـشـتـمـالـهـ عـلـىـ الـأـشـعـارـ الـمـبـتـذـلـةـ الـتـىـ لـاـ تـلـائـمـ رـوـحـ الـزـهـدـ وـ التـقـوـىـ السـائـدـيـنـفـيـ الـمـراـكـزـ الـعـلـمـيـةـ لـلـشـيـعـةـ وـ مـمـاـ يـلـزـمـ الـالـتـفـاتـ إـلـيـهـ أـنـ لـاـ ضـرـورـةـ لـلـالـتـجـاءـ إـلـىـ الـأـشـعـارـ الـمـنـافـيـةـ لـلـأـخـلـاقـ لـإـثـبـاتـ حـكـمـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـنـحـوـيـةـ، لـأـنـ الـمـعيـارـ الـعـامـ فـيـ الـاـسـتـدـلـالـ هـىـ حـجـيـةـ الـأـشـعـارـ وـ الـكـلـمـاتـ وـ الـأـمـالـ، وـ تـحـصـيلـ الـأـيـاتـ الـمـشـتـمـلـةـ عـلـىـ مـضـامـينـ رـاقـيـةـ مـعـ كـوـنـهـاـ فـيـ نـفـسـ الـأـمـرـ حـجـةـ، وـ إـنـ يـطـلـبـ وقتـاـ وـاسـعاـ وـ جـهـداـ جـاهـداـ لـكـنـهـ لـيـسـ بـمـحـالـ وـ مـنـ الـمـمـكـنـ أـنـ اـبـنـ هـشـامـ لـاـعـتـقـادـهـ الـخـاصـ، لـمـ يـكـنـ لـيـجـوـزـ لـنـفـسـهـ أـنـ يـوـرـدـ فـيـ كـتـابـ الـأـشـعـارـ الـتـىـ ذـكـرـتـ فـيـ مـدـحـ أـهـلـ الـبـيـتـ (ـعـلـيـهـمـ السـلـامـ)ـ أـوـ رـثـائـهـ، وـ لـهـذـاـ لـاـتـرـىـ فـيـ (ـمـغـنـىـ)ـ الـأـيـاتـ الـتـىـ نـقـلـتـ فـيـ حـقـهمـ (ـعـلـيـهـمـ السـلـامـ)ـ إـلـاـ رقمـ قـلـيلـ جـدـاـ لـاـ يـتـجـاـزـ الأـصـابـفـوـ أـمـاـ نـحـنـ فـاسـتـشـهـدـنـاـ بـتـلـكـ الـأـشـعـارـ وـ بـكـثـيرـ مـنـ الـمـنـظـومـاتـ الـعـالـيـةـ الـمـضـامـينـ وـ الـأـمـرـ الـمـهـمـ الـذـىـ يـنـبـغـىـ أـنـ يـرـاعـىـ فـيـ رـأـيـاـ هـوـ أـنـ لـاـتـذـكـرـ أـشـعـارـ الـمـوـلـدـيـنـ نـعـنـيـ بـهـمـ طـبـقـةـ مـنـ الـشـعـرـاءـ الـذـيـنـ لـاـيـجـوـزـ الـاـسـتـنـادـ إـلـىـ أـشـعـارـهـ وـ يـلـاحـظـ زـمـنـ إـنـشـاءـ الـشـعـرـ وـ مـكـانـهـ وـ هـىـ الـخـطـوـةـ الـأـسـاسـيـةـ فـيـ عـلـمـ أـصـوـلـ الـنـحـوـ وـ مـنـهـاـ: عـدـمـ تـنـاسـبـ حـجـمـهـ الـكـبـيرـ، الـمـدـهـ الـتـىـ خـصـصـتـ لـدـرـاستـهـ فـيـ الـحـوـزـاتـ الـعـلـمـيـةـ، وـ ذـلـكـ لـأـنـ الـفـتـرـةـ الـتـىـ خـصـصـتـ لـدـرـاسـةـ الـمـغـنـىـ، تـكـفـىـ لـلـثـلـهـ وـ الـكـتـابـ عـلـىـ النـظـمـ الـمـوـجـودـ يـتـدرـسـ فـيـهـ مـنـ الـمـغـنـىـ مـبـاحـثـ عـلـمـيـةـ كـثـيرـةـ الـتـىـ لـاـيـسـتـغـنـيـ الـطـالـبـ عـنـ دـرـاستـهـ وـ الـتـعـرـفـ عـلـيـهـاـ وـ مـنـهـاـ: تـكـثـيرـ الـأـمـلـهـ، الـمـمـلـ فـيـ بـعـضـ الـمـبـاحـثـ، وـ الـخـروـجـ مـنـ الـمـطـلـبـ فـيـ جـمـلـهـ مـنـ الـمـسـائـلـ، فـقـدـ تـجـبـنـاـ هـذـيـنـ الـأـمـرـيـنـ، وـ حـرـرـنـاـ الـكـتـابـ عـنـهـمـاـ، وـ ذـكـرـنـاـ مـنـ

٢ الـمـغـنـىـ مـاـ هوـ الـمـهـمـ مـنـ الـمـسـائـلـ وـ هـذـهـ الـنـوـاقـصـ هـىـ الـتـىـ دـعـتـنـاـ إـلـىـ تـلـخـيـصـ الـكـتـابـ. وـ قـدـ بـذـلتـ الـلـجـنـةـ قـصـارـىـ جـهـدـهـاـ وـ وـاـصـلـتـ عـمـلـهـاـ الـمـسـتـمـرـ حـتـىـ أـنـجـزـتـ تـلـخـيـصـ الـكـتـابـ، وـ لـهـ الـحـمـدـ وـ الـوـاجـبـ عـلـيـهـاـ أـنـ نـتـبـهـ الـقـارـئـ الـكـرـيـمـ عـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـنـ النـقـاطـ الـضـرـورـيـةـ:

١ الـلـجـنـةـ سـعـتـ لـتـنظـيمـ الـكـتـابـ بـحـيثـ يـكـونـ الـبـابـ الـأـوـلـ مـنـهـ قـابـلـاـ لـلـتـدـرـيـسـ فـيـ سـنـةـ درـاسـيـةـ وـاحـدـةـ وـ سـائـرـ الـأـبـوابـ فـيـ سـنـةـ أـخـرىـ.

٢ تـابـعـنـاـ فـيـ عـمـلـنـاـ اـبـنـ هـشـامـ فـيـ ذـكـرـهـ لـلـرـوـاـيـاتـ، فـكـمـاـ أـنـهـ اـسـتـشـهـدـ بـالـرـوـاـيـاتـ الـقـابـلـةـ لـلـاـسـتـشـهـادـ، اـسـتـشـهـدـنـاـ بـهـاـ، وـ لـمـ نـقـتـصـرـ عـلـىـ الـأـحـادـيـثـ الـنـبـوـيـةـ الـمـذـكـورـةـ فـيـ الـمـغـنـىـ، بلـ أـضـفـنـاـ إـلـىـ مـنـ الـكـتـابـ الـرـوـاـيـاتـ الـوـارـدـةـ عـنـ الـأـنـثـمـ (ـعـلـيـهـمـ السـلـامـ)، الـتـىـ تـرـكـهـاـ الـمـصـنـفـ بـسـبـبـ اـعـتـقـادـهـ الـخـاصـ، وـ أـورـدـنـاـ أـيـضـاـ كـثـيرـاـ مـنـ الـرـوـاـيـاتـ الـمـرـوـيـةـ عـنـ النـبـيـ (ـصـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـ آـلـهـ وـ سـلـمـ)، الـتـىـ لـمـ يـذـكـرـهـاـ اـبـنـ هـشـامـ.

٣ إـنـ الـلـجـنـةـ لـمـ تـرـدـ إـلـحـاقـ الـتـعـالـيقـ الـعـلـمـيـةـ الـمـفـصـلـةـ بـالـكـتـابـ، وـ إـنـ وـجـدـتـ هـنـاكـ تـعـلـيقـةـ إـنـ الـضـرـورـةـ كـالـتـاقـضـ بـيـنـ الـكـلـمـاتـ اـبـنـ هـشـامـ أوـ انـفـرـادـهـ بـرـأـيـهـ يـخـالـفـ آـرـاءـ جـمـيعـ الـنـحـاـةـ قـدـ اـقـضـتـهـاـ.

٤ نـظـمـتـ الـلـجـنـةـ الـكـلـمـاتـ الـمـبـحـوـثـةـ عـنـهـاـ فـيـ الـمـغـنـىـ عـلـىـ التـرـتـيبـ الـصـحـيـحـ فـيـ كـلـ مـنـ حـرـوفـ الـكـلـمـ، وـ لـمـ يـرـاعـ ذـلـكـ اـبـنـ هـشـامـ فـيـ غـيرـ أـوـلـهـاـ.

۵ ذكرنا في التعاليم، العناوين المرتبطة بالأشعار، و حاولنا أن نرجع الطالب مهما أمكن إلى «شرح شواهد المغني» لـ «جلال الدين السيوطي» لكونه في متناول أيدي جميع الطلاب، وأحلنا الطالب في بعض الموارد إلى كتاب «شرح أبيات مغني الليب» لـ «عبدالقادر عمر البغدادي» إما وحده، أو مع كتاب «شرح شواهد المغني» لأسباب خاصة، فقد أرجعنا إليه مثلاً عند ذكر الشعر المرقم<sup>٨٦</sup>؛

۳ لأن شاعره أبا نواس من طبقة المولدين، ولذلك لم يذكر السيوطي شعره في كتابه، لعدم حاجته، فالتجأنا إلى «شرح أبيات مغني الليب» للمزيد من التحقيق فيها و خلاصة الكلام: أن وجود داع خاص أزلمنا ذكر كتاب «شرح أبيات مغني الليب» في التعليقة.

۶ ما أوردناه من كلمات أمير المؤمنين (عليه السلام)، التي في نهج البلاغة يطابق نسخة المرحوم فيض الإسلام، لأنها في متناول أيدي الطلاب واستفدنا إلى جانب عناوين نهج البلاغة من الرموز (ح ط ك) التي تشير إلى «الحكم والخطب والكتب».

۷ ذكرنا فهارس جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في التعاليم مع مشخصات الطبع ليتمكن الأساتذة والطلاب الكرام من المراجعة.

۸ الباب الأول من الكتاب بعد التدريس في سنة دراسية واحدة بقلم المقدسة وبعض المُدْن، وإرسال النظارات من جانب الأساتذة الأعزاء، جدد فيه النظر و طبع طبعة منقحة مزيدة.

وفي الختام:

نرجو من جميع الأساتذة الكرام وأصحاب الرأى وأصحاب الفكرة أن يرشدونا بآرائهم القيمة إذا وجدوا فيه نقصاً طغى به القلم، أو نشأ من الخطأ والنسيان، حتى يصحح فيطبعات الآتية إن شاء الله تعالى.  
ويمكن أن تراسلونا باقتراحاتكم على العنوان التالي:

## العناوين

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله على إفضاله، و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله، فإن أولى ما تترجح القرائح، و أعلى ما تجنب إلى تحصيله الجوانح، ما يتيسر به فهم كتاب الله المتزل، و يتضح به معنى حديث نبيه المرسل و الأئمة الاثني عشر، فإنها الوسيلة إلى السعادة الأبدية، و الذريعة إلى تحصيل المصالح الدينية و الدنيوية، و أصل ذلك علم الإعراب الهادى إلى صوب الصواب و من أجل ما صنف فيه قدرأ و أحسن و قعاً و أعممه نفعاً، كتاب «مغني الليب عن كتب الأعaries» الذى تشدّ الرحال فيما دونه و تقف عنده فحول الرجال و لا يدعونه، لكنه مع ذلك كله لا يخلو من تطويل يوجب الملل و تكرار يعقب السأم و إيراد أشعار ينافيها العفاف، وقد منّ الله تعالى علينا بتلخيصه و تهذيبه و تزيينه بعض الشواهد الروائية من النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و الأئمة الهاة (عليهم السلام) و الأمثلة الشعرية في مدحهم و رثائهم، فسمّيـناه بـ «مغني الأديـب» و هو منحصر في ثمانية أبواب:

الباب الأول: في تفسير المفردات و ذكر أحكامها.

الباب الثاني: في تفسير الجمل و ذكر أقسامها و أحكامها.

الباب الثالث: في ذكر ما يتربّد بين المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذكر أحكامهما.

الباب الرابع: في ذكر أحكام يكثر دورها و يصبح بالمعرب جهلها.

الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.

الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين الموريين و الصواب خلافها.

الباب السابع: في كيفية الإعراب.

الباب الثامن: في ذكر أمور كلية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.

## الباب الأول في تفسير المفردات و ذكر أحكامها

### حرف الهمزة

#### الهمزة المفردة

#### تائی على وجوین

الأول: أن تكون حرفًا ينادي به القريب، كقول هند بنت أثاثة:

أفاطم فاصبرى فلقد أصابت رَزِيْشُك التهائم و النجودا  
رَزِيْشُك التهائم و النجودا رَزِيْشُك التهائم و النجودا

٧ و نقل ابن الباز عن شيخه أنه للتوسط وأن الذي للقريب «يا» وهذا خرق  
لإجماعهم.

الثاني: أن تكون للاستفهام، و حقيقته طلب الفهم، كقوله تعالى: (فَلَمَّا جاء السَّحْرُ قَالُوا لِفَرْعَوْنَ أَإِنَّ لَنَا لِأَجْرًا إِنْ كَنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ)  
(الشعراء / ٤١).

وقد أجزى الوجهان في قراءة الحرميين و حمزه: (أَمْ هُوَ قَاتِ آنَاءِ الْيَلِ)  
(الزمر / ٩).

و كون الهمزة فيه للنداء هو قول الفراء و يبعده أنه ليس في التزيل نداء بغير «يا» و يقربه سلامته من دعوى المجاز،  
إذ لا يكون الاستفهام منه تعالى على حقيقته، و من دعوى كثرة الحذف، إذ التقدير عند من جعلها للاستفهام: أمن هو قانت خير أم  
هذا الكافر؟ أي: المخاطب بقوله تعالى: (تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا)  
(الزمر / ٨)

فتح حرف شيتان (٢): معادل الهمزة و الخبر.

ولك أن تقول: لاحاجة إلى تقدير معادل في الآية، لصحة تقدير الخبر بنحو (٣): «كمن ليس كذلك» و قد قالوا في قوله تعالى:  
(أَفَمْنَ هُوَ قَاتِ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)  
(الرعد / ٣٣)

إن التقدير: «كمن ليس كذلك» أو «لم يوحدوه» و يكون (وَ جَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاء)  
(الرعد / ٣٣)

معطوفاً على الخبر على التقدير الثاني.

#### الهمزة أصل أدوات الاستفهام

والهمزة أصل أدوات الاستفهام، و لهذا خصت بأحكام:

الأول: جواز حذفها سواء تقدمت على «أم» كقول امرأة القيس:

٨ تَرَوْحُ من الْحَيِّ أَمْ تَبْتَكِرُ وَ مَاذَا عَلَيْكَ بَأْنَ تَنْتَظِرُ أَمْ لَمْ تَتَقَدَّمْ هَذِهِ كَمْبِتَ فِي مَدْحِ أَهْلِ الْبَيْتِ: ٣ طَرِبَتْ وَ مَا شَوَّقَ إِلَيِّ الْبَيْضِ

أَطْرَبْ وَ لَا لَعْبًا مَنِي وَ ذُو الشِّبَابِ يَلْعَبْ؟

وَ الْأَخْفَشْ يَقِيسْ ذَلِكَ فِي الْاِخْتِيَارِ عِنْدَ أَمْنِ الْبَسْ، وَ حَمْلِ عَلَيْهِ قَوْلَهُ تَعَالَى: (وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمَنُّهَا عَلَى) (الشعراء / ۲۲)

وَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (هَذَا رَبِّي)

(الأنعام / ۷۶ ۷۸)

فِي الْمَوَاضِعِ الْثَّلَاثَةِ (۶).

وَ الْمَحْقُوقُونَ عَلَى أَنَّهُ خَبْرٌ، وَ أَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ يَقُولُهُ مَنْ يَنْصُفُ خَصْمَهُ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ مَبْطُولٌ، فَيَحْكِي كَلَامَهُ ثُمَّ يَكْرَرُ عَلَيْهِ بِالْإِبْطَالِ بِالْجُحْجَةِ.

الثَّانِي: أَنَّهَا تَرَدُ لِطلبِ التَّصْوَرِ، نَحْوَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (وَ إِنْ أَدْرِي أَفَرِيبُ أَمْ بَعِيدُّ مَا تُوعَدُونَ)

(الأنبياء / ۱۰۹)

وَ لِطلبِ التَّصْدِيقِ، نَحْوَ قَوْلِ حَسَانٍ: ۴ أَيْذَهَبْ مَدْحِيَوْالْمَحْبِينَ ضَائِعًا وَ مَا الْمَدْحُ فِي ذَاتِ الإِلَهِ بِضَائِعٍ وَ «هَل» مَخْتَصَّةٌ بِطلبِ التَّصْدِيقِ،

نَحْوَ: (هَلْ أَدْلُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْحُلْدِ)

(طه / ۱۲۰)

وَ بَقِيَّةُ الْأَدَوَاتِ مَخْتَصَّةٌ بِطلبِ التَّصْوَرِ، نَحْوَ: (مَتَى نَصْرُ اللَّهِ)

(البقرة / ۲۱۴)

۹ (مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا)

(يس / ۵۲)

الثَّالِثُ: أَنَّهَا تَدْخُلُ عَلَى الْإِثْبَاتِ كَمَا تَقْدَمُ، وَ عَلَى النَّفْيِ نَحْوَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى)

(العلق / ۱۴)

وَ قَوْلُ حَسَانٍ فِي مَدْحِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): ۵ أَلْسَتَ أَخَاهُ فِي الْهَدَى وَ وَصَيْهُ وَ أَعْلَمَ فِهْرَ بالْكِتَابِ وَ بِالسَّيْنِ؟ ذَكْرُهُ بِعَضِّهِمْ، وَ

هُوَ مُنْتَقِضٌ بِ«أَمْ» فَإِنَّهَا تَشارِكُهَا فِي ذَلِكَ، تَقُولُ: «أَقَامَ زِيدٌ أَمْ لَمْ يَقُمْ؟» (۹).

الرَّابِعُ: تَمَامُ التَّصْدِيرِ بِالْبَدْلِيْلَيْنِ: أَوْلَاهُمَا: أَنَّهَا لَا تَذَكَّرُ بَعْدَ «أَمْ» الَّتِي لِلإِضْرَابِ كَمَا يَذَكُرُ غَيْرُهَا، نَحْوَ: (أَمْ هَلْ تَشَوَّى الظَّلَمَاتُ وَ النُّورُ)

(الرعد / ۱۶)

ثَانِيَهُمَا: أَنَّهَا إِذَا كَانَتِ فِي جَمْلَةٍ مَعْطُوفَةٍ بِالْوَاوِ أو بِالْفَاءِ أو بِ«ثُمَّ» قَدَّمَتْ عَلَى الْعَاطِفِ، نَحْوَ: (أَوْلَمْ يُنْظَرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ)

(الأعراف / ۱۸۵)

(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيُنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ)

(يوسف / ۱۰۹)

(أَتُمْ إِذَا مَا وَقَعَ آمَّشْ بِهِ)

(يونس / ۵۱)

وَ أَخْوَاتِهَا تَتَأَخَّرُ عَنْ حِرَوْفِ الْعَطْفِ، كَمَا هُوَ قِيَاسُ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الْجَمْلَةِ الْمَعْطُوفَةِ، نَحْوَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (وَ كَيْفَ تَكُفُّرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتَلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَ فِيْكُمْ رَسُولُهُ)

(آل عمران / ۱۰۱)

(فَأَيْنَ تَذَهَّبُونَ)

(التكوير / ۲۶)

و البيت المنسوب إلى الإمام

١٠

على بن الحسين (عليهما السلام): ٦ أتحرقني بالنار يا غاية المنى فأين رجايي ثم أين محبتي هذا مذهب سيبويه و الجمهور، و خالفهم جماعة أولهم الزمخشري فزعموا أنّ الهمزة في تلك الموضع في محلها الأصلي، وأنّ العطف على جملة مقدرة بينها وبين العاطف، فيقولون: التقدير في «أفلم يسيراوا»: ... أمكنوا فلم يسروا في الأرض و يضعف قولهم ما فيه من التكليف، لدعوى حذف الجملة و قد جزم الزمخشري في مواضع بما ي قوله الجمهور، منها: قوله في (أَفَمِنْ أَهْلُ الْقُرْيَ)

(الأعراف / ٩٧)

إنه عطف على (فَأَخَذْنَاهُمْ بِغُنْتَهُ)

(الأعراف / ٩٥)

### فصل قد تخرج الهمزة عن الاستفهام الحقيقي

فتستعمل في ثمانية معان:

الأول: التسوية، و ربما توهם أن المراد بها الهمزة الواقعة بعد كلمة «سواء» بخصوصها، وليس كذلك بل كما تقع بعدها تقع بعد «ما أُبالي» و نحوه.

والضابط: أنها الهمزة الداخلة على جملة يصح حلول المصدر محلها، نحو قوله تعالى: (سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفِرَتْ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) (المنافقون / ٦)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «والله ما يبالي ابن أبي طالب أوقع على الموتام وقع الموت عليه» (١١).

١١

الثاني: الإنكار الإبطالي، و هذه تقتضي أنّ ما بعدها غير واقف و أنّ مدعيه كاذب، نحو: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبِّكُمْ بِالْبَيْنَ) (الإسراء / ٤٠)

و منه: قول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في الاحتجاج على فدك: «أفي كتاب الله أن ترث أباك و لا أرث أبي؟» (١٢) و من جهة إفاده هذه الهمزة نفي ما بعدها لزم ثبوته إن كان منفياً، لأنّ نفي النفي يستلزم الإثبات، و منه: قوله تعالى: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافِ عَبْدًا) (الزمر / ٣٦)

أي: الله كاف عبد.

الثالث: الإنكار التوبيخي، فيقتضي أنّ ما بعدها واقف و أنّ فاعله ملوم، نحو قوله تعالى: (أَإِنْكَارًا آلَهُهُ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ) (الصافات / ٨٦)

وقول أبي طالب (عليه السلام): ٧ أتبغون فتلاً للنبي محمد؟ خصصتم على شؤم بطول أثام

الرابع: التقرير، و معناه: حملك المخاطب على الإقرار و الاعتراف بأمر قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه، نحو: (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّى إِلَهِيْنِ) (المائدة / ١١٦)

و يجب أن يليها الشيء الذي تقرّره به، تقول في التقرير بالفعل: أضربت زيداً و بالفاعل: أنت ضربت زيداً و بالمفعول: أزيداً

ضربت؟ كما يجب ذلك في المستفهم عنه (١٤). أَجْلٌ و قوله تعالى: (أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَتَّا)

(الأنبياء / ٦٢)

محتمل لإرادة

١٢

الاستفهام الحقيقي بأن يكونوا لَمْ يعلموا أنه الفاعل، ولا إرادة التقرير بأن يكونوا قد علموا.

الخامس: التهكم، نحو: (أَصَلُوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتَرَكَ مَا يَعْبُدُ آباؤُنَا)

(هود / ٨٧)

السادس: الأمر، نحو: (فُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمَيَّنَ أَسْلَمُتُمْ)

(آل عمران / ٢٠)

أى: أسلموا.

السابع: التعجب، نحو: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ)

(الفرقان / ٤٥)

الثامن: الاستبطاء، نحو: (أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ)

(الحديد / ١٦)

تبنيه قد تقع الهمزة فعلاً و ذلك أَنْهُم يقولون: «وَأَى» بمعنى «وعد» و مضارعه «يئى» بحذف الواو؛ لوقعها بين ياء مفتحة و كسرة، والأمر منه «إِه» بحذف اللام للأمر و بالهاء للسكت في الوقف.

٧

حرف لنداء البعيد، وهو مسموع لم يذكره سيبويه، و ذكره غيره. (أَجْلٌ)

حرف جواب مثل: «نعم» فتكون تصديقاً للمخبر و إعلاماً للمستخبر

١٣

و وعداً للطالب فتفع بعد نحو: «قَامَ زَيْدٌ» و «أَقَامَ زَيْدٌ» و «اضربَ زَيْدًا».

إِذْ

## على أربعة أوجه

### ١ أن تكون اسمًا للزمن الماضي

ولها أربعة استعمالات:

أحدها: أن تكون ظرفاً و هو الغالب، نحو: (فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

(التوبية / ٤٠)

الثاني: أن تكون مفعولاً به، نحو: (وَادْكُرُوا إِذْ كُتُمْ قَلِيلًا فَكَثُرَ كُمْ)

(الأعراف / ۸۶)

و الغالب على المذكورة في أوائل القصص في التنزيل أن تكون مفعولاً به بتقدير «اذكر» نحو: (و إذ فَرْقَنَا بِكُمُ الْبَحْرَ) (البقرة / ۵۰)

و بعض المعربين يقول في ذلك: إنّه ظرف لـ«اذكر» محدوداً و هذا وَهُمْ فاحش، لاقتضاءه حينئذ الأمر بالذكر في ذلك الوقت، مع أنّ الأمر للاستقبال و ذلك الوقت قد مضى، و إنّما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه.

الثالث: أن تكون بدلاً من المفعول، نحو: (وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرِيمَ إِذْ انْتَبَذْتُ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا) (مريم / ۱۶)

ف «إذ» بدل اشتغال من مريم.

الرابع: أن تكون مضافاً إليها اسم زمان صالح للاستغناء عنه، نحو: «يومئذ و حينئذ» أو غير صالح له، نحو: (رَبَّنَا لَا تُنْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا)

(آل عمران / ۸)

إذ و زعم الجمهور أن «إذ» لاتقع إلا ظرفاً أو مضافاً إليها، و أنها في نحو: (وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا) (الأعراف / ۸۶)

ظرف لمفعول محدود، أي: و اذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم قليلاً، و في نحو: «إذ انتبذت» ظرف لمضاف إلى المفعول محدود، ۱۴

أي: و اذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم قليلاً، و في نحو: (وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاء) (آل عمران / ۱۰۳)

## ٢ أن تكون اسمًا للزمن المستقبل

نحو: (يُومَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا)

(الزلزلة / ۴)

والجمهور لا يثبتون هذا القول التصريح بالمفعول في (وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاء) (الكهف / ۹۹)

أي: من تنزيل المستقبل الواجب الواقع منزلة ما قد وقع.

## ٣ أن تكون للتعليل

نحو: (وَلَنْ يَنْفَعُكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ) (الزخرف / ۳۹)

أي: و لن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب، لأجل ظلمكم في الدنيا و هل هذه حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف و التعليل مستفاد من قوّة الكلام لامن اللّف ۱ فإنّه إذا قيل: «ضربته إذ أساء» و أريد بـ«إذ» الوقت، اقتضى ظاهر الحال أنّ الإساءة سبب الضرب؟ قولهان و يرد على الشّانى: آنه لو قيل: لن ينفعكم اليوم وقت ظلمكم الاشتراك في العذاب، لم يكن التعليل مستفاداً؛ لاختلاف زمنى الفعلين، و

أنْ «إذ» لا تبدل من اليوم؛ لاختلاف الزمانين ولا- تكون ظرفاً لـ «ينفع»؛ لأنَّه لا يعمل في ظرفين ولا لـ «مشتركون»؛ لأنَّ معمول خبر الأحرف الخمسة لا يتقدّم عليها ولا لأنَّ معمول الصيّلة لا يتقدّم على الموصول ولا لأنَّاشراكهم في الآخرة لا في زمن ظلمتهم والجمهور لا يشتبون هذا القسم. قال أبوالفتح: راجعت أبا على مراراً في قوله تعالى: (وَلَنْ يُنْفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ) مستشكلاً إبدال «إذ» من «اليوم» فآخر ما تحصل منه: أنَّ الدنيا والآخرة متصلتان، وأنهما في حكم الله تعالى سواء فكأنَّ «اليوم» ماض أو كانَ «إذ» مستقبلة. انتهى.

١٥

وقيل: المعنى: إذ ثبت ظلمكم وقيل: التقدير: بعد إذ ظلمتم وعليهما أيضاً فـ «إذ» بدل من «اليوم».

### ٤ أن تكون للمفاجأة

نص على ذلك سيبويه، وهى الواقعه بعد «بینا» أو «بینما» كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و إنَّ أَهْلَ الدُّنْيَا كَرَّكَ بِيَنَاهُمْ حَلَوَا، إِذْ صَاحُ بَهُمْ سَائِقُهُمْ فَارَ تَحْلُوا» (١٥) قول الشاعر:

١٦

«الآف» بضم الهمزة جمع «آلف» بالمدّ مثل: «كافر» و «كفار»، و «نحن» و «ذاك» مبتدأ ان حذف خبراهم. فالتقدير: عهدهم إخواننا إذ نحن متألّفون، إذ ذاك كائن، ولا تكون «إذ» الثانية خبراً عن «نحن»، لأنَّه زمان و «نحن» اسم عين، بل هي ظرف للخبر المقدر، و «إذ» الأولى ظرف لـ «عهدهم»، و «دون» إما ظرف له أو للخبر المقدر أو لحال من «إخواننا» محفوظه، أي: متصافين دون الناس، ولا يمنع ذلك تنكير صاحب الحال؛ لتأخره، ولاكونه اسم عين؛ لأنَّ «دون» ظرف مكان لازمان (١٨)، والمشار اليه بـ «ذاك» التجاور المفهوم من الكلام.

وقد تمحّض الجملة كلها للعلم بها، ويعوض منها التنوين، وتكسر الذال (١٩)،

١٧

لالتقاء الساكنين، نحو: (يَوْمَئِذٍ يُفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِتَصْرِّفِ اللَّهِ) (الروم / ٤ و ٥)

و زعم الأخفش أن «إذ» في ذلك معربة لزوال افتقارها إلى الجملة وأن الكسرة إعراب، لأن اليوم مضاد إليها و ردّ بأن بناءها لوضعها على حرفين و بأن الافتقار باق في المعنى كالموصول الذي تمحض صلته لدليل و بأن العوض ينزل منزلة المعوض عنه فكأن المضاد إليه مذكور.

إذ

### على وجهين

### ١ أن تكون للمفاجأة

فتختص بالجملة الاسمية، ولا تحتاج لجواب، ولا تقع في الابتداء، و معناها الحال باعتبار ما قبلها، نحو: (فَأَلْقَاهَا إِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى)

(طه / ٢٠)

و هی حرف عند الأخفش، و يرجحه قولهم: «خرجت فإذا إن زيداً بالباب» بكسر «ان»؛ لأن «إن» لا يعمل ما بعدها فيما قبلها، و ظرف مكان عند المبرد، و ظرف زمان عند الزجاج و اختار الأول ابن مالك، و الثاني ابن عصفور، و الثالث الزمخشري، و زعم أن عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة، قال في قوله تعالى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ۲۵)

إن التقدير: إذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت ولا يعرف هذا لغيره، وإنما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو: «خرجت فإذا زيد جالس». أو المقدار في نحو: «إذا الأسد» أي: حاضر، وإذا قدرت أنها الخبر فعاملها «مستقر» أو «استقر». إذا ولم يقع الخبر معها في التنزيل إلا مصراً به، نحو: (إذا هى شاخصةً أبصارُ الَّذِينَ كَفَرُوا) (الأنبياء / ۹۷)

۱۸

و إذا قيل: «خرجت فإذا الأسد» صح كونها عند المبرد خبراً، أي: فالحضرء الأسد، ولم يصح عند الزجاج؛ لأن الزمان لا يخبر به عن الجهة، ولا عند الأخفش، لأن الحرف لا يخبر به ولا عنه، فإذا قلت: «إذا القتال» صحت خبريتها عند غير الأخفش و تقول: «خرجت فإذا زيد جالس أو جالساً فالرفع على الخبرية، و «إذا» نصب به، و النصب على الحالية و الخبر «إذا» إن قيل: بأنها مكان، و إلا فهو محذوف. نعم يجوز أن تقدرها خبراً عن الجهة مع قولهنا: إنها زمان إذا قدرت حذف مضاف لأن تقدر في نحو: «خرجت فإذا الأسد» فإذا حضور الأسد.

الثاني: أن تكون لغير المفاجأة، و الغالب أن تكون ظرفاً للمستقبل مضمنة معنى الشرط و تختص بالدخول على الجملة الفعلية،عكس الفجائية، كقول الفرزدق في مدح الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ۱۰ إذا رأته قريش قال قائلها إلى مكارم هذا ينتهي الكرم وقد اجتمعت في قوله تعالى: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ) (الروم / ۲۵)

ويكون الفعل بعدها ما ضيًّا كثيراً كما تقدم و قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «إذا سألت فاسأل تفهها و لا تسأله تعنتاً» (۲۱) و مضارعاً دون ذلك، كقول العباس بن مرداش في مدح رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): ۱۱ ياخير مَنْ رَكَبَ المطيومنَ مَشَى فوق التراب إذا تعد الأنفس

۱۹

و قد اجتمعوا في قول أبي ذؤيب: ۱۲ و النَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا وَ إِذَا تُرْدَدَ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ وَ إِنَّمَا دَخَلَتِ الشَّرْطِيَّةَ عَلَى الاسمِ فِي نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ) (الانشقاق / ۱)

و قول خزيمه بن ثابت: ۱۳ إذا نحن بايعنا علياً فحسينا أبو حسن مما تخاف من الفتنة؛ لأنه فاعل بفعل محذوف على شريطة التفسير، لامبتدأ، خلافاً للأخفش و لاتعمل «إذا» الجزم (۲۵) إلا في الضرورة، كقول أعشى همدان: ۱۴ و إذا تصبك من الحوادث نكبة فاصر، فكل مصيبة ستكشف

تنبيه قيل: قد تخرج عن كل من الظرفية والاستقبال و معنى الشرط. أما الأول، فزعمه أبوالحسن في قوله تعالى: (حتى إذا جاءوها) (الزمر / ۷۱)

حيث قال: إن «إذا» جر بـ«حتى» و زعم أبوالفتح في (إذا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةِ لِيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ رَافِعَةٌ)،

۲۰

إذا رُجِّجَتِ الْأَرْضَ رَجَّاً)

(الواقعة / ۱)

فيمن نصب «خافضة رافعة» أن «إذا» الأولى مبتدأ و الثانية خبر و المنصوبين حالان، و كذا جملة ليسو معموليهما، و المعنى: وقت وقوع الواقعه خافضة لقوم رافعة لآخرین هو وقت رجّ الأرض.

و أنكر الجمهور خروجها عن الظرفية و قالوا: إن «حتى» في الآية الأولى حرف ابتداء دخل على الجملة بأسراها و لا عمل لها و أمّا «إذا وقعت الواقعه» ف «إذا» الثانية بدل من الأولى، و الأولى ظرف و جوابها محذوف، لفهم المعنى، و حينئذ طول الكلام، و تقديره بعد «إذا» الثانية، أي: انقسمت أقساماً و كتم أزواجاً ثلاثة.

## ۲ فعلی وجهین

أحدهما: أن تجيء للماضي، كقوله تعالى: (ولا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتُوكَ لِتَحْمِلُهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيسُ مِنَ الدَّمْعِ) (التوبه / ۹۲)

والثاني: أن تجيء للحال، و ذلك بعد القسم، كقوله تعالى: (وَاللَّيلُ إِذَا يَغْشَى) (الليل / ۱)

قيل: لأنها لو كانت للاستقبال لم تكن ظرفاً لفعل القسم؛ لأن إنشاء لا إخبار عن قسم يأتي؛ لأنّ قسم الله سبحانه قديم (۲۷). ولا لكون محذوف هو حال من «الليل»؛ لأنّ الحال والاستقبال متنافيان، و إذا بطل هذان

۲۱

الوجهان تعين أنه ظرف لأحدهما، على أن المراد به الحال. انتهى و الصحيح: أنه لا يصح التعليق بـ«قسم» الإنسائي؛ لأنّ القديم لا زمان له، لا حال ولا غيره، بل هو سابق على الزمان، و أنه لا يمتنع التعليق بـ«كائنًا» مع بقاء «إذا» على الاستقبال، بدليل صحة معنى الحال المقدرة باتفاق، كـ«مررت برجل معه صقر صائدًا به غدًا» أي: مقدراً الصيد به غداً، كذا يقدرون، و أوضح منه أن يقال: مريداً به الصيد غداً، كما فسر «قمتم» في (إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) (المائدة / ۶)

بـ«أردتم».

و أمّا الثالث: فمثاله قوله تعالى: (وَإِذَا مَا غَضِيَوا هُمْ يغْفِرُونَ) (الشورى / ۳۷)

ف «إذا» فيها ظرف المبتدأ بعدها ولو كانت شرطية و الجملة الاسمية جواباً، لاقتنت بالفاء و قول بعضهم: إنه على إضمار الفاء، مردود بأنّها لاتحذف إلا ضرورة و قول آخر: إنّ الضمير توكيده لا مبتدأ و إنّ ما بعده الجواب، ظاهر التعسّف و قول آخر: إنّ جوابها محذوف مدلول عليه بالجملة بعدها، تكليف من غير ضرورة و من ذلك «إذا» التي بعد القسم، نحو: (وَاللَّيلُ إِذَا يَغْشَى) (الليل / ۱)

إذ لو كانت شرطية كان ما قبلها جواباً في المعنى، فيكون التقدير: إذا يغشى الليل أقسمت و هذا ممتنع؛ لوجهين: أحدهما: أن القسم الإنساني لا يقبل التعليق؛ لأنّ إنشاء إيقاع و المعلق يتحمل الواقع و عدمه و الثاني: أن الجواب خبرى، فلا يدل عليه إنشاء لتباين حقيقتهما.

۲۲

## مسئله فی ناصب «إذا» الشرطیة مذهبان

أحدهما: أنه شرطها و هو قول المحققين، فتكون بمترلة «متى و حياماً وأيان» و قول أبي البقاء: إنه مردود بأنّ المضاف إليه لا يعمل في المضاف، غير وارد؛ لأنّ «إذا» عند هؤلاء غير مضافة كما يقوله الجميع إذا جزت و الثاني: أنه ما في جوابها من فعل أو شبهه، و هو قول الأكثرين و يرد عليهم أمور:

أحدها: أن الشرط و الجزاء عبارة عن جملتين تربط بينهما الأداة، و على قولهم تصير الجملتان واحدة؛ لأن الظرف عندهم من جملة الجواب، و المعمول داخل في جملة عامله.

الثاني: أنه يلزمهم في نحو: «إذا جئنني اليوم أكرمتكم غداً» أن يعمل «أكرمتكم» في طرفين متضادين، و ذلك باطل عقلاً؛ إذ الحدث الواحد المعين لا يقع بتمامه في زمانين و قصداً، إذ المراد وقوع الإكرام في الغد لا في اليوم. فإن قلت: فما ناصب «اليوم» على القول الأول، و كيف يعمل العامل الواحد في ظرف زمان؟ قلنا: لم يتضادا كما في الوجه السابق، و عمل العامل في ظرف زمان يجوز إذا كان أحدهما أعم من الآخر، نحو: «آتيكم يوم الجمعة سحر» و ليس بدلاً؛ لجواز «سير عليه يوم الجمعة سحر» برفع الأول و نصب الثاني، نص عليه سيبويه و أنسد الفرزدق:

٢٣

١٥ متى تردن يوماً سفار تجدها أديهم يرمي المستجيز المعوراً ف «يوماً» يمتنع أن يكون بدلاً من «متى»؛ لعدم اقترانه بحرف الشرط و لهذا يمتنع في «اليوم» في المثال أن يكون بدلاً من «إذا» و يمتنع أن يكون ظرفاً ل «تجد»؛ لثلا ينفصل «ترد» من معموله و هو «سفار» بالأجنبي فتعين أنه ظرف ثان ل «ترد». إذا الثالث: أنّ الجواب و رد ماقرئنا بـ «إذا» الفجائحة، نحو: (ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ)

(الروم / ٢٥)

و بالحرف الناسخ، نحو: «إذا جئنني اليوم فإني أُكرِّمُكَ» و كلّ منهما لا يعمل ما بعده فيما قبله، و ورد أيضاً و الصالح فيه للعمل صفة، كقوله تعالى: (إِذَا نَفَرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ) (المدثر / ٨ و ٩)

ولاتعمل الصفة فيما قبل الموصوف.

### إذا

أداء شرط، تجزم فعلين، نحو قوله (٢٩): ١٦ و إنك إذاً إذاً تأت ما أنت آمر به تُلفِّ مَنْ إِيَاهْ تأمر آتياً و هي حرف عند سيبويه بمترلة «إن» الشرطية و ظرف عند المبرد و ابن السراج و الفارسي، و عملها الجزم قليل لا ضرورة؛ خلافاً لبعضهم.

(إذاً) فيها مسائل:

٢٤

المسألة الأولى: في نوعها، قال الجمهور: هي حرف و قيل: اسم و الأصل في «إذاً أُكرِّمُكَ»: إذاً جئنني أُكرِّمُكَ، ثم حذفت الجملة، و عوّض التنوين منها، و أضمرت «أن» (٣٠) و على القول الأول فالصحيح: أنها بسيطة، لا مركبة من «إذاً» و «أن» و على البساطة فالصحيح: أنها الناصبة، لا «أن» مضمرة بعدها.

المسألة الثانية: في معناها، قال سيبويه: معناها: الجواب و الجزاء. فقال الشلوبيين: في كل موضع و قال أبو على الفارسي: في الأكثر و قد

تتمحض للجواب بدليل أنه يقال لك: أحبك، فتقول: إذاً أظنك صادقاً، إذ لا مجازاة هنا ضرورة. انتهى كلامه. والأكثر أن تكون جواباً لـ «إن» أو «لو» ظاهرتين أو مقدرتين. فالأول: قول كثير عزّه: ۱۷ لئن عادى عبد العزيز بمثلها و أمكنني منها إذاً لا أُقْلِلُهَا و قوله تعالى: (فَلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ حَزَانَ رَحْمَةً رَبِّي إِذَا لَأْمَسْكُتُمْ) (الإسراء / ۱۰۰)

والثاني: كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم)، حين سمع رجلاً يقول: «اللَّهُمَّ آتِنِي مَا تَوَقَّى عَبْدُكَ الصَّالِحِينَ»: «إِذَا يَعْرَفُ جُوادَكَ وَ تُهَرَّقُ مُهْجَتَكَ» في سيل الله (۳۲) وقال الله تبارك و تعالى: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدًا وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ، إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ) ۲۵

بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَغْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ)  
(المؤمنون / ۹۱)

المسألة الثالثة: في لفظها عند الوقف عليها، و الصحيح: أن نونها تبدل ألفاً، تشييئاً لها بتونين المنصب و قيل: يوقف بالتون؛ لأنها تكون «لن وأن» روى عن المازنى و المبرد و يبني على الخلاف فى الوقف عليها خلاف فى كتابتها، فالجمهور يكتبونها بالألف و كذا رسمت فى المصاحف، و المازنى و المبرد بالتون. وعن الفراء: إن عملت كتبت بالألف، و إلا كتبت بالتون؛ للفرق بينها و بين «إذا» و تبعه ابن خروف. أول المسألة الرابعة: فى عملها، و هو نصب المضارف بشرط تصديرها، و استقبالها، و اتصالهما أو انفصالهما بالقسم أو بـ «لا». النافية، يقال: آتيك، فتقول: «إذاً أكرمك» ولو قلت: أنا إذاً قلت: «أكرمك» بالرفع؛ لفوات التصدير. ولو قيل لك: أحبك فقلت: «إذاً أظنك صادقاً» رفعت؛ لأنه حال. ولو قلت: إذاً يا عبد الله قلت: «أكرمك» بالرفع؛ للفصل بغير ما ذكرنا. تنبية قال جماعة من النحوين: إذا وقعت «إذاً» بعد الواو أو الفاء جاز فيها الوجهان، نحو: (و إذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلاً) (الإسراء / ۷۶)

و قرئ شاداً بالنصب (۳۳) و التحقيق أنه إذا قيل: «إن تزرني أزرك و إذاً أحسن إليك» فإن قدّرت ۲۶

العطف على الجواب جزمت و بطل عمل «إذاً»؛ لوقعها حشوأً، أو على الجملتين جميعاً جاز الرفع و النصب؛ لتقدم العاطف. و قيل: يتعين النصب، إذ ما بعدها مستأنف؛ لأن المعطوف على الأول أول.

## آل

### على ثلاثة أوجه: أحدها

أن تكون اسمأً موصولاً بمعنى «الذى» و فروعه، و هي الداخلة على اسمى الفاعل و المفعول كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «عن الله الامرین بالمعروف التارکین له، و الناهین عن المنکر العاملین به» (۳۴). قيل: و الصفات المشبهة، و ليس بشيء؛ لأن الصفة المشبهة للثبوت فلا تتوّل بالفعل (۳۵)، و لهذا كانت الداخلة على اسم التفضيل ليست موصولة باتفاق.

و ربما وصلت بظرف، أو بجملة اسمية، أو فعلية فعلها مضارع. فالأول: كقوله (۳۶): ۱۸ من لا يزال شاكرا على المعه فهو حرج بعيشة ذات سعه و الثاني: كقوله: ۱۹ من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقاب بنى معدي

و الثالث كقول الفرزدق: ٢٠ مائةٌ بالحُكْمِ التّرْضى حُكْمُهُ وَ لَا الأصيلُ وَ لَا ذِي الرأى وَ الْجَمِيلُ وَ الجمِيعُ خاصٌ بالشِّعْرِ، خلافاً للأخفافِ وَ ابنِ مالكِ فِي الْآخِيرِ.

الثاني

أن تكون حرف تعريف، وهي نوعان: عهديّة و جنسية، و كلّ منها ثلاثة أقسام: فالعهديّة: إما أن يكون مصحوبها معهوداً ذكرياً، نحو: (فيها مصباحٌ، المصباحُ في زُجاجةٍ، الزُّجاجةُ كأنَّها كُوكبٌ دريٌّ) (النور / ٣٥)

و عبرة هذه: أن يسّد الضمير مسلّها مع مصحوبها أو معهوداً ذهنياً، نحو: (إذ يبايعونك تحت الشجرة) (الفتح / ١٨)

أو معهوداً حضورياً، نحو: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)  
(المائدة / ٣)

و الجنسية: إما لاستغراق الأفراد، و هي التي تخلفها «كل» حقيقة، نحو: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (العصر / ٢ و ٣)

أو لاستغراق خصائص الأفراد، وهي التي تختلفها «كل» مجازاً، نحو: «زيد الرجل علمًا» أي: الكامل في هذه الصفة، أو لتعريف الماهية، وهي التي لا تختلفها «كل» لا حقيقة ولا مجازاً، نحو قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍ) (الأنساء / ٣٠)

و قول الإمام الحسنالمجتبى (عليه السلام): «اللؤم، أن لا تشكر النعمة» (٣٩).  
وبعضهم يقول في هذه:

إنها لتعريف العهد، فإن الأجناس أُمورٌ معهودةٌ في الأذهان تميّز بعضها عن بعض، و يقسم المعهود إلى شخص و جنس.

و الفرق بين المعرف بـ «أَل» هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق، و ذلك لأنّ ذا الألف واللام يدلّ على الماهيّة بقيدها في الذهن، و اسم الجنس النكرة يدلّ على مطلق الماهيّة، لا باعتبار قيد.

الوجه الثالث

أن تكون زائدة، و هي نوعان: لازمة، و غير لازمة. فالأولى: كالتي في الأسماء الموصولة على القول بأنّ تعريفها بالصلة، و كالواقعة في الأعلام بشرط مقارنتها لنقلها كـ «اللات و العزى» أو لارتجالها كـ «السموآل» أو لغبتها على بعض من هي له في الأصل كـ «البيت» للكرباء و «المدينه» لطيبة (٤٠) و هذه في الأصل لتعريف العهد. و الثانية نوعان: كثيرة واقعة في الفصيح، و غيرها. فالأولى: الدخلة على علم منقول من مجرد صالح لها ملموح أصله، كـ «حارث و عباس» فتقول فيهما: «الحارث و العباس» و يتوقف هذا النوع على السيماف ألا ترى أنه لا يقال مثل ذلك في نحو: «محمد و أحمد» و الثانية نوعان: واقعة في الشعر، و واقعة في شذوذ من التر. فالأولى: كالدخلة على قول الشيد بن شهاب الشكري: ٢١ رأتك لامأن

عرفت وجهنا صدّت و طبت النفس ياقيس عن عمرو و الثانية: كالواقعة في قوله: «ادخلوا الأول فالاول».

٢٩

تبنيه قال الكسائي في قول القائل (٤٢): ٢٢ فإن ترافقى يا هند فالفرق أيمُنْ و إن تخرقى يا هند فالخُرق أشأمْ فأنت طلاقُ و الطلاق عزيمةُ ثلاث، و من يخرق أعقَّ و أظلم إِن رفع «ثلاثاً» طلقت واحدة؛ لأنَّه قال: «أنت طلاق» ثم أخبر أنَّ الطلاق التام ثلاث. و إن نصبها طلقت ثلاثاً؛ لأنَّ معناه: أنت طلاق ثلاثاً، و ما بينهما جملة معتبرة و الصواب: أنَّ كلاً من الرفع و النصب محتمل لوقوع الثلاث و لوقع الواحدة، أمَّا الرفع فلأنَّ «أَلْ» في الطلاق إِنما لاستغراق خصائص الأفراد و إِنما للعهد الذكرى، أي: و هذا الطلاق المذكور عزيمةُ ثلاث و لا تكون لاستغراق الأفراد؛ لثلا يلزم الإخبار عن العام بالخاص، كما يقال: «الحيوان إنسان» و ذلك باطل؛ إذ ليس كل حيوان إنساناً و لا كل طلاق عزيمة و لا ثلاثاً. فعلى العهديَّة يقع الثلاث، و على الجنسية يقع واحدة كما قال الكسائي، و أمَّا النصب فلأنَّه محتمل لأنَّ يكون على المفعول المطلق، و حينئذ يتضمن وقوع الطلاق الثلاث؛ إذ المعنى فأنت طلاق ثلاثاً، ثم اعترض بينهما بقوله: و الطلاق عزيمة، و لأنَّ يكون حالاً من الضمير المستتر في «عزيمة» و حينئذ لا يلزم وقوع الثلاث؛ لأنَّ المعنى: و الطلاق عزيمة إذا كان ثلاثاً، و إنما يقع ما نوأه.

ألا

هذا ما يتضمنه معنى هذا اللفظ مع قطع النظر عن شيء آخر (٤٣)، و أمَّا الذي

٣٠

أراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث؛ لقوله بعد: فيبني بها أن كنت غير رفيقة و مالامري بعد الثلاث مقدم مسألة أجزاء الكوفيون و بعض البصريين و كثير من المتأخرین، نيابة «أَلْ» عن الضمير المضاف إليه و خرجوا على ذلك (و أمَّا من خاف مقام ربِّه و نهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى)

(النازعات / ٤٠ و ٤١)

و «مررت برجل حسن الوجه» و «ضرب زيد الظهر و البطن» إذا رفع «الوجه و الظهر و البطن». و المانعون يقدرون هى المأوى له، و الوجه منه و الظهر و البطن منه فى الأمثلة و قيد ابن مالك الجواز بغير الصلة و أجزاء الزمخشري نيابتها عن الظاهر و أبو شامة عن ضمير الحاضر و المعروف من كلامهم إنما هو التمثيل بضمير الغائب.

ألا

على خمسة أوجه:

أحداها: التبنيه فتدل على تحقق ما بعدها، و تدخل على الجملتين، كقوله تعالى: (أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفهاء) (البقرة / ١٣)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أَلَا فَمَا يصْنَعُ بِالْدُنْيَا مَنْ خُلِقَ لِلآخرة؟» (٤٤) و يقول المعربون فيها:

٣١

حرف استفتاح فيبنيون مكانها و يهملون معناها.

الثانى: التوبيخ و الإنكار، كقوله (٤٥): ٢٣ أَلَا أَرْعَوْهُ لَمَنْ وَلَّتْ شَيْبَتُهُ وَ آذَنْتْ بِمُشِيبِ بَعْدَهُ هَرْمُ

الثالث: التمنى، كقوله (٤٦): ۲۴ ألا-عُمرَ وَلَىٰ مُسْتَطِاعٍ رجوعه فِرَأَبِ ما أَثَاثٌ يَدُ الْغَفَلَاتِ وَ لِهَذَا نَصْبٌ «يَرَأَبِ»؛ لأنَّه جواب تمنٍ مقرُون بالفباء.

الرابع: الاستفهام عن النفي نحو: «ألا اصطبار؟» و هذه الأقسام الثلاثة مختصة بالدخول على الجملة الاسمية، و تعمل عمل «لا» التبرئة، ولكن تختص التي للتمنى بأنها لا خبر لها لفظاً و لا تقديرأ، و بأنها لا يجوز مراعاة محلها مع اسمها، و أنها لا يجوز إلغاؤها ولو تكررت، أما الأول فلأنها بمعنى «أتمنى» و «أتمنى» لا خبر له.

و أما الآخران فلأنها بمنزلة «ليت» و هذا كله قول سيبويه و من وافقه و على هذا فيكون قوله في البيت: «مستطاع رجوعه» مبتدأ و خبراً على التقديم و التأخير، و الجملة صفة ثانية على اللف ۱ و لا يكون «مستطاع» خبراً أو نعتاً على الم محل و «رجوعه» مرفوع به عليهم؛ لما بيننا.

**ألا إلّا الخامس:** العرض و التحضيض (٤٧) و معناهما طلب الشيء ولكن العرض

٣٢

طلب بلين و التحضيض طلب بحث و تختص «ألا» هذه بالفعالية، نحو: (فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينَ فَقَرَبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ ألا تَأْكُلُونَ)

(الذاريات / ٢٦ و ٢٧)

(ألا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكْثُوا أَيمَانَهُمْ)

(التوية / ١٣)

**إلّا**

حرف تحضيض (٤٩)، مختص بالجمل الفعلية الخبرية كسائر أدوات التحضيض. تنبئه ليس من أمثلة «ألا» التي في (إِنَّهُ يُسَمِّ اللَّهُ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ ألا تَعْلُوْ عَلَىٰ) (٥٠)

(النمل / ٣٠ و ٣١)

بل هذه كلمتان: «أن» الناصبة و «لا» النافية، أو «أن» المفسرة و «لا» النافية.

٣٣

**إلّا**

**اشارة**

على أربعة أوجه

**أحداها**

أن تكون للاستثناء، نحو قوله تعالى: (فَشَرَبُوا مِنْهُ إلّا قَلِيلًا مِنْهُمْ)

(البقرة / ٢٤٩)

و قول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): «و تقيهم طوارق الليل و النهار إلّا طارقاً يطرق بخير» (٥١) و انتصار ما بعدها في

المثالين و نحوهما بها على الصحيح و نحو: (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ)

(النساء / ۶۶)

وارتفاع ما بعدها في هذه الآية و نحوها على أنه بدل بعض من كل عند البصريين، وعلى أنه معطوف على المستثنى منه و «إلا» حرف عطف عند الكوفيين، وهي عندهم بمترلة «لا» العاطفة في أن ما بعدها مخالف لما قبلها، لكن ذاك منفي بعد إيجاب وهذا موجب بعد نفي.

## الثاني

أن تكون بمنزلة «غير» فيوصف بها وبالتاليها جمّع منكر أو شبهه. فمثال الجمع المنكر: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنباء / ۲۲)

فلا يجوز في «إلا» هذه أن تكون للاستثناء من جهة المعنى، إذ التقدير حينئذ: لو كان فيما آلهة ليس فيهم الله لفسدتا، و ذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيما آلهة فيهم الله لم تفسدا، وليس ذلك المراد، ولا من جهة اللفظ؛ لأنّ «آلهة» جمع منكر في الإثبات فلا عموم له، فلا يصح الاستثناء منه، فلو قلت: «قام رجال إلا زيداً» لم يصح اتفاقاً و لما لم يجز ذلك، دلّ على أن الصواب كون «إلا» و ما بعدها صفة.

و مثل المعرف الشبيه بالمنكر: قول ذي الرمة:

٣٤

٢٥ أُنيخت فألقت بلده فوق بلده قليل بها الأصوات إلا بُغامها فإن تعريف «الأصوات» تعريف الجنس و مثال شبه الجمع: قوله (٥٣): و كلّ أخ مفارقته أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

## مسائلان

الأولى: أن الوصف بـ «إلا» و ما بعدها على قسمين:

أحدهما: أن يطابق ما بعد «إلا» موصوفها في الإفراد أو غيره، فالوصف مخصوص، كالبيت المتقدم؛ إذ المعنى حينئذ: كل أخوين موصوفين بأنهما غير الفرقدان. ثانيةهما: أن يخالفه، فالوصف مؤكّد، نحو: «له عندي عشرة إلا درهم»؛ لأنّ المعنى عشرة موصوفة بأنها غير درهم، و كل عشرة فهي موصوفة بذلك. فالصفة هنا مؤكّدة صالحة للإسقاط.

الثانية: تفارق «إلا» هذه «غيراً» من وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز حذف موصوفها، لا يقال: «جائني إلا زيد» و يقال: «جائني غير زيد». ثانيةما: أنه لا يوصف بها إلا حيث يصبح الاستثناء، فيجوز «عندي درهم إلا دانق»؛ لأنّه يجوز «إلا دانقاً» و يمتنع «إلا جيد»؛ لأنّه يمتنع «إلا جيداً» و يجوز

٣٥

«درهم غير جيد» قاله جماعات وقد يقال: إنه مخالف لقولهم في (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنباء / ٢٢)

و شرط ابن الحاجب في وقوع «إلا» صفة، تعذر الاستثناء، و جعل من الشاذ قوله (٥٤): ٢٧ و كلّ أخ مفارقته أخوه لعمر أبيك إلا الفرقدان

**الثالث**

أن تكون عاطفة بمتزله الواو في التشيريك في اللفظ والمعنى، ذكره الأخفش والفراء وأبو عبيدة وجعلوا منه قوله تعالى: (لَا يخافُ  
لَدَى الْمُرْسَلُونَ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ)  
(النمل / ۱۰ و ۱۱)  
أي: و لا من ظلم، و تأوله الجمهور على الاستثناء المنقطع.

**الرابع**

أن تكون زائدة، قاله الأصماعي و ابن جنّى، و حمل عليه ابن مالك قول الشاعر (۵۵): أرى الدهر إلا منجناً بأهله و ما صاحب  
ال حاجات إلا معدّبا و إنما المحفوظ «و ما الدهر» ثم إن ثبت روايته فتخرج على أن «أرى» جواب لقسم مقدر، و حذفت «لا» كحذفها  
في (تألله تفتّوا)  
(يوسف / ۸۵)  
و دلّ على ذلك الاستثناء المفرغ.

٣٦

تبنيه ليس من أقسام «إلا» التي في نحو: (إلا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ)  
(التوية / ۴۵)  
و إنما هذه كلمتان: «إن» الشرطية و «لا» النافية.

**إلى****إشارة**

حرف جر له ثمانية معان (۵۶):

**١ انتهاء الغاية الزمانية**

نحو: (ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى الْيَلِ)  
(البقرة / ۱۸۷)  
و المكانية، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقصِيِ)  
(الإسراء / ۱)  
و قول عبدالله بن الزبير الأسدى: ۲۹ إذا كنت لا تدرى ما الموت فانظر إلى هانى بالسوق و ابن عقيل  
و إذا دلت قرينة على دخول ما بعدها، نحو: «رأيت القرآن من أوله إلى آخره» أو خروجه، نحو: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) عمل بها،

و إلّا فقيل: يدخل إن كان من الجنس، و قيل: لا يدخل مطلقاً، و هو الصحيح؛ لأنّ الأكثر مع القرينة عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد.

## ٢ المعية

و ذلك إذا ضمت شيئاً إلى آخر، و به قال الكوفيون و جماعة من البصريين في (من أنصارى إلى الله) (

آل عمران / ٥٢)

ولا يجوز «إلى زيد مال»

٣٧

تريد مع زيد مال.

## ٣ التبيين

و هي المبينة لفاعليه مجرورها بعد ما يفيد حبّاً أو بغضّاً من فعل تعجب أو اسم تفضيل، نحو قوله تعالى: (رب السجن أحَبَ إلى مِمَّا يُدْعُونَ إِلَيْهِ)

(يوسف / ٣٣)

وقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «يا أباذر ما من شيء أبغض إلى الله من الدنيا» (٥٨).

## ٤ مرادفة اللام

نحو: (والامر إليك)

(النمل / ٣٣)

؛ و قيل: لانتهاء الغاية، أي: منته إليك.

٥ موافقة «في» ذكره جماعة في قول النابغة الذبياني: ٣٠ فلا ترکتني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلٍ به الفاز أجرب و قال ابن عصفور: هو على تضمين «مطلٍ» معنى «مُبغض»، قال: ولو صح مجىء «إلى» بمعنى «في» لجاز «زيد إلى الكوفة».

## ٦ الابتداء

كتقول ابن أحمر الباهلي: ٣١ تقول وقد عاليت بالكور فوقها أيسقى فلا يروى إلى ابن أحمرا

## ٧ موافقة «عند»

و حُمل عليه قوله تعالى: (ثُمَّ مَحْلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ)

(الحج / ۳۳)

ام

## التوكيد ۸

وهى الزائدة، أثبت ذلك الفراء، مستدلاً بقراءة بعضهم فى (أَفْنَدَهُ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ)

(إبراهيم / ۳۷)

فتح الواو.

۲۸

و خُرّجت على تضمين «تهوى» معنى «تميل» أو أنّ الأصل «تهوى» بالكسر، فقلبت الكسرة فتحة و الياء ألفاً كما يقال فى «رضى»: «رضى» قاله ابن مالك و فيه نظر؛ لأنّ شرط هذه اللغة تحرك الياء فى الأصل.

تبنيه مذهب البصريين أنّ أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أنّ أحرف الجزم و النصب كذلك و ما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللف ۱ كما قيل فى (ولا صَلَبَتُكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)

(طه / ۷۱)

إنّ «فى» ليست بمعنى «على» و لكن شبّه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء، و إما على تضمين معنى فعل يتعدى بذلك الحرف، كما ضمن بعضهم «تهوى» في الآية معنى «تميل» و إما على شذوذ إنابة كلمة عن أخرى، و هذا الأخير هو محمل الباب كله عند الكوفيين و بعض المتأخرین، و لا يجعلون ذلك شاذًا، و مذهبهم أقلّ تعسفاً.

ام

## اشارة

على أربعة أوجه

### ۱ ان تكون متصلة

#### اشارة

و هي منحصرة في نوعين، و ذلك لأنها إما أن تقدم عليها همزة التسوية، نحو: (سواء علينا أجزعنا أم صبرنا)

(إبراهيم / ۲۱)

أو تقدم عليها همزة يطلب بها و بـ «أم» التعين، نحو البيت المنسوب إلى الإمام على بن الحسين (عليهما السلام):

۳۹

۳۲ فرادی قلیل لا أراه مبلغی اللزاد أبکی أم بعد مسافتی و إنما سمیت في النوعین متصلة، لأنّ ما قبلها و ما بعدها لا يستغنی بأحدھما

عن الآخر، و تسمى أيضاً معادلة؛ لمعادلتها للهمزة في إفاده التسوية في النوع الأول والاستفهام في النوع الثاني. و يفترق النوعان من أربعة أوجه: أولها و ثانيها: أن الواقعه بعد همزة التسوية لا تستحق جواباً؛ لأن المعنى معها ليس على الاستفهام، وأن الكلام معها قابل للتصديق والتکذیب؛ لأنه خبر، و ليست تلك كذلك؛ لأن الاستفهام معها على حقيقته (٦٢). الثالث و الرابع: أن الواقعه بعد همزة التسوية لا- تقع إلا بين جملتين، و لا تكون الجملتان معها إلا في تأویل المفردین كما تقدم، و «أم» الأخرى تقع بين المفردین، و ذلك هو الغالب فيها، نحو: (أَنْتُمْ أَشَدُّ حَلْقًا أَمِ السَّمَاءِ) (النازعات / ٢٧)

و بين جملتين ليستافي تأویل المفردین، نحو: (أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الظَّاهِرُونَ) (الواقعة / ٥٩)

## مسائل

### الأولى

أن «أم» المتصلة التي تستحق الجواب إنما تجاب بالتعيين؛

٤٠

لأنها سؤال عنه، فإذا قيل: أزيد عندك أم عمرو؟ قيل في الجواب: «زيد» أو قيل: «عمرو» و لا يقال: «لا» و لا «نعم».

### الثانية

أن العطف بعد همزة التسوية بـ«أو» لم يجز قياساً، والصواب: العطف «أم» و بعد همزة الاستفهام جاز، و يكون الجواب بـ«نعم» أو بـ«لا» و ذلك أنه إذا قيل: «أزيد عندك أو عمرو؟» فالمعنى: أحدهما عندك و إن أجبت بالتعيين صحيحاً؛ لأنه جواب و زيادة، و يقال: «آلحسن أو الحسين (عليهما السلام) أفضل أم ابن الحنفية؟» فتعطف الأول بـ«أو» و الثاني بـ«أم» و يجاب عندها بقولك: أحدهما، و عند الكيسانية: بابن الحنفية، و لا يجوز أن تجيب بقولك: الحسن (عليه السلام) أو بقولك: الحسين (عليه السلام)؛ لأنه لم يسأل عن الأفضل من الحسن (عليه السلام) و ابن الحنفية و لا من الحسين (عليه السلام) و ابن الحنفية، و إنما جعل واحداً منها لا يعنيه قريناً لبابن الحنفية، فكانه قال: «أحدهما أفضل أم ابن الحنفية؟».

### الثالثة

أنه سمع حذف «أم» المتصلة و معطوفها، نحو: (أَمْنٌ هُوَ قَاتِلُ آنَاءِ الْيَلِ)

(الزمر / ٩)

تقديره: خير أم هذا الكافر و فيه بحث كمامر و أجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها، فقال في قوله تعالى: (أَفَلَا تُبَصِّرُونَ أَمْ) (الزخرف / ٥١)

إن الوقف هنا، و إن التقدير: أم تبصرون، ثم يبدأ «أنا خير» و هذا باطل؛ إذ لم يسمع حذف معطوف بدون عاطفة، و إنما المعطوف جملة «أنا خير» و وجه المعادلة بينها و بين الجملة قبلها أن الأصل: أم تبصرون، ثم أقيمت الاسمية مقام الفعلية و السبب مقام المسبب؛ لأنهم إذا قالوا له: أنت خير، كانوا عنده بصراء و أجاز الزمخشري حذف ما عطفت عليه «أم» فقال في (أَمْ كُتُمْ شُهَدَاءَ)

٤١

(البقرة / ١٣٣)

يجوز كون «أم» متصلة، على أن الخطاب لليهود، و حذف معادلها، أي: أتدعون على الأنبياء اليهودية أم كتم شهداء؟.

**۲ أن تكون منقطعة**

وهي ثلاثة أنواع:

۱ مسبوقة بالخبر الممحض، نحو: (تَنْرِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَأِهُ) (السجدة / ۲ و ۳)

۲ و مسبوقة بهمزة لغير استفهام، نحو: (أَلَّهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا) (الأعراف / ۱۹۵)

؛ إذاً همزة في ذلك للإنكار، فهي بمثابة النفي، و المتصلة لاتقع بعده.

۳ و مسبوقة باستفهام بغير الهمزة، نحو قوله تعالى: (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ) (الرعد / ۱۶)

وقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «وَهُلْ يَنْجِينِي مِنْكَ اعْتَرَافِي لَكَ بِقِبَحِ مَا ارْتَكَبْتَ؟ أَمْ أَوْجَبْتَ لِي فِي مَقَامِي هَذَا سَخْطَكَ؟» (۶۳).

و معنى «أَمْ» المنقطعة الذي لا يفارقهما: الإضراب، ثم تارة له مجردًا، و تارة تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً، أو استفهاماً طليبياً. فمن الأول: (هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاء) (الرعد / ۱۶)

أما الأولى: فلأن الاستفهام لا يدخل على الاستفهام وأما الثانية: فلأن المعنى على الإخبار عنهم باعتقاد الشركاء و من الثاني: (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنْوَنَ) (الطور / ۳۹)

تقديره: بل أله البنات و لكم البنون؟، إذ لو قدرت للإضراب الممحض لزم المحال.

۴۲

و من الثالث قولهم: «إِنَّهَا لِإِبْلِ أَمْ شَاءَ؟» التقدير: بل أهى شاء و قيل: إنها قد تأتي بمعنى الاستفهام المجرد، نحو: (أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ) (البقرة / ۱۰۸)

و لاتدخل «أَمْ» المنقطعة على مفرد، و لهذا قدرروا المبتدأ في «إِنَّهَا لِإِبْلِ أَمْ شَاءَ».

و خرق ابن مالك في بعض كتبه إجماع النحوين، فقال: لا حاجة إلى تقدير مبتدأ، و زعم أنها تعطف المفردات كـ «بَلْ» و قدرها هنا بـ «بَلْ» دون الهمزة، واستدل بقول بعضهم: «إِنَّ هَنَاكَ لِإِبْلًا أَمْ شَاءَ» بالنصب. فإن صحت روایته فالأولى أن يقدر لـ «شاء» ناصب، أي: أَمْ أرى شاء.

تنبيه قد ترد «أَمْ» محتملة للاتصال و الانقطاع فمن ذلك قوله تعالى: (قُلْ أَتَتَخْذُنَّ مِنْهُ عَهْدًا فَلَنْ يَخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة / ۸۰)

قال الزمخشرى: يجوز في «أَمْ» أن تكون معادلة بمعنى أي الأمرين كائن، على سبيل التقرير؛ لحصول العلم بكون أحدهما، و يجوز أن تكون منقطعة.

٣ زائدة تقع أن

ذكره أبو زيد، وقال في قوله تعالى: (أَفَلَا تُبَصِّرُونَ أَمْ أَنَا خَيْرٌ)

(الزخرف / ٥١ و ٥٢)

إن التقدير: أفلأ تبصرون أنا خير و الزيادة ظاهرة في قول ساعدة بن جويه:

۴۳

٣٣ ياليت شعري ولا منجي من الهرم أه هل على العيش بعد الشيب من ندم؟

٤ أن تكون للتعريف

نقلت عن طيء و عن حمير، كقول بجير بن غنمٌ الطائي: ٣٤ ذاك خليلي و ذو يواصه لمني يرمى و رايي باسم سهم و ام سيلمه و في الحديث النبوي: «ليس من ام بر ام صيام في ام سفر» (٦٦).

۱۰۴

علی وجہین:

أحد هما

أن تكون حرف استفتاح بمنزلة «ألا»، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أما لو أذن لهم في الكلام لأخبروكم أن خير الزاد التقوى» (٦٧) و تکثر قبل القسم، كقول حاتم الطائي: ٣٥ «أما والذى لا يعلم الغيب غيره و يحيى العظام البيضوھي رميم أما وقد تبدل همزتها هاءً أو عيناً قبل القسم، وكلاهما مع ثوت الألف و حذفها أو تحذف الألف مع ترك الإبدال.

۲۴

و اذا وقعت «ان» بعد «اما» هذه كسرت كما تكسر بعد «الا» الاستفادة.

الثاني

آن تكون بمعنى «حقاً أو أحقاً»، على خلاف في ذلك سيأتي و هذه تفتح «ان» بعدها كما تفتح بعد «حقاً» وهي حرف عند ابن خروف، و جعلها مع «أن» و معموليها كلاماً ترک من حرف و اسم كما قاله الفارسی في «يا زید» و قال بعضهم: هي اسم بمعنى «حقاً» و قال آخرون: هي كلمتان: الهمزة للاستفهام، و «ما» اسم بمعنى «شيء» و ذلك الشيء حق، فالمعنى: أحقاً، و هذا هو الصواب و موضع «ما» النصب على الظرفية كما انتصب «حقاً» على ذلك في نحو قوله (٦٩): ٣٦ أحقاً أن جيرتنا استقلوا فنيتنا و نيتهم فريق و هو قول سيبويه، و «أن» و صلتها مبتدأ، و الظرف خبره و قال المبرد: «حقاً» مصدر «حق» محنوفاً و «أن» و صلتها فاعل و زاد المالقى لـ «اما» معنى ثالثاً، و هو أن تكون حرف عرض، نحو: أما تقوم، أما تقعد» و قد يدعى في ذلك أن الهمزة للاستفهام التقريري و أن «ما» نافية.

۲۵

٦

**الاشرة**

أَمَا وَقَدْ تَبَدَّلْ مِيمُهَا الْأُولَى يَاءٌ، وَهُوَ حَرْفُ شَرْطٍ وَتَفْصِيلٍ وَتَوْكِيدٍ. أَمَا أَنَّهَا شَرْطٌ: فَبَدْلٌ لِزُومِ الْفَاءِ بَعْدِهَا، نَحْوَ: (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ) (البقرة / ۲۶)

الآيَةُ، وَلَوْ كَانَتِ الْفَاءُ لِلْعَطْفِ لَمْ تَدْخُلْ عَلَى الْخَبْرِ؛ إِذَا لَا يَعْطُفُ الْخَبْرُ عَلَى مِبْدَأِهِ، وَلَوْ كَانَتِ زَائِدَةً لِصَحَّ الْاسْتِغْنَاءِ عَنْهَا، وَلَمْ يَصُحُّ ذَلِكُ وَقَدْ امْتَنَعَ كَوْنُهَا لِلْعَطْفِ، تَعْنِي أَنَّهَا فَاءُ الْجَزَاءِ وَقَدْ تَحْذِفُ الْفَاءَ لِلضَّرُورَةِ (۷۰) كَقُولُ الْحَارِثِ بْنِ خَالِدٍ: فَأَمَّا الَّذِينَ لَاقْتَالُ لَدَيْكُمْ وَلَكُمْ سِيرًا فِي عِرَاضِ الْمَوَاكِبِ إِنْ قُلْتَ: فَقَدْ حَذَفْتَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَوْدَثُتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ)

(آل عمران / ۱۰۶)

قَلَنا: الْأَصْلُ: فِي قَوْلِهِمْ أَكَفَرْتُمْ، فَحَذَفَ الْقَوْلُ اسْتِغْنَاءَ عَنْهُ بِالْمَقْوُلِ، فَتَبَعَّتِ الْفَاءُ فِي الْحَذْفِ، وَرَبُّ شَيْءٍ يَصُحُّ تَبَعًا وَلَا يَصُحُّ اسْتِقْلَالًا. وَأَمَّا التَّفْصِيلُ: فَهُوَ غَالِبُ حَالِهَا كَمَا تَقَدَّمَ فِي آيَةِ الْبَقْرَةِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «أَلَا وَقَدْ أَمْرَنِي اللَّهُ بِقَتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالنَّكْثِ وَالْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ فَأَمَّا النَّاكِثُونَ فَقَدْ قاتَلُتُ، وَأَمَّا الْفَاسِطُونَ فَقَدْ جَاهَدُتُ، وَأَمَّا الْمَارِقَةُ فَقَدْ دَوَّخْتُ» (۷۲).

۴۶

وَقَدْ يَتَرَكُ تَكْرَارُهَا اسْتِغْنَاءً بِذَكْرِ أَحَدِ الْقَسْمَيْنِ عَنِ الْآخَرِ، أَوْ بِكَلَامِ يَذَكُّرُ بَعْدَهَا فِي مَوْضِعِ ذَلِكَ الْقَسْمِ. فَالْأَوَّلُ نَحْوُ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَأَعْتَصُمُوا بِهِ فَسَيِّدُ خَلْقِهِمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ فَضْلٌ) (النِّسَاءُ / ۱۷۴ وَ ۱۷۵)

أَيْ: وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا بِاللَّهِ فَلَهُمْ كَذَا وَكَذَا وَالثَّانِي نَحْوُ: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ ثَأْرِيلِهِ) (آل عمران / ۷)

أَيْ: وَأَمَّا غَيْرِهِمْ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ، وَيَدْلِلُ عَلَى ذَلِكَ (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (۷۳) (آل عمران / ۷)

وَقَدْ تَأْتَى لِغَيْرِ تَفْصِيلٍ أَصْلًا، نَحْوُ قَوْلِ الْإِمَامِ الْحَسِينِ بْنِ عَلَى (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): «أَمَّا بَعْدَ فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ أَصْحَابًا أُوفِيَ وَلَا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي» (۷۴).

وَأَمَّا التَّوْكِيدُ: فَقَالَ الزَّمَخْشَرِيُّ فِي تَوْضِيْحِهِ: فَإِنَّهُ «أَمَّا» فِي الْكَلَامِ أَنْ تَعْطِيهِ فَضْلٌ تَوْكِيدٌ، تَقُولُ: زَيْدٌ ذَاهِبٌ، فَإِذَا قَصَدْتَ تَوْكِيدَ ذَلِكَ وَأَنْهُ لَا مَحَالَةُ ذَاهِبٍ وَأَنْبَصَدَ (۷۵) الذَّاهِبُ وَأَنَّهُ مِنْهُ عَزِيزٌ، قُلْتَ: «أَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ» وَلَذَا قَالَ سِيَّبوُيُّهُ فِي

۴۷

تَفْسِيرِهِ: مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ فَزَيْدٌ ذَاهِبٌ. انتهى.

**وَيَفْصِلُ بَيْنَ «أَمَّا» وَالْفَاءِ بِوَاحِدٍ مِنْ أُمُورِ سَيِّدِهِ**

أَحَدُهَا  
المُبْتَدِأُ كَالآيَاتِ السَّابِقَةِ.

الثاني

الخبر، نحو: «أَمَا فِي الدَّارِ فَرِيدٌ».

الثالث

جملة الشرط، نحو: (فَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُقْرَبِينَ فَرَوْحٌ)

(الواقعة / ۸۸ و ۸۹)

الآيات.

الرابع

اسم منصوب لفظاً أو محلاً بالجواب، نحو: (وَأَمَا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَى وَأَمَا بِنْعَمَةِ رَبِّكَ فَحَدَّثَ)

(الضحى / ۱۱ و ۱۰)

إما الخامس

اسم كذلك معنول لمحذوف يفسره ما بعد الفاء، نحو: «أَمَا زِيدًا فَاضْرِبْهُ» و يجب تقدير العامل بعد الفاء و قبل ما دخلت عليه؛ لأن «أَمَا» نائبة عن الفعل، فكأنها فعل و الفعل لا يلي الفعل؛ و أما «لِيْسَ خَلَقَ اللَّهُ مُثْلَهُ» ففي «ليس» ضمير شأن فاصل في التقدير.

السادس

ظرف معنول لـ «أَمَا» لما فيها من معنى الفعل الذي نابت عنه أو لل فعل المحذوف، نحو: «أَمَا الْيَوْمَ فَإِنِّي ذَاهِبٌ» و لا يكون العامل ما بعد الفاء؛ لأن خبر «إن» لا يتقدم عليها فكذلك معنوله، هذا قول الجمهور و خالفهم المبرد و ابن درستويه و الفراء، فجعلوا العامل نفس الخبر. فإن قلت: «أَمَا الْيَوْمَ فَأَنَا جَالِسٌ» احتمل كون العامل «أَمَا» و كونه الخبر؛ لعدم المانف و إن قلت: «أَمَا زِيدًا فَإِنِّي ضَارِبٌ» لم يجز أن يكون العامل واحداً منها و امتنعت المسألة عند الجمهور؛ لأن «أَمَا» لا تنصب المفعول و معنول خبر «إن» لا يتقدم عليها، و أجاز ذلك المبرد و من وافقه على تقدير إعمال الخبر.

٤٨

## تبیهان

التبیه الأول

أنه سمع: «أَمَا الْعَيْدَ فَذُو عَيْدٍ» بالنسب «وَأَمَا قَرِيشًا فَأَنَا أَفْضَلُهَا» و فيه دليل على أمور:

أحدها: أنه لا يلزم أن يقدر «مهما يكن من شيء» بل يجوز أن يقدر غيره مما يليق بالمحل؛ إذالتقدير هنا: مهما ذكرت.

الثاني: أن «أَمَا» ليست العاملة، إذ لا يعمل الحرف في المفعول به.

الثالث: أنه يجوز «أَمَا زِيدًا فَإِنِّي أَكْرَمٌ» على تقدير العمل للمحذوف.

التبیه الثاني

أنه ليس من أمثلة «أَمَا» التي في قوله تعالى: (أَمَا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)

(النمل / ۸۴)

بل هي كلمتان: «أَم» المنقطعة و «ما» الاستفهامية.

إما

قد تفتح همزتها و قد تبدل ميمها الأولى ياءً و «إما» عاطفة عند الأكثر و مرادهم «إما» الثانية في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين، و إما نظير لك في الخلق» (٧٦) و زعم يونس و الفارسي و ابن كيسان أنها غير عاطفة كال الأولى، و اففهم ابن مالك؛ لملازمتها غالباً الواو العاطفة و لا خلاف في أن «إما» الأولى غير عاطفة؛ لاعتراضها بين العامل و المعمول في نحو: «قام إما زيد و إما عمرو» و بين أحد معمولى العامل و معموله الآخر في نحو «رأيت إما زيداً و إما عمراً» و بين المبدل منه و بدلته، نحو قوله تعالى: (سَتَّى إِذَا

۱۹

رَأْوًا مَا يَعْدُونَ إِمّا العَذَابَ وَإِمّا السَّاعَةُ

(۷۵ / مریم)

فَإِنْ مَا بَعْدَ الْأُولَىٰ بَدَلَ مِمَّا قَبْلَهَا وَلَ «إِمّا» خَمْسَةُ معانٍ:  
أَحْدُهُنَّا الشُّكُرُ،

نحو: «جاءني، إما زيد و إما عمرو» إذا لم تعلم الجواب، منهمما.

الثاني: الإبهام

نحو: (وَآخْرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يَعْذِبُهُمْ وَإِمَّا يُتُوبُ عَلَيْهِمْ) (الثَّتِيْة / ١٠٤)

الثالث: التخيّل

نحو: (إِمَّا أَنْ تُعَذَّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخَذَ فِيهِمْ حُسْنًا)

(الكهف / ٨٦)

نحو: «تعلّم إِمّا فقهاً و إِمّا نحواً».

الخامس : التفصي

نحو: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كُفُورًا) (الإنسان / ٣)

و هذه المعانى لـ «أو» كما سيأتى، إلاـ أنـ «إما» يبني الكلام معها من أول الأمر على ما جيء بها لأجله من شك و غيره، ولذلك وجـب تكرارها فى غير ندور، و «أو» يفتح الكلام معها على الجزم ثم يطرأ الشك أو غيره، و لهذا لم تـتكرر. أنـ وقد يستغنى عن «إما» الثانية بذكر ما يـعنى عنها، نحو: «إما أنـ تتكلـم بخـير و إلاـ فـاسـكـت» وقد يستـغـنى عن الأولى لـفـظـاً كـقولـه: ٣٨ تـلـمـ بـدارـ قد تـقادـمـ عـهـدـهـاـ وـ إـماـ بـأـمـوـاتـ أـلـمـ خـيـالـهـاـ

५

أي: إِمَّا بَدَارَ وَالْفَرَاءُ يَقِيسُهُ، فَيُجِيزُ «زَيْدٌ يَقُومُ وَإِمَّا يَقْعُدُ» كَمَا يَجُوزُ «أَوْ يَقْعُدُ». تَبَيَّنَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَقْسَامِ «إِمَّا» الَّتِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا) (مريم / ٢٦)

؛ بل هذه «إن» الشرطية و «ما» الزائدة.

٦٢

**اشارة**

علی وجهین: اسم و حرف

**والاسم على قسمين**

- ١ ضمیر المتكلّم فی قول بعضهم: «أَنْ فَعَلْتُ» بسکون النون، و الأکثرون علی فتحها و صلًا و علی الایتیان بالألف و قفًا.
- ٢ و ضمیر المخاطب فی نحو: «أَنْتَ» علی قول الجمهور: إن الضمیر هو «أن» و التاء حرف خطاب.

**والحرف على أربعة أوجه****١ أن تكون حرفاً مصدرياً ناصباً للمضارف**

و تقع فی موضعین:  
الأول: فی الابتداء

فتكون فی موضع رفع نحو: (و أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ)  
(النساء / ٢٥)

الثانی: بعد لفظ دال علی معنی غیر اليقین

فتكون فی موضع رفع نحو: (أَلَمْ يَأْنِ لِلّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ)  
(الحديد / ١٦)

و نصب، نحو قول النبي (صلی الله علیه و آله و سلم):

٥١

«إِنَّ مِنَ السُّرُفِ أَنْ تَأْكُلَ كُلَّ مَا اشتهيَتْ» (٧٨)  
و خفض، نحو: (وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمُ الْمُوْتُ)  
(المنافقون / ١٠)

و محتملة لهما، نحو: (وَالَّذِي أَطْمَعَ أَنْ يغفرلی)  
(الشعراء / ٨٢)

أصله: فی أن يغفرلی.

واختلف فی محل «أن» وصلتها بعد حذف الجار، فذهب الخليل و الأکثرون إلى أنه نصب بالفعل المذکور و جوز سیبویه خفضه بالجار المحدود و «أن» هذه موصول حرفي، و توصل بالفعل المتصرف، مضارعا کان کما مر، أو ماضيا، نحو: (لَوْلَا أَنْ مَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا)  
(القصص / ٨٢)

أو أمرًا كحكاية سيبويه: «كتبت إليه بأن قم»، هذا هو الصحيح.

وقد اختلف من ذلك في أمرین  
الأول

كون الموصولة بالماضي والأمرى الموصولة بالمضارف والمخالف في ذلك ابن طاهر، زعم أنها غيرها بدللين:  
أحدهما

أن الداخلة على المضارع تخلصه للاستقبال فلا تدخل على غيره، كالسين و«سوف». ثانيةهما

أنها لو كانت الناصبة لحكم على موضعهما بالنصب كما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد «إن» الشرطية، ولا ينافي ذلك.  
والجواب عن الأول

أنه متتضض بنون التوكيد؛ فإنها تخلص المضارع للاستقبال وتدخل على الأمر باطراد.  
وعن الثاني

أنه إنما حكم على موضع الماضي بالجزم بعد «إن» الشرطية؛ لأنها أثرت القلب إلى الاستقبال في معناه، فأثرت الجزم في محله، كما أنها لما أثرت

٥٢

التخلص إلى الاستقبال في معنى المضارع أثرت النصب في لفظه.  
الأمر الثاني

كونها توصل بالأمر، والمخالف في ذلك أبوحيان، زعم أنها لا توصل به وأن كل شيء سمع من ذلك فـ«أن» فيه تفسيرية، واستدل بدللين:  
أحدهما

أنهما إذا قدرا بالمصدر فات معنى الأمر.  
الثاني

أنهما لم يقع فاعلًا ولا مفعولاً، لا يصح «أعجبني أن قم» ولا «كرهت أن قم» كما يصح ذلك مع الماضي والمضارع.  
والجواب عن الأول

أن فوات معنى الأمرية في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى الماضي والاستقبال في الموصولة بالماضي والمضارع  
عند التقدير المذكور.

وعن الثاني

أنه إنما امتنع ما ذكره؛ لأنه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهة بالإنشاء، لا لما ذكر، ثم ينبغي له ألا يسلم مصدرية «كي»؛ لأنها لا تقع فاعلًا ولا مفعولاً، وإنما تقع مخفوضة بلام التعليق. ثم مما يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيبويه: «كتبت إليه بأن قم» وأجاب عنها بأن الباء محتملة للزيادة وهذا وهم فاحش؛ لأن حروف الجر زائدة كانت أو غير زائدة لا تدخل إلا على الاسم أو ما في تأويله.  
تبنيه

ذكر بعض الكوفيين وأبو عبيدة أن بعضهم يجزم بـ«أن» نحو قول أمير القيس:

٥٣

إذا ما غَدَوْنَا قَالَ وِلْدَانُ أَهْلَنَا تَعَالَوْا إِلَى أَنْ يَأْتِنَا الصَّيْدُ نُحْطِبُ وَقَدْ يَرْفَعُ الْفَعْلَ بَعْدَهَا كَفْرَاءُ ابْنُ مُحِيطِنْ: (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَّ

(الرّضاعَة)

(البقرة / ۲۳۳)

و زعم الكوفيون أن «أن» هذه هي المخففة من الثقيلة شدّ اتصالها بالفعل، و الصواب: قول البصريين: إنها «أن» الناصبة أُهملت حملًا على أختها «ما» المصدرية.

## ٢ أن تكون مخففة من الثقيلة

فتقع بعد فعل اليقين (٨٠) أو ما نزل منزلته، نحو قوله تعالى: (عَلِمْ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضِي) (المزمول / ٢٠)

وقول جرير: ٤٠ زعم الفرزدق أن سيقتل مربعاً أبىشر بطول سلامه يا مربيع و «أن» هذه ثلاثة الوضع وهي مصدرية أيضاً، و تنصب الاسم و ترفع الخبر خلافاً للكوفيين، زعموا أنها لا تعلم شيئاً، و شرط اسمها أن يكون ضميراً محذوفاً و ربما ثبت و هو مختص بالضرورة على الأصح، و شرط خبرها أن يكون جملة، ولا يجوز إفراده، إلا إذا ذكر الاسم فيجوز الأمران وقد اجتمعا في قوله (٨٢):

٥٤

٤١ بأنك ربى و غيث مريع و أنك هناك تكون الشِّمالا

## ٣ أن تكون مفسرة بمنزلة «أى»

نحو: (فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْبَعِ الْفُلْكَ)

(المؤمنون / ٢٧)

(و نُودُوا أَنْ تُلْكُمُ الْجَنَّةُ)

(الأعراف / ٤٣)

و تحتمل المصدرية بأن يقدر قبلها حرف الجر فتكون في الأولى «أن» الثانية؛ لدخولها على الأمر، وفي الثانية المخففة؛ لدخولها على الاسمية و عن الكوفيين: إنكار «أن» التفسيرية البتة و هو متوجه؛

لأنه إذا قيل: «كتبت إليه أن قم» لم يكن «قم» نفس «كتبت» (٨٣) كما كان الذهب نفس العسجد في قوله: هذا عسجد أى ذهب و لهذا وجئت بـ «أى» مكان «أن» في المثال لم تجده مقبولاً في الطبع.

ولها عند مثبيتها شروط:

أحدها: أن تقع بين الجملتين كما تقدم.

الثاني: أن يكون في الجملة السابقة معنى القول كما مر، و منه: (و انطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا)

(ص / ٦)

؛ إذ ليس المراد بالانطلاق المشى، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام، كما أنه ليس المراد بالمشى، المشى المتعارف، بل الاستمرار على الشيء.

الثالث: أن لا يكون في الجملة السابقة آخر القول إلا و القول مؤول

٥٥

بغيره (٨٤)، كما ذكر الزمخشري في قوله تعالى: (مَا قَلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ)

(المائدة / ١١٧)

أنه يجوز أن تكون مفسرة لفعل القول على تأويله بالأمر، أي: ما أمرتهم إلا بما أمرتني به أن عبدوا الله (٨٥).  
 الرابع: إلا يدخل عليها جار، فلو قلت: «كتبت إليه بأن أفعل» كانت مصدرية.  
 مسألة

إذا ولی «أن» الصالحة للتفسير مضارع معه «لا»، نحو: «أشرت إليه أن لاتفعل» جاز رفعه على تقدير «لا» نافية، وجزمه على تقديرها نافية، وعليهما فـ «أن» مفسرة، ونسبة على تقدير «لا» نافية و «أن» مصدرية، فإن فقدت «لا» امتنع الجزم، وجاز الرفع والنصب.

#### ٤ أن تكون زائدة

ولها أربعة مواضع:  
 أحدها

وهو الأكثر أن تقع بعد «لما» التوقيتية، نحو: (وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّءَ بِهِمْ)  
 (العنكبوت / ٣٣)

#### الثاني

أن تقع بين «لو» و فعل القسم، مذكورة كقول المسيب: ٤٢ فُقِسَ أَنْ لَوْ التَّقِينَا وَ أَنْتُمْ لَكُمْ يَوْمٌ مِّنَ الشَّرِّ مَظْلُمٌ  
 ٥٦

أومتروكا كقوله (٨٧): ٤٣ أَمَا وَاللهُ أَنْ لَوْ كُنْتُ حُرًّا وَمَا بِالْحَرِّ أَنْتَ وَلَا الْعَتِيقَ  
 الثالث

و هو نادر أن تقع بين الكاف و مخوضتها كقول مجمع بن هلال: ٤٤ عَبَّاتُ لَهُ رُمْحًا طَوِيلًا وَ أَلَّهُ كَأَنْ قَبْسَ يُعْلِي بِهَا حِينَ تُشَرِّعُ فِي  
 روایه من جر «قبس».

#### الرابع

بعد «إذا» كقول أوس بن حجر: ٤٥ فَأَمْهَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَهُ مُعَاطِي يَدِهِ جَمِيعُ الْمَاءِ غَارِفٌ  
 و زعم الأخفش أنها تزاد في غير ذلك، وأنها تنصب المضارع كما تجر «من» و الباء الزائدتان الاسم، و جعل منه (وَ مَا لَنَا أَنْ لَا نَتَوَكَّلَ  
 عَلَى اللَّهِ)  
 (إبراهيم / ١٢)

(وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)  
 (البقرة / ٢٤٦)

و قال غيره: هي في ذلك مصدرية، ثم قيل: ضمّن «مالنا» معنى «ما منعنا» وفيه نظر؛ لأنّه لم يثبت إعمال الجار و المجرور في المفعول  
 به، و لأنّ الأصل ألا- تكون «لا» زائدة، و الصواب: قول بعضهم: إنّ الأصل: و مالنا في أن لا نفعل كذا، و إنما لم يجز للزائدة أن  
 تعمل بالعدم اختصاصها بالأفعال بدليل دخولها على الحرف و هو «لو» و «كأنّ» و على الاسم و هو «قبس».

٥٧

### تبسيط: ذكر لـ «أن» معان أربعة آخر

الأول

توارد المفتوحة، والمكسورة على المثل الواحد، والأصل التوافق، فقرئ بالوجهين قوله تعالى: (أَفَنَصْرِبُ عَنْكُمُ الْذَّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ)  
(الزخرف / ۵)

الثاني

مجيء الفاء بعدها كثيراً كقول عباس بن مرداش: ۴۶ أبا خراشة أما أنت ذانفر فإن قومى لم تأكلهم الضبع

الثالث

عطفها على «إن» المكسورة في قوله (۹۱): ۴۷ إما أقمت وأما أنت مرتاحاً فالله يكلأ ما تأتى و ما تذر الرواية بكسر «ان» الأولى وفتح الثانية، فلو كانت المفتوحة مصدرية لزم عطف المفرد على الجملة.

## ٢ النفي

قاله بعضهم في قوله تعالى: (وَلَا تؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتِي أَحَدُ مِثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ)  
(آل عمران / ۷۳)

وقيل: إن المعنى: ولا تؤمنوا بأن يؤتي أحد مثل ما أُتيتم من الكتاب إلا لمن تبع دينكم، وجملة القول اعتراض. إن

## ٣ معنى «إذ»

قاله بعضهم في قوله تعالى: (بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُّنْذِرٌ)  
٥٨  
(منهم)  
(ق / ٢)

(يَخْرُجُونَ الرَّسُولَ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا)  
(المتحنة / ١)

وقول الفرزدق: ۴۸ أتغَضَّ أَنْ أُذْنَا قُتَيْيَةً حُرَّتَا جَهَارًا، ولم تغَضَّ لقتل ابن حازم والصواب: أنها في ذلك كله مصدرية، وقبلها لام العلة مقدرة.

## ٤ أن تكون بمعنى «لئلا»

قيل به في قوله تعالى: (يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا)  
(النساء / ۱۷۶)

وقول عمرو بن كلثوم: ۴۹ نزلتم منزل الأضياف منا فعجلنا القرى أن تشتمونا والصواب: أنها مصدرية، والأصل: كراهية أن تضلو، ومخافة أن تشتمونا، وهو قول البصريين.

إن

## ت رد علی أربعة أوجه

### أحدها: أن تكون شرطية

نحو قوله تعالى: (إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرُ لَهُمْ)  
(الأفال / ۳۸)

و قول الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): «إن أعطيت لم تُشُب عطاءك بِمَنْ» (٩٤).

### الثاني: أن تكون نافية

و تدخل على الجملة الاسمية، نحو: (إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ)  
(الملك / ۲۰)

(إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَا)  
(يونس / ٦٨)

و من ذلك:

٥٩

(وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ)  
(النساء / ١٥٩)

أى: و ما أحد من أهل الكتاب إلا لَيُؤْمِنَّ به، فحذف المبتدأ، وبقيت صفتة، و على الجملة الفعلية، نحو: (إِنْ أَرْدَنَا إِلَّا الْحُسْنِي)  
(التوية / ١٠٧)

و خرج جماعة على «إن» النافية قوله تعالى: (وَ لَقَدْ مَكَنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَنَّا كُمْ فِيهِ)  
(الأحقاف / ٢٦)

أى: في الذي ما مكناكم فيه، و قيل: زائدة، و يؤيد الأول (مَكَنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ)  
(الأنعام / ٦)

و كأنه إنما عدل عن «ما»، لثلا يتكرر فينقل اللف ١ و قيل: بل هي في الآية بمعنى «قد» و إن من ذلك: (فَذَكِرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرِ)  
(الأعلى / ٩)

وقيل في هذه الآية: إن التقدير: و إن لم تنفف مثل: (وَ جَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ)  
(النحل / ٨١)

أى: و البرد،

و قيل: إنما قيل ذلك بعد أن عمّهم بالذكير و لزمتهم الحجة، و قيل: ظاهر الشرط و معناه: ذمهم و استبعاد لنفع التذكير فيهم،  
كقولك: «عظ الظالمين إن سَمِعُوا مِنْكَ»، تريده بذلك الاستبعاد لا الشرط.

و قد اجتمعت الشرطية و النافية في قوله تعالى: (وَ لَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ)  
(فاطر / ٤١)

الأولى شرطية، و الثانية نافية، جواب للقسم الذي آذنت به اللام الداخلة على الأولى، و جواب الشرط محذوف وجوباً و إذا دخلت

على الجملة الاسمية لم تعمل عند سيبويه و الفراء، وأجاز الكسائي و المبرد إعمالها عمل «ليس»، و سمع من أهل العالية: «إن أحد خيراً من أحد إلا بالعافية» و «إن ذلك نافعك ولا ضارك» و مما يتخرج على الإهمال الذي هو لغة الأكثرین قول بعضهم: «إن قائم» و أصله: إن أنا قائم، فحذفت همزة «أنا» اعتباطا، و أُدغمت نون «إن» في نونها، و حذفت ألفها في الوصل، و سمع: «إن قائما» على الإعمال

٦٠

و قول بعضهم: «نقلت حر كة الهمزة إلى النون ثم أُسقطت على القياس في التخفيف بالنقل ثم سكت النون و أُدغمت» مردود؛ لأن المحنوف لعلة كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكين، فهي مقدرة الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة في التقدير.

و

٧٧ نحن بئى جَعْدَةُ أَرْبَابُ الْفَلَجِ نَصَرَبُ بِالسَّيِّفِ وَ تَرْجُوُ بِالْفَرْجِ الشَّاهِدُ فِي الثَّانِيَةِ، وَ أَمَّا الْأُولَى فَلِلَا سِعَانَةُ، وَ قِيلَ: ضَمَنْ «تَلَقُوا» مَعْنَى «تُفْضُوا» و «نَرْجُو» مَعْنَى «نَطَّمُ» وَ قِيلَ: الْمَرَادُ: لَا تُلْقُوا أَنفُسَكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ بِأَيْدِيكُمْ، فَحَذَفَ الْمَفْعُولَ بِهِ، وَ الْبَاءُ لِلَّاهِ، أَوَ الْمَرَادُ بِسَبِّبِ أَيْدِيكُمْ كَمَا يَقُولُ: لَا تُفْسِدُ أَمْرَكَ بِرَأِيكَ.

و كثرت زياتها في مفعول «عرفت» و نحوه، و قلت في مفعول ما يتعدى لاثنين قوله تعالى: (يُشْقِي بِمَاءٍ وَاحِدٍ)  
(الرعد / ٤)

و قد زيدت في مفعول «كفى» المتعدية لواحد، و منه الحديث النبوى: «كفى بالمرء كذبًا أن يَحْدِثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ» (١٤١) و قوله (١٤٢):

### الثالث: المبدأ

نحو قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «كيف يأخذكن إذا نبحثها كلامُ الْحَوَابِ» (١٤٣) و قول العرب: «بحسبك درهم» و منه عند سيبويه: (بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُ)  
(القلم / ٦)

و قال أبوالحسن: «بِأَيْكُمْ» متعلق باستقرار محنوف مخبر به عن «المفتون»، ثم اختلف، فقيل: «المفتون» مصدر بمعنى «الفتنة» و قيل: الباء ظرفية، أي: في أي طائفه منكم المفتون.

و قول بعضهم: «نقلت حر كة الهمزة إلى النون ثم أُسقطت على القياس في التخفيف بالنقل ثم سكت النون و أُدغمت» مردود؛ لأن المحنوف لعلة كالثابت، و لهذا تقول: «هذا قاض» بالكسر لا بالرفع؛ لأن حذف الياء لالتقاء الساكين، فهي مقدرة الثبوت، و حينئذ فيمتنع الإدغام؛ لأن الهمزة فاصلة في التقدير.

و مثل هذا البحث في قوله تعالى: (لَكُنَا هُوَ اللَّهُ رَبُّنَا)  
(الكهف / ٣٨)

الثالث: أن تكون مخففة من الثقلية، و عن الكوفيين: إنكار ذلك كما سيأتي و تدخل على الجملتين فإن دخلت على الاسمية جاز إعمالها كقراءة الحرمين و أبي بكر: (وَ إِنْ كَلَّا) (٩٥)  
(هود / ١١١)

و يكثر إعمالها، نحو: (وَ إِنْ كُلَّ ذَلِكَ لَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا)  
(الزخرف / ٣٥)

و إن دخلت على الفعل أهملت وجوباً، والأكثر كون الفعل ماضياً ناسخاً نحو: (وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً)

(البقرة / ۱۴۳)

و دونه أن يكون مضارعاً ناسخاً، نحو: (وَ إِنْ يَكُادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيَزِلُّو نَكَ

(القلم / ۵۱)

ويقاس على النوعين اتفاقاً، ودون هذا أن يكون ماضياً غير ناسخ، نحو قول عاتكة: ۵۰ شلت يمينك إنْ قلت لمسلمًا حلت عليك عقوبة المتعيمٍ و لا يقاس عليه خلافاً للأخفش، أجاز «إنْ قام لأنَّا، وإنْ قعد لأنَّت» و دون هذا أن يكون مضارعاً غير ناسخ كقول بعضهم: «إنْ يزينك لنفسك، وإنْ يشينك لهٰيه» و لا يقاس عليه إجمالاً و حيث وجدت «إنْ» و بعدها اللام المفتوحة كما في هذه الأمثلة فاحكم

۶۱

عليها بأن أصلها التشديد.

#### الرابع: أن تكون زائدة

و أكثر ما زيدت بعد «ما» النافية إذا دخلت على جملة فعلية كقول عبيد الله بن الحز الجعفي في رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ۵۱ و ما إن رأى الرّاؤون أفضل منهم لدى الموت سادات و زهر قمامة أو اسمية كقول فروة بن مسيك: ۵۲ فما إن طلبنا جبن، ولكن منيابنا و دوله آخرينا وفي هذه الحالة تكفل عمل «ما» الحجازي كما في البيت، وأما قوله (۹۹): ۵۳بني غدانة ما إن أنتم ذهباً و لا صريفاً ولكن أنتم الخرف في روایة من نصب «ذهبًا و صريفاً» فخرج على أنها نافية مؤكدة لـ «ما» و زيد على هذه المعاني الأربع معنيان آخران، فزعم قطرب أنها قد تكون بمعنى «قد» كما مر في (إنْ نَفَعَتِ الذِّكْرِ)

(الأعلى / ۹)

و زعم الكوفيون أنها تكون بمعنى «إذا» و جعلوا منه: (وَاتَّقُوا الله إِنْ كُثُرْ مُؤْمِنِينَ)

(المائدۃ / ۵۷)

(لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ)

(الفتح / ۲۷)

و نحوهما مما الفعل فيه محقق الواقع و أجاب الجمهور عن الأولى بأنها شرط جيء بها للتهيج و الإلهاب، كما تقول لابنك: «إنْ كنت ابني فلا تفعل كذا» و عن آية المشيئة بوجوه:

إنَّ - إنَّ

منها: أنها تعليم للعباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل و منها: أنَّ أصل ذلك الشرط ثم صار يذكر للتبرك.

۶۲

و منه: «واعلموا أنَّ مجازكم على الصراط» (۱۰۲) التقدير: و اعلموا استقرار مجازكم على الصراط، لأنَّ الخبر في الحقيقة هو المحذوف من «إستقر أو مستقر» و إن كان جاماً قدّر بالكون، نحو: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ)

(الأنعام / ۱۵۳)

تقديره: و كون هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه؛ لأنَّ كل خبر جامد يصح نسبته إلى المخبر عنه بلفظ الكون، تقول: «هذا زيد» و إن شئت قلت: «هذا كائن زيداً» و معناهما واحد و تخفف «أنَّ» بالاتفاق، فيبقى عملها على الوجه الذي تقدم شرحه في «أنَّ» الخفيف.

الثانی: أن تكون لغة في «لعل» كقول بعضهم: «أئْتِ السُّوقَ أَنْكَ تَشْتَرِي لَنَا شَيْئًا».

إن

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف توكيـد، تنصـب الاسم و ترفع الخبر، نحو قول كعب ابن زهـير: ۵۵ إِنَّ الرَّسُولَ لَسَيِّفُ يَسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنَّدٌ مِّنْ سَيِّفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ قيل: وقد تنصـبـهما في لـغـةـ، كـقولـ الرـسـولـ (صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ وـسـلـمـ): «إِنَّ قَعْرَ جَهَنَّمَ سَبْعِينَ

٦٣

خريفاً) (١٠٤) و خـرـجـ علىـ أنـ القـعـرـ مصدرـ «قـعـرـتـ البـئـرـ» إـذـاـ بلـغـ قـعـرـهاـ، وـ «سـبـعـينـ» ظـرفـ، أـىـ: إـنـ بـلـوغـ قـعـرـهاـ يـكـونـ فيـ سـبـعـينـ عـامـاـ. وقد يـرـتفـعـ بـعـدـهاـ المـبـدـأـ فـيـكـونـ اـسـمـهاـ ضـمـيرـ شـأـنـ مـحـذـوـفـ كـقـوـلـاـ لـرـسـولـ (صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآـلـهـ وـسـلـمـ): «إِنَّ مـنـ أـشـدـ النـاسـ عـذـابـاـ يـوـمـ الـقيـامـةـ الـمـصـورـوـنـ» (١٠٥) الأـصـلـ: إـنهـ أـىـ الشـأـنـ كـمـاـ قـالـ الـأـعـشـىـ: ٥٦ إـنـ مـنـ لـامـ فـيـ بـنـىـ بـنـتـ حـسـانـ أـلـمـهـ وـ أـعـصـهـ فـيـ الـخـطـوبـ وـ إـنـماـ لـمـ تـجـعـلـ «مـنـ» اـسـمـهاـ؛ لأنـهاـ شـرـطـيةـ، بـدـلـيلـ عـمـلـهاـ الـجـزـمـ، وـ الشـرـطـ لـهـ الصـدـرـ فـلـايـعـملـ فـيـ ماـ قـبـلـهـ.

وـ تـخـرـيـجـ الـكـسـاـيـيـ الـحـدـيـثـ عـلـىـ زـيـادـةـ «مـنـ» فـيـ اـسـمـ «إـنـ»، يـأـهـيـرـ الـأـخـفـشـ مـنـ الـبـصـرـيـنـ؛ لأنـ الـكـلـامـ إـيـجابـ، وـ الـمـجـرـورـ مـعـرـفـةـ عـلـىـ الـأـصـحـ، وـ الـمـعـنـىـ أـيـضـاـ يـأـبـاهـ، لأنـهـمـ لـيـسـواـ أـشـدـ عـذـابـاـ مـنـ سـائـرـ النـاسـ.

وـ تـخـفـفـ فـتـعـلـمـ قـلـيـلاـ وـ تـهـمـلـ كـثـيرـاـ، وـ عنـ الـكـوـفـيـنـ: أـنـهـ لـاـ تـخـفـ، وـ أـنـهـ إـذـاـ قـيلـ: «إـنـ زـيـدـ لـمـنـطـلـقـ» فـ «إـنـ» نـافـيـةـ، وـ الـلـامـ بـمـعـنـىـ «إـلـاـ»، وـ يـرـدـهـ أـنـ مـنـهـمـ مـنـ يـعـمـلـهـاـ مـعـ التـخـفـيـفـ، حـكـيـ سـيـوـيـهـ: «إـنـ عـمـراـ لـمـنـطـلـقـ» وـ قـرـأـ الـحـرمـيـانـ وـ أـبـوـبـكـرـ (وـ إـنـ كـلـاـ) (١٠٧)

(هـودـ /ـ ١١١ـ)

٦٤

## حرف الباء

### الباء المفردة

#### ب (حرف جر)

#### اشارة

حرف جـرـ لأـربعـةـ عـشـرـ معـنـىـ

#### الإلاصاق

وـ هوـ حـقـيقـىـ كـ «أـمـسـكـتـ بـزـيـدـ» إـذـاـ قـبـضـتـ عـلـىـ شـىـءـ مـنـ جـسـمـهـ أـوـ عـلـىـ مـاـ يـحـبـسـهـ مـنـ ثـوـبـ وـ نـحـوـهـ، وـ لـوـ قـلـتـ: أـمـسـكـتـهـ، اـحـتـمـلـ ذـلـكـ وـ أـنـ تـكـوـنـ مـنـعـتـهـ مـنـ التـصـرـفـ، وـ مـجـازـيـ، نحوـ: «مـرـرـتـ بـزـيـدـ» أـىـ: الـصـقـتـ مـرـورـيـ بـمـكـانـ يـقـرـبـ مـنـ زـيـدـ.

#### التعديـة

وـ تـسـمـىـ بـاءـ النـقـلـ أـيـضـاـ، وـ هـىـ الـمـعـاقـبـةـ لـلـهـمـزـةـ فـىـ تـصـيـرـ الـفـاعـلـ مـفـعـولاـ،

و أكثر ما تعدى الفعل القاصر، تقول في «ذهب زيد»: «ذهب بزيد، و أذهبته» و منه: (ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ)  
(البقرة / ۱۷)

و قرئ في الشواذ «أذهب الله نورهم» و هي بمعنى القراءة المشهورة و قول المبرد و السهيلي: «إِنَّ بَيْنَ التَّعْدِيَتَيْنِ فَرْقًا، وَ إِنْكَ إِذَا قُلْتَ  
ذَهَبَتْ بِزَيْدٍ، كُنْتَ مَصَاحِبًا فِي الْذَّهَابِ» مردود بالآية.  
ولأن الهمزة و الباء متعاقبان لم يجز «أقمت بزيد» و أمّا (تُبْتَ بِالدَّهْنِ)  
(المؤمنون / ۲۰)

فيمن ضم أوله و كسر ثالثه، فخرج على زيادة الباء، أو على أنها للمصاحبة، فالظرف حال من الفاعل، أي:  
۶۵

مصاحبة للدهن، أو المفعول، أي: تنبت الشمر مصاحباً للدهن، أو أن «أنبت» يأتي بمعنى «نبت» كقول زهير: ۶۸ رأيت ذوى الحاجات  
حول بيوتهم قطيناً لهم حتى إذا أنبت البقل  
و من ورودها مع المتعدى قوله تعالى: (دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بِعَصَمِهِمْ بِعَضٍ)  
(البقرة / ۲۵۱)

و الأصل: دفع بعض الناس بعضاً.

### ۳ الاستعانة

وهي الدخلة على آلة الفعل، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «اللَّفْ ضَرِبَهُ بِالسِّيفِ أَهُونَ عَلَى مَنْ مِيتَهُ عَلَى الْفَرَاشِ فِي غَيْرِ طَاعَةِ  
اللَّهِ» و قول عبيد الله بن الحارث الجعفري في رثاء أصحاب الإمام الحسين (عليه السلام): ۶۹ تَأْسُوا عَلَى نَصْرِ ابْنِ بَنْتِ نَبِيِّهِمْ أَسَادِ  
غَيل ضراغمه قيل: و منه باء البسملة؛ لأن الفعل لا يتأتى على الوجه الأكمل إلا بها.

### ۴ السبيبة

نحو قوله تعالى: (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ)  
(البقرة / ۵۴)

و قول أبي طالب في النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): ۷۰ وَ أَبِيضَ يَسْتَسْقِي الْعَمَامُ بِوْجَهِهِ ثِمَالَ الْيَتَامَى عَصْمَةُ لِلْأَرَاملِ وَ مِنْهُ: «لَقِيتَ  
بِزِيدَ الْأَسْدَ» أي: بسبب لقائي إياه.  
الباء المفردة

### ۵ المصاحبة

نحو قوله تعالى: (اْهْبِطْ بِسْلَامٍ)  
(هود / ۴۸)

أي: معه، و قول الرينب الصغرى سلام الله عليها خطاباً للمدينة:  
۶۶

۷۱ خرجنا منك بالأهلين جمعاً رجعنا لا رجال و لا بنينا و قد اختلف في الباء من قوله تعالى: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ)  
(النصر / ۳)

فقيل: للصاحبة، و الحمد مضاد إلى المفعول، أى: فسبحه حامداً له، أى: نرّهه عما لا يليق به، و أثبت له ما يليق به، و قيل: للاستعانة، و الحمد مضاد إلى الفاعل، أى: سبّحه بما حمداً به نفسه.

## ٦ الظرفية

نحو قوله تعالى: (نَجِّيْنَا هُم بِسَحْرٍ)  
(القمر / ۳۴)

وقول حسان: ۷۲ يناديهم يوم الغدير نبيهم بخٍ و أسمع بالرسول مناديا

## ٧ البدل

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أَمَّا وَاللَّهُ لَوْدِدْتُ أَنَّ لِي بِكُمْ أَلْفَ فَارسٍ مِّنْ بَنِي فَرَاسٍ بَنِ عَنْمٍ» (١٣٢) و قول قريط بن أنيف: ٧٣ فليت لى بهم قوماً إذا ركبوا شتوا الإغارة فرساناً و ركباناً و انتساب «الإغارة» على أنه مفعول لأجله.

## ٨ المقابلة

و هي الدائلة على الأعراض، نحو: «اشترите بألف» و منه: (اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)  
(النحل / ٣٢)

و إنما لم نقدرها باء السبيبة كما قالت المعتزلة و كما قال الجميع في الحديث النبوى «لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمُ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ» (١٣٤)؛

٦٧

لأن المعنى بعوض قد يعطى مجاناً، و أما المسبب فلا يوجد بدون السبب، وقد تبين أنه لا تعارض بين الحديث و الآية؛ لاختلاف محملى الباءين جمعاً بين الأدلة.

## ٩ المحاوزة

ك «عن»، فقيل: تختص بالسؤال، نحو: (فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا)  
(الفرقان / ٥٩)

بدليل (يَسْأَلُونَ عَنْ أَبْيَائِكُمْ)  
(الأحزاب / ٢٠)

وقيل: لا تختص به، بدليل قوله تعالى: (يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ)  
(الحديد / ١٢)

و تأول البصريون (فاسأل به خيراً) على أن الباء للسببية، و زعموا أنها لا تكون بمعنى «عن» أصلاً، و فيه بعد؛ لأنه لا يتضمن قوله تعالى: «سألت بسببه» أن المجرور هو المسؤول عنه.

## ١٠ الاستعلاء

نحو قوله تعالى: (مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ) (آل عمران / ٧٥)

الآیہ؛ بدلیل (هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْتَكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ)

(یوسف / ۶۴)

وقول راشد بن عبد ربہ: ۷۴ أَرَبَّ يَبُولُ الشَّعْلَانَ بِرَأْسِهِ؟...؟ بدلیل تمامہ ...: لَقْدْ هَانَ مِنْ بَالْ عَلَيْهِ الشَّعَالُ

## ۱۱ التبعیض

أثبت ذلك الأصمی و الفارسی و القتبیو ابن مالک، قیل: و الكوفیون، و جعلوا منه: (عَنِّا يُشَرِّبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ)

(الإنسان / ۶)

قیل: و منه: (وَامْسَحُوهَا بِرُؤُوسِكُمْ)

(المائدة / ۶)

و الظاهر أن الباء فيهما

۶۸

للإلصاق و قیل: هی فی آیة الوضوء للاستعاۃ، و إن فی الكلام حذفاً و قلباً؛ فإن «مسح» يتعدى إلى المزال عنه بنفسه، و إلى المزيل بالباء، فالأصل: امسحوا رؤوسكم بالماء.

## ۱۲ القسم

و هو أصل أحرفة، ولذلك خصت بجواز ذكر الفعل معها، نحو قول أمیر المؤمنین (علیہ السلام): «فَأَقْسِمُ بِاللَّهِ يَا بْنَى أُمِّيَّةِ عَمَّا قَلِيلٍ لَتَعْرِفُهَا فِي أَيْدِي غَيْرِكُمْ وَفِي دَارِ عَدُوكُمْ» (۱۳۶) و دخولها على الصمیر، نحو: «بَكْ لِأَفْعَلَنَّ» و استعمالها في القسم الاستعطافي، نحو: «بِاللَّهِ هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟» أی: أَسْأَلُكَ بِاللَّهِ مُسْتَحْلِفًا.

## ۱۳ الغایہ

نحو: (وَقَدْ أَخْسَنَ بِي)

(یوسف / ۱۰۰)

أی: إلى و قیل: ضمن «أحسن» معنی «لطف».

## ۱۴ التوکید

و هي الرائدة، و زیادتها في ستة مواضع:

أحدھا: الفاعل، و زیادتها فيه واجهة، و غالبة، و ضرورة. فالواجبة في نحو: «أَحْسَنْ بِزَيْدٍ» في قول الجمهور: إن الأصل: أحسن زيد بمعنى «صارذا حُسْنٌ»، ثم غيرت صيغة الخبر إلى الطلب، و زیدت الباء إصلاحاً للف ۱ و أَمَّا إذا قیل: بأنه أمر لفظاً و معنی و أن فيه ضمیر المخاطب مستترأً فالباء مُعَدِّیة مثلها في «أُمْرُر بِزَيْدٍ» و الغالبة في فاعل «کفى»، نحو: (کفى بِاللَّهِ شَهِيداً) (الرعد / ۴۳)

و قال الزجاج: دخلت لتضمن «کفى» معنی «إكتف» و هو من الحسن بمکان، و يصححه قولهم: «اتَّقِ اللَّهَ أَمْرُرْ فَعَلَ خَيْرًا يَثْبُتْ عَلَيْهِ» أی: ليتّق و لیفعل؛ بدلیل جزم «یثبْ»

و يوجبه قولهم: «كفى بهنـد» بتركـ التاء، فإنـ احتجـ بالفـاصل فهوـ مجوزـ لاـ موجبـ؛ بدـليلـ (وـ ماـ تـسـقطـ مـنـ وـرـقـةـ)  
 (الأـعـامـ / ۵۹)

فـإنـ عـورـضـ بـقولـكـ: «أـحسـنـ بـهـنـدـ» فالـتـاءـ لـاتـلحـقـ صـيـغـ الـأـمـرـ، وـ إـنـ كـانـ معـناـهاـ الـخـبـرـ. قالـواـ: وـ منـ مجـيءـ فـاعـلـ «كـفـىـ» هـذـهـ مجرـداـًـ منـ الـباءـ قولـ سـيـحـيمـ: ۷۵ـ عـمـيرـةـ وـدـعـ إـنـ تـجـهـزـتـ غـادـيـاـ كـفـىـ الشـيـبـ وـ الـإـسـلـامـ لـلـمـرـءـ نـاهـيـاـ وـ وجـهـ ذـلـكـ عـلـىـ ماـ اـخـتـرـنـاهـ: أـنـ لـمـ يـسـتـعـملـ «كـفـىـ» هـنـاـ بـمـعـنـيـ «إـكـتـفـ» وـ لـاـ تـزـادـ الـباءـ فـيـ فـاعـلـ «كـفـىـ» الـتـيـ بـمـعـنـيـ «أـجزـأـ وـ أـغـنـىـ» وـ لـاـ الـتـيـ بـمـعـنـيـ «وـقـىـ» وـ الـأـولـىـ مـتـعـدـيـةـ لـوـاحـدـ كـتـوـلـ أـمـيـرـ الـمـؤـمـنـينـ (عـلـيـهـ السـلـامـ): «كـفـاكـ أـدـبـاـ لـنـفـسـكـ اـجـتـنـابـ مـاـ تـكـرـهـهـ مـنـ غـيرـكـ» (۱۳۸ـ) وـ الـثـانـيـةـ مـتـعـدـيـةـ لـاـ ثـيـنـ، نـحـوـ (وـ كـفـىـ اللهـ  
 المؤـمـنـيـنـ الـقـتـالـ)  
 (الأـزـابـ / ۲۵ـ)

وـ الضـرـورـةـ كـقـوـلـ قـيـسـ بـنـ زـهـيرـ: ۷۶ـ أـلـمـ يـأـتـيـكـ وـ الـأـنـبـاءـ تـنـمـيـ بـمـاـ لـاقـتـ لـبـونـ بـنـيـ زـيـادـ وـ قـالـ اـبـنـ الضـائـعـ: إـنـ الـباءـ مـتـعـلـقـةـ بـ «تـنـمـىـ»، وـ  
 إـنـ فـاعـلـ «يـأـتـيـ» مـضـمـرـ، فـالـمـسـأـلةـ مـنـ بـابـ الإـعـمالـ.

الـثـانـيـ: مـمـاـ تـزـادـ فـيـ الـباءـ الـمـفـعـولـ، نـحـوـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ: (وـ لـأـتـلـقـواـ بـأـيـدـيـكـمـ إـلـىـ التـهـلـكـةـ)  
 (الـبـقـرـةـ / ۱۹۵ـ)

(وـ هـنـىـ إـلـيـكـ بـجـذـعـ النـخـلـةـ)  
 (مرـيمـ / ۲۵ـ)

وـ قـوـلـهـ (۱۴۰ـ):

۷۰

۷۱

تـنبـيـهـ مـنـ الغـرـيبـ أـنـهاـ زـيـدـتـ فـيـماـ أـصـلـهـ الـمـبـدـأـ وـ هوـ اـسـمـ (لـيـسـ)ـ بـشـرـطـ أـنـ يـتأـخـرـ إـلـىـ مـوـضـعـ الـخـبـرـ كـقـراءـةـ بـعـضـهـمـ: (لـيـسـ الـبـرـ بـأـنـ تـوـلـواـ)  
 (الـبـقـرـةـ / ۱۷۷ـ)  
 بـنـصـبـ (الـبـرـ).

الـرـابـعـ: الـخـبـرـ، وـ هوـ ضـربـانـ: غـيرـ مـوـجـبـ فـيـنـقاـسـ، نـحـوـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ: (قـُلـ لـشـتـ عـلـيـكـمـ بـوـكـيلـ)  
 (الأـعـامـ / ۶۶ـ)

وـ قـوـلـ الـإـمـامـ عـلـىـ بـنـ الـحـسـينـ (عـلـيـهـمـاـ السـلـامـ): (وـ مـاـ أـنـاـ بـأـظـلـمـ مـنـ تـابـ إـلـيـكـ فـعـدـتـ عـلـيـهـ) (۱۴۴ـ) وـ مـوـجـبـ فـيـتـوقـفـ عـلـىـ السـمـافـ وـ هوـ  
 قـوـلـ الـأـخـفـشـ وـ مـنـ تـابـعـهـ، وـ جـلـلـوـاـ مـنـهـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ: (جـزـاءـ سـيـئـةـ بـمـثـلـهـ)  
 (يـونـسـ / ۲۷ـ)

وـ الـأـولـىـ تـعلـيقـ (بـمـثـلـهـ)ـ باـسـتـقـرارـ مـحـذـوفـ هوـ الـخـبـرـ.

الـخـامـسـ: الـحـالـ الـمـنـفـيـ عـاملـهـاـ كـقـوـلـ الـقـحـيفـ: ۷۹ـ فـمـاـ رـجـعـتـ بـخـائـبـهـ رـكـابـ حـكـيـمـ بـنـ الـمـسـيـبـ مـنـهـاـ وـ قـوـلـهـ (۱۴۶ـ): ۸۰ـ كـائـنـ دـعـيـتـ  
 إـلـىـ بـأـسـاءـ دـاهـمـهـ فـمـاـ اـنـبـعـثـ بـمـزـؤـودـ وـ لـاـ وـ كـلـ بـجـلـ بـلـ بـلـهـ ذـكـرـ ذـلـكـ اـبـنـ مـالـكـ  
 وـ خـالـفـهـ أـبـوـحـيـانـ، وـ خـرـجـ الـبـيـتـيـنـ عـلـىـ أـنـ التـقـدـيرـ: بـحـاجـةـ خـائـبـهـ وـ بـشـخـصـ مـزـؤـودـ، أـىـ: مـذـعـورـ وـ يـرـيدـ بـالـمـزـؤـودـ نـفـسـهـ عـلـىـ حـدـ قـوـلـهـ:  
 «رـأـيـتـ مـنـهـ أـسـدـاـ»ـ وـ هـذـاـ التـخـرـيجـ ظـاهـرـ فـيـ الـبـيـتـ الـأـوـلـ دونـ الـثـانـيـ؛ـ لـأـنـ صـفـاتـ الـذـمـ إـذـاـ نـفـيـتـ عـلـىـ سـبـيلـ الـمـبـالـغـةـ لـمـ يـنـتـفـ أـصـلـهـاـ وـ لـهـذاـ  
 قـيـلـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـيـ:

۷۲

(و ما رَبُّك بِظَلَامٍ)

(فصلت / ۴۶)

إن «فعالاً» هنا ليس للمبالغة بل للنسبة أي: و ما ربك بذى ظلم؛ لأن الله تعالى لا يظلم الناس شيئاً ولا يقال: «لقيت منه أسدًا أو بحراً» أو نحو ذلك إلا عند قصد المبالغة في الوصف بالإقدام والكرم.

السادس: التوكيد بالنفس والعين، وجعل منه بعضهم قوله تعالى: (يَتَرَبَّصُنَ بِأَنفُسِهِنَّ)

(البقرة / ۲۲۸)

وفي نظر؛ إذ حق الضمير المرفوع المتصل المؤكّد بالنفس أو العين أن يؤكّد أولاً بالمنفصل كـ«قمتم أنتم أنفسكم».

## بَعْد

على وجهين

حرف بمعنى «نعم»

واسم و هي على قسمين:

اسم فعل بمعنى «يكفي»

واسم مرادف لـ«حسب» و يقال على الأول: «بِجَلْنِي» و هو نادر، و على الثاني: «بِجَلِي». (بَلْ)

حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إنما إلا بطال، نحو: (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ، بَلْ عِبَادُ مُكَرْمُونَ)

(الأنباء / ۲۶)

أي: بل هم عباد، و نحو: (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءُهُمْ بِالْحَقِّ)

(المؤمنون / ۷۰)

و إنما الانتقال من غرض إلى آخر، نحو قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تَوَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)

(الأعلى / ۱۶ ۱۴)

وقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) في على (عليه السلام): «ما أنا انتجيتُه بل الله انتجاه» (۱۴۷) و هي في ذلك كله حرف ابتداء لاعاطفة على الصحيح.

٧٣

و إن تلاها مفرد فهى عاطفة، ثم إن تقدمها أمر أو إيجاب كـ«اضرب زيداً بل عمراً» و «قام زيد بل عمرو» فهى تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، فلا يحكم عليه بشىء و تثبت الحكم لما بعدها، و إن تقدمها نفى أو نهى فهى لتقرير ما قبلها على حالته، و جعل ضده لما بعدها، نحو: «ما قام زيد بل عمرو» و «لا يقم زيد بل عمرو» و أجاز المبرد و عبد الوارث أن تكون ناقلة معنى النفي و النهي إلى ما بعدها.

و تزاد قبلها «لا» لتأكيد الإضراب (۱۴۸) بعد الإيجاب كقوله (۱۴۹):

## بَلْهَ

بَلْهَ على ثلاثة أوجه

۱ اسم ل «دع»

٢ و مصدر بمعنى الترك

۳ و اسم مرادف ل «كيف»

وقد روی بالأوجه الثلاثة قول كعب بن مالك يصف السيف:

۷۹

٨٣ تذر الجماجم ضاحياً هاماً لها بلة الأكفَّ كأنَّها لم تُخلقِ و إذا قيل: «بلَّه الزيَّدِينِ أو المسلمينَ أو أَحْمَدَ أو الْهَنَدَاتِ» احتملت المصدرية و اسم الفعل.

و من الغريب أن في البخاري في تفسير آلم السجدة: يقول الله تعالى: (أعددت لعبادى الصالحين مala عين رأة و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر ذخراً من بله ما أطلكتم عليه) (١٥٢) فاستعملت معربة مجرورة بـ «من» خارجة عن المعانى الثلاثة و فسّرها بعضهم بـ «غير» و هو ظاهر و بهذا يقوى من بعدّها في الفاظ الاستثناء.

٦

سواء كان مجرداً، نحو: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يَبْعَثُوا قُلْ بْلِي وَرَبِّي) حرف جواب تختص بالنفي و تفيد إبطاله

(التغابن / ٧)

أَمْ مُقْرَنًا بِالْاسْتِفْهَامِ حَقِيقِيًّا كَانَ، نَحْوُ قَوْلِ أُمِّ سَلْمَةَ: قَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْتَ مِنْ أَهْلِكَ؟ (ف) قَالَ: «بَلٌ» (١٥٣) أَوْ تَوْبِيَخِيًّا، نَحْوُ: (أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوِيهُمْ بَلٌ)

أو تقريرياً، نحو: (أَلْسُتِ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي)  
 (الأء اف / ١٧٢)

أجروا النفي مع التقرير مجرّى النفي المجرّد في ردّه بـ«بلى» ولذلك قال ابن عباس و غيره: لو قالوا: «نعم» لکفروا و وجهه: أنّ «نعم» تصدق للمخبر نفي، أو إيجاب و لذلك قال حماعة من الفقهاء: لو قال: أليس لي عليك الف؟ فقال: «بلى» لز متّه،

۷۵

ولو قال: «نعم» لم تلزمه وقال آخرون: تلزمهما، وجروا في ذلك على مقتضي العرف لا اللغة.

٣

ويقال: «مَيْدَ» باليمين وهو اسم ملازم لـ«إضافة إلى» «أن» وصلتها، قوله معنیان: أحدهما

«غير» إلا أنه لا يقع مرفوعاً ولا مجروراً، بل منصوباً ولا يقع صفة ولا استثناء متصلة، وإنما يسْتَثنى به في الانقطاع خاصية، ومنه الحديث النبوي: «نحن الآخرون ونحن السابعون يوم القيمة ييد أن كل أمّة أُوتِت الكتاب من قبلنا» (١٥٤).

الثاني

أن تكون بمعنى «من أجل» و منه الحديث النبوى: «أنا أفصح من نطق بالضاد ييدَ آنِى من قريش و استُرْضعتُ من بنى سعد بن بكر» (١٥٥) وقال ابن مالك و غيره: إنّها هنا بمعنى «غير» على حدّ قول النابغة الذبيانى: ٨٤ و لا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيِّوفُهُمْ بِهِنْ فُلُولٌ مِّنْ قِرَاعِ الْكِتَابِ

٧٦

**حرف الناء****الناء المفردة**

محركه في أوائل الأسماء، ومحركه في أواخرها ومحركه في أوائل الأفعال، ومسكته في أواخرها. فالمحركه في أوائل الأسماء حرف جر معناه القسم، وتحتخص بالتعجب و باسم الله تعالى، نحو قوله (١٥٧): ٨٥ تَالَّهُ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدِنَا وَمَا تَصَدَّقْنَا وَمَا صَلَّيْنَا وَرَبَّنَا قالوا: «تربي» و «ترب الكعبة» و «تالر حمن». قال الزمخشرى فى (وتَالَّهُ لَا كَيْدَنَ أَصْنَامَكُمْ) (الأنباء / ٥٧)

إن الباء هي الأصل و الناء بدل من الواو المبدل منها و إن الناء فيها زيادة معنى و هو التعجب كأنه تعجب من تسهيل الكيد على يده و تأييده (١٥٨).

٧٧

و المحركه في أواخرها حرف خطاب، نحو: «أنت» و المحركه في أواخر الأفعال ضمير، نحو: «قمت» و الناء الساكته في أواخر الأفعال حرف وضع علامه للتأنيث كـ «قامت» و ربما وصلت هذه بـ «ثم» و «رب» و الأكثر تحريكها معهما بالفتح.

٧٨

**حرف الناء****ثُمَّ**

اسم يشار به إلى المكان البعيد نحو: (وَأَرْلَفْنَا ثُمَّ الْآخَرِينَ) (الشعراء / ٦٤)

هو ظرف لا يتصرف، فلذلك غلط من أعربه مفعولاً لـ «رأيت» في قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ) (الإنسان / ٢٠)

ولايقدمه حرف التنبيه ولا يتأخر عنه كاف الخطاب.

**ثُمَّ****إشارة**

و يقال فيها: «فُم» كقولهم في «جَدْث»: «جَدْف» حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور:

١ التشيريك في الحكم

٢ و الترتيب

٣ و المهلة، وفي كل منها خلاف.

## ١ فاما التشيريك

فزعم الأخفش والkovfion أنه قد يختلف، و ذلك بأن تقع

٧٩

زائدة، فلا تكون عاطفة البتة (١٦٠)، وحملوا على ذلك قوله تعالى: (حتى إذا صاقت عليهم الأرض بما رحبت وصاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إلية ثم تاب عليهم) (التوية / ١١٨)

و خرّجت على تقدير الجواب.

## ٢ و أاما الترتيب

فالخلاف قوم في اتضائتها إيه، تمسكاً بقوله تعالى: (خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا)

(الزمير / ٦)

وقول أبي نواس: إن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده  
والجواب عن الآية من وجوه

منها: أن العطف على محدود، أي: من نفس واحدة، أنشأها ثم جعل منها زوجها.

منها: أن العطف على «واحدة» على تأويلها بالفعل، أي: من نفس توحدت، أي: انفردت، ثم جعل منها زوجها.

منها: أن «ثم» لترتيب الإخبار لا لترتيب الحكم، وأنه يقال: «بلغني ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب» أي: ثم أخبرك أن  
الذى صنعته أمس أعجب. ثم

و الأول أنفع من هذا الجواب؛ لأنهما يصححان الترتيب والمهلة، وهذا يصحح الترتيب فقط؛ إذ لا تراخي بين الإخبارين، ولكن  
الجواب الأخير أعم؛

٨٠

لأنه يصح أن يجاب به عن البيت أيضاً (١٦٢) وأجاب ابن عصفور عن البيت بأن المراد أن الجد أتاه السؤدد من قبل الأب والأب من  
قبل الابن.

## ٣ و أاما المهلة

فزعم الفراء أنها قد تختلف، بدليل قولك: «أعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت أمس أعجب»؛ لأن «ثم» في ذلك لترتيب الإخبار، و

لا تراخي بين الاخبارين.

مسألة أجرى الكوفيون «ثم» مجرى الفاء والواو، فى جواز نصب المضارع المقربون بها بعد فعل الشرط، واستدلّ لهم بقراءة الحسن:  
 (وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يَدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ)  
 (النساء / ۱۰۰)

بنصب «يدرك» و أجراها ابن مالك مجراهما بعد الطلب، فأجاز فى قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا يولن أحدكم فى الماء الدائم الذى لا يجري ثم يغتسل فيه» (١٦٣) ثلاثة أوجه:  
 الرفع بتقدير: ثم هو يغتسل، وبه جاءت الرواية،  
 والجزم بالعطف على موضع فعل النهي،  
 و النصب قال: بإعطاء «ثم» حكم و او الجmf فتوهم تلميذه أبو زكريا النووى أن المراد: إعطاؤها حكمها فى إفاده معنى الجmf  
 فقال:

٨١

لا يجوز النصب؛ لأنّه يقتضى أن المنهى عنه الجمع بينهما، دون إفراد أحدهما، وهذا لم يقله أحد، بل البول منهى عنه، سواء أراد الاغتسال فيه أو منهام لا، انتهى وإنما أراد ابن مالك إعطاءها حكمها فى النصب، لا في المعية أيضاً.

٨٢

## حرف الجيم

### جَلْ

حرف بمعنى: «نعم» حكاه الرجاج فى كتاب الشجرة و اسم بمعنى:  
 «عظيم»  
 أو «يسير»  
 أو «أجل».

فمن الأول قول حارث بن وعلة: ٨٧ قومي هُم قتلوا، أُمِّمَ، أخى و إذا رَمِيتُ يصيّبُنِي سَهْمِي فَلَئِنْ عَفْوتُ لَا عُفْوٌ جَلَّا وَلَئِنْ سَطَوْتُ لَا وَهَنَ عَظِيمٌ  
 و من الثاني: قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «و إن المُصاب بك لجليل و إنه قبلك و بعدك لجليل» (١٦٥).

و من الثالث قولهم: « فعلت كذا من جللتك».

٨٣

### جَبِير

بالكسر على أصل التقاء الساكنين كـ «أمس»، وبالفتح للتخفيف كـ «أين» حرف جواب بمعنى: «نعم» لا اسم بمعنى «حقاً» فتكون مصدرأً، ولا بمعنى: «أبداً» ف تكون ظرافاً، وإلاً أعربت ودخلت عليها «أى».

٨٤

**حروف الحال****حاشا**

على ثلاثة أوجه:

أحددها: أن تكون فعلاً متعدياً متصرفاً، تقول: حاشيته، بمعنى: «استثنيته» و يدل على تصرفه قول النابغة الذبياني: ۸۸ و لا أرى فاعلاً في الناس يشبهه ولا أحاشى من الأقوام من أحد

٨٥

«حاشاً لله» بالتنوين كما يقال: «براءة الله من كذا» و إنما ترك التنوين في قراءة الأكثر؛ لبناء «حاشا»؛ لشبهها بـ «حاشا» الحرفية. الثالث: أن تكون للاستثناء، فذهب سيبويه وأكثر البصريين إلى أنها حرف دائمًا بمنزلة «إلا» لكنها تجر المستثنى، و ذهب جماعة إلى أنها تستعمل كثيراً حرفاً جاراً، و قليلاً فعلاً متعدياً جاماً لتضمنه معنى «إلا» و سمع: «اللهم اغفر لى و لمن يسمع حاشا الشيطان و أبا الأصبع».

و فاعل «حاشا» ضمير مستتر عائد إلى مصدر الفعل المتقدم عليها، أو اسم فاعله، أو البعض المفهوم من الاسم العام، فإذا قيل: «قام القوم حاشا زيداً»؛ فالمعنى: جانب هو أى: قيامهم، أو القائم منهم، أو بعضهم زيداً.

**حتى****إشارة**

حتى حرف يأتي لأحد ثلاثة معان  
و هذا أقلّها و قلّ من يذكره، و تستعمل على ثلاثة أوجه:

**انتهاء الغاية و هو الغالب، و التعليل، و بمعنى «إلا» في الاستثناء**

أحددها أن تكون حرفاً جاراً بمنزلة «إلى» في المعنى و العمل

ولكنها تخالفها في ثلاثة أمور:

الأول

أن لمخوضه شرطين،

أحدهما عام، و هو أن يكون ظاهراً لامضمراً،

٨٦

ك قوله (١٦٩): ٨٩ فِيَنَا الرَّسُولُ وَ فِيَنَا الْحَقُّ نَتَبَعُهُ حَتَّى الْمَمَاتِ وَ نَصْرٌ غَيْرُ مَحْمُودٍ خَلَافًا لِلْكُوفِينَ وَ الْمُبَرَّدَ، فَمَا قَوْلُهُ (١٧٠): ٩٠ فَلَا وَالله لا يلفي أناس فتى حتاك يابن أبي زياد فضروة.

والشرط الثاني خاص بالمسبوق بذى أجزاء، و هو أن يكون المجرور آخر، نحو: «أكلت السمكة حتى رأسها» أو ملائقاً لآخر جزء،

نحو: (سلام هی حتی مطلع الفجر)

(القدر / ۵)

ولایجوز «سرت البارحة حتی ثلثیها أو نصفها».

الثانی

أنها إذا لم تكن معها قرينة تقتضي دخول ما بعدها

كما في قوله: ۹۱ ألقى الصيحة حيفة كي يخفف راحله و الزاد حتی نعله ألقاها أو عدم دخوله كما في قوله (۱۷۳): سقى الحي الأرض حتی أمكن عزیت لهم فلا زال عنها الخير مجيئاً حمل على الدخول و يحكم في مثل ذلك لما بعد «إلى» بعد الدخول حملاً على الغالب في البایین. هذا هو الصحيح خلافاً لبعضهم.

۸۷

جاء في الحديث النبوي: «أنا بك و إليك» (۱۷۵)، و «سرت من البصرة إلى الكوفة» و لا يجوز «حتى زيد و حتى عمرو و حتى الكوفة».

أما الأولان فلأن «حتى» موضوعة لإفاده تقضي الفعل قبلها شيئاً فشيئاً إلى الغاية و «إلى» ليست كذلك.

و أما الثالث فلضعف «حتى» في الغاية فلم يقابلوا بها ابتداء الغاية.

و مما انفردت به «حتى»: أنه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعدها، نحو: «سرت حتى أدخلها» و ذلك بتقدير: «حتى أن أدخلها»، و «أن» المضمرة و الفعل في تأويل مصدر محفوض بـ «حتى» و لا يجوز «سرت إلى أدخلها»، و إنما قلنا: إن النصب بعد «حتى» بـ «أن» مضمرة لا-بنفس «حتى» كما يقول الكوفيون؛ لأن «حتى» قد ثبت أنها تخفض الأسماء و ما يعمل في الأسماء لا يعمل في الأفعال و كذلك العكس.

ول «حتى» الداخلة على المضارع المنصوب ثلاثة معان:

### مراوفة «إلى»

نحو قوله تعالى: (حتى يرجع إلينا موسى)

(طه / ۹۱)

وقول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «على مع القرآن و القرآن مع على لا يفترقان حتى يردا على الحوض»

### و مراوفة «كى» التعليية

نحو: (هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْقَضُوا)

(المنافقون / ۷)

و يحتملهما (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَنْفِئَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)

(الحجرات / ۹)

۸۸

### و مراوفة «إلا» في الاستثناء

كقول المقنع الكندي: ۹۳ ليس العطاء من الفضول سيماحه حتی تجود و ما لم يدرك قليل؛ لأن ما بعدها ليس غاية لما قبلها و لا مسبباً

عنه.

ولا ينتصب الفعل بعد «حتى» إلاـ إذا كان مستقبلاً، ثم إن كان استقباله بالنظر إلى زمن التكلم فالنصب واجب، نحو: (لَنْ نَبْرَحْ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) (طه / ۹۱)

و إن كان بالنسبة إلى ما قبلها خاصة فالوجهان، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولُ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ) (البقرة / ۲۱۴)

فإن قولهم إنما هو مستقبل بالنظر إلى الززال، لا بالنظر إلى زمن قص ذلك علينا.

وكذلك لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلاـ إذا كان حالاً، ثم إن كانت حالته بالنسبة إلى زمن التكلم فالرفع واجب، كقولك: «سرت حتى أدخلها» إذا قلت ذلك و أنت في حالة الدخول، وإن كانت حالته ليست حقيقةً، بل كانت محكية، رفع و جاز نصبه إذا لم تقدر الحكاية، نحو: (وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولُ الرَّسُولُ) (البقرة / ۲۱۴)

في قراءة نافع بالرفع بتقدير: حتى حالتهم حينئذ أن الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا و كذا.

واعلم أنه لا يرتفع الفعل بعد «حتى» إلاـ بثلاثة شروط:  
أحدها

أن يكون حالاً أو مؤولاً بالحال كما مثلنا.

الثاني

أن يكون مسبباً عما قبلها

فلا يجوز «سرت حتى تطلع الشمس»؛ لأن طلوع الشمس لا يتسبب عن السير.

الثالث

أن يكون فصلة

فلا يصح في نحو: «سيري حتى أدخلها»؛ لثلا يبقى

٨٩

المبدأ بلا خبر، ولا في نحو: «كان سيري حتى أدخلها» إن قدرت «كان» ناقصة، فإن قدرتها تامة أو قلت: «سيري أمس حتى أدخلها» جاز الرفع إلاـ إن علقت «أمس» بنفس السير، لا باستقرار محدود.

## الثاني من أوجه «حتى»: أن تكون عاطفة

أن تكون عاطفة بمنزلة الواو في اللفظ والمعنى، إلاـ أنـ بينهما فرقاً من ثلاثة أوجه:

الأول

أن لمعطوف «حتى» ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون ظاهراً لا مضمراً كما أن ذلك شرط مجرورها، ذكره ابن هشام الخضراوي.

ثانيها: أن يكون إماً بعضاً من جمع قبلها كـ «قدم الحاج حتى المشاة» أو جزءاً من كل، نحو: «أكلت السمكة حتى رأسها» أو كجزء، نحو: «أعجبني زيد حتى حديثه» و يمتنع أن تقول: «حتى ولده» و الذي يضبط لك ذلك أنها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء، و

تمتنع حیث یمتنع.

ثالثها: أن يكون غايةً لما قبلها إما في زيادة أو نقص وقد اجتمعا في قوله (١٧٨): ٩٤ قَهْرَنَا كُمْ حَتَّى الْكِمَاءُ، فَأَنْتَمْ تَهَابُونَا حَتَّى بَيْنَا  
الأصاغِرا

٢ الفرق الثاني

أنها لاتعطف الجمل، و ذلك لأن شرط معطوفها أن يكون بعضاً مما قبلها أو جزء أو كجزء منه، كما قدمناه، ولا يتأتى ذلك إلا في المفردات.

٣ الفرق الثالث

أنها إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض، فرقاً بينها وبين الجارة، فتقول: «مررت بالقوم حتى بزيد» ذكر ذلك ابن الخاز و أطلقه، و  
قيده

٩٠

ابن مالك بأن لا يتعين كونها للعطف، نحو قوله (١٧٩): ٩٥ جُودِيْمِنَاكَ فاضَ فِي الْخَلَقِ حَتَّى بَائِسَ دَانَ بِالْإِسَاعَةِ دِيْنَاوَ هو حسن.  
تبنيه العطف بـ«حتى» قليل، و أهل الكوفة ينكرونها، و يحملون نحو: « جاءَ الْقَوْمُ حَتَّى أَبُوكَ، و رأَيْتُهُمْ حَتَّى أَبَاكَ، و مررت بهم حتَّى  
أَبِيكَ» على أن «حتى» فيه ابتدائية، و أن ما بعدها على إضمار عامل.

### الثالث من أوجه «حتى»: أن تكون حرف ابتداء

أى: حرفًا تبدأ بعده الجمل، فتدخل على الجملة الاسمية كقول جرير: ٩٦ فَمَا زَالَتِ الْقَتْلَى تَمْجُّدَ دَمَاهَا بِدَجْلَةِ حَتَّى مَاءَ دَجْلَةِ أَشْكَلُ و  
على الفعلية التي فعلها مضارع كقول حسان: ٩٧ يُعْشَوْنَ حَتَّى مَا تَهَرَّ كَلَابُهُمْ لَا يَسْأَلُونَ عَنِ السَّوَادِ الْمُقْبَلُو عَلَى الْفَعْلَيَةِ التِّي فَعَلَهَا ماضٌ،  
نحو قوله تعالى: (حتى عفوا و قالوا)  
(الأعراف / ٩٥)

وقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «فلم أزل أنا و على في شيء واحد حتى افترقا في صلب عبدالمطلب» (١٨٢)

٩١

ولامحل للجملة الواقعه بعد «حتى» الابتدائية و قد يكون الموضع صالحًا لأقسام «حتى» الثالثة كقولك: «أكلت السمكة حتى رأسها»  
فلنك أن تخفض على معنى «إلى» و أن تنصب على معنى الواو، و أن ترفع على الابتداء، و أوجب البصريون حينئذ أن يقول: مأكول؟  
لأن في الرفع مع حذف الخبر تهيئة العامل للعمل مع قطعه عنه و قد روى بالأوجه الثالثة قوله (١٨٣): ٩٨ عَمَّتْهُمْ بِالنَّدَى حَتَّى غُواهُمْ  
فَكَنَّ مَا تَكَى ذَى غَى و ذَى رَشَدُوا إِذَا قَلَتْ: «قَامَ الْقَوْمُ حَتَّى زَيْدَ قَامَ» جاز الرفع و الخفض دون النصب و كان لك في الرفع أو وجه،  
أحدها: الابتداء، و الثاني: العطف، و الثالث: إضمار الفعل، و الجملة التي بعده خبر على الأول، و مؤكدة على الثاني، كما أنها كذلك  
مع الخفض، و أما على الثالث فتكون الجملة مفسرة.

حيث

حيث وطیع تقول: «حوث» وفي الثناء فيهما: الضم تشبیهًا بالغايات؛ لأن الإضافة إلى الجملة كلا إضافه؛ لأن أثراها و هو الجر لا يظهر  
(١٨٤)، و الكسر على أصل التقاء الساكنين، و الفتح، للتخفيف.

٩٢

و من العرب من يعرب «حيث»، و قراءة من قرأ (منْ حيث لا يعلمون)

(الأعراف / ۱۸۲)

بالكسر تحملها و تحتمل لغة البناء على الكسر و هي للمكان اتفاقاً، قال الأخفش: وقد ترد للزمان، و الغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بـ«من» و قد تخفض بغيرها كقول زهير بن أبي سلمى: ۹۹ فَشَدَ وَلَمْ تُفْزِعْ بَيْتٌ كَثِيرٌ لَدِي حَيْثُ الْقُتْرَهَا  
أَمْ قَسْعَمْ

وقد تقع مفعولاً به وفاقاً للفارسي، و حمل عليه: (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

(الأنعام / ۱۲۴)

؛ إذ المعنى: أنه سبحانه و تعالى يعلم نفس المكان المستحق لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان و ناصبها «يعلم» ممحظوظاً مدلولاً عليهب «أعلم» لا بـ«أعلم» نفسه؛ لأن أفعل التفضيل لا ينصب المفعول به فإن أولتهب «عالم» جاز أن ينصبه في رأي بعضهم. و تلزم «حيث» الإضافة إلى الجملة اسمية كانت أو فعلية و إضافتها إلى الفعلية أكثر، نحو قول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «اللهم أدر الحق مع على حيث دار» و من ثم رُجح النصب في نحو: «جلست حيث زيداً أراه» و ندرت إضافتها إلى المفرد كقول فاطمة الزهراء (عليها السلام) في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ۱۰۰ فَأَنْتَ وَاللَّهُ خَيْرُ الْخَلْقِ كُلُّهُمْ وَأَصْدِقُ النَّاسِ حَيْثُ الصدق والكذب والكساب يقيسه. قال أبوالفتح في كتاب التمام: و من أضاف «حيث» إلى المفرد أعرابها، انتهى.

۹۳

وروى: ۱۰۱ أما ترى حيث سهيل طالعاً يضيء كالشهاب لاماً بفتح الثاء من «حيث» و خفض «سهيل» و «حيث» بالضم و «سهيل» بالررف أى: موجود، فحذف الخبر و إذا اتصلت بها «ما» الكافية ضمنت معنى الشرط و جزمت الفعلين كقوله (۱۸۹): ۱۰۲ حينما تستقيم يقدر لك الله تجاجاً في غير الأزمان هذا البيت دليل على مجئها للزمان.

۹۴

## حروف الخاء

### خلا

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرفًا جارًا للمستثنى

ثم قيل: موضعها نصب عن تمام الكلام، و قيل: تتعلق بما قبلها من فعل أو شبهه على قاعدة أحرف الجر، و الصواب: الأول؛ لأنها لا تعدّي الأفعال إلى الأسماء، أى: لا توصل معناها إليها، بل تزيل معناها عنها فأشبّهت في عدم التعديّة الحروف الرائدة (۱۹۰).

و الثاني: أن تكون فعلاً متعدياً ناصباً له، و فاعلها على الحد المذكور في فاعل «حاشا» و الجملة مستأنفة أو حالية، على خلاف في ذلك و تقول: «قاموا خلا زيداً» و إن شئت خفضت إلا في نحو قول ليدي:

۹۵

۱۰۳ ألا كل شيء ما خلا الله باطل و كل نعم لا محالة زائل

و ذلك لأن «ما» هذه مصدرية، فدخولها يعين الفعلية و موضع «ما خلا» نصب فقال السيرافي: على الحال و قيل: على الظرف على نيابتها و صلتها عن الوقت، فمعنى «قاموا ما خلا زيداً»

على الأول: قاموا خالين زيداً،  
و على الثاني: قاموا وقت خلوهم زيداً،  
و هذا الخلاف المذكور في محلها خافضة و ناصبة ثابت في «حاشا وعدا»، وقال ابن خروف: على الاستثناء كانتصاب «غير» في  
«قاموا غير زيد».

٩٦

## حرف الزاء

### رب

#### حرف جرّ

خلافاً للكوفيين في دعوى اسميته و قولهم: إنه أخبر عنه في قول ثابت بن قطنة: إن يقتلوك فإن قتلوك لم يكن عاراً عليك و ربّ  
قتل عارٌ منوف بل «عار» خبر لمحدوف و الجملة صفة للمجرور أو خبر له؛ إذ هو في موضع مبتدأ كما سيأتي.  
وليس معناه التقليل دائماً خلافاً للأكثرین، و لا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه و جماعة، بل ترد للتکثير كثيراً و للتقليل قليلاً.  
فمن الأول

قوله تعالى: (رُبُّمَا يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ)  
(الحجر / ٢)

وقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «يارب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة» فإن الآية و الحديث مسوقان للتخويف و هو لا  
يتناسب التقليل.

٩٧

#### و من الثاني

قوله (١٩٤): ألا ربّ مولود و ليس له أبّ و ذى ولد لم يلدُه أبواؤ راد عيسى و آدم على نبينا و آله و عليهمما الصلاة و السلام.  
و تنفرد «ربّ» من سائر حروف الجرّ بوجوب تصديرها و وجوب تنكير مجرورها، و نعته إن كان ظاهراً، و إفراده و تذکیره و تمییزه بما  
يتطابق المعنى إن كان ضميراً، و غلبـة حذف معداها و مضـيه، و إعمالها مـحدـوفـة بعد الفاء كثـيرـاً، و بعد الواو أكـثرـ، و بعد «بل» قـليـاً، و  
بدونـهـنـ أقلـ كـقولـ رـبيـعـةـ بنـ مـقـرـوـمـ الضـبـيـ: ١٠٦ـ فـإـنـ أـهـلـكـ فـذـىـ لـهـ لـظـاـهـ عـلـىـ يـكـادـ يـلـتـهـبـ التـهـاـبـاـ وـ قـوـلـ كـعبـ بنـ مـالـكـ: ١٠٧ـ وـ  
سـائـلـةـ تـسـائـلـ مـاـ لـقـيـنـاـ وـ لـوـ شـهـدـتـ أـرـتـنـاـ صـابـرـيـنـاـ وـ قـوـلـ رـؤـبـهـ: ١٠٨ـ بـلـ بـلـ ذـىـ صـعـدـ وـ آـكـامـ تـحـشـىـ مـرـادـيـهـ وـ هـجـرـ ذـوـابـ رـبـ وـ قـوـلـ جـمـيلـ:  
١٠٩ـ رـسـمـ دـارـ وـ قـفـتـ فـيـ طـلـلـةـ كـدـتـ أـقـضـىـ الـحـيـاـةـ مـنـ جـلـلـةـ

٩٨

و بأنها زائدة في الإعراب دون المعنى، فمحل مجرورها في نحو: «ربّ رجل صالح عندي» رفع على البتائية، وفي نحو: «رب رجل صالح لقيت» نصب على المفعولية، وفي نحو: «ربّ رجل صالح لقيته» رفع أو نصب كما في قوله: «هذا لقيته» و بجواز مراعاة محله  
كثيراً و إن لم يجز نحو: «مررت بزيد و عمراً» إلا قليلاً و إذا زيدت «ما» بعدها، فالغالب أن تکفـها عن العمل و أن تنهـيـها للدخول على  
الجملـ الفـعلـيةـ وـ أـنـ يـكـونـ الـفـعـلـ مـاضـيـاـ لـفـظـاـ وـ مـعـنـىـ كـقـوـلـ اـبـنـ عـبـاسـ فـيـعـلـىـ (ـعـلـيـ السـلـامـ):ـ فـلـرـبـمـاـ رـأـيـتـهـ يـخـرـجـ حـاسـرـاـ بـيـدـهـ السـيفـ إـلـىـ  
الـرـجـلـ الدـرـاعـ فـيـقـتـلـهـ» (١٩٩) وـ مـنـ إـعـمـالـهـ قـوـلـ عـدـىـ بـنـ الرـعـلـاءـ:ـ ١١٠ـ رـبـمـاـ ضـرـبـهـ بـسـيفـ صـقـيلـ بـيـنـ بـصـرىـ وـ طـعـنـةـ نـجـلاءـ وـ مـنـ دـخـولـهـ  
عـلـىـ الـجـمـلـ الـأـسـمـيـهـ قـوـلـ أـبـيـ دـؤـادـ:ـ ١١١ـ رـبـمـاـ الجـامـلـ الـمـؤـبـلـ فـيـهـمـ وـ عـنـاجـيـجـ بـيـنـهـنـ الـمـهـارـ وـقـيـلـ:ـ لـاـ تـدـخـلـ الـمـكـفـوـفـةـ عـلـىـ الـأـسـمـيـهـ أـصـلـاـ

و إن «ما» في البيت نكرة موصولة و «الجامل» خبر لـ«هو» ممحض و الجملة صفة لـ«ما» و من دخولها على الفعل المستقبل (رُبَّما يَوْدُ  
الَّذِينَ كَفَرُوا)  
(الحجر ٢)

و في «رب» ست عشرة لغة: ضم الراء و فتحها و كلاهما مع التشديد

٩٩

و التخفيف والأوجه الأربع مع تاء التأنيث ساكنة أو محرّكة و مع التجريد منها، فهذه اثنتا عشرة و القسم و الفتح مع إسكان الباء و ضم  
الحرفين مع التشديد و التخفيف.

١٠٠

## حرف السين

### السين المفردة

حرف يختص بالمضارف و يخلصه للاستقبال كقول حسان: ١١٢ وقال سأعطي الراية اليوم صارماً كمياً محباً للإله موالي و معنى قوله  
المعربين فيها: «حرف تنفيس»، حرف توسيف و ذلك أنها نقلت المضارع من الزمن الضيق و هو الحال إلى الزمن الواسع و هو  
الاستقبال، و أوضح من عبارتهم قول الزمخشري و غيره: «حرف استقبال».

## سُوفَ

مرادفة للسين أو أوسع منها، على خلاف في ذلك، و كان القائل بذلك نظر إلى أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى، و ليس  
بمطّرد، و يقال فيها: «سف» بحذف الوسط، و «سو» بحذف الأخير، و «سى» بحذفه و قلب الوسط ياء مبالغة في التخفيف حكاهما  
صاحب المحكم.

١٠١

تبنيه يخبر بـ«سواء» التي بمعنى «مستو» عن الواحد، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فليكن أمر الناس عندك في الحق سواء»  
(٢٠٥) و ما فوقه، نحو قول كعب بن مالك: ١١٥ ليسا سواء و شتى بين أمرهما حزب الإله و أهل الشرك و النصب و قوله تعالى:  
(لَيَسُوا سَوَاء) (آل عمران / ١١٣)

؛ لأنها في الأصل مصدر بمعنى الاستواء، وقد أجيزة في قوله تعالى: (سَوَاء عَلَيْهِمْ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ) (البقرة / ٦)

كونها خبراً عما قبلها أو عما بعدها أو مبتدأ، و ما بعدها فاعل على الأول و مبتدأ على الثاني و خبر على الثالث.

## سَيِّ

من «لا-سيما» اسم بمثابة «مثل» وزناً و معنى، و عينه في الأصل واو و تثنية «سيان»، نحو قول أبو دهبل الجمحي في مدح الرسول  
(صلى الله عليه و آله و سلم): ١١٦ عَقَمَ النَّسَاء فَلَا يَلْدُنْ شَبِيهَهُ إِنَّ النَّسَاء بِمُثْلِهِ عُقْمٌ مَتَهَّلٌ نَعْمَ بِلَا مَتَّبِعٌ سِيَانٌ مِنْهُ الْوَقْرُ وَ الْعَدْمُ وَ

تستغنى حينئذ عن الإضافة كما استغنت عنها «مثل» في قوله (٢٠٨):

١٠٢

١١٧ مَنْ يُفْعِلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا وَالشُّرُّ بِالشَّرِ عِنْدَ اللَّهِ مَثَلًا وَاسْتَغْنُوا بِتَشْيِيْتِهِ عَنْ تَشْيِيْةِ «سَوَاءٍ» فَلِمْ يَقُولُوا: «سَوَاءٌ» إِلَّا شَذِّاً.  
وَتَشْدِيدُ يَائِهِ وَدُخُولُ «لَا» عَلَيْهِ وَدُخُولُ الْوَاوِ عَلَى «لَا» وَاجِبٌ وَذَهَبٌ ثُلُبٌ إِلَى أَنَّ مِنْ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى خَلَافِ ذَلِكَ فَهُوَ مُخْطَطٌ وَذَكْرُ  
غَيْرِهِ أَنَّهُ قَدْ يَخْفِفُ، وَقَدْ تَحْذِفُ الْوَاوَ كَقُولِهِ (٢٠٩): ١١٨ فِيمَا بِالْعُقُودِ وَبِالْأَيْمَانِ لَا سِيمَا عَقْدٌ وَفَاءُ بِهِ مِنْ أَعْظَمِ الْقُرْبَ وَهِيَ  
عِنْدَ الْفَارَسِيِّ نَصْبٌ عَلَى الْحَالِ، فَإِذَا قِيلَ: «قَامُوا لَا سِيمَا زَيْدٌ» فَالنَّاصِبُ «قَامٌ»، وَلَوْ كَانَ كَمَا ذُكِرَ لَا مَتْنَعٌ دُخُولُ الْوَاوِ، وَلَوْجُبٌ تَكْرَارُ «لَا»  
كَمَا تَقُولُ: «رَأَيْتَ زَيْدًا لَا مَثَلَّ عَمْرُو وَلَا مَثَلَّ خَالِدًا» وَعِنْدَ غَيْرِهِ هُوَ اسْمُ لِ«لَا» التَّبَرِيَّةِ،  
وَيَجُوزُ فِي الْاسْمِ الَّذِي بَعْدَهَا الْجَرُّ وَالرُّفُعُ مُطْلَقاً، وَالنَّصْبُ أَيْضًا إِذَا كَانَ نَكْرَةً، وَالْجَرُّ أَرْجَحُهَا، وَهُوَ عَلَى الإِضَافَةِ، وَ«مَا» زَائِدَةٌ  
بَيْنَهُمَا، وَالرُّفُعُ عَلَى أَنَّهُ خَبْرٌ لِمُضْمِرٍ مَحْذُوفٍ وَ«مَا» مَوْصُولَةٌ أَوْ نَكْرَةٌ مَوْصُوفَةٌ بِالْجَمْلَةِ وَيَضْعُفُهُ فِي نَحْوِ: «وَلَا سِيمَا زَيْدٌ» حَذْفُ الْعَائِدِ  
الْمَرْفُوعِ مَعَ عَدْمِ الطَّولِ،  
وَإِطْلَاقُ «مَا» عَلَى مَنْ يَعْقُلُ، وَعَلَى الْوَجَهَيْنِ فَفْتَحَةُ «سَيِّ» إِعْرَابٌ؛ لِأَنَّهُ مَضَافٌ، وَالنَّصْبُ عَلَى التَّميِيزِ وَ«مَا» كَافِهُ عَنِ الإِضَافَةِ، وَ  
الْفَتْحَةُ بِنَاءُ مِثْلِهِ فِي «لَا رَجُلَ»  
وَأَمَّا انتِصَابُ الْمَعْرِفَةِ نَحْوِ: «وَلَا سِيمَا زَيْدًا» فَمِنْعِهِ الْجَمْهُورُ، وَقَالَ ابْنُ الدَّهَانَ: لَا أَعْرِفُ لَهُ وَجْهًا وَوَجْهَهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ «مَا» كَافِهُ وَأَنَّ  
«لَا سِيمَا» نَزَّلَتْ مِنْزَلَةً «إِلَّا» فِي الْإِسْتِشَاءِ، وَرُدَّ بِأَنَّ الْمَسْتَشَى مَخْرُجٌ، وَمَا بَعْدُهَا دَخْلٌ مِنْ بَابِ أُولَى، وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ مَخْرُجٌ مَا أَفْهَمَهُ  
الْكَلَامُ السَّابِقُ مِنْ مَسَاوَاتِهِ لِمَا قَبْلَهَا، وَعَلَى هَذَا فَيَكُونُ إِسْتِشَاءً مِنْقَطِعًا.

١٠٣

## حرف العين

### عدا

مُثُلُّ «خَلَا»، فِيمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ الْقَسْمَيْنِ، وَفِي حَكْمِهَا مَعَ «مَا» وَالْخَلَافُ فِي ذَلِكَ.

### عسى

### اشارة

فَعْلُ مَعْنَاهِ التَّرْجِيجِ فِي الْمَحْبُوبِ وَالْإِشْفَاقِ فِي الْمَكْرُوهِ  
نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَأُؤْلَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ)  
(النِّسَاءُ / ٩٩)

وَقَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَقْتُ الشُّورِيِّ: «عَسَى أَنْ تَرَوَا هَذَا الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِ هَذَا الْيَوْمِ تُنْتَضِسِي فِيهِ السَّيُوفُ وَتَخَانَ فِيهِ الْعَهُودُ»  
(٢١٠).

وَتَسْتَعْمِلُ عَلَى أَوْجَهِ:

**أَحَدُهَا: أَنْ يَقَالُ: «عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُومُ»**

واختلف في إعرابه على أقوال:

الأول: و هو قول الجمهور أنه مثل «كان زيد يقوم» و استشكل بأن الخبر

١٠٤

في تأويل المصدر، و المخبر عنه ذات، و لا يكون الحدث عين الذات، و أجيبي بأنه من باب «زيد عدل» أو على تقدير مضاد: إما قبل الاسم، أى: عسى أمر زيد القيام، أو قبل الخبر أى: عسى زيد صاحب القيام.

الثاني: أنها فعل متعد بمنزلة «قارب» معنى و عملاً أو قاصر بمنزلة «قرب» من أن يفعل و حذف الجار توسعًا، و هذا مذهب سيبويه و المبرد.

الثالث: أنها فعل قاصر بمنزلة «قرب»، و «أن» و الفعل بدل اشتعمال من فاعلها و هو مذهب الكوفيين و يرد أنه حينئذ يكون بدلًا لازماً تتوقف عليه فائدة الكلام، و ليس هذا شأن البدل.

الرابع: أنها فعل ناقص و «أن» و الفعل بدل اشتعمال و أن هذا البدل سد مسد الجزأين كما سد مسد المفعولين في قراءة حمزه: (ولَا تَحْسِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ)

(آل عمران / ١٧٨)

بالخطاب، و اختاره ابن مالك.

### الاستعمال الثاني: أن تسد إلى «أن» و الفعل

فتكون فعلًا تاماً، و قال ابن مالك: عندي أنها ناقصة أبدًا، و لكن سدث «أن» و صلتها في هذه الحالة مسد الجزأين.

### الثالث و الرابع و الخامس: أن يأتى بعدها المضارع المجرد أو المقرن بالسين أو الاسم المفرد

و الأول قليل كقول هدبة بن خشرم: ١١٩ عسى الكرب الذي أمسى فيه يكون وراءه فرج قريب عسى

و الثالث: أقل كقوله (٢١٢):

١٠٥

١٢٠ أكثرت في العزل ملحًا دائمًا لا تكترون إني عسيت صائماً كذا قالوا، و الصواب: أنه مما حذف فيه الخبر، أى: أكون صائماً؛ لأن في ذلك إبقاء لها على الاستعمال الأصلي.

و الثاني: نادرًا جدًا كقول قسام بن رواحة: ١٢١ عسى طيع بعد هذه سطفي غلات الكل و الجوانح و «عسى» فيهن فعل ناقص بلا إشكال.

### ال السادس: أن يقال: «عساي، و عساك، و عساه» و هو قليل

وفيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها أجريت مجرى «العل» في نصب الاسم و رفع الخبر، قاله سيبويه.

الثاني: أنها باقية على عملها ولكن استعير ضمير النصب مكان ضمير الرفع قاله الأخفش، ويرده أن إنابة ضمير عن ضمير إنما ثبت في المنفصل، نحو: «ما أنا كأنت».

الثالث: أنها باقية على عملها ولكن قلب الكلام، فجعل المخبر عنه خبرًا بالعكس، قاله المبرد والفارسی ومدعاهما أن الإعراب قلب و المعنى بحاله.

#### السابع: «عسى زيد قائم»

حكاه ثعلب، و يتخرج هذا على أنها ناقصة، وأن اسمها ضمير الشأن، والجملة الاسمية الخبر.

#### تبنيه

١٠٦

زيد» احتمل الوجهين أيضًا، ولكن يكون الإضمار في «يقوم» لا في «عسى» أللهم إلا أن تقدر العاملين تنازعوا «زيداً» فيحتمل الإضمار في «عسى» على إعمال الثاني ونظيره: قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وما عسى أن يكون بقاء من له يوم لا يعوده» (٢١٥) و إذا قلت: «عسى أن يضر ب زيد عمرًا» فلا يجوز كون «زيد» اسم «عسى» لثلا يلزم الفصل بين صلة «أن» و معمولها و هو «عمراً» بالأجنبي و هو «زيد» ونظيره: قوله تعالى: (عسى أن يبعثك ربك مقاماً مُحْمُوداً) (الإسراء / ٧٩)

#### عل

اسم بمعنى «فوق» و التزموا فيه أمرین:  
أحدهما

استعماله مجروراً بـ «من»  
و الثاني

استعماله غير مضاف

فلا يقال: «أخذته من عل السطح» كما يقال: «من علوه» و أما قوله (٢١٦): ١٢٢ يارب يوم لي لا أظلله أرمض من تحت و أصحي من علن

فالهاء للسكت؛ بدليل أنه مبني، و لا وجه لبنائه لو كان مضافاً. عل على و متى أريد به المعرفة كان مبنياً على الضم كما في هذا البيت؛ إذ المراد فوقية نفسه لافوقية مطلقة، و المعنى: أنه تضيه الرمضاء من تحته و حر الشمس من فوقه.

١٠٧

و مثله: قول حسان: ١٢٣ شهدت ياذن الله أن محمداً رسول الذى فوق السماوات من عل و متى أريد به النكرة كان معرباً كقول امرئ القيس: ١٢٤ مكِرٌ مفَرٌ مقبل مدبر معاً كجلمود صَخْرَحَّتُه السَّهْلُ من عل إذ المراد تشبيه الفرس فى سرعته بجلמוד انحط من مكان ما عال، لامن علو مخصوص.

**علل**

بلام مشددة مفتوحة أو مكسورة  
لغة في «العلل»، نحو قول الأضبط بن قريع: ١٢٥ لاتهين الفقير علك أن ترکع يوماً والدھر قد رفعه

**على****إشارة**

على وجهين:

**أحدما: أن تكون حرفًا، ولها تسعة معانٍ**

أحدها: الاستعلاء

إما على المجرور وهو الغالب، نحو: (وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحَمَّلُونَ)  
(المؤمنون / ٢٢)

أو على ما يقرب منه، نحو قوله تعالى: (أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى)  
(طه / ١٠)

و قول عبيد الله بن الحارث الجعفي في رثاء الإمام الحسين (عليه السلام)

١٠٨

و أصحابه: ١٢٦ وقفْتُ على أَجْدَاثِهِمْ وَمَحَالَهُمْ فَكَادَ الْحَشْيَ يَنْقَضُ وَالْعَيْنَ سَاجِمَهُ وَقَدْ يَكُونُ الْاسْتِعْلَاءُ مَعْنَوِيًّا، نحو قوله تعالى:  
(وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبِهِ)  
(الشعراء / ١٤)

و قول زينب الكبرى «يا محمداه، يا محمداه، صلى عليك ملائكة السماء، هذا الحسين بالعراء» (٢٢١).

الثاني: المصاحبة كـ «مع»  
نحو: (وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُجَّبِهِ)  
(البقرة / ١٧٧)

الثالث: المجاوزة كـ «عن»

كتقول القحيف بن خمير العقيلي: ١٢٧ إِذَا رَضِيْتُ عَلَى بْنِ قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللَّهِ أَعْجَبَنِي رِضاَهَا أَيْ: عَنِّي، وَيَحْتَمِلُ أَنْ «رَضِيَ» ضِمْنَ مَعْنَى  
«عَطْفٍ».

الرابع: التعليل كاللام  
نحو: (وَلَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ)  
(البقرة / ١٨٥)

أَيْ: لِهَدَايَتِهِ إِيَّاكُمْ.

الخامس: الظرفية كـ «في»

نحو: (وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةً)

(القصص / ۱۵)

السادس: موافقة «من»

نحو: (الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ)

(المطففين / ۲)

السابع: موافقة الباء

نحو: (حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أُقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ)

(الأعراف / ۱۰۵)

۱۰۹

الثامن: أن تكون زائدة للتعويض أو لغيره

فالأول

كقوله (۱۲۸): إنَّ الْكَرِيمَ وَ أَبِيكَ يَعْتَبِلُ إِنْ لَمْ يَجِدْ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَكَلُّ أَيْ: من يتكل عليه، فحذف «عليه» و زاد «على» قبل

الموصول تعويضاً له، قاله ابن جنّي، و قيل: المراد: إن لم يجد يوماً شيئاً، ثم ابتدأ مستفهمًا فقال: على من يتتكلّ و كذا قيل في قوله

(۱۲۹): وَ لَا يُؤَاتِيكَ فِيمَا نَابَ مِنْ حَدَثٍ إِلَّا أَخْوَثَةَ فَانظُرْ بِمَنْ تَقُولُ: إن الأصل فانظر لنفسك ثم ابتدأ الاستفهام و ابن جنّي يقول

في ذلك أيضاً: إن الأصل: فانظر من تثق به؛ فحذف الباء و مجرورها و زاد الباء عوضاً و قيل: بل تم الكلام عند قوله: «فانظر» ثم ابتدأ

مستفهمًا فقال: بمن تثق؟

و الثاني

كقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلَهُ وَ سَلَّمَ): «من حلف على يمين» (۲۲۵) و الأصل: حلف يميناً، قاله ابن مالك (۲۲۶) و فيه نظر؛ لأنَّ

اليمين مجاز بما يتعلق بها (۲۲۷).

۱۱۰

أَيْ: على أن العادة نسيان المصائب البعيدة العهد.

و تعلق «على» هذه بما قبلها عند من قال به، كتعليق «حاشا» بما قبلها عند من قال به؛ لأنها أوصلت معناه إلى ما بعدها على وجه

الإضراب والإخراج، أو هي خبر لمبدأ محدود، أي: و التحقيق على كذا، و هذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال: و دل على ذلك أن

الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق، ثم جيء بما هو التحقيق فيها.

و الثاني: من وجهي على: أن تكون اسمًا بمعنى «فوق» و ذلك إذا دخلت عليها «من» كقوله (۲۲۹): ۱۳۱ غَدَرْتُ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا نَمَّ

ظِمْئُهَا تَصِلُّ وَ عَنْ قَيْضِ بَيْدَاءِ مَجْهَلٍ وَ زَادَ الْأَخْفَشَ مَوْضِعًا آخر و هو أن يكون مجرورها و فاعل متعلقها ضميرين لسمى واحد،

نحو: (أَمْسِكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ)

(الأحزاب / ۳۷)

؛ لأنَّه لا يتعدى فعل المضمر المتصل إلى ضميره المتصل في غير باب «ظنٌّ و فقدٌ و عدمٌ»، لا يقال: «ضربيتني» و لا «فرحت بي». عن

وفيه نظر؛ لأنها لو كانت اسمًا في نحو هذه الآية لصحيح حلول «فوق» محلها، و لأنها لو لزمت اسميتها لما ذكر، لزم الحكم باسمية «إلى»

في نحو: (فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ)

(البقرة / ۲۶۰)

(وَاضْصُمْ إِلَيْك)

(القصص / ۳۲)

۱۱۱

و هذا كله يتخرج إما على التعلق بمحذوف كما قيل في اللام في «ستي لك» و إما على حذف مضاف، أى: أمسك على نفسك، و اضم إلى نفسك.

عن

اشارة

على ثلاثة أوجه:

**أحدها: أن تكون حرفًا جارًّا**

و جميع ما ذكر لها عشرة معان:

أحدها: المجاوزة

كقول الإمام الحسين (عليه السلام): «يا هذا كف عن العيبة فإنها إدام كلام أهل النار» (۲۳۰) و قول الكميت: ۱۳۲ و غاب نبی الله عنهم و فقده على الناس رُزْءٌ ما هناك مجلل و قوله: «رميت السهم عن القوس» و ذكر لها في هذا المثال معنى غير هذا، و ستأتي.

الثاني: البدل

نحو: (وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيئًا)

(البقرة / ۴۸)

و في الحديث النبوي: «صومى عن أمك» (۲۳۲).

الثالث: الاستعاء

نحو: (فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَنْ نَفْسِهِ)

(محمد / ۳۸)

الرابع: التعليل

نحو: (وَ مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَيِّهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ)

(التوبه / ۱۱۴)

(وَ مَا نَحْنُ بِتَارِكٍ آلِهَتَنَا عَنْ قَوْلِكَ)

(هود / ۵۳)

و يجوز أن يكون حالاً من ضمير «تاركى»، أى: ما نتركها صادرین عن قوله، و هو رأى

۱۱۲

الزمخسرى.

الخامس: مرادفة «بعد»

كقوله تعالى: (عَمَّا فَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِيمَنَ)  
(المؤمنون / ۴۰)

(يَحْرُفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ)  
(النساء / ۴۶)

بدليل أنَّ في مكان آخر (مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ)  
(المائدة / ۴۱)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وَ كَأْنَكُ عنْ قَلِيلٍ قَدْ صِرَتْ كَأَحَدِهِمْ فَأَصْلَحَ مَثَواَكَ وَ لَا تَبْغِ آخْرَكَ بِدُنْيَاكَ» (۲۳۳).  
ال السادس: الظرفية

كقول الأعشى: ۱۳۳ وَآس سرآءَ القوم حيث لقيتُهم وَ لَا تَك عنْ حَمْلِ الرِّبَاعِيَّةِ وَأنيا الرباعيَّة: نجوم الحَمَالَيَّة، قيل: لأنَّ «ونِي» لا يتعدَّ  
إِلَّا بِ«فِي» بدليل (ولاتَّيا في ذِكرِي)  
(طه / ۴۲)

والظاهر أنَّ معنى «ونِي عنْ كَذَا»: جاوزَه وَ لم يدخل فيه، وَ «ونِي فيَه»: دخل فيه وَ فتر.

السابع: مرادفة «مِنْ»  
نحو: (أُولُئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا)  
(الأحقاف / ۱۶)

بدليل: (فَتَقْبِلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يَتَقْبَلْ مِنْ الْآخَرِ)  
(المائدة / ۲۷)

(رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا)  
(البقرة / ۱۲۷)

الثامن: مرادفة الباء

نحو: (وَ ما يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَى)  
(النجم / ۳)

والظاهر أنها على حقيقتها، وأنَّ المعنى: وَ ما يصدر قوله عنْ هوَى.

التاسع: الاستعانة

قاله ابن مالك، وَ مثَّله بـ«رَمَيْتُ عنِ القوس»؛ لأنَّهم يقولون أيضًا: رميَتُ بالقوس.  
العاشر: أن تكون زائدة للتعويض من أخرى محدوفة

كقول زيد بن رزين:

۱۱۳

۱۳۴ أَتَجْزُعُ أَنْ نَفْسُ أَتَاهَا حِمَامُهَا فَهَلَا التَّى عنْ بَيْنِ جَنِيَّكَ شَدْفَعَ قال ابن جنى: أراد: فهلا تدفع عنَّ التَّى بَيْنِ جَنِيَّكَ، فحذفت «عن»  
من أول الموصول، وَ زيدت بعده.

و ذلك أن بنى تميم يقولون في نحو: «أعجبني أن تفعل»: عن فعل، و كذا يفعلون في «أن» المشددة، فيقولون: أشهد عنَّ محمداً رسول الله، و تسمى عننته تميم.

### الثالث: أن تكون اسمًا بمعنى «جانب»

و ذلك يتعين في ثلاثة مواضع:  
أحداها: أن يدخل عليها «من»

و هو كثير كقول قطري بن الفجاءة: ۱۳۵ فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرِّمَاحِ دَرِيَّةً مِنْ عَنْ يَمِينِي مَرَّةً وَ أُمَامِي وَ «مِنْ» الدَّاخِلُ عَلَى «عَنْ» زَائِدَةً عَنْدَ أَبِنِ الْمَالِكِ، وَ لَا بَدَاءَ الْغَايَةِ عَنْدَ غَيْرِهِ، قَالُوا: إِذَا قِيلَ: «قَعَدْتُ عَنْ يَمِينِي» فَالْمَعْنَى: فِي جَانِبِ يَمِينِهِ، وَ ذَلِكَ مُحْتَلٌ لِلْمَلاَصِقَةِ وَ لِخَلَافَهَا، فَإِنْ جَئَتْ بِ«مِنْ» تُعَيَّنُ كَوْنُ الْقَعُودِ مَلَاصِقًا لِأُولِ النَّاحِيَةِ.

الثاني: أن يدخل عليها «على»

و ذلك نادر، و المحفوظ منه بيت واحد و هو قوله (۲۳۷): ۱۳۶ عَلَى عَنْ يَمِينِي مَرَّتُ الطَّيْرُ سَنَّحَا وَ كَيْفُ سُنُوحُ وَ الْيَمِينُ قَطِيعُ  
الثالث: أن يكون مجرورها و فاعل متعلقها ضميرين لمسمي واحد  
قاله الأخفش، و ذلك كقول أمرئ القيس:

۱۱۴

۱۳۷ دَعْ عَنْكَ نَهَبًا صِيَحَ فِي حَجَرَاتِهِ وَ لَكَ حَدِيثُ الرِّوَايَهِ وَ ذَلِكَ لَثَلَ يُؤَدِي إِلَى تَعْدِي فَعْلِ الْمَضْمُرِ الْمَتَصلِ إِلَى ضَمِيرِهِ  
الْمَتَصلِ، وَ قَدْ تَقْدِمُ الْجَوابُ عَنْ هَذَا.

عند

اسم للحضور الحسنى  
نحو: (فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًا عِنْدَهُ)  
(النمل / ۴۰)

و المعنى، نحو: (قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ)  
(النمل / ۴۰)

وللقرب كذلك، نحو قوله تعالى: (عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى)  
(النجم / ۱۵ و ۱۴)

ونحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام) في ذكر النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «و أكرم لديك نُزُله و شرف عندك مَنْزَلَتْه» (۲۳۹)  
و كسر فائها أكثر من ضمها وفتحها، و لا تقع إلا ظرفًا أو مجرورة بـ «من». تنبیهان

الأول: قولنا: «عند» اسم للحضور

موافق لعبارة ابن مالك، و الصواب: اسم لمكان الحضور، فإنها ظرف لا مصدر و تأتي أيضًا لزمانه كقول الكميت في مدح آل البيت:  
۱۳۸ لَا هُمْ مَفَارِيْعُ عَنْ نُوبَتِهِمْ وَ لَا مَجَازِيْعُ إِنْ هُمْ نُكْبَا

الثانی: تعاقب «عند» کلماتان:

۱۱۵

«لَدِی» مطلقاً كقوله تعالى: (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذَا الْقُلُوبُ لَدِی الْحَنَاجِرِ كاظمینَ)

(غاف / ۱۸)

و «لَدَن» إذا كان المحل، محل ابتداء غاية كقول أبي طالب (عليه السلام) في مدح الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): ۱۳۹ أنت السعيد من السعد تكفتك الأسعد من لَدَن آدم لم يزل فيناوصى مرشد وقد اجتمعنا في قوله تعالى: (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمَنَا مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)

(الكهف / ۶۵)

و يفترقن من وجه ثان، وهو أن «لَدَن» لا تكون إلا فضله، بخلافهما، بدليل: (وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يُنْطِقُ بِالْحَقِّ)

(المؤمنون / ۶۲)

(وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ)

(ق / ۴)

و ثالث، وهو أن جرها بـ«من» أكثر من نصبها، حتى أنها لم تجي في التنزيل منصوبة، و جر «لَدِی» ممتنع و رابف و هو أنهم معيان و هي مبنية في لغة الأكثرين و خامس، وهو أنها قد تضاف للجملة كقوله (۲۴۲): ۱۴۰ لِرِئَنَالَّدُنْ سَالَمَتُمُونَا وِفَاقَكُمْ فلا-يك منكم للخلاف جنوح و سادس، وهو أنها قد لا تضاف، و ذلك أنهم حكوا في «غدوة» الواقعه بعدها الجر بالإضافة، و النصب على التمييز، و الرفع بإضمار «كان» تامة.

ثم اعلم أن «عند» أمكن من «لَدِی» من وجهين:

۱۱۶

و «فاسألوني فإن عندي علم الأولين و الآخرين» (۲۴۴) و يمتنع ذلك في «لَدِی» ذكره ابن الشجرى في أماليه و مبرمان في حواشيه. الثاني: أنك تقول: «عندى مال» و إن كان غائباً، و لا تقول: «لَدِی مال» إلا إذا كان حاضراً.

## عَوْضُ

ظرف لاستغراق المستقبل مثل «أبداً»، إلا أنه مختص بالمعنى، و هو معرب إن أضيف، كقولهم: «لا أفعله عوض العائضين» مبني إن لم يضف، و بناؤه إما على الضم كـ«قبل» أو على الكسر كـ«أمس» أو على الفتح كـ«أين».

۱۱۷

## حِرْفُ الْغِينَ

### غِيرُ

اسم ملازم للإضافة في المعنى، و يجوز أن يقطع عنها لفظاً إن فهم معناه و تقدمت عليها كلمة «ليس» و قولهم: «لا غير» لحن (۲۴۵)، و يقال: «قبضت عشرة ليس غيرها» برفع «غير» على حذف الخبر، أي: مقوياً، و بنصبها على إضمار الاسم، أي: ليس المقوض غيرها و «ليس غير» بالفتح من غير تنوين على إضمار الاسم أيضاً و حذف المضاف إليه لفظاً و نية ثبوته كقراءة بعضهم: (الله الأمُّ مِنْ قَبْلِ و مِنْ بَعْدِ)

(الرّوْم / ۴)

بالكسر من غير تنوين، أى: من قبل الغَلَب و من بعده، و «ليس غِير» بالضم من غير تنوين، فقال المبرد و المتأخرون: إنها ضمة بناء، لاءً عرباً، و إن «غير» شبهت بالغایات كـ«قبل و بعد». فعلى هذا يحتمل أن يكون اسمًا و أن يكون خبراً، و قال الأخفش: ضمة إعراب لا بناء؛ لأنَّه ليس باسم زمان كـ«قبل و بعد» و لامكان كـ«فوق و تحت» و إنما هو بمنزلة «كل و بعض» و على هذا

١١٨

فهو الاسم، و حذف الخبر و قال ابن خروف: يحتمل الوجهين و «ليس غِيرًا» بالفتح و التنوين، و «ليس غِير» بالضم و التنوين، و عليهما فالحركة إعرابية؛ لأنَّ التنوين إما للتمكين فلا يلحق إلا المعربات، و إما للتعويض، فكأنَّ المضاف إليه مذكور و لا تعرف «غير» بالإضافة، لشدة إبهامها.

و تستعمل «غير» المضافة لفظًا على وجهين: أحدهما: و هو الأصل: أن تكون صفة للنكرة نحو قوله تعالى: (نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كَنَا نَعْمَلُ)  
(فاطر / ٣٧)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و كُلَّ عزيزٍ غَيْرَ ذَلِيلٍ» (٢٤٦) أو لمعرفة قريبة منها، نحو: (صِرَاطَ الْمُذْكُونَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)  
(الفاتحة / ٧)

؛ لأنَّ المعرف الجنسي قريب من النكرة، و لأن «غيرًا» إذا وقعت بين صدرين ضعف إبهامها، حتى زعم ابن السراج أنها حينئذ تعرف، و يردد الآية الأولى.  
و الثاني: أن تكون استثناء

فتعرب بإعراب الاسم التالي «إلا» في ذلك الكلام، فتقول: « جاءَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ » بالنصب، و « ما جاءَنِي أَحَدٌ غَيْرَ زَيْدٍ » بالنصب و الرفع  
و قال تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضرر)  
(النساء / ٩٥)

يقرأ برفع «غير» إما على أنه صفة لـ«القاعدون»؛ لأنَّهم جنس، و إما على أنه استثناء و أبدل على حد (ما فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ)  
(النساء / ٦٦)

و يؤيده قراءة النصب. غير

و انتصار «غير» في الاستثناء عن تمام الكلام عند المغاربة كانتصاب الاسم

١١٩

بعد «إلا» عندهم، و على الحالية عند الفارسي، و على التشبيه بظرف المكان عند جماعة و يجوز بناؤها على الفتح إذا أضيفت إلى مبني  
كقول أبي قبيس بن رفاعة: ١٤١ لم يمنع الشرب منها غير أن نطق حمامه في عصون ذات أوقال

١٢٠

حرف الفاء

الفاء المفردة

## اشارة

حرف مهم ویرد علی ثلاثة أوجه:

**أحدٰهَا: أَنْ تَكُونَ عَاطِفَةً، وَ تَقْيِدَ ثَلَاثَةَ أُمُورٍ:**

الأول: الترتيب

و هو نوعان: معنوي كقول حسان: ۱۴۲ هَجَوْتَ مُحَمَّداً فَاجْبَتْ عَنْهُ وَ عِنْدَ اللَّهِ فِي  
اللتوق في الداخلة على المضارع البته، وهذا هو الحق.

الثاني: تقرير الماضي من الحال

تقول: «قام زيد» فيحمل الماضي القريب والماضي البعيد؛ فإن قلت: «قد قام» اختص بالقريب، وابتنى على إفادتها ذلك أحكام منها:  
أنها لا تدخل على «ليس و عسى و نعم و بئس»؛ لأنهن لا يفدن الزمان، ولا يتصرفن؛ فأشبهن الأسم.  
منها: وجوب دخولها عند البصريين إلا الأخفش على الماضي الواقع حالاً إما ظاهرة؛ نحو قوله تعالى: (وَمَا لَنَا أَلَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ  
قد أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ أَبْنائِنَا)  
(البقرة / ۲۴۶)

و قول العباس بن عبدالمطلب: ۱۵۴ نصرنا رسول الله في الحرب سبعة وقد فرّ من قد فرّ منهم و أقسّعوا أو مقدّرة، نحو: (هذه بضاعتنا  
رُدّتْ إلينا)  
(يوسف / ۶۵)

و خالفهم الكوفيون والأخفش؛ فقالوا: لا يحتاج لذلك؛ لكثرة وقوعها حالاً بدون «قد» والأصل عدم التقدير، لا سيما فيما كثر استعماله.

منها: دخول لام الابتداء في نحو: «إِنَّ زِيدًا لَقَدْ قَامَ» و ذلك؛ لأن الأصل دخولها على الأسم، نحو: «إِنَّ زِيدًا لِقَائِمٍ» و إنما دخلت على  
المضارع لشبهه بالأسم، نحو: (وَإِنَّ رَبِّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ)  
(النحل / ۱۲۴)

إذا قرب الماضي من الحال أشبه المضارع الذي هو شبيه بالأسم؛ فجاز دخولها عليه.  
المعنى الثالث: التقليل

و هو ضربان: تقليل وقوع الفعل، نحو: «قد يصدق الكذوب»، و تقليل متعلقه، نحو قوله تعالى: (قد يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ)  
(النور / ۶۴)

۱۳۱

أى: ما هم عليه هو أقل معلوماته سبحانه، و زعم بعضهم أنها في المثالين و نحوهما للتحقيق، و أن التقليل في المثال الأول لم يستند  
من «قد» بل من قوله: «الكذوب يصدق»، فإنه إن لم يحمل على أن صدور ذلك منه قليل كان فاسداً؛ إذ آخر الكلام ينافق أوله و  
نظيره قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «قد يزهق الحكيم» (۲۶۷).

الرابع: التكثير

قاله سیبویه فی قول الہذلی: ۱۵۵ قد أتُرَكَ الْقِرْنَ مصفرًا أنا ملُهَ كأنَّ أثوابه مُجَّت بِفِرْ صاد

الخامس: التحقیق

نحو قوله تعالیٰ: (قدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاهَا)

(الشمس / ۹)

وقول أبي طالب (عليه السلام) فی مدح الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): ۱۵۶ لقد علِمُوا أَنَّ ابْنَنَا لَا مُكَذِّبٌ لَدِينَا وَ لَا يَعْنِي بِقولِ  
الأباطِلِ وَ قَدْ مَضَى أَنَّ بَعْضَهُمْ حَمَلَ عَلَيْهِ قَوْلَهُ تَعَالَى: (قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ)

(النور / ۶۴)

و هو الأظہر.

السادس: النفى

حکی ابن سیدة: «قدْ كُنْتَ فِي خَيْرٍ فَتَعْرَفَهُ» بِنَصْبِ «تَعْرِفَ» وَ هَذَا غَرِيبٌ، وَ مَحْمَلُهُ عَلَى خَلَافِ مَا ذُكِرَ، وَ هُوَ أَنْ يَكُونَ كَقُولَكَ  
لِلْكَذُوبِ: «هُوَ رَجُلٌ صَادِقٌ» ثُمَّ جَاءَ النَّصْبُ بَعْدَهَا نَظَرًا إِلَى الْمَعْنَى.

۱۳۲

## حرف القاف

قط

اشارة

علی ثلاثة أوجه:

### أحدها: أن تكون ظرف زمان لاستغراق ما مضى

وهذه بفتح القاف و تشديد الطاء مضمومة فی أفعص اللغات، و تختص بالنفى، كقول الفرزدق فی الإمام علی بن الحسين (عليهما  
السلام): ۱۵۷ ماقال «لا» قطْ إِلَّا فی تَشَهِّدِهِ لَوْلَا التَّشَهِّدُ كَانَ لَأُوهُ «نعم» وَ بَنِيتُ؛ لِتَضْمِنُهَا مَعْنَى «مَذْ وَ إِلَى»؛ إِذَ الْمَعْنَى: مَذْ أَنْ خَلَقَ إِلَى  
الآن، وَ عَلَى حَرْكَةِ؛ لَثَلَا يَلْتَقِي سَاكِنَان، وَ كَانَتِ الضَّمْمَةُ تَشَبِّهُ بِالْغَایَاتِ، وَ قَدْ تَكَسَّرَ عَلَى أَصْلِ التَّقَاءِ السَاكِنَيْنِ، وَ قَدْ تَبَعَ قَافَهُ طَاءَهُ فِي  
الضَّمْمَةِ، وَ قَدْ تَخَفَّفَ طَاؤُهُ مَعَ ضَمْمَهَا أَوْ إِسْكَانَهَا.

### والثانی: أن تكون بمعنى «حسب» و هذه مفتوحة القاف ساكنة الطاء

يقال: «قطی، و قطک، و قطْ زید درهم» كما يقال: «حسی و حسبک و حسب زید درهم»، إِلَّا أَنَّهَا مَبْنِيَّةٌ؛ لِأَنَّهَا مَوْضِعَةٌ عَلَى حَرْفَيِنِ،  
و «حسب» مَعْرِبَةٌ.

### والثالث: أن تكون اسم فعل بمعنى «يكفى»

فيقال: «قطني» بنون الوقاية كما يقال: «يكفيني» و يجوز نون الوقاية على الوجه الثاني؛ حفظاً للبناء على السكون، كما يجوز في «لدنْ و مِنْ و عَنْ» كذلك.

١٣٣

## حرف الكاف

### الكاف المفردة

الكاف المفردة: جارءة، وغيرها.

والجارءة: حرف، و اسم

والحرف له خمسة معان:

أحددها: التشبيه

كقول الكميت: ۱۵۸ لا ابن عم يرى كهذا و لاع مَ كهذا كـ سيد الأعمام

و الثاني: التعليل

أثبت ذلك قوم، و نفاه الأكثرون، و الحق ثبوته كقوله تعالى: (وَيَأْتِهِ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ)

(القصص / ٨٢)

الثالث: الاستعلا

ذكره الأخفش والkovifion، و أن بعضهم قيل له: «كيف أصبحت؟» فقال: «كخير» أى: على خير و قيل: هي للتتشبيه على حذف مضاف، أى: كصاحب خير و قيل في «كُنْ كمَا أنت»: إن المعنى على ما أنت عليه، و للنحوين في هذا المثال أعاريب:

١٣٤

أحددها: هذا، و هو أن «ما» موصولة، و «أنت» مبتدأ حذف خبره.

الثاني: أنها موصولة، و «أنت» خبر حذف مبتدأ، أى: كالذى هو أنت و قد قيل بذلك فى قوله تعالى: (اجعَلْ لَنَا إِلَهًا كمَا لَهُمْ آلَهَةٌ)

(الأعراف / ١٣٨)

أى: كالذى هو لهم آلهة.

الثالث: أن «ما» زائدة ملغاء، و «الكاف» أيضاً جارئة، و «أنت» ضمير مرفوع أُنِيب عن المجرور، كما فى قولهم: «ما أنا كأنت» و المعنى: كن فيما يستقبل مماثلاً لنفسك فيما مضى.

الرابع: أن «ما» كافية

و «أنت» مبتدأ حذف خبره، أى: عليه أو كائن.

الخامس: أن «ما» كافية أيضاً

و «أنت» فاعل، و الأصل: كما كنت، ثم حذف «كان» فانفصل الضمير، و هذا بعيد، بل الظاهر أن «ما» على هذا التقدير مصدرية. تنبية تقع «كما» بعد الجمل كثيرةً صفة في المعنى؛ فتكون نعتاً لمصدر أو حالاً و يحتملها قوله تعالى: (يَوْمَ نَطْوِي السِّجَانَ كَطَى السِّجْلِ لِلْكَتْبِ كمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ حَلْقَ نُعِيْدُهُ)

(الأنبياء / ١٠٤)

فإن قدرته نعتاً لمصدر فهو إما معمول ل «نُعِيْدُهُ» أى: نعيده أول حلق إعادةً مثل ما بدأناه، أو ل «نَطْوِي» أى: نفعل هذا الفعل العظيم

كفعلنا هذا الفعل، وإن قدرته حالاً فدو الحال مفعول «نعيده» أي: نعيده مماثلاً للذى بدأنا و تقع كلمة «كذلك» أيضاً كذلك.

المعنى الرابع: المبادرة

و ذلك إذا اتصلت ب «ما» في نحو: «سلم كما تدخل» و «صلّى كما يدخل الوقت» ذكر جماعة، و هو غريب جداً.

الخامس: التوكيد

و هي الزائدة، نحو: (ليس كمثله شيء)

(الشوري / ۱۱)

١٣٥

قال جماعة: التقدير: ليس شيء مثله: إذ لو لم تُقدر زائدةً صار المعنى: ليس شيء مثل مثله؛ فيلزم المحال، و هو إثبات المثل، و إنما زيدت لتوكيده نفي المثل؛ لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانية، قاله ابن جنّي و قيل: الكاف في الآية غير زائدة، ثم اختلف؛ فقيل: الزائد «مثل»، و القول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت و قيل: إن الكاف و «مثلاً» لا زائد منها، ثم اختلف؛ فقيل: «مثل» بمعنى الذات، و قيل: بمعنى الصيغة، و قيل: الكاف اسم مؤكّد بـ«مثل» و أما الكاف الاسمية الجارة: فمرادفة لـ«مثل» و لا تقع كذلك عند سيبويه و المحققين إلا في الضرورة و قال كثير منهم الأخفش و الفارسي: يجوز في الاختيار، فجوزوا في نحو: «زيد كالأسد» (٢٧٢) أن تكون الكاف في موضع رف و «الأسد» مخوضاً بالإضافة و يقع مثل هذا في كتب المعربين كثيراً، قال الزمخشري في (فائنخ فيه)

(آل عمران / ٤٩)

إن الضمير راجع للكاف من (كهيئة الطير)

(آل عمران / ٤٩)

أي: فائنخ في ذلك الشيء المماثل فيصير كسائر الطيور، انتهى و قع مثل ذلك في كلام غيره، ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل: «مررت بكلأسد».

و أما الكاف غير الجارة: فنوعان: مضمر منصوب أو مجرور، نحو: (ما ودعك ربّك)

(الضحى / ٣)

١٣٦

و حرف معنى لا- محل له و معناه الخطاب، و هي اللاحقة لاسم الإشارة، نحو: «ذلك»، و «تلك» و للضمير المنفصل المنصوب في قولهم: «إياك و إياكم» و نحوهما، و بعض أسماء الأفعال، نحو: «حيهلك»، و «رويدك»، و «نجاءك»، ول «رأيت» بمعنى «أخبرني»، نحو: (رأيتك هذا الذي كرمت على)

(الإسراء / ٦٢)

فالباء فاعل و الكاف حرف خطاب.

**كأن**

كأن حرف مركب عند أكثرهم، قالوا: والأصل في «كأن زيداًأسد»: إن زيداًأسد، ثم قدم حرف التشبيه اهتماماً به، ففتحت همة «إن»؛ لدخول الجار عليه و الصحيح: أن يدعى أنها بسيطة، و هو قول بعضهم و ذكرها لها أربعة معان: أحدها: و هو الغالب عليها و المتفق عليه التشبيه كقول أبي الأسود في رثاء أمير المؤمنين (عليه السلام): ١٥٩ كأن الناس إذ فقدوا عليناً نعماً جال في بلد سيننا و هذا المعنى أطلقه الجمهور لـ«كأن» و زعم جماعة منهم ابن السيد البطليوسى أنه لا يكون إلا إذا كان خبراً

اسمًا جامدًا، نحو: «كَانَ زِيدًا أَسْدًا» بخلاف «كَانَ زِيدًا قَائِمًا»، أو في الدار، أو عندك، أو يقوم»، فإنها في ذلك كله للظن.

الثاني: الشك والظن، و ذلك فيما ذكرناه، و حمل ابن الأنباري عليه: «كانك

۱۳۷

بالشتاء مُقبلٌ» أى: أظنه مقبلاً.

الثاني: أنه يحتمل أن هشاما قد خلف من يسد مسده، فكانه لم يمت.

الثالث: أن الكاف للتعليل، و «أن» للتو كيد؛ فهما كلمتان لا كلمة.

المعنى الرابع: التقرير، قاله الكوفيون و حملوا عليه: «كأنك بالشقاء مقبل» و «كأنك بالفرج آت» و «كأنك بالدنيا لم تكن و بالأخرة لم تزل» و قد اختلف في إعراب ذلك؛ فقال الفارسي: الكاف حرف خطاب، و الباء زائدة في اسم «كأن» و قال بعضهم: الكافُ اسم «كأن» وفي المثال الأول حذف مضاد، أي: كأن زمانك مقبل بالشقاء، و لا حذف في «كأنك بالدنيا لم تكن» بل الجملة الفعلية خبر، و الباء بمعنى «في» و هي متعلقة بـ«تكن» و فاعل «تكن» ضمير المخاطب، و قال ابن عصفور: الكاف في «كأنك» زائدة كافية لـ«كأن»

۱۳۸

عن العمل، و الباء زائدة في المبتدأ.

کائیں

كأين كذا اسم مركب من كاف التشبيه و «أى» المنونه؛ ولذلك جاز الوقف عليها بالنون؛ لأن التنوين لما دخل في التركيب أشبه النون الأصلية؛ ولهذا رسم في المصحف نوناً، ومن وقف عليها بحذفه اعتبر حكمه في الأصل وهو الحذف في الوقف. و توافق «كأين» «كم» (٢٧٥) في خمسة أمور: الإبهام، والافتقار إلى التمييز، والبناء، ولزوم التصدير، وإفاده التكثير تارةً و هو الغالب، نحو قوله تعالى: (وَكَأينْ مِنْ نَبِيٍّ قاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ)

و قول عمرو بن معدىكرب: ١٦١ و كائِنْ كَانْ قَبْلَكَ مِنْ نَعِيمٍ و مُلْكٍ ثَابِتٌ فِي النَّاسِ رَأْسِيٌ وَالْاسْتِفْهَامُ أُخْرَىٌ، وَهُوَ نَادِرٌ وَلَمْ يُبْتَهِ إِلَّا ابْنُ قَتِيْبَةَ وَابْنُ عَصْفُورَ وَابْنُ مَالِكٍ، وَاسْتَدَلَ عَلَيْهِ بِقَوْلِ أَبْيَيْ بْنِ كَعْبٍ لَابْنِ مَسْعُودٍ: «كَأَيْنْ تَقْرَأُ سُورَةَ الْأَحْزَابِ آيَةً؟» فَقَالَ: ثَلَاثَةٌ وَسَعْنَاءٌ.

۱۳۹

و تخالفها في خمسة أمور :

أحداها: أنها مركبة، و «كم» بسيطة على الصحيح، خلافاً لمن زعم أنها مركبة من الكاف و «ما» الاستفهامية، ثم حذفت ألفها؛ لدخول الحار، و سكتت، منه ما، للتخفف، إثقا الكلمة بالكتاب.

الثانى : أن ممئنها محرر بـ «من» غالباً نحه (كأن : من آية)

(١٥٦ / سفه)

و قد ينصب، نحو قوله (٢٧٧): ۱٦٢ اطْرُدِ الْيَأْسَ بِالرِّجَا فَكَأْيُنْ آلَمًا حُمَّ يِسْرُهُ بَعْدَ عُسْرٍ  
الثالث: أنها لا تقع استفهامية عند الجمهور، وقد مضى.  
الرابع: أنها لا تقع مجرورة، خلافاً لابن قتيبة و ابن عصفور، أجازاً «بكأين تبع هذا الشوب؟».  
الخامس: أن خبرها لا يقع مفرداً.

**كذا**

تردد على ثلاثة أوجه:  
أحداها: أن تكون كلامتين باقيتين على أصلهما، و هما كاف التشبيه و «ذا» الإشارية (٢٧٨) كقولك: «رأيُتْ زِيداً فاضلاً و رأيُتْ عَمِراً كذا»، و تدخل عليها «ها» التنبيه، كقوله تعالى: (أهكذا عَرْشُك)  
(النمل / ٤٢)

١٤٠

الثاني: أن تكون كلمة واحدة مركبة من كلامتين مكنياً بها عن غير عدد كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «فيقال: عَمِلتَ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا، كَذَا وَ كَذَا وَ عَمِلتَ يَوْمَ كَذَا وَ كَذَا، كَذَا وَ كَذَا» (٢٧٩).

الثالث: أن تكون كلمة واحدة مركبة مكنياً بها عن العدد، فتوافق «كأين» في أربعة أمور: التركيب، و البناء، و الإبهام، و الافتقار إلى التمييز.

و تخالفها

تكريرها، نحو: «كلاي و كلاك مُحسنان»، و أجاز الكوفيون إضافتها إلى النكرة المختصية، نحو: «كلا رجلين عندك مُحسنان»؛ فإن «رجلين» قد تخصسا بوصفهما بالظرف، و حكوا: «كلتا جاريتين عندك مقطوعة يدُها» أى: تاركه للغزل و يجوز مراعاة لفظ «كلا و كلتا» في الإفراد، نحو: (كُلْتَا الْجَتَّيْنِ آتَنْ أَكَلَهَا)  
(الكهف / ٣٣)

و مراعاة معناهما، و هو قليل، و قد اجتمعا في قول الفرزدق: ۱٧٨ كلاهما حين جد الجرى بينهما قد أقلعا، و كلا أنهما رابي فإذا قيل: «زيد و عمرو كلاهما» فإن قدر «كلاهما» توكيداً، قيل: «قائمان» لا «قائمان» لأنه خبر عن «زيد و عمرو» و إن قدر مبتداً فالوجهان، و المختار الإفراد، و على هذا فإذا قيل: «إن زيداً و عمراً» فإن قيل: «كليهما» أو «كلاهما» فالوجهان و يتغير مراعاة اللفظ في نحو: «كلاهما محب لصاحبته»؛ لأن معناه: «كلّ منهما»، و قول عبدالله بن جعفر: ۱٧٩ كلانا غنى عن أخيه حياته و نحن إذا متنا أشدّ تغانيا

**كم**

كم على وجهين: خبرية بمعنى «كثير» كقول الكميت في الإمام على (عليه السلام): ۱۸۰ كم له ثم كم له من قتيل و ضريح تحت السبابك دامي و استفهامية بمعنى «أي عدد» كقولك: «كم مالك؟».

١٥١

ويشتهر كان في خمسة أمور: الاسمية، و الإبهام، و الافتقار إلى التمييز، و البناء و لزوم التصدير، و أما قول بعضهم في (أَلَمْ يَرَوْا كُمْ أَهْلَكَنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ)

(سی / ۳۱)

أَبْدَلَتْ «أَنَّ» وَصَلَتْهَا مِنْ «كُمْ» فَمَرْدُودٌ بِأَنَّ عَامِلَ الْبَدْلِ هُوَ عَامِلُ الْمُبَدْلِ مِنْهُ؛ إِنْ قَدْرُ عَامِلِ الْمُبَدْلِ مِنْهُ «يَرْوَا» فَ«كُمْ» لَهَا الصَّدْرُ فَلَا يَعْمَلُ فِيهَا مَا قَبْلَهَا، وَإِنْ قَدْرُهُ «أَهْلُكُنَا» فَلَا تَسْلُطُ لَهُ فِي الْمَعْنَى عَلَى الْبَدْلِ، وَالصَّوَابُ: أَنْ «كُمْ» مَفْعُولُ لِ«أَهْلُكُنَا» وَالجَمْلَةُ إِمَّا مَعْمُولَةُ لِ«يَرْوَا» عَلَى أَنَّهُ عُلِقَ عَنِ الْعَمَلِ فِي الْلَّفْظِ ۱ وَ«أَنَّ» وَصَلَتْهَا مَفْعُولُ لِأَجْلِهِ، وَإِمَّا مَعْتَرِضَةٌ بَيْنَ «يَرْوَا» وَمَا سَدَّ مَسْدَدًا مَفْعُولِيهِ وَهُوَ «أَنَّ» وَصَلَتْهَا.

وَيَفْتَرَقُ فِي خَمْسَةِ أُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْكَلَامَ مَعَ الْخَبْرِيَّةِ مُحْتَمِلٌ لِلتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ، بِخَلَافِهِ مَعَ الْاسْتَفْهَامِيَّةِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِالْخَبْرِيَّةِ لَا يَسْتَدِعِي مِنْ مَخَاطِبِهِ جَوابًا؛ لِأَنَّهُ مُخْبِرٌ، وَالْمُتَكَلِّمُ بِالْاسْتَفْهَامِيَّةِ يَسْتَدِعِي؛ لِأَنَّهُ مُسْتَخْبِرٌ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الْإِسْمَ الْمُبَدِّلَ مِنَ الْخَبْرِيَّةِ لَا يَقْتَرَنُ بِالْهَمْزَةِ، بِخَلَافِ الْمُبَدِّلِ مِنَ الْاسْتَفْهَامِيَّةِ، يَقُولُ فِي الْخَبْرِيَّةِ: «كُمْ عَبِيدٌ لِي خَمْسَونَ بْلَسْتُونَ» وَفِي الْاسْتَفْهَامِيَّةِ: «كُمْ مَالِكٌ أَعْشَرُونَ أَمْ ثَلَاثُونَ؟».

الرَّابِعُ: أَنْ تَمْيِيزَ «كُمْ» الْخَبْرِيَّةِ مُفْرَدًا أَوْ مُجْمُوفًا تَقُولُ: «كُمْ عَبْدٌ مُلْكٌ وَكُمْ عَبِيدٌ مُلْكٌ» وَقَالَ الْإِمَامُ عَلَى بْنُ الْحَسِينِ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): «يَا إِلَهِي فَلَكَ الْحَمْدُ فَكُمْ مِنْ عَائِبَةٍ سَرَّتْهَا عَلَى فَلَمْ تَفْضُحْنِي» (۳۰۶) وَ«فَكُمْ قَدْ رَأَيْتَ يَا إِلَهِي مِنْ أَنَّاسٍ طَلَبُوا

۱۵۲

الْعِزَّ بِغَيْرِكَ فَذَلَّوَا وَرَامُوا الْثَّرَوَةَ مِنْ سِوَاكَ فَاقْتَرَوَا» (۳۰۷) وَلَا يَكُونُ تَمْيِيزُ الْاسْتَفْهَامِيَّةِ إِلَّا مُفْرَدًا، خَلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ.

الخَامِسُ: أَنْ تَمْيِيزَ الْخَبْرِيَّةِ وَاجْبُ الْخَفْضِ، وَتَمْيِيزُ الْاسْتَفْهَامِيَّةِ مُنْصُوبٌ، وَلَا يَجُوزُ جَرُهُ مُطْلَقاً خَلَافًا لِلْفَرَاءِ وَالْزَّجَاجِ وَابْنِ السَّرَاجِ، وَآخَرِينَ بَلْ يُشَرِّطُ أَنْ تَجْرِي «كُمْ» بِحَرْفِ جَرٍ؛ فَهِنَّئِذٍ يَجُوزُ فِي التَّمْيِيزِ وَجَهَانَ: النَّصْبُ وَهُوَ الْكَثِيرُ، وَالْجَرُ خَلَافًا لِبعْضِهِمْ، وَهُوَ بِ«مِنْ» مَضْمُرَةٌ وَجَوَابًا، لَا بِالْإِضَافَةِ خَلَافًا لِلْزَّجَاجِ وَتَلْخِصُ أَنَّ فِي جَرِ تَمْيِيزَهَا أَقْوَالًا: الْجَوازُ، وَالْمِنْفُ وَالْتَّفْصِيلُ إِنَّ جُرْجُرٌ هِيَ بِحَرْفِ جَرٍ نَحْوَ: «بَكُمْ دَرْهَمٌ اشْتَرَيْتَ؟» جَازٌ، وَإِلَّا فَلَا وَزَعْمُ قَوْمٍ أَنَّ لِغَةَ تَمْيِيزِ «كُمْ» الْخَبْرِيَّةِ إِذَا كَانَ مُفْرَداً.

**كـ**

كَيْ عَلَى ثَلَاثَةِ أُوْجَهٍ:

أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ اسْمًا مُختَصِّرًا مِنْ «كَيْف» كَقُولَهُ (۳۰۸): ۱۸۱ كَيْ تَجَنَّحُونَ إِلَى سِلْمٍ وَمَا تَرَثُ قَتَلَاكُمْ، وَلَظَى الْهَيْجَاءَ تَضَطَّرُمْ؟ أَرَادَ «كَيْف» فَحَذَفَ الْفَاءَ.

الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ بِمَتْرَلَةِ لَامِ التَّعْلِيلِ مَعْنَى وَعَمَلاً، وَهِيَ الدَّاخِلَةُ عَلَى «ما» الْاسْتَفْهَامِيَّةِ فِي قَوْلِهِمْ فِي السُّؤَالِ عَنِ الْعَلَةِ: «كَيْمَهُ؟» بِمَعْنَى «لَمَهُ» وَعَلَى «ما»

۱۵۳

الْمُصْدِرِيَّةِ فِي قَوْلِهِ: ۱۸۲ إِذَا أَنْتَ لَمْ تَنْفَعْ فَضْرٌ فَإِنَّمَا يَرْجِي الْفَتَى كَيْمَاهُ يَضْرُّ وَيَنْفَعُ وَقِيلَ: «ما» كَافَةٌ وَعَلَى «أَنَّ» الْمُصْدِرِيَّةِ مَضْمُرَةٌ، نَحْوُ: «جَئْتُكَ كَيْ تُكْرِمَنِي» إِذَا قَدَرْتَ النَّصْبَ بِ«أَنَّ».

الثَّالِثُ: أَنْ تَكُونَ بِمَتْرَلَةِ «أَنَّ» الْمُصْدِرِيَّةِ مَعْنَى وَعَمَلاً وَذَلِكَ فِي نَحْوِ: (لَكِيلَا تَأْسَوْا) (الْحَدِيدُ / ۲۳)

وَيُؤَيِّدُهُ صَحَّهُ حَلُولُ «أَنَّ» مَحْلَهَا، وَلَا يَنْهَا لَوْ كَانَتْ حَرْفَ تَعْلِيلٍ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهَا حَرْفَ تَعْلِيلٍ وَمِنْ ذَلِكَ: «جَئْتُكَ كَيْ تُكْرِمَنِي» وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً) (الْحَسْنُ / ۷)

إذا قدرت اللام قبلها، فإن لم تقدر فهـى تعليلية جارة، و يجب حينئذ إضمار «أن» بعدها و عن الأخفش: أن «كـى» جارة دائمـاً، و أن النصب بعدها بـ«أن» ظاهرة أو مضمرة، و يرده نحو: (لـكـيلا تأسـوا) (الحاديـد / ۲۳)

و عن الكوفيين: أنها ناصبة دائمـاً، و يرده قولهـم: «كـيمـه» كما يقولون: «لمـه». تنبـيه إذا قـيل: «جـئت لـتـكرـمنـى» بالنصـب، فالنصـب بـ«أنـ» مضـمـرـة، وجـوز أبو سـعـيد كـون المـضـمـر «كـى» و الـأـولـ أـولـى؛ لأنـ «أنـ» أـمـكـنـ فى عمل النـصـب ۱۵۴

من غـيرـها؛ فـهـى أـقـوى عـلـى التـجـوزـ فيها بـأنـ تـعمـلـ مضـمـرـة.

## كيف

و يقال فيها: «كـى» كما مرـوـهـوـ اسمـ؛ لـدخولـ الجـارـ عـلـيـهـ بلاـتأـوـيلـ فـىـ قولـهـمـ: «عـلـىـ كـيـفـ تـبـيـعـ؟» و لـإبدـالـ الـاسـمـ الصـرـيـحـ منهـ، نحوـ: «كـيـفـ أـنـتـ؟ أـصـحـيـحـ أـمـ سـقـيمـ؟» و لـلـإـخـبـارـ بـهـ معـ مـباـشـرـتـهـ الفـعـلـ فـىـ نحوـ: «كـيـفـ كـنـتـ؟» فـبـالـإـخـبـارـ بـهـ اـنـتـفـتـ الحـرـفـيـهـ، و بـمـباـشـرـهـ الفـعـلـ اـنـتـفـتـ الفـعـلـيـهـ.

و تستعمل على وجهـينـ:

أـحدـهـماـ: أـنـ تكونـ شـرـطاـ؛ فـتـقـتضـىـ فـعـلـيـنـ مـتـقـضـىـ الـلـفـظـ وـ الـمعـنـىـ غـيرـ مـجـزـومـيـنـ، نحوـ: «كـيـفـ تـصـنـعـ أـصـنـعـ؟» وـ لاـ. يـجوزـ «كـيـفـ تـجـلـسـ» أـذـهـبـ» بـاتـفـاقـ، وـ لاـ «كـيـفـ تـجـلـسـ أـجـلـسـ» بـالـجـزـمـ عـنـ الـبـصـرـيـنـ إـلـاـ قـطـرـباـ؛ لـمـخـالـفـتـهـ لـأـدـوـاتـ الشـرـطـ بـوـجـوبـ موـافـقـةـ جـوابـهاـ لـشـرـطـهـ كـماـ مـرـ وـ قـيلـ: يـجوزـ مـطـلـقاـ، وـ إـلـيـهـ ذـهـبـ قـطـرـبـ وـ الـكـوـفـيـوـنـ وـ قـيلـ: يـجوزـ بـشـرـطـ اـقـتـارـهـاـ بـ«ماـ». قـالـواـ: وـ مـنـ وـرـودـهـاـ شـرـطاـ (يـنـقـ يـشـاءـ) (المائـدةـ / ۶۴)

و جـوابـهاـ مـحـذـوفـ لـدـلـالـةـ ماـ قـبـلـهاـ، وـ هـذـاـ يـشـكـلـ عـلـىـ إـطـلاقـهـمـ أـنـ جـوابـهاـ يـجبـ مـمـاثـلـتـهـ لـشـرـطـهـ. كـيفـ الثـانـيـ: وـ هوـ الغـالـبـ فـيـهاـ أـنـ تـكـونـ اـسـتـفـهـاماـ، إـماـ حـقـيقـيـاـ، نحوـ: «كـيـفـ زـيـدـ؟» أـوـ غـيرـهـ، نحوـ (كـيـفـ تـكـفـرـوـنـ بـالـلـهـ) (البـقـرةـ / ۲۸)

الـآـيـهـ؛ فـإـنـهـ أـخـرـجـ مـخـرـجـ التـعـجـبـ. وـ تـقـعـ خـبـراـ قـبـلـ مـاـ يـسـتـغـنـيـ، نحوـ قولـ الـكـمـيـتـ فـيـ آـلـ الـبـيـتـ: ۱۵۵

۱۸۳ فـمـنـ أـيـنـ أـوـ أـنـىـ وـ كـيـفـ ضـلـالـهـمـ هـدـىـ وـ الـهـوـىـ شـتـىـ بـهـمـ مـتـشـعـبـ وـ قولـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـيـنـ (عـلـيـهـ السـلـامـ): «كـيـفـ يـكـونـ حـالـ مـنـ يـفـنـيـ بـبـقـائـهـ وـ يـسـقـمـ بـصـحـتـهـ وـ يـؤـتـىـ منـ مـأـمـنـهـ؟» (۳۱۱) وـ مـنـهـ: «كـيـفـ ظـنـتـ زـيـدـ؟» وـ: كـيـفـ أـعـلـمـتـ فـرسـكـ؟؛ لأنـ ثـانـيـ مـفـعـولـيـ (ظـنـ) وـ ثـالـثـ مـفـعـولـاتـ (أـعـلـمـ) خـبـرـانـ فـيـ الأـصـلـ، وـ حـالـاـ قـبـلـ مـاـ يـسـتـغـنـيـ، نحوـ: «كـيـفـ جاءـ زـيـدـ؟» أـيـ: عـلـىـ أـيـ حـالـةـ جاءـ زـيـدـ؟، وـ الـصـوـابـ: أـنـهـ تـأـتـىـ فـيـ هـذـاـ النـوـعـ مـفـعـولـاـ مـطـلـقاـ أـيـضاـ، وـ أـنـ مـنـهـ (كـيـفـ فـعـلـ رـبـكـ) (الفـيـلـ / ۱)

؛ إـذـ الـمـعـنـىـ: أـيـ فـعـلـ فـعـلـ رـبـكـ وـ لـاـ يـتـجـهـ (۳۱۲) فـيـهـ أـنـ يـكـونـ حـالـاـ مـنـ الـفـاعـلـ.

وـ عنـ سـيـوـيـهـ: أـنـ «كـيـفـ» ظـرفـ، وـ عنـ السـيـرـافـيـ وـ الـأـخـفـشـ: أـنـهـ اـسـمـغـيرـ ظـرفـ، وـ هوـ حـسـنـ، وـ يـؤـيـدـهـ الإـجـمـاعـ عـلـىـ أـنـهـ يـقـالـ فـيـ الـبـدـلـ: «كـيـفـ أـنـتـ؟ أـصـحـيـحـ أـمـ سـقـيمـ؟» بـالـرـفـ وـ لـاـ يـبـدـلـ الـمـرـفـوعـ مـنـ الـمـنـصـوبـ. تـنبـيهـ قـولـهـ تـعـالـىـ: (أـفـلـاـ يـنـظـرـونـ إـلـىـ الـإـبـلـ كـيـفـ خـلـقـتـ)

(الغاشیة / ۱۷)

لاتكون «كيف» بدلاً من «الإبل»، لأن دخول الجار على «كيف» شاذ، على أنه لم يسمع في «إلى»، بل في «على» و لأن «إلى» متعلقة بما قبلها؛ فيلزم أن يعمل في الاستفهام فعل متقدم عليه، و لأن الجملة التي بعدها تصير حيئذ غير مرتبطة، و إنما

١٥٦

هي منصوبة بما بعدها على الحال، و فعل النظر معلق، و هي و ما بعدها بدل من «الإبل» بدل اشتغال، و المعنى «إلى الإبل كيفية خلقها» و مثله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كِيفَ مَدَ الظِّلَّ)

(الفرقان / ٤٥)

و مثلها في إبدال جملة فيها «كيف» من اسم مفرد قوله (٣١٣): ١٨٤ إِلَى اللَّهِ أَشْكُو بِالْمَدِينَةِ حَاجَةً وَ بِالشَّامِ أُخْرَى كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ أَيْ: أشكو هاتين الحاجتين تعذر التقاءهما.

١٥٧

## حرف اللام

### اللام المفردة

اللام المفردة: ثلاثة أقسام عاملة للجر، و عاملة للجزم، و غير عاملة، و ليس في القسمة أن تكون عاملة للنصب، خلافاً للكوفيين، و سيأتي. فالعاملة للجر مكسورة مع كل ظاهر، نحو: «لزيده» إلا مع المستغاث المباشر لـ«يا» فمفتوحة، نحو: «يا الله» و أما قراءة بعضهم: (الحمدُ لله) (فاتحة الكتاب / ٢)

بضمها فهو عارض للإتلاف و مفتوحة مع كل مضمون، نحو: «لنا، و لكم، و لهم» إلا مع ياء المتكلّم فمكسورة و اذا قيل: «يا لك، و يا

لي» احتمل كل منهما أن يكون مستغاثاً به و أن يكون مستغاثاً من أجله.

وللام الجارة اثنان وعشرون معنى:

أحدها: الاستحقاق، و هي الواقعية بين معنى و ذات، نحو قوله تعالى: (الحمدُ لله)

(فاتحة الكتاب / ٢)

و قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «الويل لظالمى أهل بيته» (٣١٤)،

١٥٨

و منه: «وللكافرين النار» أي: عذابها.

الثاني: الاختصاص، نحو قوله تعالى (إِنَّ لَهُ أَبَا)

(يوسف / ٧٨)

و قولك: «المنبر للخطيب» و قول الفضل بن عباس: ١٨٥ فسوف يرى أعداؤنا حين تلتقي لأى الفريقين النبي المطهر الثالث: الملك، نحو: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ)

(البقرة / ٢٥٥)

و بعضهم يستغني بذكر الاختصاص عن ذكر المعنيين الآخرين، و يمثل له بالأمثلة المذكورة و نحوها، و يرجحه أن فيه تقليلاً للاشتراك، و أنه إذا قيل: «هذا المال لزيد و المسجد» لزم القول بأنها للاختصاص مع كون «زيد» قابلاً للملك؛ لذا يلزم استعمال

المشترک فی معنیه دفعه، و أكثرهم يمنعه.  
 الرابع: التمليک، نحو: «وَهِيَ لَرِيدٌ دِيناراً».  
 الخامس: شبه التمليک، نحو: (جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزواجاً)  
 (النحل / ۷۲)

ال السادس: التعليل، كقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «وَأَحِبُّوْا أَهْلَ بَيْتِ الْحَسَنِ وَالْحَسَنِ» (۳۱۶) و قوله تعالى: (لَا يَلِافِ قُرِيشٍ)  
 (قریش / ۱)  
 و تعلقها بـ (فَلَيَعْبُدُوا)  
 (قریش / ۳)

و قيل: بما قبله، أي: (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفَ مَأْكُولٍ لَا يَلِافِ قُرِيشٍ)  
 (الفيل / ۵ و قریش / ۱)

و رُجُح بأنهما في مصحف أبي سورة واحدة، و ضعف بأن جعلهم

۱۵۹

كعصف إنما كان لکفرهم و جرأتهم على البيت، و قيل: متعلقة بمحذوف، تقديره: إعجبوا.  
 ومنها: اللام الثانية

في نحو: «يَا لَرِيدٌ لَعْمَرُو» و تعلقها بمحذوف، و هو فعل من جملة مستقلة، أي: أدعوك لعمرو، أو اسم هو حال من المنادي، أي: مدعواً لعمرو، قوله، قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ

و منها: اللام الداخلة لفظاً على المضارع  
 في نحو قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ)  
 (النحل / ۴۴)

و قول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام): «ثُمَّ أَمْرَنَا لِيختبر طاعتنا و نَهَانَا لِيبيتلى شَكْرَنَا» (۳۱۸) و انتصار الفعل بعدها بـ «أنْ» مضمرة بعينها وفاصلاً للجمهور، لا بـ «أنْ» مضمرة أو بـ «كَيْ» المصدرية مضمرة خلافاً للسيرافي و ابن كيسان، و لا باللام بطريق الأصلية خلافاً لأكثر الكوفيين، و لا بها لنفيتها عن «أنْ» خلافاً لشلب، ولكن إظهار «أنْ» فتقول: «جَئْتُكَ لَأَنْ تُكْرِمَنِي» بل قد يجب، و ذلك إذا اقترن الفعل بـ «لا» نحو: (لِئَلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ)  
 (البقرة / ۱۵۰)

لثلا يحصل الثقل بالتقاء المثلين.

السابع: توکید النفي،  
 وهي الداخلة في الفعل مسبوقة بـ «ما كان» أو بـ «لم يكن» ناقصتين مسندتين لما أُسند إليه الفعل المقرر باللام، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما كان الله سبحانه ليفتح على أحد باب الشكر و يغلق عنه باب المزيد» (۳۱۹) و قوله تعالى: (لَمْ يَكُنْ اللَّهُ لِيغْفِرَ لَهُمْ)  
 (النساء / ۱۳۸)

و يسميه أكثرهم: لام الجحود؛ لملازمتها للجحود أي: النفي. قال النحاس: و الصواب:

تسمیتها لام النفي لأن الجحد في اللغة إنكار ما تعرفه، لا مطلق الإنكار، انتهى.

ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين: أن أصل «ما كان ليفعل»: ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادة لتفويئة النفي، كما أدخلت الباء في «ما زيد بقائم» لذلك، فعنهما أنها حرف زائد مؤكّد غير جارٌ، ولكنّه ناصب، ولو كان جاراً لم يتعلّق عندهم بشيء؛ لزيادته، فكيف به وهو غير جار ووجهه عند البصريين: أن الأصل: ما كان قاصداً للفعل، ونفي القصد أبلغ من نفيه، وعلى هذا فهو عندهم حرف جر مُعدّ متعلق بخبر «كان» الممحظى، والنصب بـ«أن» مضمّنةً وجوباً وقد تحذف «كان» قبل لام الجحود كقول الثاني: بعد «إن» وتدخل في هذا الباب على ثلاثة باتفاق: الاسم، نحو قول كعب بن زهير: ۲۰۱ إِنَّ الرَّسُولَ لَسِيفٌ يَسْتَضِئُ بِهِ مُهَنْدٌ مِنْ سِيُوفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ وَالْمُضَارِعُ؛ لشبيهه به، نحو قوله تعالى: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) (النحل / ۱۲۴)

والظرف، نحو قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ حُكْمٍ عَظِيمٍ) (القلم / ۴)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وَإِنَّ الْكِتَابَ لَمَعِي مَا فَارَقْتُهُ مَذْ صَاحِبَتِهِ»

(۳۴۳) وعلى ثلاثة باختلاف:

أحدّها: الماضي الجامد، نحو: «إِنْ زِيدًا لَعَسَى أَنْ يَقُومُ» قاله أبوالحسن، ووجهه أن الجامد يشبه الاسم، وخالفه الجمهور.

الثاني: الماضي المقوّن بـ«قد» قاله الجمهور، ووجهه أن «قد» تقرب الماضي من الحال فيشيّبه المضارع المشبه للاسم، وخالف في ذلك خطاب و محمد بن مسعود الغزني، وقالا: إذا قيل: «إِنْ زِيدًا لَقَدْ قَامَ» فهو جوابٌ لقسم مقدر.

الثالث: الماضي المتصرّف المجرد من «قد» أجزاء الكسائي و هشام على إضمار «قد» و منعه الجمهور، و قالوا: إنما هذه لام القسم، فمتى تقدّم فعل القلب فتحت همزة «إن» كـ«علمت أَنْ زِيدًا لَقَامَ» و الصواب عندهما: الكسر.

واختلف في دخولها في غير باب «إن» على شいئين:

أحدّهما: خبر المبتدأ المتقدّم، نحو: (لِقَائِمٍ زِيدٍ) فمقتضى كلام جماعة الجواز، وفي أمالي ابن الحاجب: لام الابتداء يجب معها المبتدأ.

الثاني: الفعل، نحو: (لِيَقُومُ زِيدٍ) فأجاز ذلك ابن مالك و المالقي و غيرهما و زاد المالقي، الماضي الجامد، نحو: (لِيُسَيِّسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

(المائدة / ۶۲)

وبعضهم المتصرّف المقوّن بـ«قد»، نحو قول أبي الأسود الدؤلي في رثاء على (عليه السلام): ۲۰۲ لَقَدْ عَلِمْتُ قَرِيشَ حِيثُ كَانَتْ بِأَنَّكَ خَيْرَهَا حَسْبًا وَ دِينًا

و المشهور: أن هذه لام القسم و نص جماعة على منع ذلك كله. قال ابن الخاز في شرح الإيضاح: لا تدخل لام الابتداء على الجمل الفعلية إلا في باب «إن» انتهى و هو مقتضى ما قدمناه عن ابن الحاجب، و هو أيضاً قول الزمخشري، قال في تفسير: (وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ)

(الضحى / ۵)

لام الابتداء لا تدخل إلا على المبتدأ و الخبر، و قال في (الْأُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (القيامة / ۱)

هي لام الابتداء دخلت على مبتدأ ممحظى و لم يقدرها لام القسم؛ لأنّه عنده ملازمة للنون، و كذا زعم في (وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ)

أن المبتدأ مقدر، أى: و لأنَّ سَوْفَ يُعْطِيكَ رِيْكَ.

ويضعف قوله أن فيه تكليفين لغير ضرورة، و هما تقدير محدود و خلع اللام عن معنى الحال؛ ثلا يجتمع دليلا الحال و الاستقبال و قد صرّح بذلك في تفسير (السَّوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا)

(مریم / ۶۶)

وقوله: «إنَّ لامَ الْقَسْمِ مِنَ الْمُضَارِعِ لَا تَفَارِقُ النُّونَ» ممنوف بل تارة تجب اللامو تمنع النون و ذلك مع التفيس كالآلية و مع تقدم المعمول بين اللام و الفعل، نحو: (وَلَئِنْ مُتَمَّنٌ أَوْ قُتِّلْتُمْ لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ)

(آل عمران / ۱۵۸)

و مع كون الفعل للحال، نحو: «الْأُفْسِمُ» و إنما قدر البصريون هنا مبتدأ؛ لأنهم لا يجيزون لمن قصد الحال أن يقسم إلا على الجملة الاسمية، و تارة يمتنعون، و ذلك مع الفعل المنفي، نحو:

١٧٢

(تَالَّهُ تَفْتَوْا)

(يوسف / ۸۵)

وتارة يجبان، و ذلك فيما يبقى، نحو: (وَتَالَّهُ لَا كِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ) (الأنياء / ۵۷)

مسألة للام الابتداء الصدرية؛ و لهذا علقت العامل في نحو: «علمت لزيـد منطلق» و منعت من النصب على الاشتغال في نحو: «زيـد لأنـا أـكرـمه» و من أن يتقدم عليها الخبر في نحو: «لـزيـد قـائـم» و المبـتدـأ في نحو: «لقـائـم زـيـد».

وليس لها الصدرية في بـاب «إن»؛ لأنـها فيه مؤخرة من تقديم؛ و لهذا تسمـى اللـام المـزـخلـفة، و المـزـخلـقة أـيـضاً، و ذلك لأنـ أـصل «إنـ زـيـداً لـقـائـم»؛ «إنـ زـيـداً لـقـائـم» فـكـرـهـوا افتـاحـ الـكـلـامـ بـتوـكـيـدـيـنـ فـأـخـرـحـوا الـلامـ دونـ «إنـ»؛ ثـلـا يـتـقدـمـ مـعـمـولـ الـحـرـفـ عـلـيـهـ، و إنـما لمـ نـدـعـ أـنـ أـصلـ: «إنـ لـزيـداً لـقـائـم»؛ ثـلـا يـحـولـ مـالـهـ الصـدـرـ بـيـنـ الـعـاـمـلـ وـ الـمـعـمـولـ وـ الـاعـتـباـرـهـ حـكـمـ صـدـرـيـتـهـاـ فـيـمـاـ قـبـلـ «إنـ» دونـ ماـ بـعـدـهـاـ. دـلـيلـ الـأـوـلـ: أـنـهـاـ تـمـتـعـنـ مـنـ تـسـلـطـ فـعـلـ القـلـبـ عـلـيـهـ «إنـ» وـ مـعـوـلـيـهـاـ وـ لـذـلـكـ كـسـرـتـ فـيـ نحوـ: (وـالـلـهـ يـعـلـمـ إـنـكـ لـرـسـوـلـهـ) (المنافقون / ۱)

و دليل الثاني: أن عمل «إن» يختطاها، تقول: «إنـ فـي الدـارـ لـزيـداً» و كذلك يختطاها عمل العامل بـعـدـهاـ نحوـ: «إنـ زـيـداً طـعـامـكـ لـآـكـلـ». تنبـيـهـ «إنـ زـيـداً لـقـائـمـ» أوـ «لـيـقـوـمـنـ» الـلامـ جـوابـ قـسـمـ مـقـدـرـ، لـامـ الـابـتـداءـ؛ فـإـذـا دـخـلـتـ عـلـيـهـ «علمـتـ» مـثـلـاً فـتـحـتـ هـمـزـتـهـ؛ فـإـنـ قـلـتـ: «لـقـدـ قـامـ» فـقـالـوـاـ: هـىـ لـامـ الـابـتـداءـ، وـ حـيـثـنـ يـجـبـ كـسـرـ الـهـمـزـةـ، وـ الصـوـابـ: أـنـ الـأـمـرـيـنـ مـحـتمـلـانـ

١٧٣

فصل و إذا حـفـفتـ «إنـ»  
نـحـوـ (وـ إـنـ كـانـتـ لـكـبـيرـةـ)

(البقرة / ۱۴۳)

فاللام عند سـيـوـيـهـ وـ الـأـكـثـرـيـنـ لـامـ الـابـتـداءـ أـفـادـتـ معـ إـفـادـتهاـ توـكـيـدـ النـسـبـةـ وـ تـخـلـيـصـ الـمـضـارـعـ لـلـحـالـ الفـرـقـ بـيـنـ «إنـ» الـمـخـفـفـةـ مـنـ التـقـيـلـةـ وـ «إنـ» الـنـافـيـةـ؛ وـ لـهـذاـ صـارـتـ لـازـمـةـ بـعـدـ أـنـ كـانـتـ جـائزـةـ، اللـهـمـ إـلـاـ أـنـ يـدـلـ دـلـيـلـ عـلـيـ قـصـدـ الإـثـبـاتـ كـفـرـاءـ أـبـيـ رـجـاءـ: (وـ إـنـ كـلـ ذـلـكـ لـمـ مـتـاعـ الـحـيـاةـ الدـنـيـاـ)

(الزخرف / ۳۵)

بكـسرـ الـلامـ أـيـ: لـلـذـىـ وـ يـجـبـ تـرـكـهـاـ مـعـ نـفـيـ الـخـبـرـ كـقـوـلـهـ (۳۴۵): ۲۰۳ إـنـ الحـقـ لـاـ يـخـفـيـ عـلـيـ ذـىـ بـصـيرـةـ وـ إـنـ هـوـ لـمـ يـعـيـدـمـ خـلـافـ

معانید و زعم أبو على و أبوالفتح و جماعةٌ أنها لام غير لام الابتداء، اجتلت للفرق، و حجة أبي على دخولها على الماضي المتصرف، نحو: «إن زيد لقام» و على منصوب الفعل المؤخر عن ناصبه في نحو: (وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ) (الأعراف / ۱۰۲)

و كلاما لا يجوز مع المشددة.

و زعم الكوفيون أن اللام في ذلك كله بمعنى «إلا» و أن «إن» قبلها نافية، واستدلوا على مجىء اللام للاستثناء بقوله (۳۴۶): ۲۰۴  
أمسى أباً ذليلاً بعد عزّته و ما أباً لمِنْ أعلاجاً سُودانِ و قيل: اللام للابتداء على أن «ما» استفهام و تم الكلام عند «أباً» ثم ابتدأ:  
لمن أعلاجاً، أى بتقدير: لهو من أعلاجاً، و قيل: هى لام زيدت في خبر «ما» النافية

۱۷۴

و هذا المعنى عكس المعنى على القولين السابقين و على قول الكوفيين يقال: «قد علمنا إنْ كنْتَ لِمُؤْمِنًا» بكسر الهمزة؛ لأن النافية مكسورة دائمًا، و كذا على قول سيبويه؛ لأن لام الابتداء تعلق العامل عن العمل، و أمّا على قول أبي على و أبي الفتح ففتح.  
القسم الثاني: اللام الزائدة

و هي الداخلة في خبر المبتدأ، وفي خبر «أن» المفتوحة، وفي خبر «لكن» و ليس دخول اللام مقيساً بعد «أن» المفتوحة خلافاً للمبرد، و لا- بعد «لكن» خلافاً للكوفيين، و لا- اللام بعدهما لام الابتداء خلافاً له و لهم، و زيدت أيضاً في خبر «زال»، وفي المفعول الثاني لـ «أرى» في قول بعضهم: «أراك لشاتِمى» و نحو ذلك.

الثالث: لام الجواب

و هي ثلاثة أقسام:

لام جواب «لو» نحو قول أم البنين في رثاء العباس (عليه السلام): ۲۰۵ لو كان سيفك في يدي ك لَمَا ذَنَى مِنْهُ أَحَدٌ و لام جواب «لولا»، نحو قوله تعالى: (وَلَوْلَا دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بِعَضَهُمْ بِيَعْضٍ لَفَسَادِ الْأَرْضِ)  
(البقرة / ۲۵۱)

ولام جواب القسم، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وَاللَّهُ لَدَنِي أَكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقٍ خَنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْذُومٍ» (۳۴۸).  
الرابع: اللام الداخلة على أداة شرط للإذنان بأن الجواب بعدها مبني على قسم قبلها، لعلى الشرط، و من ثم تسمى اللام المؤذنة، و تسمى الموظنة أيضاً؛

۱۷۵

لأنها و طأت الجواب للقسم، أى: مهادته له، نحو: (لَئِنْ أُخْرِجُوكُمْ لَا يُخْرِجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوْتُلُوكُمْ لَا يُنْصُرُونَهُمْ)  
(الحشر / ۱۲)

و أكثر ما تدخل على «إن» وقد تدخل على غيرها كقوله (۳۴۹): ۲۰۶ لَمْتَ صَلَحَتْ لِيَقْضِيْنِ لَكَ صَالِحٌ وَلَكَبِرَيْنِ إِذَا جُزِيَتْ جَمِيلًا و قد تمحذف مع كون القسم مقدراً قبل الشرط، نحو (وَإِنْ أَطْعَمْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ)  
(الأنعام / ۱۲۱)

وقول بعضهم: ليس هنا قسم مقدر و إن الجملة الاسمية جواب الشرط على إضمار الفاء كقوله (۳۵۰): ۲۰۷ مَنْ يَفْعُلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرُهَا وَالشَّرَّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللَّهِ مِثْلَانِ مَرْدُودٌ؛ لأن ذلك خاص بالشعر.  
الخامس: لام «أَل» ك «الرجل و الحارث» و قد مضى شرحها.

السادس: اللام اللاحقة لأسماء الإشارة للدلالة على البعد أو على توكيده، على خلاف في ذلك، و أصلها السكون كما في «تلك» و إنما كسرت في «ذلِك»؛ لالتقاء الساكنين.

السابع: لام التعجب غير الجارة، نحو: «لَظْرُفَ زِيدٌ» و «لَكْرُمَ عُمُرٌ» بمعنى «ما أظرفه و ما أكرمه» ذكره ابن خالويه في كتابه المسمى بالجمل، والصواب: أنها إما لام الابتداء دخلت على الماضي؛ لشبهه لجموده بالاسم، وإما لام جواب قسم مقدر.

۱۷۶

لا

### على ثلاثة أوجه: الأول: أن تكون نافية

و هذه على خمسة أوجه:  
أحدها: أن تكون عاملة عمل «إن» و ذلك إن أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص، و تسمى حينئذ تبرئة، و إنما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضاً، نحو: «لا صاحب جُود ممقوتٍ»، أو رافعاً، نحو: «لا حسناً فعله مذموم»، أو ناصباً، نحو: «لا طالعاً جبلاً حاضر» و منه «لا خيراً من زيد عندنا».

و تخالف «لا» هذه «إن» من سبعة أوجه:  
أحدها: أنها لا تعمل إلا في النكرات.

الثاني: أن اسمها إذا لم يكن عاملاً فإنه يبني، قيل: لتضمنه معنى «من» الاستغرائية، و قيل: لتركيبه مع «لا» تركيب خمسة عشر، و بناؤه على ما ينصب به لو كان معرباً، فيبني على الفتح في نحو قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لا فقر أشد من الجهل» (٣٥١)، و منه قوله تعالى: (لَا تُثْرِيَّبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ)

(يوسف / ٩٢)

و قول بشير بن جذلم: ٢٠٨ يا أهل يثرب لا مقام لكم بها قُتل الحسين (عليه السلام) فأدمعي مدرارٌ و على الياء في نحو: «لا رجُلينِ» و «لا قائمينِ»، و على الكسرة في نحو: «لا مُسلِمَاتٍ» و كان القياس وجوبها، و لكنه جاء بالفتح، و هو الأرجح؛ لأنها الحركة التي يستحقها المركب.

۱۷۷

الثالث: أن ارتفاع خبرها عند إفراد اسمها نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الاشرف أعلى من الإسلام و لا عزّ من التقوى» (٣٥٣) بما كان مرفوعاً به قبل دخولها، لابها، و هذا القول ليس بسيويه، و خالفه الأخفش والأكثرون و لا خلاف بين البصريين في أن ارتفاعها بها إذا كان اسمها عاملاً.

الرابع: أن خبرها لا يتقدم على اسمها و لو كان ظرفاً أو مجروراً.  
الخامس: أنه يجوز مراعاة محلها مع اسمها قبل مضى الخبر و بعده، فيجوز رفع النعت و المعطوف عليه، نحو: «لا رجلٌ ظريفٌ فيها، و لا رجلٌ و امرأةٌ فيها».

السادس: أنه يجوز إلغاؤها إذا تكررت، نحو: «لا حولٌ و لا قُوَّةٌ إِلَّا بالله» و لكن فتح الاسمين، و رفعهما، و المغايرة بينهما، بخلاف نحو قول الأعشى: ٢٠٩ إن مَحَلًا و إن مُرْتَحلا و إن في السِّفَرِ إذ مَضَوا مَهَلًا فلا محيَّد عن النصب و السابع: أنه يكثر حذف خبرها إذا علم، نحو: (قالوا لا ضَيْرَ)

(الشعراء / ٥٠)

(فَلَا فَوْتَ)

(السبأ / ۵۱)

و تمیم لا تذکره حينئذ.

**الثانی: أن تكون عاملة عمل «ليس»**

کقول سعد بن مالک: ۲۱۰ مَنْ صَيَّدَ عَنْ نِيرَانَهَا فَأَنَا أَبْنُ قَيْسٍ لَا بَرَاحُ وَ إِنَّمَا لَمْ يَقْدِرُوهَا مَهْمَلَةً وَ الرُّفْعُ بِالابْتِدَاءِ؛ لَأَنَّهَا حِينَئِذٍ واجبة التکرار و فيه

۱۷۸

نظر؛ لجواز تركه في الشعر و «لا» هذه تخالف «ليس» من ثلاث جهات:  
إحداها: أن عملها قليل، حتى ادعى أنه ليس بموجود.

الثانية: أن ذكر خبرها قليل، حتى إن الزجاج لم يظفر به؛ فادعى أنها تعمل في الاسم خاصة، وأن خبرها مرفوف و يرده قوله (۳۵۶):  
۲۱۱ تَعَرَّفُ لِلشَّاءِ عَلَى الْأَرْضِ بِاقِيَا وَ لَا وَزَرُّ مَمَّا قَصَّى اللَّهُ وَاقِيَا

الثالثة: أنها لا تعمل إلا في النکرات  
خلافاً لابن جنى و ابن الشجري و عليه بنى المتنبي قوله: ۲۱۲ إِذَا الْجَوْدُ لَمْ يَرْزُقْ خَلَاصًا مِنَ الْأَذَى فَلَا الْحَمْدُ مَكْسُوبًا وَ لَا الْمَالُ بِاقِيَا  
تبنيه إذا قيل: «لا رجُلٌ في الدار» بالفتح، تعين كونها نافية للجنس، و يقال في توکیده: «بل امرأة» و إن قيل بالرقف تعين كونها عاملة عمل «ليس» و امتنع أن تكون مهملة، و إلا-تکررت، و احتمل أن تكون لنفي الجنس و أن تكون لنفي الوحدة، و يقال في توکیده على الأول: «بل امرأة» و على الثاني: «بل رجالناؤ رجال» و غلط كثير من الناس، و زعموا أن العاملة عمل «ليس» لا تكون إلا نافية

۱۷۹

للوحدة لا غير، و يرد عليهم نحو قوله (۳۵۸): ۲۱۳ تَعَرَّفُ لِلشَّاءِ عَلَى الْأَرْضِ بِاقِيَا وَ لَا وَزَرُّ مَمَّا قَصَّى اللَّهُ وَاقِيَا  
و إذا قيل: «لا-رجُلٌ و لا-امرأة في الدار» برفعهما احتمل كون «لا» الأولى عاملة في الأصل عمل «إن» ثم الغبت لتکرارها، فيكون ما بعدها مرفوعاً بالابتداء، و أن تكون عاملة عمل «ليس» فيكون ما بعدها مرفوعاً بها، و على الوجهين فالظرف خبر عن الاسمين إن قدرت «لا» الثانية تکراراً للأولى و ما بعدها معطوفاً؛ فإن قدرت الأولى مهملة و الثانية عاملة عمل «ليس» أو بالعكس فالظرف خبر عن أحدهما، و خبر الآخر محذوف كما في قولك: «زيد و عمرو قائم» و لا يكون خبراً عنهم؛ لثلا يلزم محذوران: كون الخبر الواحد مرفوعاً و منصوباً، و توارد عاملين على معمول واحد.

**الوجه الثالث: أن تكون عاطفة، و لها ثلاثة شروط:**

أحدها: أن يتقدمها إثبات ك « جاء زيد لا عمرو »، أو أمر ك « اضرب زيداً لا عمراً »، قال سيبويه: أو نداء، نحو: «يابن أخي لا ابن عمى »، و زعم ابن سعدان أن هذا ليس من كلامهم.

الثاني: ألا تقترن بعاطف، فإذا قيل: « جاءنى زيد لا بل عمرو » فالعاطف «بل» و «لا» رد لما قبلها، و ليست عاطفة، و إذا قلت: «ما جاءنى زيد و لا عمرو » فالعاطف الواو، و «لا» توکید للنفي، وفي هذا المثال مانع آخر من العطف ب «لا» و هو تقدّم النفي، و قد اجتمعا أيضاً في (ولا الضالّين)

(الفاتحة / ۷)

الثالث: أن يتعاند متعاطفاه، فلا يجوز «جائني رجل لا زيد»؛ لأنه يصدق

١٨٠

على زيد اسم الرجل، بخلاف «جائني رجل لا امرأة».

#### الوجه الرابع: أن تكون جواباً مناقضاً لـ «نعم»

و هذه تُحذف الجملُ بعدها كثيراً كقول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا» فِي جوابِ مَنْ قَالَ: إِنِّي رَجُلٌ ضَرِيرٌ شَاسِعُ الدَّارِ، وَلَيْسَ لِي قَائِدٌ يَلْازِمُنِي فَلَى رِخْصَةٍ أَنْ لَا آتَى الْمَسْجِدَ؟» (٣٥٩) وَالأَصْلُ: لَا، لَمْ يَكُنْ رِخْصَةً.

#### الخامس: أن تكون على غير ذلك

فإنْ كَانَ مَا بَعْدَهَا جَمْلَةً اسْمِيَةً صَدْرُهَا مَعْرُوفَةً أَوْ نَكْرَهَةً وَلَمْ تَعْمَلْ فِيهَا، أَوْ فَعَلَّا مَاضِيًّا لِفَظًا وَتَقْدِيرًا، وَجَبَ تَكْرَارُهَا. مَثَلُ الْمَعْرُوفَةِ: (لَا الشَّمْسُ يَبْتَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ، وَلَا الْلَّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ) (يس / ٤٠)

وَمَثَلُ النَّكْرَهِ الَّتِي لَمْ تَعْمَلْ فِيهَا «لَا»: (لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يَنْزَفُونَ) (الصفات / ٤٧)

فَالْتَّكْرَارُهَا وَاجِبٌ بِخَلَافِهِ فِي (لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ) (الطور / ٢٣)

وَمَثَلُ الْفَعْلِ الْمَاضِيِّ: (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى) (القيمة / ٣١)

و إنما ترك التكرار في نحو قول أبي الأسود الدؤلي: ٢١٤ ألا أبلغ معاوية بن حرب فلا فَرَثْ عَيْنَ الشَّامِتِينَا لَأَنَّ الْمَرَادَ الدُّعَاءَ فَالْفَعْلُ مستقبل في المعنى و مثله في عدم وجوب التكرار بعدم قصد المضى إلاـ أنه ليس دعاء؛ قوله: «والله لا فعلت كذا»، و شدـ ترك التكرار في قول أبي خراش الهذلي و هو يطوف بالبيت:

١٨١

إِنْ تَعْفِرِ اللَّهُمَّ تَعْفِرْ جَمَّا وَأَىْ عَبْدِكَ لَا أَلَمَّا وَكَذَلِكَ يَجِبُ تَكْرَارُهَا إِذَا دَخَلْتَ عَلَى مَفْرَدٍ خَبْرُ أَوْ حَالٍ أَوْ صَفَةً، نحو: «زَيْدٌ لَا شَاعِرٌ وَلَا كَاتِبٌ» و «جَاءَ زَيْدٌ لَا ضَاحِكًا وَلَا باكِيًّا» و نحو قوله تعالى: (مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ رَّيْتُوْنَهُ لَا شَرِقَيَّةً وَلَا غَرِيَّةً) (النور / ٣٥)

و إنـ كانـ ما دخلـتـ عـلـيـهـ فـعـلـاـ مـضـارـعـاـ لـمـ يـجـبـ تـكـرـارـهـ،ـ نحوـ قولـهـ تعـالـىـ: (قـلـ لـاـ أـسـأـلـكـمـ عـلـيـهـ أـجـرـاـ إـلـاـ المـؤـدـةـ فـيـ الـقـرـبـيـ) (الشوري / ٢٣)

و قولـ الـربـابـ زـوجـةـ الحـسـينـ (عـلـيـهـ السـلامـ) فـىـ رـثـائـهـ: ٢١٦ وـ اللـهـ لـاـ أـبـتـغـىـ صـهـرـاـ بـصـهـرـكـ حـتـىـ أـغـيـبـ بـيـنـ اللـحـدـ وـ الطـينـ وـ يـتـخلـصـ الـمـضـارـعـ بـهـ لـلـاستـقـبـالـ عـنـ الـأـكـثـرـيـنـ،ـ وـ خـالـفـهـمـ اـبـنـ مـالـكـ؛ـ لـصـحـةـ قولـهـ: (جـاءـ زـيـدـ لـاـ يـتـكـلـمـ) بـالـاتـفـاقـ،ـ معـ الـاـنـفـاقـ عـلـىـ أـنـ الـجـمـلـةـ الـحـالـيـةـ لـاـ تـصـدـرـ بـدـلـيـلـ استـقـبـالـ.

## تبیه من أقسام «لا» النافیة

المعترضة بين الخاض و المخوض، نحو: «جَئْتُ بِلَازَادٍ» و «غَضِبْتُ مِنْ لَا-شَىءٍ» و عن الكوفيين: أنها اسم، وأن الجار دخل عليها نفسها، وأن ما بعدها خفض بالإضافة و غيرهم يراها حرفًا، و يسميهما زائدة كما يسمون «كان» في نحو: «زَيْدٌ كَانَ فَاضِلٌ» زائدة و إن كانت مفيدة لمعنى و هو المضى و الانقطاع؛ فعلم أنهم قد يريدون بالزائد المعترض بين شينين مطالبيين و إن لم يصح أصل المعنى بإسقاطه.

١٨٢

كما في مسألة «لا» في نحو: «غَضِبْتُ مِنْ لَا شَىءٍ»، و كذلك إذا كان يفوت بقواته معنى كما في مسألة «كان»، و كذلك «لا» المفترضة بالعاطف في نحو: «ما جاءني زيد و لا عمرو» و يسمونها زائدة، و ليست بزائدة الباء،  
ألا ترى أنه إذا قيل: «ما جاءني زيد و عمرو» احتمل أن المراد نفي مجيء كل منها على كل حال، و أن يراد نفي اجتماعهما في وقت المجيء، فإذا جيء بـ«لا» صار الكلام نصاً في المعنى الأول، نعم هي في قوله سبحانه: (وَمَا يَشْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ)  
(فاطر / ٢٢)

لمجرد التوكيد.

تبیه اعتراض «لا» بين الجار و المجرور في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الداعي بلا-عَمَّلٍ كَالرَّامِي بِلَا وَتَرَ» (٣٦٣) و بين الناصب و المنصوب في نحو: (لَئِلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ  
(البقرة / ١٥٠)

و بين الجازم و المجزوم في نحو: (إِنْ لَا تَفْعَلُوهُ)  
(الأفال / ٧٣)

و تقدُّم معمول ما بعدها عليها في نحو (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسِبَتْ فِي إِيمَانِهَا  
خَيْرًا)  
(الأنعام / ١٥٨)

دليل على أنها ليس لها الصيدر، بخلاف «ما»، اللهم إلا أن تقع في جواب القسم؛ فإن الحروف التي يتلقى بها القسم كلها لها الصدر، و قيل: لها الصدر مطلقاً، و قيل: لا مطلقاً و الصواب: الأول.

الثاني: من أوجه «لا» أن تكون موضوعة لطلب الترك، و تختص بالدخول على المضارف و تقتضي جزمه و استقباله، سواء كان المطلوب منه مخاطباً، نحو قوله تعالى (لَا تَسْخِذُوا عَدُوَّي وَعَدُوَّكُمْ أُولَيَاءِ)  
(المتحنة / ١)

أو غائباً، نحو:

١٨٣

(لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولَيَاءِ)  
(آل عمران / ٢٨)

أو متكلماً، نحو «لا أَرِينَكُهَا هُنَّا»، و هذا النوع مما أُقيم فيه المسبب مقام السبب، و الأصل: لا تكن هاهنا فأراك و لا فرق في اقتضاء «لا»  
الطلبية للجزم بين كونها مفيدة للنهي سواء كان للتحريم كما تقدم، أو للتزييه نحو: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بِيَنْكُمْ)  
(البقرة / ٢٣٧)

و كونها للدعاء كقوله تعالى: (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا)

(البقرة / ۲۸۶)

وقال مالك بن الريب: ۲۱۷ يقولون لا۔ تَبَعِيدُ وهم يدفعونى و أين مكانُ البعِدِ إلَّا مکانيا و كونها للالتامس كقولك لظيرك غير مُستعمل عليه: «لا تفعل كذا» و كذا الحكم إذا خرجت عن الطلب إلى غيره كالتهديد في قولك لولدك أو عبده: «لا تُطعني».

الثالث: «لا» الزائدة الدائلة في الكلام لمجرد تقويته و توكيده، نحو: (ما مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتُهُمْ ضَلَّوا أَلَا تَتَّبِعُنِ

(طه / ۹۲ و ۹۳)

(ما مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ)

(الأعراف / ۱۲)

و يوضحه الآية الأخرى: (ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ)

(ص / ۷۵)

و منه: (لَلَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ)

(الحديد / ۲۹)

أى: ليلموا و اختلف فيها من قوله تعالى: (لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ)

(القيامة / ۱)

أنافية أم زائد؟، فقيل: هي نافية، و اختلف هؤلاء في منفيها على قولين: أحدهما: أنه شيء تقدم، و هو ما حكى عنهم كثيراً من إنكار البعض: فقيل لهم: ليس الأمر كذلك: ثم استئنف القسم، قالوا: و إنما صح ذلك؛ لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، و لهذا يذكر الشيء في سورة و جوابه في سورة أخرى، نحو:

۱۸۴

(وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ)

(الحجر / ۶)

و جوابه: (ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ)

(القلم / ۲)

و الثاني: أن منفيها «أُقْسِمُ» و ذلك على أن يكون إخباراً لا إنشاء، و اختاره الزمخشري، قال: و المعنى في ذلك أنه لا يقسم بالشيء إلا إعظاماً له؛ بدليل: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْاقِعِ النَّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسْمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ)

(الواقعة / ۷۵ و ۷۶)

فكأنه قيل: إن إعظامه بالإقسام به كلام إعظام، أي: إنه يستحق إعظاماً فوق ذلك.

وقيل: هي زائد و اختلف هؤلاء في فائدتها على قولين: أحدهما: أنها زيدت توطئة و تمهد لنفي الجواب، و التقدير: لا، أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ لا يتركون سدى و رد بقوله تعالى: (لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلْدِ)

(البلد / ۴)

و مثله: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْاقِعِ النَّجُومِ)

(الواقعة / ۷۵)

الآية.

و الثاني: أنها زيدت لمجرد التوكيد و تقوية الكلام، كما في (لَلَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ)

(الحاديذ / ۲۹)

و رُدّ بأنها لا تزاد لذلک صدرأ، بل حشوأ، كما أن زيادة «ما» و «كان» كذلك، نحو: (فِيمَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ) (آل عمران / ۱۵۹)

(أَيْمَّا تُكُونُوا يَدِرِ كَمُ الْمَوْتُ)  
(النساء / ۷۸)

و نحو: «زَيْدٌ كَانَ فَاضِلٌ» و ذلك لأن زيادة الشيء تفيد اطراحه، و كونه أول الكلام يفيد الاعتناء به، قالوا: و لهذا نقول بزيادتها في نحو: (فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) (المعارج / ۴۰)  
(فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) (الواقعة / ۷۵)

لوقوعها بين الفاء و معطوفها، بخلاف هذه، و أجاب أبو على بما تقدم من أن القرآن كالسورة الواحدة.

## لات

لات اختلف فيها في أمرین:

۱۸۵

الأول: في حقيقتها، وفي ذلك ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها كلمة واحدة فعل ماض، ثم اختلف هؤلاء على قولين:

أحدهما: أنها في الأصل بمعنى «نَفَصَ» من قوله تعالى: (لَا يَلْثِكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا)

(الحجرات / ۱۴)

؛ فإنه يقال: لات يليث، ثم استعملت للنفي كما أن «قل» كذلك، قاله أبوذر الخشنى.

الثاني: أن أصلها: «ليَسَ» بكسر الياء، فقلبت الياء ألفاً؛ لتحركها و انفتاحها قبلها، و أبدلت السين تاء.

المذهب الثاني: أنها كلمتان: «لا» النافية، و التاء لتأنيث اللفظة كما في «ثُمَّتْ و رُبَّتْ» و إنما وجوب تحريكها؛ لالتقاء الساكنين، قاله الجمهور.

الثالث: أنها كلمة و بعض كلمات، و ذلك أنها «لا» النافية و التاء زائدة في أول الحين، قاله أبو عبيدة و ابن الطراوة و استدل أبو عبيدة بأنه وجدها في مصحف عثمان مختلطـة بـ «حين» في الخط، و لا دليل فيه، فكم في خط المصحف من أشياء خارجة عن القياس.

ويشهد للجمهور أنه يوقف عليها بالباء و الهاء، و أنها رسمت منفصلـة عن الحين، و أن التاء قد تكسر على أصل حركة التقاء الساكدين، و هو معنى قول الزمخشري: و قرئ بالكسر على البناء كـ «جبر» انتهـى. ولو كان فعلاً ماضياً لم يكن للكسر وجهـ.

الأمر الثاني: في عملها، وفي ذلك أيضاً ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها لا تعمل شيئاً؛ فإن ولـيها مرفوع فمبتدأ حـذفـ خـبرـهـ، أو منصوب فـمـفعـولـ لـفـعلـ مـحـذـوفـ، و هذا قول للأخفـشـ، و التقـديرـ عنهـ في قوله تعالى:

۱۸۶

(ولات حين مـناـصـ)

(ص / ۳)

لا أرى حين مناص، و على قراءة الرفع: و لا حين مناص كائن لهم.  
 الثاني: أنها تعمل عمل «إن»؛ فتنصب الاسم و ترفع الخبر، و هذا قول آخر للأخفش.  
 الثالث: أنها تعمل عمل «ليس» و هو قول الجمهور و على كل قول فلا يذكر بعدها إلا أحد المعمولين، و الغالب أن يكون المحنوف هو المرفوع كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وقد أذربت الحيلة و أقبلت الغلبة و لات حين مناص» (٣٦٥) وختلف في معمولها؛ فنص الفراء على أنها لا تعمل إلا في لفظة الحين، و هو ظاهر قول سيبويه، و ذهب الفارسي و جماعة إلى أنها تعمل في الحين و فيما رادفه، قال الزمخشري: زيدت التاء على «لا» و خضت بنفي الأحيان.

## لعل

لعل حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، قال بعض أصحاب الفراء: و قد ينصبهما، و زعم يونس أن ذلك لغة لبعض العرب و حكى: «لعل أباك منطلقا» و تأويله عندنا على إضمamar «يوجد» لا «يكون» خلافاً للكسائي؛ لعدم تقدم «إن و لو» الشرطتين و عقيل يخوضون بها المبدأ كقوله (٣٦٦):

١٨٧

٢١٨ فقلت ادع أخرى و ارفع الصوت دعوة لعل أبي المعاور منك قريب

و تتصل بها «ما» الحرفية، فتكفها عن العمل؛ لزوال اختصاصها حينئذ و جوز قوم إعمالها حينئذ حملًا على «ليت»؛ لاشتراكيهما في أنهما يغيران معنى الابتداء، و كذا قالوا في «كأن»، و بعضهم خص «لعل» بذلك؛ لأن شدة التشابة؛ لأنها و «ليت» للإنشاء، و أما «كأن» فللخبر.  
 وفيها عشر لغات مشهورة و لها معان:

أحدها: التوقف و هو ترجي المحبوب والإشفاق من المكرور، كقول حسان في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢١٩ و ليس هوائي نازعاً عن ثنائه لعلّي به في جنة الخلد أخلد و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): (وَلَا تَأْمُنْ عَلَى نَفْسِكَ صَرِيْغَرَ مُعْصِيَةً فَلَعْلَكَ مَعْذِبَ عَلَيْهِ) (٣٦٨) و تختص بالممکن و قول فرعون: (لَعَلَى أَبْلَغُ الأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ)

(غافر / ٣٧ و ٣٦)

إنما قاله جهلاً أو مخرقة و إفكًا.

الثاني: التعليل، أثبته جماعة، منهم الأخفش والكسائي، و حملوا عليه: (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنَا لَعَلَّهُ يَذَكِّرُ أَوْ يَخْشِي) (طه / ٤٤)

و من لم يثبت ذلك يحمله على الرجاء و يصرفه للمخاطبين، أي: اذهبوا على رجائكم.

الثالث: الاستفهام، أثبته الكوفيون؛ و لهذا علّق بها الفعل في نحو:

١٨٨

(لاتدرى لعل الله يحدِّث بعْدَ ذلِكَ أَمْرًا)

(الطلاق / ١)

قال الزمخشري: و قد أشربها معنى «ليت» مَنْ قَرَأْ: (فَأَطْلَعَ)

(غافر / ٣٧)

انتهى.

و يقترن خبرها بـ «أن» كثيراً حملًا على «عسى» كقول متهم بن نويرة: ٢٢٠ لعلك يوماً أنْ تُلَمِّ مُلْمِمٌ عليك مِنَ اللايِّ يَدْعُنكَ أَجَدْعَا و بحرف التنفس قليلاً كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لعلكم ستفتحون بعدى مداهن عظاماً و تَتَخَذُونَ في أسواقها مجالس»

(٣٧٠) و خرّج بعضهم نصب (فَأَطْلَعَ)

(غافر / ٣٧)

على تقدیر «أن» مع «أبلغ» كما خفض المعطوف من بيت زهير: ٢٢١ بـالـى، أـنـى لـسـتـ مـدرـكـ ما مـضـىـ وـلاـ سـابـقـ شـيـئـ، إذاـ كانـ جـائـيـاـ علىـ تـقدـيرـ الـباءـ معـ «مـدرـكـ» وـ يـحـتمـلـ أـنـهـ عـطـفـ عـلـىـ «الـأـسـبـابـ» عـلـىـ حـدـ قولـ مـيسـونـ: ٢٢٢ وـ لـبـسـ عـبـاءـةـ وـ تـغـرـ عـيـنـىـ أـحـبـ إـلـىـ مـنـ لـبـسـ الشـفـوـفـ لـكـنـ وـ مـعـ هـذـيـنـ الـاحـتمـالـيـنـ فـيـنـدـفـعـ القـوـلـ: بـأـنـ فـيـ قـرـاءـةـ النـصـبـ حـجـةـ عـلـىـ جـواـزـ النـصـبـ فـيـ جـوابـ التـرجـىـ حـمـلـاـ لـهـ عـلـىـ التـسـمـىـ.

١٨٩

**لكن**

ضربان: مخففة من الثقلية، وهى حرف ابتداء، لا يعمل خلافاً للأخفش و يونس؛ لدخولها بعد التخفيف على الجملتين وخفيفة بأصل الوضع؛ فإن ولها كلام فهى حرف ابتداء لمجرد إفاده الاستدراك، و ليست عاطفة و يجوز أن تستعمل بالواو، نحو قوله تعالى: (ولكنْ كانوا هُمُ الظالمين)

(الزخرف / ٧٦)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ألا و إنكم لا تقدرون على ذلك و لكن أعينوني بورع و اجتهاد و عفة و سداد» (٣٧٣) و بدونها، نحو قول زهير: ٢٢٣

إن ابن ورقاء لا تخشى بوادره

لكن وقائعه في الحرب تنتظر

و إن ولها مفرد فهى عاطفة بشرطين:

أحدهما: أن يتقدمها نفي أو نهي، نحو: «ما قام زيد لكن عمرو» و «لا يقم زيد لكن عمرو» فإن قلت: قام زيد، ثم جئت بـ«لكن» جعلتها حرف ابتداء؛ فجئت بالجملة فقلت: «لكن عمرو لم يقم» و أجاز الكوفيون «لكن عمرو» على العطف، و ليس بمسموع. الشرط الثاني: الا تقتربن بالواو، قاله الفارسي و أكثر النحوين، وقال قوم: لا تستعمل مع المفرد إلا بالواو و اختلف في نحو: «ما قام زيد ولكن عمرو» على أربعة أقوال: أحدها ليونس: أن «لكن» غير عاطفة، و الواو عاطفة مفرداً على مفرد، الثاني لابن مالك: أن «لكن» غير عاطفة، و الواو عاطفة جملة حذف بعضها على جملة

١٩٠

صرح بجميعها، قال: فالتقدير في نحو: «ما قام زيد و لكن عمرو»: و لكن قام عمرو، وفي (ما كان مُحِمَّدٌ أباً أَحَيْدَ مِنْ رِجَالِكُمْ و لكنْ رَسُولَ اللهِ و خاتَمَ التَّبِيَّنَ) (الأحزاب / ٤٠)

ولكن كان رسول الله و عليه ذلك أن الواو لا تعطف مفرداً على مفرد مخالف له في الإيجاب و السلب، بخلاف الجملتين المتعاظفتين فيجوز تخالفهما فيه، نحو: «قام زيد و لم يقم عمرو»، و الثالث لابن عصفور: أن «لكن» عاطفة، و الواو زائدة لازمة، الرابع لابن كيسان: أن «لكن» عاطفة، و الواو زائدة غير لازمة.

**لكن**

لكنَّ لم حرف ينصب الاسم و يرفع الخبر، وفي معناه ثلاثة أقوال:

أحداها: وهو المشهور: أنه واحد، وهو الاستدراك، وفسر بأن تنسب لما بعدها حكماً مخالفًا لحكم ما قبلها، ولذلك لابد أن يتقدمها كلامٌ مُناقض لما بعدها، نحو: «ما هذا ساكنًا لكنه متحرك» أو ضد له، نحو: «ما هذا أيضًا لكنه أسود» قيل: أو خلاف، نحو: «ما زيد قائماً لكنه شارب» وقيل: لا يجوز ذلك.

الثاني: أنها ترد تارة للاستدراك و تارة للتوكييد، قاله جماعة منهم صاحب البسيط، وفسروا الاستدراك برفع ما يتوجه ثبوته، نحو: «ما قام زيد، لكنَّ عمرًا قام» و ذلك إذا كان بين الرجلين تلابس أو تماثل في الطريقة، ومثواه للتوكييد بنحو «لو جاءنى أكرمه لكنه لم يجيء» فأكدت ما أفادته «لو» من الامتناع.

الثالث: أنها للتوكييد دائمًا مثل «إن»، ويصحب التوكيد معنى الاستدراك، وهو قول ابن عصفور والبصريون على أنها بسيطة، وقال الفراء: أصلها «لكنْ أنْ» فطرحت الهمزة للتخفيف، ونون «لكنْ» للساكنين، كقول النجاشي الحارثي:

١٩١

٢٢٤ فلست بآتية ولاك اسقني إن كان ماؤك ذا فضلٍ وقال باقي الكوفيين: مركبة من «لا» و«إن»، و الكاف الزائد لا التشبيهية، و حذفت الهمزة تخفيفاً وقد يحذف اسمها كقول الفرزدق: ٢٢٥ فلو كنت ضيّعاً عرِفتَ قرابتى ولكن زنجى عظيم المشافر أى: ولكنك زنجى ولا تدخل اللام في خبرها خلافاً للكوفيين.

**لم**

حرف جزم لنفي المضارع و قلبه ماضياً، نحو قوله تعالى: (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) (الإخلاص / ٣)

الآية و قول الكميٰ: ٢٢٦ أَلَمْ تَرَنِي منْ حُبَّ آلِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَرْوَحُ وَأَغْدُو خائفاً أَتَرَقَبُ وَقد يرتفع الفعل المضارع بعدها كقوله (٣٧٨): ٢٢٧ لَوْلَا فَوَارْسُ مِنْ نُعْمٍ وَأُسْرُهُمْ يَوْمَ الْصَّلِيفَاءِ لَمْ يَوْفُونَ بِالْجَارِ

١٩٢

فقيل: ضرورة، وقال ابن مالك: لغة و زعم اللحياني أن بعض العرب ينصب بها كقراءة بعضهم: (أَلَمْ نَشْرَحْ) (الشرح / ١)

و خرج على أن الأصل: «نشرحن» ثم حذفت نون التوكيد الخفيفة و بقية الفتحة دليلاً عليها، وفي هذا شذوذان: توكييد المنفي بـ«لم» و حذف النون لغير وقف و لا ساكنين و قد تفصل من مجرومها في الضرورة بالظرف كقوله (٣٧٩): ٢٢٨ فذاك ولم، إذا نحنُ امتنينا تكون في الناس يدركون المراء و قد يليها الاسم معمولاً لفعل محذوف يفسره ما بعده كقوله (٣٨٠): ٢٢٩ ظُنِنْتُ فقيراً ذا غنى ثم نَلِئْتُهُ فَلَمْ ذا رَجَاءُ الْقَهْرِ غَيْرَ وَاهِبٌ

**لما**

لما على ثلاثة أوجه:

أحداها: أن تختص بالمضارع فتجزمه، و تنفيه و تقلبه ماضياً كـ«لم» إلا أنها تفارقها في خمسة أمور: الأول: أنها لا تقترب بأداء الشرط، لا يقال: «إِنْ لَمَا تَقْمِ» وفي التنزيل: (وَ إِنْ لَمْ تَفْعُلْ) (المائدة / ٦٧)

(وَ إِنْ لَمْ يَتَهْوِا)

(المائدة / ۷۳)

الثاني: أن منفيها مستمر النفي إلى الحال كقول شأس بن نهار:

١٩٣

٢٣٠ فإنْ كنْتُ مأكولاً فكنْ خيرَ آكل و إلاـ فأدركتني و لماً أمزقِ و منفي «لم» يحتمل الاتصال، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لم يخلُقَ الله سبحانه الخلقَ لوحشته و لم يستعملهم لمنفعته» (٣٨٢)، و الانقطاع مثل قوله تعالى: (لَمْ يَكُنْ شَيئاً مَذْكُوراً) (الإنسان / ١)

ولهذا جاز: «لم يكن ثم كان» و لم يجز: «لما يكن ثم كان» بل يقال: «لما يكن و قد يكون» و لامتداد النفي بعد «لما» لم يجز اقتراحها بحرف التعقيب، بخلاف «لم» تقول: «قمت فلم تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت عقيب قيامي، و لا يجوز «قمت فلما تقم»؛ لأن معناه: و ما قمت إلى الآن.

الثالث: أن منفي «لما» لا يكون إلاـ قريباً من الحال، و لا يتشرط ذلك في منفي «لم» تقول: لم يكن زيد في العام الماضي مقيماً، و لا يجوز «لما يكن» و قال ابن مالك: لا يتشرط كون منفي «لما» قريباً من الحال، مثل: «عصى إبليس ربّه و لما يندم» بل ذلك غالب لا لازم.

الرابع: أن منفي «لما» متوقع ثبوته، بخلاف منفي «لم» إلاـ ترى أن معنى (بِلْ لَمَا يَذُوقوا عَذَابَ) (ص / ٨)

أنهم لم يذوقوه إلى الآن و أن ذوقهم له متوقف لهذا أجازوا: «لم يقض ملاـ يكون» و مَعْنَاهُ في «لما» و هذا الفرق بالنسبة إلى المستقبل، فأما بالنسبة إلى الماضي فهما سيان في نفي المتوقع و غيره، و مثال المتوقع أن تقول: «ما لى قمت و لم تقم، أو و لاما تقم»، و مثال غير المتوقع أن تقول ابتداء: «لم تقم، أو لاما تقم».

١٩٤

الخامس: أن منفي «لما» جائز الحذف للدليل، كقوله (٣٨٣): فَجِئْتُ قُبُورَهُمْ يَدِّاً وَ لَمَا فَنَادَيْتُ الْقَبُورَ فَلَمْ يَجِبْنَهَا: وَ لَمَا أَكَنْ بدأ قبل ذلك، أى: سيداً، و لا يجوز: «وصلت إلى بغداد ولم» تزيد و لم أدخلها و علة هذه الأحكام كلها أن «لم» لنفي «فعَلَ»، و «لما» لنفي «قد فَعَلَ».

لن الثاني: من أوجه «لما»: أن تختص بالماضي؛ فتقتضى جملتين وجدت ثانيةهما عند وجود أولاهما، نحو قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لما عرج بي إلى السماء رأيت مكتوباً على ساق العرش بالنور لا إله إلاـ الله محمد رسول الله، أيدته بعلى» (٣٨٤) و يقال فيها: حرف وجود لوجود، و بعضهم يقول: حرف وجوب لوجوب، و زعم ابن السراج و تبعه الفارسي وتبعهما ابن جنى وتبعهم جماعة أنها ظرف بمعنى «حين» و قال ابن مالك: بمعنى «إذ» و هو حسن؛ لأنها مختصة بالماضي و بالإضافة إلى الجملة و رد ابن خروف على مدعى الاسمية بجواز أن يقال: «لما أكرمتني أمس أكرمتكم اليوم»؛ لأنها إذا قدرت ظرفاً كان عاملها الجواب و الواقع في اليوم لا يكون في الأمس و الجواب: أن هذا مثل (إنْ كنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتُهُ)

(المائدة / ١١٦)

و الشرط لا يكون إلاـ مستقبلاً، ولكن المعنى: إن ثبتت أنني كنت قلت، و كذا هنا المعنى: لما ثبت اليوم إكرامك لي أمس أكرمتك.

١٩٥

ويكون جوابها فعلًا ماضياً اتفاقاً، و جملة اسمية مقرونة بـ «إذا» الفجائية أو بالفاء عند ابن مالك، و فعلًا مضارعاً عند ابن عصفور، دليل الأول: (فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَيْكُمْ أَغْرَضْتُمْ

(الإسراء / ۶۷)

و الثاني: (فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ)

(العنکبوت / ۶۵)

و الثالث: (فَلَمَّا تَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ)

(لقمان / ۳۲)

و الرابع: (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرُّوعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرِيَّ يَجَادِلُنَا)

(هود / ۷۴)

و هو مؤول بـ «جادلنا» و قيل في آية الفاء: إن الجواب محدود، أي: انقسموا قسمين: فمنهم مقتضى، وفي آية المضارع إن الجواب: « جاءَتْهُ الْبُشْرِيَّ » على زيادة الواو، أو محدود، أي: أقبل يجادلنا.

الثالث: أن تكون حرف استثناء، فتدخل على الجملة الاسمية، نحو: (إن كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ)

(الطارق / ۴)

فيمن شدد الميم، وعلى الماضي لفظاً لامعنى، نحو: «أَنْشَدْكَ اللَّهُ لَمَّا فَعَلْتَ» أي: ما أسألك إلا فعلك.

**لن**

حرف نفي و نصب و استقبال كقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) حين سأله على (عليه السلام): «ما يبكيك؟»: ضغائن في صدور أقوام لن يبدوها حتى يفقدونني أو يفارقونني» (٣٨٥) و لا تقييد توكييد النفي خلافاً للزمخشرى في كشافه، و لا تأييده خلافاً له في أنموذجه و كلامها دعوى بلا دليل، قيل: و لو كانت للتاييد لم يقييد منفيها بـ «اليوم» في (فلنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا)

(مريم / ٢٦)

ولكان ذكر الأبد في قوله: (ولَنْ يَمْنَوْهُ أَبَدًا)

(البقرة / ٩٥)

و قول الكميت: ٢٣٢ لا أُبالي و لن أُبالي فيهم أبداً رغم ساخطين رغم تكراراً والأصل عدمه و تأتي للدعاء كما أتت «لا» كذلك و فاقاً لجماعة ابن عصفور، و الحجّة في قول الأعشى: ٢٣٣ لن تزالوا كذلك ثم لا زلت لكم خالداً خلود الرجال و تلقى القسم بها و بـ «لَمْ» نادر جداً كقول أبي طالب (عليه السلام) في النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢٣٤ والله لن يصلوا إليك بجمعهم حتى أُوسَدَ فِي التُّرَابِ دَفِينَ، ثم استأنف جملة النفي و قال لهم لم تُقْمِ عن مثليهم مُنْجِبة، و يتحمل هذا أن يكون على حذف الجواب، أي: إنَّ لِي لَبَنَيَّ، ثم استأنف جملة النفي و زعم بعضهم أنها قد تجزم كقول أعرابي يمدح الإمام الحسين (عليه السلام): ٢٣٥ لن يَحِبَّ الآن مِنْ رجائِكَ مَنْ حَرَّكَ مِنْ دُونِ بَابِكَ الحلقة

١٩٦

**لو****اشارة**

على خمسة أوجه:

**أحدٰهـ: «لـو» المستعملة**

فـى نحو قول أمـير المؤمنـين (عـلـيـه السـلام): «واعـلم يـا بـنـى، أـنـهـ

١٩٧

لو كان لـربـك شـريك لـأتـك رـسـلـه» (٣٩٠) و هـذـه تـفـيد ثـلـاثـة أـمـورـ:

أـحـدـهـا: الشـرـطـيـةـ، و المـرـادـ بـهـا عـقدـ السـبـبـيـةـ و المـسـبـبـيـةـ بـيـنـ الجـمـلـتـيـنـ بـعـدـهـاـ.

الـثـانـيـ: تـقـيـيدـ الشـرـطـيـةـ بـالـزـمـنـ الـماـضـيـ، و بـهـذـا الـوـجـهـ و ماـ يـذـكـرـ بـعـدـهـ فـارـقـتـ «إـنـ» إـنـ تـلـكـ لـعـقدـ السـبـبـيـةـ و المـسـبـبـيـةـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ.

الـثـالـثـ: الـامـتـنـافـ و قدـ اـخـتـلـفـ النـحـاءـ فـيـ إـفـادـتـهـاـ لـهـ و كـيـفـيـةـ إـفـادـتـهـاـ إـيـاهـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـقـوـالـ:

أـحـدـهـاـ: أـنـهـ لـاـ تـفـيـدـهـ بـوـجـهـ، و هوـ قـوـلـ الشـلـوـبـيـنـ، زـعـمـ أـنـهـ لـاـ تـدـلـ عـلـىـ اـمـتـنـاعـ الشـرـطـ و لـاـ عـلـىـ اـمـتـنـاعـ الـجـوابـ، بلـ عـلـىـ التـعـلـيقـ فـيـ الـمـاـضـيـ، كـمـاـ دـلـلـتـ «إـنـ» عـلـىـ التـعـلـيقـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ، و لـمـ تـدـلـ بـالـإـجـمـاعـ عـلـىـ اـمـتـنـاعـ و لـاـ ثـبـوتـ، و تـبـعـهـ عـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ اـبـنـ هـشـامـ الـخـضـرـاوـيـ و هـذـاـ الـذـىـ قـالـهـ كـإـنـكـارـ الـضـرـورـيـاتـ؛ إـذـ فـهـمـ الـامـتـنـاعـ مـنـهـاـ كـالـبـدـيـهـىـ، إـنـ كـلـ مـنـ سـمـعـ: «لـوـ فـعـلـ» فـهـمـ عـدـمـ وـقـوـعـ الـفـعـلـ مـنـ غـيرـ تـرـدـدـ.

**الـثـانـيـ: أـنـهـ تـفـيدـ اـمـتـنـاعـ الشـرـطـ و اـمـتـنـاعـ الـجـوابـ جـمـيـعـاـ**

وـ هـذـاـ هوـ القـوـلـ الـجـارـىـ عـلـىـ أـلـسـنـةـ الـمـعـرـبـيـنـ، وـ نـصـ عـلـيـهـ جـمـاعـةـ منـ النـحـويـنـ، وـ هـوـ باـطـلـ بـمـوـاضـعـ كـثـيـرـةـ، مـنـهـاـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: (وـلـوـ أـنـاـ نـزـلـنـاـ إـلـيـهـمـ الـمـلـائـكـةـ وـ كـلـمـهـمـ الـمـوـتـيـوـ حـشـرـنـاـ عـلـيـهـمـ كـلـ شـيـءـ قـبـلـاـ مـاـ كـانـوـاـ لـيـؤـمـنـوـاـ)

(الأنعام / ١١١)

(وـلـوـ أـنـ مـاـ فـيـ الـأـرـضـ مـنـ شـجـرـةـ أـقـلـامـ وـ الـبـحـرـ يـمـدـهـ مـنـ بـعـدـهـ سـبـعـةـ أـبـحـرـ مـاـ نـفـدـتـ كـلـمـاتـ اللهـ)

(لقمان / ٢٧)

وـ قـوـلـ النـبـيـ (صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـ آـلـهـ وـ سـلـمـ) فـيـ بـنـتـ أـبـيـ سـلـمـةـ: «إـنـهـ لـوـلـمـ تـكـنـ رـبـيـتـيـ فـيـ

١٩٨

حـجـرـىـ مـاـ حـلـتـ لـىـ إـنـهـ لـابـنـهـ أـخـىـ مـنـ الرـضـاعـةـ» (٣٩١) وـ بـيـانـهـ: أـنـ كـلـ شـيـءـ اـمـتـنـاعـ ثـبـتـ نـقـيـصـهـ إـذـاـ اـمـتـنـاعـ «مـاـ قـامـ» ثـبـتـ «قـامـ» وـ بـالـعـكـسـ، وـ عـلـىـ هـذـاـ، فـيـلـزـمـ عـلـىـ هـذـاـ القـوـلـ فـيـ الـآـيـةـ الـأـولـىـ ثـبـوتـ إـيمـانـهـمـ معـ عـدـمـ نـزـولـ الـمـلـائـكـةـ وـ تـكـلـيمـ الـمـوـتـىـ لـهـمـ وـ حـشـرـ كـلـ شـيـءـ عـلـيـهـمـ، وـ فـيـ الـثـانـيـةـ نـفـادـ الـكـلـمـاتـ مـعـ عـدـمـ كـوـنـ مـاـفـيـ الـأـرـضـ مـنـ شـجـرـةـ أـقـلـامـاـ تـكـتـبـ الـكـلـمـاتـ وـ كـوـنـ الـبـحـرـ الـأـعـظـمـ بـمـنـزـلـةـ الدـوـاـةـ وـ كـوـنـ السـبـعـةـ الـأـبـحـرـ مـمـلـوـءـةـ مـدـادـاـ وـ هـىـ تـمـدـ ذـلـكـ الـبـحـرـ، وـ يـلـزـمـ فـيـ الـحـدـيـثـ ثـبـوتـ الـحـلـيـةـ مـعـ كـوـنـهـاـ رـبـيـتـهـ (صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـ آـلـهـ وـ سـلـمـ)، وـ كـلـ ذـلـكـ عـكـسـ الـمـرـادـ.

**الـثـالـثـ: أـنـهـ تـفـيدـ اـمـتـنـاعـ الشـرـطـ خـاصـةـ**

وـ لـاـ دـلـالـهـ لـهـاـ عـلـىـ اـمـتـنـاعـ الـجـوابـ، وـ لـاـ عـلـىـ ثـبـوتـهـ، وـ لـكـنـهـ إـنـ كـانـ مـساـوـيـاـ لـلـشـرـطـ فـيـ الـعـومـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـكـ: «لـوـ كـانـتـ الشـمـسـ طـالـعـةـ كـانـ الـنـهـارـ مـوـجـودـاـ» لـزـمـ اـنـتـفـاؤـهـ؛ لـأـنـهـ يـلـزـمـ مـنـ اـنـتـفـاءـ السـبـبـ الـمـساـوـيـ اـنـتـفـاءـ مـسـبـبـهـ، وـ إـنـ كـانـ أـعـمـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـكـ: «لـوـ كـانـتـ الشـمـسـ

طالعه کان الضوء موجوداً» فلا يلزم انتفاء القدر المساوى منه للشرط و هذا قول المحققين و يتلخص على هذا أن يقال: إن «لو» تدل على ثلاثة أمور: عقد السببية و المسببية و كونهما في الماضي و امتناع السبب. ثم تارة يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب و تارة لا يعقل، فالنوع الأول على ثلاثة أقسام: ما يوجب فيه الشرع أو العقل انحصر مسببية الثاني في سببية الأول، نحو: (ولو شئنا لرفعتها بها)

(الأعراف / ۱۷۶)

و نحو: «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً» و هذا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني قطعاً.

۱۹۹

وما يوجب أحدهما فيه عدم الانحصر المذكور، نحو: «لو نام لانتقض و ضوؤه» و نحو: «لو كانت الشمس طالعةً كأن الضوء موجوداً» و هذا لا يلزم فيه من امتناع الأول امتناع الثاني كما قدمنا و ما يجوز فيه العقل ذلك، نحو: «لو جاءنى أكرمه»؛ فإن العقل يجوز انحصر سبب الإكراه في المجرى و يرجحه أن ذلك هو الظاهر من ترتيب الثاني على الأول، وأنه المتบรรد إلى الذهن، و هذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوى لانتفاء السبب، لا على انتفاء مطلقاً، و يدل الاستعمال و العرف على الانتفاء المطلق.

و النوع الثاني قسمان:

الأول: ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط أو فقد، و لكنه مع فقده أولى، و ذلك كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنها لو لم تكن ربيتى فى حجرى ما حلّت لي، إنها لابنة أخي من الرضاعة» (٣٩٢) فإنه يدل على تقرير عدم حليتها في الحالين و على أن انتفاء الحلية مع ثبوت كونها ربيتها أولى، و إنما لم تدل على انتفاء الجواب لأمرین:

أحدهما: أن دلالتها على ذلك إنما هو من باب مفهوم المخالفة، وفي هذا الحديث دل مفهوم الموافقة على عدم الحلية؛ لأنه إذا انتفت الحلية عند عدم كونها ربيتها (صلى الله عليه و آله و سلم)، فعند كونها ربيتها أولى، و إذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة. ثانيهما: أنه لما فقدت المناسبة انتفت العلية، فلم يجعل عدم كونها ربيبة علة عدم الحلية، فعلمنا أن عدم الحلية معلل بأمر آخر، و هو أنها ابنة أخيه (صلى الله عليه و آله و سلم) من

۲۰۰

الرضاعة و ذلك مستمر مع كونها ربيتها (صلى الله عليه و آله و سلم) فيكون عدم الحلية عند عدم كونها ربيتها (صلى الله عليه و آله و سلم) مستنداً إلى ذلك السبب وحده، و عند كونها ربيتها (صلى الله عليه و آله و سلم) مستنداً إليه فقط أو إليه و إلى كونها ربيتها (صلى الله عليه و آله و سلم) معاً، و على ذلك تخرج آية لقمان: لأن العقل يجزم بأن الكلمات إذا لم تنفذ مع كثرة هذه الأمور فلأن لا تنفذ مع قلتها و عدم بعضها أولى.

الثاني: أن يكون الجواب مقرراً على كل حال من غير تعرض لأولوية نحو: (ولو رددوا لعادوا)  
(الأنعام / ۲۸)

فهذا و أمثاله يعرف ثبوته بعلة أخرى مستمرة على التقديررين، و المقصود في هذا القسم تحقيق ثبوت الثاني، و أما امتناع في الأول فإنه و إن كان حاصلاً لكنه ليس المقصود.

الثاني من أقسام «لو»: أن تكون حرف شرط في المستقبل، إلا أنها لا تجزم كقول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لو يقول أحدكم إذا غضب: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ذهب عنه غضبه» (٣٩٣) و قوله تعالى: (وَلِيُخْشِيَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً خَفِيفَةً)  
(النساء / ٩)

أى: و ليخش الذين إن شارفوها و قاربوا أن يترکوا، و إنما أولنا الترك بمشاركة الترك؛ لأن الخطاب للأوصياء، و إنما يتوجه إليهم قبل

الترک؛ لأنهم بعده أموات، ومثله: (كِتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ)

(البقرة / ۱۸۰)

أى: إذا قارب حضوره (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجْلِهِنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ)

(البقرة / ۲۳۱)

لأن بلوغ الأجل انقضاء العدة، وإنما الإمساك قبله وهذا المعنى قاله كثير من النحوين في نحو قوله تعالى: (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنْتَ صَادِقِينَ)

(يوسف / ۱۷)

(لِيظْهِرُهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)

(التوبية / ۳۳)

وفي الحديث النبوي: «أعطها ولو خاتماً من حديد» (٣٩٤).

٢٠١

وأما نحو: (وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى التَّارِ)

(الأنعام / ٢٧)

(أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ)

(الأعراف / ١٠٠)

وقول كعب: ٢٣٦ لقد أقاموا لو يقوم به أرى وأسمع ما لو يسمع الفيل فمن القسم الأول، لا من هذا القسم؛ لأن المضارع في ذلك مراد به الماضي، وتغير ذلك: أن تعلم أن خاصية «لو» فرض ما ليس باقعاً، ومن ثم انتفي شرطها في الماضي والحال لما ثبت من كون متعلقاتها غير واقف وخاصية «إن» تعليق أمر بأمر مستقبل محتمل، ولا دلالة لها على حكم شرطها في الماضي والحال؛ فعلى هذا قوله تعالى: (وَلَوْ كُنْتَ صَادِقِينَ)

(يوسف / ١٧)

يتعين فيه معنى «إن»؛ لأنه خبر عن أمر مستقبل محتمل، ولا يمكن جعلها امتناعية؛ للاستقبال والاحتمال، وأن المقصود تحقق ثبوت الصدق لا امتناعه، وأما قوله (٣٩٦). ٢٣٧ لا يلفك الراجيك إلا مظهراً خلق الكرام ولو تكون عديماً فيحتمل أن «لو» فيه بمعنى «إن» على أن المراد مجرد الإخبار به وجود الجزء عند وجود الشرط في المستقبل، ويحتمل أنها على بابها وأن المقصود فرض الشرط واقعاً والحكم عليه مع العلم بعدم وقوعه والح الحال: أن الشرط متى كان مستقبلاً محتملاً، وليس المقصود فرضه الآن أو فيما مضى فهو بمعنى «إن» ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً، ولكن قصد فرضه الآن أو فيما مضى فهو الامتناعية.

الثالث: أن تكون حرفًا مصدرياً بمثابة «أن» إلا أنها لا تنصب، وأكثر وقوع

٢٠٢

هذه بعد «وَدَّ أو يَوْدَّ»، نحو قوله تعالى: (وَدَّوْ لَوْ تُدْهِنُ)

(القلم / ٩)

(يَوْدَّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمَرُ أَلْفَ سَنَةً)

(البقرة / ٩٦)

ومن وقوعها بدونهما قول الأعشى (٣٩٧): ٢٣٨ وربما فاتَ قوماً جِيلٌ أَمْرِهِمْ مِنَ التَّيَانِيِّ، وَكَانَ الحَزْمُ لَوْ عَجَلُوا وَأَكْثَرُهُمْ لَمْ يَثْبِتْ ورود «لو» مصدرية، والذى أثبتته، الفراء و أبو البقاء والتبريزى و ابن مالك و يقول المانعون في نحو: (يَوْدَّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمَرُ

الفَ سَنَةُ

(البقرة / ۹۶)

إنها شرطية، وإن مفعول «يود» و جواب «لو» محدودون، والتقدير: يود أحدهم التعمير لو يعمر ألف سنة لسره ذلك، ولا خفاء بما في ذلك من التكلف و يشهد للمثبتين قراءة بعضهم: (وَدَوَا لَوْ تُدْهِنُ فَيَدِهِنُوا)

(القلم / ۹)

بحذف النون، فعطف «يدهنوا» بالنصب على «تدهن» لما كان معناه أن تدهن و يشكل عليهم دخولها على «أن» في نحو قوله تعالى: (وَ ما عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ يَبَيَّنَهَا وَبَيَّنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا)

(آل عمران / ۳۰)

وقول الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم): «يود أهل العافية يوم القيمة حين يعطى أهل البلاء الثواب لو أن جلودهم كانت قرضاً في الدنيا بالمقاريض» (٣٩٨) و جوابه: أن «لو» إنما دخلت على فعل عام مقدر بعد «لو».

#### الرابع: أن تكون للتمني

نحو: «لو تأتيني فتحدى ثني» و لهذا نصب «تحدى ثني».

٢٠٣

واختلف فيها؛ فقال ابن الصائغ و ابن هشام: هي قسم برأسها لا تحتاج إلى جواب كجواب الشرط، ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كجواب «ليت» و قال بعضهم: هي «لو» الشرطية أشربت معنى التمني؛ بدليل أنهم جمعوا لها بين جوابين: جواب منصوب بعد الفاء، و جواب باللام كقول مهلهل: ٢٣٩ فلو بُشَّ المقاپِرُ عن كَلَبٍ فِي خَبَرٍ بِالدَّنَائِبِ أَى زِيرٍ بِيَوْمِ الشَّعْشَمِينَ لِقَرْعِينَا وَ كِيفٌ لِقَاءٌ مِنْ تَحْتِ الْقَبُورِ وَ قَالَ أَبْنُ مَالِكَ: هِي «لو» المصدريَّةُ أَغْنَتْ عَنْ فَعْلِ التَّمَنِيِّ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ أَوْرَدَ قَوْلَ الزَّمَخْشَرِيِّ: وَ قَدْ تَجَيَّءَ «لو» فِي مَعْنَى التَّمَنِيِّ فِي نَحْوِ: «لو تأتيني فتحدى ثني» فَقَالَ: إِنْ أَرَادَ أَنَّ الْأَصْلَ: «وَدَدَتْ لَوْ تأَتِينِي فَتَحْدِثَنِي» فَحَذَفَ فَعْلَ التَّمَنِيِّ؛ لِدَلَالَةِ «لو» عَلَيْهِ فَأَشَبَّهَتْ «ليت» فِي الإِشْعَارِ بِمَعْنَى التَّمَنِيِّ فَكَانَ لَهَا جَوابٌ كَجَابِهَا فَصَحِيحٌ أَوْ أَنَّهَا حَرْفٌ وَضَعٌ لِلتَّمَنِيِّ كَـ«ليت» فَمَمْنَوعٌ؛ لَا سُلْزَامٌ مِنْ الْجَمْعِ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ «ليت». انتهى.

#### الخامس: أن يكون للعرض

نحو: «لو تنزل عندنا فتصيب خيراً»، ذكره في التسهيل.

و هنا مسائل

إحداها: أن «لو» خاصة بالفعل، وقد يليها اسم مرفوع معمول لمحدود يفسره ما بعده، أو اسم منصوب كذلك، أو خبر لـ «كان» محدودة، أو اسم هو في الظاهر مبتدأ و ما بعده خبر.

٢٠٤

فالأول كقول المتمس: ٢٤٠ ولو غير أخوالى أرادوا نقىصتى جعلت لهم فوق العرائين ميسى ما و الثاني نحو: «لو زيداً رأيته أكرمه» و الثالث كقوله (٤٠١): لا يأمن الدّهر ذوباغي ولو ملِكاً جُنوده ضاق عنها السهلُ و الجبلُ و الرابع نحو قول عدى بن زيد: ٢٤٢ لو بغير الماء حلقى شرق كنث كالغضبان بالماء اعتصارى و اختلف فيه؛ فقيل: محمول على ظاهره، و إن الجملة الاسمية و ليتها شذوذًا و

قال الفارسی: هو من النوع الأول، والأصل: لو شرق حلقی هو شرق، فحذف الفعل أولاً و المبتدأ آخرأ.  
المسألة الثانية: تقع «أن» بعدها كثیراً، نحو قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا)  
(البقرة / ۱۰۳)

وقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «لو أَنَّ الرِّيَاضَ أَقْلَامَ وَالْبَحْرَ مَدَادَ وَالْجَنَّ حَسَابَ وَالإِنْسَ كِتَابَ مَا أَحْصَوْا فِي السَّمَاوَاتِ الْمُعَرَّفَاتِ أَمْ إِلَيْهِمْ أَنْهُمْ مُؤْمِنُونَ»  
أمير المؤمنين على بن أبي طالب» و قوله أبی الأسود الدؤلی فى رثاء امیر المؤمنین (ع) ۲۴۳ و لو آننا سئلنا المال فيه بدلنا المال  
فيه و البنينا

۲۰۵

و موضعها عند الجميع رفق فقال سیبویه: بالابداء و لا تحتاج إلى خبر؛ لاشتمال صلتها على المسند و المسند إليه، و اختصت من بين  
سائر ما يؤول بالاسم بالوقوع بعد «لو» كما اختصت «غمدوة» بالنصب بعد «الدُّنْ» و الحين بالنصب بعد «لات» و قيل: على الابداء، و  
الخبر محذوف، ثم قيل: يقدر مقدماً، أى: لو ثابت إيمانهم، على حد: (وَآيُّهُ لَهُمْ آنَّا حَمَلْنَا)  
(يس / ۴۱)

و قال ابن عصفور: بل يقدر هنا مؤخراً، و ذلك لأن «لعل» لا تقع هنا؛ فلا تشتبه «أن» المؤكدة إذا قدّمت، بالتى بمعنى «لعل» فالأولى  
حيثند أن يقدر مؤخراً على الأصل، أى: ولو إيمانهم ثابت و ذهب المبرد و الزجاج و الكوفيون إلى أنه على الفاعلية، و الفعل مقدر  
بعدها، أى: ولو ثبت أنهم آمنوا، و رُجح بأن فيه إبقاء «لو» على الاختصاص بالفعل.

المسألة الثالثة: لغبـة دخـول «لو» عـلى المـاضـى لم تـجزـم وـلوـ أـرـيدـ بـهاـ معـنىـ «إنـ»ـ الشـرـطـيـ، وـزـعـمـ بـعـضـهـمـ أـنــ الـجـزـمـ بـهـاـ مـطـردـ عـلـىـ لـغـةـ، وـ  
أـجـازـهـ جـمـاعـهـ فـيـ الشـعـرـ مـنـهـمـ اـبـنـ الشـجـرـىـ كـقـوـلـهـ (۴۰۵) ۲۴۴ـ لـوـ يـشـأـ طـارـبـهـ ذـوـ مـيـعـةـ لـاحـقـ الـأـطـالـ نـهـيـدـ دـوـ خـصـلـ وـ قـدـ خـرـجـ عـلـىـ لـغـةـ  
مـنـ يـقـوـلـ:ـ «ـشـاـ،ـ يـشـاـ»ـ بـأـلـفـ،ـ ثـمـ أـبـدـلـتـ هـمـزـةـ سـاـكـنـةـ،ـ كـمـ قـيـلـ:ـ «ـالـعـالـمـ وـ الـخـاتـمـ»ـ.

۲۰۶

أو ماض مثبت أو منفي ب «ما»، و الغالب على المثبت دخول اللام عليه، نحو قوله النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «لو أَنَّ هـذاـ الـدـينـ  
فـيـ التـرـيـاـ لـنـائـلـهـ رـجـاـلـ مـنـ فـارـسـ» (۴۰۷)، و من تجرده منها قوله تعالى: (لَوْ نَشـاءـ جـعـلـنـاـ أـجـاجـاـ)  
(الواقعة / ۷۰)

و الغالب على المنفي تجرده منها، نحو: (وَلَوْ شـاءـ رـبـكـ مـاـ فـعـلـوـهـ)  
(الأنعم / ۱۱۲)

و من اقتراهـ بهاـ قولهـ (۴۰۸) ۲۴۵ـ وـلوـ نـعـطـيـ الـخـيـارـ لـمـ اـفـتـرـقـنـاـ وـلـكـنـ لـاخـيـارـ مـعـ الـلـيـالـيـ وـ قـدـ وـرـدـ جـوابـ «ـلوـ»ـ المـاضـىـ مـقـرـونـاـ بـ «ـقـدـ»ـ،ـ وـ  
ـهـوـ غـرـيـبـ.ـ قـيـلـ:ـ وـقـدـ يـكـونـ جـوابـ «ـلوـ»ـ جـمـلـةـ اـسـمـيـةـ مـقـرـونـةـ بـالـلـامـ أـوـ بـالـفـاءـ كـقـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ (ـوـلـوـ أـنـهـمـ آـمـنـواـ وـاتـقـواـ لـمـثـوـيـةـ مـنـ عـنـدـ اللـهـ  
ـحـيـرـ)ـ

(البقرة / ۱۰۳)

و قيل: هي جواب قسم مقدر.

## لولا

على أربعة أوجه:  
أحدـهاـ:ـ أـنـ تـدـخـلـ عـلـىـ جـمـلـتـيـنـ اـسـمـيـةـ فـعـلـيـةـ لـرـبـطـ اـمـتـنـاعـ الثـانـيـ بـهـ وـجـودـ الـأـوـلـىـ،ـ كـقـوـلـ الـكـمـيـتـ:ـ ۲۴۶ـ يـقـولـونـ لـمـ يـورـثـ وـ لـوـلـاـ تـرـاثـهـ  
ـلـقـدـ شـرـكـتـ فـيـ بـكـيلـ وـ أـرـحـبـ وـ لـيـسـ الـمـرـفـوعـ بـعـدـ «ـلـوـلـاـ»ـ فـاعـلـاـ بـفـعـلـ مـحـذـفـ،ـ وـ لـاـ بـ «ـلـوـلـاـ»ـ لـنـيـابـتـهـ عـنـهـ،ـ

مُؤْمِنِينَ)

(٣١ / سیا)

وسمع قليلاً: «لولاي و لولاـك و لولاـه» خلافاً للمبرد، قال النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «لولاـك يا على ما عُرف المؤمنون مِنْ بعدي» (٤١٠).

ثم قال سيبويه والجمهور: هي جارة للضمير مختصة به، كما اختصت «حتى» و«الكاف بالظاهر» ولا تتعلق «لولا» بشيء، وموضع المجرور بها رفع بالابتداء، والخبر ممحض و قال الأخفش: الضمير مبتدأ و «لولا» غير جارة، ولكنهم أنابوا الضمير الممحض عن المعرفة كما عكسوا، إذ قالوا: «ما أنا كأنت»، «ولَا أنت كأنا»

二·八

وقد أسلفنا أن النيابة إنما وقعت في الضمائر المنفصلة؛ لشبيهها في استقلالها بالأسماء الظاهرة، فإذا عطف عليه اسم ظاهر، نحو: «لولاك وزيد» تعين رفعه؛ لأنها تحضر الظاهر.

الثاني: أن تكون للتحضيض و العرض؛ فتختص بالمضارع أو ما في تأويله، نحو: (لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهُ) (النمل، ٤٦)

وَنَحْوُ (لَوْلَا أَخْرَجْتَنِي إِلَى أَجْلٍ قَرِيبٍ)  
 (المنافقون / ١٠)

الثالث: أن تكون للتوبیخ و التندیم فتختص بالماضی، نحو: (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءِ) (النور / ۱۳)

و منه: (وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمُ بِهَذَا)  
(النور / ١٦)

إلا أن الفعل أخْرٌ و قد فصلت من الفعل بـ «إذ و إذا» معمولين له، و بجملة شرطية معتبرة؛ فالأول كما تقدّم، و الثاني و الثالث، نحو:  
 (فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ وَ أَنْتُمْ حِيَثُنَدْ تَنْظُرُونَ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكُنْ لَا تُبْصِرُونَ فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَها)  
 (الواقعة / ٨٣ ٨٧)

المعنى: فهلا- ترجعون الروح إذا بلغت الحلقوم إن كنتم غير مدينين، وحالتكم أنكم تشاهدون ذلك، ونحن أقرب إلى المحتضر منكم، ولكنكم لا تشاهدون ذلك، و «لولا» الثانية تكرار للأولى. الرابع: الاستفهام، نحو (لَوْلَا أخْرَجْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ) (المنافقون / ١٠)

(لَوْلَا أُنِزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ)  
(الأنعام / ٨)

قال الھروی: و أکثرھم لا يذکرھ و الظاهر أن الأولى للعرض، و أن الثانية مثل: (لَوْلَا جَأَوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَداءَ) (النور / ۱۳)

لو ما ليت و ذکر الھروی أنها تكون نافية بمنزلة «لم»، و جعل منه: (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرَيْةً آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ) (يونس / ۹۸)

و الظاهر أن المعنى على التوبيخ، أى: فهلا كانت قرية واحدة من القرى المھلکة تابت عن الكفر قبل مجيء ۲۰۹

العذاب فنفعها ذلك، و هو تفسیر الأخفش و الكسایی و الفراء و على بن عیسی و النحاس، و يؤیدھ فراءة أبي و عبد الله: «فَهلا كَانَتْ» و یلزم من هذا المعنى النفي، لأن التوبيخ يقتضی عدم الوقف فإن احتاج محتاج للھروی بأنه قرئ بمنصب «قوم» على أصل الاستثناء، و رفعه على الإبدال، فالجواب: أن الإبدال يقع بعد ما فيه رائحة النفي كقول الأخطل: ۲۴۷ و بالصیریمة منهم متزل خلق عاف تغیر إلأ النّوی و الوتّد فرفع لما كان «تغير» بمعنى «لم يبق على حاله»؛ و يوضح لك ذلك أن البدل في غير الموجب أرجح من النصب، و قد اجتمعت السبعة على النصب في (إلأ قَوْمَ يُونُسَ) (يونس / ۹۸)

فدل على أن الكلام موجب، ولكن فيه رائحة غير الإيجاب.

## لو ما

بمنزلة «لولا» تقول: «لوما زيد لأکرمتك» وفي التنزيل: (لَوْمَا تَأْتَنَا بِالْمُلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (الحجر / ۷)

## ليت

حرف تمّ يتعلّق بالمستحبيل غالباً كقول أبي العتاھیه: ۲۴۸ فياليت الشباب يعود يوماً فأخبره بما فعل المشیب و بالممکن قليلاً. ۲۱۰

و حكمه أن ينصب الاسم و يرفع الخبر، قال الفراء و بعض أصحابه: و قد ينصبھما كقوله (۴۱۳): ... ياليت أيام الصبا رواجا و هو محمول على حذف الخبر، و تقدیره: «أقبلت» لا « تكون» خلافاً للكسائي؛ لعدم تقدم «إن» و «لولا» الشرطیتين و تقرن بها «ما» الحرفیة فلا- تزیلھا عن الاختصاص بالأسماء، لا يقال: «لیتما قام زید» خلافاً لابن أبي الربيع و طاهر القزوینی، و یجوز حینذا إعمالها؛ لبقاء الاختصاص و إهمالها حملًا على أخواتھا.

## ليس

ليس کلمة دالة على نفي الحال، و تنفی غيره بالقرينة، نحو: «ليس خلق الله مثله» و قول الأعشى في النبي (صلی الله علیه و آله و سلم): ۲۵۰ لُهْ نَافَلَاتٌ مَا يَغْبُّ نَوَالُهَا وَ لَيْسَ عَطَاءُ الْيَوْمِ مَانِعُهُ غَدَا وَ هِيَ فَعْلٌ لَا يَنْتَصِرُ، وَ زَنْهُ «فَعْلٌ» بِالْكَسْرِ، ثُمَّ التَّرْمُ تَخْفِيفَهُ، وَ لَمْ نَقْدِرْهُ «فَعْلٌ» بِالتَّفْحُّ؛ لَأَنَّهُ لَا يَخْفَفُ، وَ لَا «فَعْلٌ» بِالضَّمِّ؛ لَأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِي يَابِي الْعَيْنِ إِلَّا فِي «هَيْوَ» وَ سَمِعَ: «لُسْتُ» بِضَمِّ الْلَّامِ، فَيَكُونُ عَلَى هَذِهِ اللُّغَةِ كَ «هَيْوَ» وَ زَعْمَابْنِ السَّرَاجِ أَنَّهُ حَرْفٌ بِمَنْزِلَةِ «ما» وَ تَابِعُهُ الْفَارَسِيُّ فِي الْحَلَبِيَّاتِ وَابْنِ شَقِيرٍ وَ جَمَاعَةٍ، وَ الصَّوَابُ: الْأَوْلَ؛ بَدْلِيلٍ؛ وَ لُسْتُمَا وَ لُسْتَنْ وَ لِيسَا وَ لِيسُوا

ولیست و لسن. قال أبو الأسود الدؤلی فی رثاء الإمام الحسین (علیه السلام) و مَنْ أُصْبِيَ مَعَهُ مِنْ بَنِی هَاشِمٍ: ۲۵۱ أَلْسِتِ تَرِینَ بَنِی هَاشِمٍ  
قد أَفْتَنْهُمُو الْفَتَّةُ الظَّالِمُهُ وَ تَلَازِمُ رَفْعُ الْاَسْمِ وَ نَصْبُ الْخَبْرِ، كَقُولُ الْإِمَامِ الْحَسِينِ (علیه السلام): «أَوَلَیْسَ حَمْزَةُ سَيِّدُ الشَّهَادَاتِ عَمَّ أَبِي؟»  
۴۱۶) وَ قَلِيلٌ: قَدْ تَخْرَجَ عَنْ ذَلِكَ فِي مَوَاضِعٍ

أَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ حِرْفًا نَاصِبًا لِلْمَسْتَنِي بِمَنْزِلَةِ «إِلَا»، نَحْوُ: «أَتُونِي لَيْسَ زَيْدًا»، وَ الصَّحِيحُ: أَنَّهَا النَّاسِخَةُ، وَ أَنَّ اسْمَهَا ضَمِيرٌ رَاجِعٌ لِلبعض  
الْمَفْهُومُ مَا تَقْدِيمُ، وَ اسْتَتَارُهُ وَاجِبٌ؛ فَلَا يَلِيهَا فِي الْفَظِ إِلَّا الْمَنْصُوبُ.

الثَّانِي: أَنْ يَقْتَرِنَ الْخَبْرُ بَعْدُهَا بِ«إِلَا»، نَحْوُ: «لَيْسَ الطَّيِّبُ إِلَا-الْمَسْكُ» بِالرُّفْفِ فَإِنْ بَنِی تَمِيمٍ يَرْفَعُونَهُ حَمْلًا لَهَا عَلَى «ما» فِي الإِهْمَالِ  
عِنْدَ انتِقَاصِ النَّفْيِ، كَمَا حَمَلَ أَهْلُ الْحِجَازِ «ما» عَلَى «لَيْسَ» فِي الإِعْمَالِ عِنْدَ اسْتِيَافِ شُروطِهَا.

الثَّالِثُ: أَنْ تَدْخُلَ عَلَى الْجَمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ، أَوْ عَلَى الْمُبْتَدَأِ وَ الْخَبْرِ مَرْفُوعِيْنِ كَقُولِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «لَيْسَ يَتَحَسَّرُ أَهْلُ  
الْجَنَّةِ عَلَى شَيْءٍ إِلَّا عَلَى سَاعَةٍ مَرَّتْ بِهِمْ لَمْ يَذْكُرُوا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا» (۴۱۷) وَ قَوْلُهُ (۴۱۸):

وَ خَرَجَ عَلَى أَنَّ «الْغَالِبُ» اسْمَهَا وَ الْخَبْرُ مَحْنَوْفٌ، قَالَ ابْنُ مَالِكٍ: وَ هُوَ فِي الْأَصْلِ ضَمِيرٌ مَتَصَلٌ عَائِدٌ عَلَى «الْأَشْرَمِ»، أَيْ: لَيْسَهُ الْغَالِبُ  
كَمَا تَقُولُ: «الصَّدِيقُ كَانَهُ زَيْدٌ» ثُمَّ حَذْفٌ؛ لَا تَصَالُهُ وَ مَقْتَضِيُّ كَلَامِهِ أَنَّهُ لَوْلَا تَقْدِيرِهِ مَتَصَلٌ لَمْ يَجُزْ حَذْفُهُ، وَ فِيهِ نَظَرٌ.

## حُرْفُ الْمَيْمَ

ما

تَأْتِي عَلَى وجْهِيْنِ: اسْمِيَّةُ، وَ حُرْفِيَّةُ، وَ كُلُّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ. فَأَحَدُهَا: أَنْ تَكُونَ مَعْرَفَةً، وَ هِيَ نُوْعَانُ: نَاقِصَةٌ، وَ هِيَ  
الْمَوْصُولَةُ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ)  
(النَّحْلُ / ۹۶)

وَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (علیه السلام): «عَبَادَ اللَّهِ إِنْكُمْ وَ مَا تَأْمُلُونَ مِنْ هَذِهِ الدِّنِيَا أَثْوَيَاءُ مُؤْجَلُونَ» (۴۲۰) وَ تَامَّةُ، وَ هِيَ نُوْعَانُ: وَ عَامَّةُ أَيِّ  
مَقْدِرَةٍ بِقَوْلِكَ: الشَّيْءُ، وَ هِيَ التِّي لَمْ يَتَقْدِمْهَا اسْمُ تَكُونَ هِيَ وَ عَامِلُهَا صَفَةٌ لَهُ فِي الْمَعْنَى، نَحْوُ: (إِنْ تُبُدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنَعِيْمَا هِيَ)  
(البَقْرَةُ / ۲۷۱)

أَيِّ: فَنَعِمَ الشَّيْءُ هِيَ، وَ الْأَصْلُ: فَنَعِمَ الشَّيْءُ إِبْدَأُهَا؛ لَأَنَّ الْكَلَامَ فِي الْإِبْدَاءِ لَا فِي

الصَّدَقَاتِ، ثُمَّ حَذْفُ الْمَضَافِ وَ أَنْيَبُ عَنْهُ الْمَضَافَ إِلَيْهِ، فَانْفَصَلَ وَ ارْتَفَعَ وَ خَاصَّةٌ وَ هِيَ التِّي تَقْدِمُهَا ذَلِكُ، وَ تَقْدِرُ مِنْ لَفْظِ ذَلِكَ  
الْاسْمِ، نَحْوُ: «غَسَّلْتُهُ غَسْلًا نَعِيْمًا» وَ «دَقَّتْهُ دَقًا نَعِيْمًا» أَيِّ: نَعِمَ الْغَسَلُ وَ نَعِمَ الدَّقُّ، وَ أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْتَهِيْنَ مَجْيِعَ «ما» مَعْرَفَةً تَامَّةً، وَ أَثْبَتَهُ جَمَاعَةُ  
مِنْهُمْ ابْنَ خَرْوَفٍ وَ نَقْلَهُ عَنْ سِيَوْيِهِ.

الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ نَكْرَةً مَجْرِيَّةً عَنْ مَعْنَى الْحُرْفِ، وَ هِيَ أَيْضًا نُوْعَانُ: نَاقِصَةٌ وَ تَامَّةٌ: فَالنَّاقِصَةُ هِيَ الْمَوْصُوفَةُ، وَ تَقْدِرُ بِقَوْلِكَ: الشَّيْءُ  
كَقُولِهِمْ: «مَرَرْتُ بِمَا مَعْجَبٌ لَكَ» أَيِّ: بِشَيْءٍ مَعْجَبٌ لَكَ، وَ قَوْلُهُ (۴۲۱): ۲۵۴ رَبِّمَا تَكَرَّرَتِ النُّفُوسُ مِنَ الْأَمْ رَلَهُ فُرْجَهُ كَحْلُ الْعَقَالِ أَيِّ:  
رَبِّ شَيْءٍ تَكَرَّرَتِ النُّفُوسُ وَ التَّامَّةُ: تَقْعِدُ فِي ثَلَاثَةِ أَبْوَابٍ:

أَحَدُهَا: التَّعْجَبُ كَقُولُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِيْنَ (علیه السلام): «مَا أَحْسَنَ تَوَاضُعَ الْأَغْنِيَاءِ لِلْفَقِرَاءِ طَلَبًا لِمَا عِنْدَ اللَّهِ» (۴۲۲) الْمَعْنَى: شَيْءٌ حَسَنٌ

تواضع الأغنياء، جزم بذلك جميع البصريين إلا الأخفش فجوزه، و جوز أن تكون معرفة موصولة والجملة بعدها صلة لامحل لها، وأن تكون نكرة موصوفة والجملة بعدها في موضع رفع نعتاً لها وعليهما خبر المبتدأ محنوف وجوباً، تقديره: شيء عظيم ونحوه. ثانية: باب «نعم و بئس»، نحو: «غسلته غسلاً نعمماً» و «دققته دقّاً نعمماً» أي:

٢١٥

نعم شيئاً، ف «ما» نصب على التمييز عند جماعة من المتأخرین منهم الزمخشري، و ظاهر كلام سيبويه أنها معرفة تامة كما مر. ثالثها: قولهم إذا أرادوا المبالغة في الإخبار عن أحد بالإكثار من فعل كالكتابة: «إن زيداً مما أن يكتب» أي: إنه من أمر كتابة، أي إنه مخلوق من أمر و ذلك الأمر هو الكتابة ف «ما» بمعنى «شيء» و «أن» وصلتها في موضع خفض بدلاً منها، و المعنى بمنزلته في (خلق الإنسان من عجل)

(الأنباء / ٣٧)

جعل؛ لكنه عجلته كأنه خلق منها، و زعم السيرافي و ابن خروف و تبعهما ابن مالك و نقله عن سيبويه أنها معرفة تامة بمعنى الشيء أو الأمر، و «أن» وصلتها مبتدأ، و الظرف خبره، و الجملة خبر ل «إن» و لا يحصل للكلام معنى طائل على هذا التقدير.

الثالث: أن تكون نكرة مضمنة معنى الحرف، و هي نوعان:

أحدهما: الاستفهامية، و معناها: أي شيء، نحو قوله تعالى: (ما لونها)  
(البقرة / ٦٩)

و قول حسان في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ٢٥٥ ما بال عيني لا تنام؟ كأنما كحلاً ماقتها بكح الأرميد و يجب حذف ألف «ما» هذه إذا جررت و إبقاء الفتحة دليلاً عليها، كقول الإمام على بن الحسين (عليهما السلام) خطاباً لأبيه: «مم حمدت و استرجمت» و قول الكمي:

٢١٦

٢٥٦ فتكل ولاء السوء قد طال مكثهم فحتى حتم العنا المطلول و ربما تبع الفتحة ألف في الحذف، و هو مخصوص بالشعر، كقوله (٤٢٦): ٢٥٧ يا أبا الأسود لم خلقتني لهموم طارقات و ذكر و علة حذف ألف، الفرق بين الاستفهام و الخبر؛ فلهذا حذفت في نحو: (فَنَاظِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ)

(النمل / ٣٥)

(لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ)

(الصف / ٢)

و ثبتت في نحو (يؤمِنُونَ بما أُنزِلَ إِلَيْكَ)  
(البقرة / ٤)

(ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي)

(ص / ٧٥)

و كما لا تختلف ألف في الخبر لاثبات في الاستفهام، و أمّا قراءة عكرمة و عيسى: (عَمَّا يَسْأَلُونَ)  
(النبا / ١)

فنادر و إذا ركبت «ما» الاستفهامية مع «ذا» لم تحذف ألفها، نحو: «لما ذا جئت؛ لأن ألفها قد صارت حشوأ».

أعلم أنها تأتي في العربية على أوجه

**منها: أن تكون «ما» استفهامية و «ذا» إشارية**

نحو: «ما ذا التوانى؟»، و: ٢٥٨ ماذا الوقوف على نار وقد خَمَدَتْ يا طالما أُوقَدَتْ في الحرب نيرانٌ ومنها: ان تكون «ما» استفهامية و «ذا» موصولة كقول ليدي:

۲۱۷

٢٥٩ ألا تسألان المرء ماذا يحاول أنْحَبْ فيقضى أم ضلالٌ و باطلٌ؟ فـ«ما» مبتدأ؛ بدليل إبداله المرفوع منها، و «ذا» موصول؛ بدليل افتقاره للجملة بعده، و هو أرجح الوجهين في (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يَنْفَقُونَ قُلِ الْعَفْوُ)

فيمن رفع «العفو» أي: الذى ينفقونه، العفو؛ إذ الأصل: أن تجاب الاسمية بالاسمية و الفعلية بالفعلية و منها: أن يكون «ماذا» كله استفهاما على التركيب كقولك: «لماذا جئت؟» وهو أرجح الوجهين فى القراءة غير أبي عمرو: (قُلِ الْعَفْوَ) (القمة / ٢١٩)

بالنصب، أي: ينفون العفو و منها: أن تكون «ما» استفهاماً و «ذا» زائدة، أجازه جماعة منهم ابن مالك في نحو: «ماذا صنعت؟» و على هذا التقدير فينبغي وجوب حذف الألف في نحو: «لم ذا جئت؟» و التحقيق: أن الأسماء لا تزداد.

النوع الثاني: الشرطية و هي نوعان: غير زمانية، نحو: (وما تَفْعُلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ)

(القمة / ١٩٧)

و زمانیه، أثبت ذلك الفارسی و أبوالبقاء و أبو شامه و ابن برى و ابن مالک، و هو ظاهر فى قوله تعالى: (فَمَا اسْتَقَمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ)

أَيْ أَسْتَقِيمُ لَهُمْ مَدْهَا إِسْتَقَامَتْهُمْ لَكُمْ، وَمَحْتَلِمُ فِي (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَاتُوْهُنَّ أَجْوَرُهُنَّ) (الأنْسَاء / ٢٤)

إلا أن «ما» هذه مبتدأ لا ظرفية، والهاء من «به» راجعة إليها، ويجوز فيها الموصولية و«فأتوهُنَّ» الخبر، والعائد محذوف أي: لـأجله.

۲۱۸

## وأما أوجه الحرفية

فأحدّها: أن تكون نافية، فإن دخلت على الجملة الاسمية أعمالها الحجازيون و التهاميون و التجديون عمل «ليس» بشروط معروفة، نحو  
(ما هذا بشرًا)  
(يوسف / ٣١)  
(ما هُنَّ أَمْهَاتِهِمْ)  
(المجادلة / ٢)

و عن عاصم: أنه رفع «أمهاتهم» على التمييم، و ندر تركيبها مع النكرة تشبيهاً لها بـ«لا» كقوله: ۲۶۰ و مبأسَ لو ردَّ علينا تحيةً قليلٌ على مَنْ يعرِفُ الحقَّ عَابِهَا و إن دخلت على الفعلية لم تعمل، نحو قوله تعالى: (وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا أَبْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) (البقرة / ۲۷۲)

و قول حسان: ۲۶۱ بالله ما حملت أثني و لا وَضَعَت مثلَ النَّبِيِّ رَسُولِ الرَّحْمَةِ الْهَادِيِّ وَإِذَا نَفَتِ الْمُضَارِعِ تَخْلُصُ عِنْ الدَّجْهَورِ لِلْحَالِ، وَ ردَّ عَلَيْهِمْ ابْنُ مَالِكَ بِنَحْوِهِ: (قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ) (يونس / ۱۵)

و أَجِيبُ بِأَنَّ شَرْطَ كُونِهِ لِلْحَالِ اِنْتِفَاءَ قَرِينَةَ خَلَافَهُ.

الثاني: أَنْ تَكُونَ مَصْدِرِيَّةً، وَهِيَ نُوْعًا: زَمَانِيَّةً، وَغَيْرَهَا. فَغَيْرُ الزَّمَانِيَّةِ، نَحْوَهُ: (صَافَّ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحِبَّ) (التوبية / ۱۱۸)

و الزَّمَانِيَّةُ، نَحْوَهُ تَعَالَى: (مَا دُمْتُ حَيَا) (مريم / ۳۱)

أَصْلُهُ: مُدَّهُ دَوَامِيَّ حَيَا فَحَذَفَ الظَّرْفُ وَخَلَفَتِهِ «ما» وَصَلَتْهَا كَمَا جَاءَ فِي الْمَصْدِرِ الْصَّرِيحِ، نَحْوَهُ: «جَئْتُكَ صَلَةَ الْعَصْرِ» وَ «آتَيْكَ قَدْوَمَ الْحَاجِ» وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وَاللَّهُ

۲۱۹

لَا أَطُورُ بِهِ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا» (۴۳۱). وَلَوْ كَانَ مَعْنَى كُونِهَا زَمَانِيَّةً أَنَّهَا تَدَلُّ عَلَى الزَّمَانِ بِذَاتِهَا لَا بِالنِّيَابَةِ لِكَانَتْ أَسْمًَا وَلَمْ تَكُنْ مَصْدِرِيَّةً وَإِنَّمَا عَبَرَ هُنَا بِـ«الْزَّمَانِيَّةِ» دُونَ الظَّرْفِيَّةِ؛ لِيُشَمَّلَ نَحْوَهُ: (كَلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَأً فِيهِ) (البقرة / ۲۰)

فَإِنَّ الزَّمَانَ الْمَقْدَرَ هُنَا مَخْفُوضٌ، أَيْ: كُلُّ وَقْتٍ إِضَاءَهُ، وَالْمَخْفُوضُ لَا يُسَمِّي ظَرْفًا وَلَا تَشَارِكُ «ما» فِي النِّيَابَةِ عَنِ الزَّمَانِ «أَنْ» خَلَافًا لِابْنِ جَنِيِّ، وَحَمَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ سَاعِدَةُ بْنُ جَوَيْهَ: ۲۶۲ وَتَأَلَّهُ مَا إِنْ شَهَلَهُ أُمُّ وَاحِدٌ بِأَوْجَدِ مَنِّي أَنْ يَهَانَ صَغِيرُهَا وَتَبَعَهُ الرَّمْخَشَرِيُّ، وَحَمَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) (البقرة / ۲۵۸)

(إِلَّا أَنْ يَصْدَقُوا)

(النساء / ۹۲)

(أَنْقَتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ) (غافر / ۲۸)

وَمَعْنَى التَّعْلِيلِ فِي الْبَيْتِ وَالآيَاتِ مُمْكِنٌ، وَهُوَ مُتَفَقُ عَلَيْهِ؛ فَلَا مَعْدُلُ عَنْهُ.

الوجه الثالث: أَنْ تَكُونَ زَائِدَةً، وَهِيَ نُوْعًا: كَافَةً وَغَيْرَ كَافَةً وَالكافَةُ: ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ:

أَحَدُهَا: الْكَافَةُ عَنْ عَمَلِ الرَّفِفِ وَلَا تَتَصلُّ إِلَّا بِثَلَاثَةِ أَفْعَالٍ: (قُلْ وَكُثُرْ وَ طَالْ) وَ عَلَيْهِ ذَلِكَ شَبَهُهُنَّ بِـ«رَبِّ» وَلَا يَدْخُلُنَّ حِينَئِذٍ إِلَّا عَلَى جَمِيلَهُ فَعْلِيهِ صُرَّاحٌ

۲۲۰

بِفَعْلِهَا كَقُولِهِ (۴۳۳): ۲۶۳ قَلَمَا يَبِرُّ الْلَّبِيبُ إِلَى مَا يَوْرَثُ الْمَجَدَ دَاعِيًّا أَوْ مُجِيبًا وَزَعَمَ بِعُضُّهُمْ أَنْ «ما» مَعَ هَذِهِ الْأَفْعَالِ مَصْدِرِيَّةً لَا كَافَةً.

الثاني: الْكَافَةُ عَنْ عَمَلِ النَّصْبِ وَالرَّفِفِ وَهِيَ الْمَتَصلَّةُ بِـ«إِنْ» وَأَخْوَاتِهَا، نَحْوَهُ تَعَالَى: (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ) (النساء / ۱۷۱)

وقول الكميّت: ٢٦٤ كأنّي جان محدث و كأنّما بهم أتقى من خشية العار أُجْرِب و تسمّى المتألّة بفعل مهيئة، و زعم ابن دُرُستويه و بعض الكوفيين أنّ «ما» مع هذه الحروف اسم مبهم بمنزلة ضمير الشأن في التفخيم والإبهام وفي أن الجملة بعده مفسرة له، و مخبرٌ بها عنه و يردّه أنها لا تصلح للابتداء بها، ولا للدخول ناسخ غير «إنّ» و أخواتها و رده ابن الخباز في شرح الإيضاح بامتناع «إنما أين زيد؟» مع صحة تفسير ضمير الشأن بجملة الاستفهام، و هذا سهو منه؛ إذ لا يفسر ضمير الشأن بالجمل غير الخبرية، اللهم إلا مع «أن» المخففة من الثقيلة فإنه قد يفسر بالدعاة، نحو: «أما أن جزاك الله خيراً و قراءة بعض السبعة: (والخامسة أن غضب الله عَلَيْها) (النور / ٩)

على أنا لا نسلم أن اسم «أن» المخففة يتعين كونه ضمير شأن؛ إذ يجوز هنا أن يقدر ضمير المخاطب في الأول و الغائب في الثاني وقد قال سيبويه في قوله تعالى: (أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) (الصافات / ١٠٤ و ١٠٥) إن التقدير: أنك قد صدقت.

۱۳۲

وَأَمَا نَحْنُ: (إِنَّ مَا تَوَعَّدُونَ لَا تَرَوْنَ) (الأنعام / ١٣٤)  
 (وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ) (الحج / ٦٢)

فيمن نصب «الميّة» فـ«ما» كافية، ومن رفعها وهو أبو رجاء العطاردي فـ«ما» اسم موصول، والعائد ممحض، وجزم النحوين بأن  
ـ«ما» كافية في (إِنَّمَا يُحِسْنُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)  
(فاطر / ٢٨)

و لا يمتنع أن تكون بمعنى «الذى» و «العلماء» خبر، والعائد مستتر فى «يخشى» و أطلقت «ما» على جماعة العقلاة، كما فى قوله تعالى:  
**(أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)**  
**(النساء / ٣)**

فَانكحُوا مَا طابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ  
**(النساء / ٣)**

الثالث: الكافية عن عمل الجر، و تتصل بأحرف و ظروف. فالأحرف أحدها: «رب» وأكثر ما تدخل حيىشـ على الماضي كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ربـما عـزـ المطلـبـ و الاكتسـابـ» (٤٣٥) و قول الأبرـشـ: ٢٦٥ رـبـما أـوـفـيـتـ فـي عـلـمـ تـرـقـعـنـ ثـوـبـيـ شـمـالـاتـ لـأنـ التـكـثـيرـ و التـقـلـيلـ إـنـماـ يـكـونـانـ فـيـمـاـ عـرـفـ حـدـهـ، وـ الـمـسـتـقـبـلـ مـجـهـولـ، وـ مـنـ ثـمـ قـالـ الرـمـانـيـ فـيـ (رـبـماـ يـوـدـ الـذـيـنـ كـفـرـواـ) (الحـجـ / ٢)

إنما جاز؛ لأن المستقبل معلوم عند الله تعالى كالماضى، وقيل: هو على حكایة حال ماضية مجازاً مثل (وَنُفَخَ فِي الصُّورِ) (الكهف / ٩٩)

و لا يمتنع دخولها على الجملة الاسمية خلافاً للفارسي، و لهذا قال في قول

۲۳۲

أبى دؤاد: ۲۶۶ رُبِّمَا الْجَامِلُ الْمُؤْبَلُ فِيهِمْ وَعَنْاجِجُ بَيْنَهُنَّ الْمَهَارُ: «ما» نكراً موصوفة بجملة حذف مبتدئها، أى: رُبَّ شَيْءٍ هو الجامل.  
الثاني: الكاف، نحو: «كُنْ كَمَا أَنْتَ» و قوله نهشل بن حرب: ۲۶۷ أَخْ ما جَدْلُم يَحْزِنِي يوْمَ مشهد كما سيف عمرو لم تَخْنَهُ مَضَارِبَه قيل:  
و منه: (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ)  
(الأعراف / ۱۳۸)

و قيل: «ما» موصولة، و التقدير: كالذى هو آلهة لهم، و قيل: لا تکف الكاف بـ«ما» و إنـ«ما» فى ذلك مصدرية موصولة بالجملة الاسمية.

الثالث: الباء كقوله (۴۳۹): ۲۶۸ فَلَئِنْ صِرَتْ لَا تُحِيرُ جَوَابًا فِيمَا قَدْ تُرِي وَأَنْتَ خَطِيبُ ذَكْرِهِ ابْنُ مَالِكٍ، وَأَنْ «ما» الكافية أحدثت مع الباء معنى التقليل، كما أحدثت مع الكاف معنى التعليل فى نحو: (وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ)  
(البقرة / ۱۹۸)

و الظاهر: أن الباء و الكاف للتعليق، و أن «ما» معهما مصدرية، و قد سُلِّمَ أن كَلَّا من الكاف و الباء يأتي للتعليق مع عدم «ما» كقوله تعالى: (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ  
٢۲۳

هَادُوا حَرَّمَنَا عَلَيْهِمْ طَبَياتٍ أَحْلَتْ لَهُمْ)  
(النساء / ۱۶۰)

(وَيَكَاهُنَّ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ)  
(القصص / ۸۲)

و أن التقدير: أعجب؛ لعدم فلاح الكافرين. ثم المناسب فى البيت معنى التكثير لا التقليل.  
الرابع: «من» كقول أبى حية: ۲۶۹ و إِنَا لِمَمَا نَضَرْبُ الْكَبِشَ ضَرَبَهُ عَلَى رَأْسِهِ تُلْقِي اللِّسَانَ مِنَ الْفَمِ قاله ابن الشجرى، و الظاهر: أن «ما» مصدرية، و أن المعنى مثله فى (خُلُقُ الْإِنْسَانِ مِنْ عَجْلٍ)  
(الأنبياء / ۳۷)

فجعل «الإنسان» مخلوقاً من العجل مبالغة.  
و أما الظروف

فأحدها: «بين» كقول جميل: ۲۷۰ بَيْنَمَا نَحْنُ بِالْأَرَاكَ مَعًا إِذْ أَتَى رَاكِبٌ عَلَى جَمَلِهِ وَقَيلَ: «ما» زائدة، و «بين» مضافة إلى الجملة، و قيل: زائدة، و «بين» مضافة إلى زمن محدود مضاف إلى الجملة، أى: بين أوقات نحن بالأراك.

الثانى و الثالث: «حيث و إذ» و يضمنان حينئذ معنى «إن» الشرطية فيجزمان فعلين.

و غير الكافية نوعان: عوض، و غير عوض. فالعوض فى موضعين:  
أحدهما: فى نحو قولهن: «أَمَّا أَنْتَ مَنْطَلِقًا انْطَلَقْتُ» و الأصل: انطلقت لأن كنت منطلقاً؛ فقدم «لأن كنت منطلقاً» للاختصاص، و حذف الجار و «كان» للاختصار، و جى بـ«ما» للتعميض، و أدخلت النون للتقريب، و العمل عند

٢۲۴

الفارسى و ابن جنى لـ«ما»، لا لـ«كان».

الثانى: فى نحو قولهن: «افعْلْ هَذَا إِمَّا لَا» و أصله: إن كنت لا تفعل غيره و غير العوض: يقع بعد الرافع كقولك: «شَتَانٌ مَا زَيْدٌ وَعُمَرُ» و بعد الناصب الرافع نحو: «لِيَتَمَا زِيدًا قَائِمًا» و بعد الجازم، نحو: (وَإِمَّا يَنْزَعَ عَنْكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ)  
(الأعراف / ۲۰۰)

و قول الأعشى في النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): ما ۲۷۱ متى ماتناخي عندباب ابن هاشم تراحي و تلقى مِنْ فَوَاضلِهِ ندا و بعد الخافض، حرفًا كان، نحو: (فِي مَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِنَتَ لَهُمْ) (آل عمران / ۱۵۹)

و قول عدى بن الرعاء: ۲۷۲ رُبِّما ضربَهُ بِسَيفٍ صَقِيلٍ بَيْنَ بُصْرِي وَ طَعْنَةً نَجَلاءً أَوْ اسْمَأً كَقُولَهُ تَعَالَى: (أَيْمَا الْأَجَلَينِ) (القصص / ۲۸)

و قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «أَيْمَا امْرَئٌ وَلَى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يُحْطِمْهُمْ بِمَا يَحْوِطُ بِهِ نَفْسَهُ لَمْ يَرَحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ» (۴۴۴) و زيدت قبل الخافض، كما في قول بعضهم: «ما خلا زيد، و ما عدا عمرو» بالخافض، وهو نادر و تزاد بعد أداء الشرط، جازمةً كانت، نحو: (أَيْمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ) (النساء / ۷۸)

(وَ إِمَّا تَخَافَنَّ) (الأنفال / ۵۸)

أو غير جازمة، نحو قوله

۲۲۵

تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ) (فصلت / ۲۰)

و بين المتبوع و تابعه في نحو: (مثلاً مَا بَعْوَضَهُ) (البقرة / ۲۶)

قال الزجاج: «ما» حرف زائد للتوكييد عند جميع البصريين، انتهى و يؤيده سقوطها في قراءة ابن مسعود و «بعوضه» بدل و قيل: «ما» اسم نكرة صفة ل «مثلاً» أو بدل منه، و «بعوضه» عطف بيان على «ما».

و هذا فصل عقد للتدریب في «ما» قوله تعالى: (مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ) (المسد / ۲)

تحتمل «ما» الأولى: النافية أي: لم يكن، والاستفهامية فتكون مفعولاً مطلقاً، والتقدير: أي إغناه أغنى عنه ماله و يضعف كونه مبدأ لحذف المفعول المضمر حينئذ؛ إذ تقديره: أي إغناه أغناه عنه ماله، و هو نظير: «زيد ضربت» إلا أن الهاء المحذوفة في الآية مفعول مطلق، وفي المثال مفعول به، و أما «ما» الثانية فموصول اسمى أو حرفي أي: «والذى كسبه، أو و كسبه»، وقد يضعف الاسمية بأنه إذا قدر «والذى كسبه» لزم التكرار؛ لتقدير ذكر المال و يجاب بأنه يجوز أن يراد بها الولد، ففي الحديث النبوى: «أطيب ما أكلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَ وَلَدُهُ مِنْ كَسْبِهِ» (۴۴۵) و أما قوله تعالى (فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ) (البقرة / ۸۸)

ف «ما» محتملة لثلاثة أوجه:

أحدها: الزيادة، فتكون إما لمجرد تقوية الكلام مثلها في (فِي مَا رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِنَتَ لَهُمْ) (آل عمران / ۱۵۹)

فتكون حرفًا باتفاق، و «قليلًا» في معنى النفي

۲۲۶

مثلها في قول ذي الرّمة: ۲۷۳ أَنْيَخْتُ فَأَلْقَتُ بِلَدَهُ فَوْقَ بِلَدَهُ قَلِيلٌ بَهَا الْأَصْوَاتِ إِلَّا بُغَامُهَا وَ إِمَّا لِإِفَادَهُ التَّقْلِيلِ، مثلها في «أَكَلْتُ أَكَلَّا مَا» و

على هذا فيكون تقليلاً بعد تقليل، ويكون التقليل على معناه، ويزعم قوم أن «ما» هذه اسم كما قدمناه في (مثلاً ما بعوضةً)  
(البقرة / ۲۶)

ثانيها: النفي، و «قليلاً» نعت لمصدر ممحض، أو لظرف ممحض، أي: «إيماناً قليلاً أو زمناً قليلاً» أجاز ذلك بعضهم، ويرده أمران:  
أحدهما: أن «ما» النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، ويسهل ذلك شيئاً ما على تقدير «قليلاً» نعتاً للظرف؛ لأنهم يتسعون  
في الظروف (٤٤٧)، وقد قال (٤٤٨): ۲۷۴ و نحن عن فضلك ما استغنينا متى  
والثاني: أنهم لا يجمعون بين مجازين، ولهذا لم يجيزوا «دخلت الأمر»: لئلا يجمعوا بين حذف «في» وتعليق الدخول باسم المعنى،  
بخلاف «دخلت في الأمر» و «دخلت الدار» واستقبحوا «سَيِّرَ عَلَيْهِ طَوِيلٌ»؛ لئلا يجمعوا بين جعل الحدث أو الزمان مسيراً وبين حذف  
الموصوف؛ بخلاف: «سَيِّرَ عَلَيْهِ طَوِيلًا» و «سَيِّرَ عَلَيْهِ سَيِّرَ طَوِيلٍ، أو زَمْنَ طَوِيلٍ».  
ثالثها: أن تكون مصدرية، وهي وصلتها فاعل بـ «قليلاً» و «قليلاً».

٢٢٧

حال معمول لممحض دل عليه المعنى، أي: لعنهم الله، فأخروا «قليلاً- إيمانهم»، أجازه ابن الحاجب، ورجح معناه على غيره و قوله  
تعالى: (أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْتِيقاً مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلِ مَا فَرَطْتُمْ فِي يَوْمَ سُوفَ)  
(يوسف / ٨٠)

«ما» إما زائدة، فـ «من» متعلقة بـ «فرطتم» و إما مصدرية فقيل: موضعها هي وصلتها رفع بالابتداء، وخبره «من قبل» و رد بأن الغايات  
لا تقع أخباراً ولا صلات ولا صفات ولا أحوالاً، نص على ذلك سيبويه وجماعة من المحققين ويشكل عليهم (كيف كان عاقبة  
الذين من قبل)  
(الروم / ٤٢)

و قيل: نصب عطفاً على «أن» وصلتها، أي: ألم تعلموا أخذ أيكم الموثق و تفريطكم، ويلزم على هذا الإعراب، الفصل بين العاطف و  
المعطوف بالظرف وهو ممتنف فإن قيل: قد جاء (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا)  
(يس / ٩)

قلنا: ليس هذا من ذلك كما توهם ابن مالك، بل المعطوف شيئاً على شيئاً.

## متى

على خمسة أوجه: اسم استفهام، نحو قوله تعالى: (مَتَى نَصَرَ اللَّهُ)  
(البقرة / ٢١٤)

واسم شرط، كقول سُحِيم بن وَثِيل الرِّيَاحِي: ۲۷۵ أَنَا ابْنُ جَلَّ وَ طَلَّعَ الثَّنَاءِيَّا مَتَى أَضَعَ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي وَ قَالَ الْإِمَامُ عَلَى بْنُ الْحَسِينِ  
(عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): «اللَّهُمَّ وَ مَتَى وَقَفَنَا بَيْنَ نَصْصِينِ فِي

٢٢٨

دين أو دنيا، فَأَوْقَعَ النَّقْصَ بِأَسْرِعِهِمَا فَنَاءً» (٤٥٠) واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى «من» أو «في» و ذلك في لغة هذيل، يقولون:  
«أخرجها متى كمّه» أي: منه و اختلف في قول بعضهم: «وضعته متى كمّي»؛ فقال ابن سيدۀ: بمعنى «في» وقال غيره: بمعنى «وسط» و  
كذلك اختلف في قول أبي ذؤيب يصف السحاب: ۲۷۶ شربن بماء البحر ثم ترتفعت متى لُجج خضر لهن نسب فقيل: بمعنى «من» و  
قال ابن سيدۀ: بمعنى «وسط».

## مُذ و مُنذ

لهمًا ثلات حالات:

إحداها: أن يليهما اسم مجرور، فقيل: هما أسمان مضافان، وال الصحيح: أنهم حرفًا مجرورًا بمعنى «من» إن كان الزمان ماضيًّا، وبمعنى «في» إن كان حاضرًّا، وبمعنى «من» و «إلى» جميًعاً إن كان معدودًا، نحو: «ما رأيته مِنْ يوم الخميس، أو مِنْ يومنا، أو مِنْ ثلاثة أيام» و أكثر العرب على وجوب جرهما للحاضر، وعلى ترجيح جر «منذ» للماضي على رفعه، و ترجيح رفع «منذ» للماضي على جره. مُذ و مُنذ مع الثانية: أن يليهما اسم مرفوف نحو: «مُذ يوم الخميس، و مُنذ يومنا».

٢٢٩

فقال المبرد و ابن السراج و الفارسي: مبتدأ ان، و ما بعدهما خبر، و معناهما: الأَمْذُ، إن كان الزمان حاضرًا أو معدودًا، و أَوْلُ المدة إن كان ماضيًّا، و قال أكثر الكوفيين: ظرفان مضافان لجملة حذف فعلها و بقى فاعلها، و الأصل: مذ كان يومان، و اختاره السهيلي و ابن مالك، و قال بعض الكوفيين: خبر لمحذوف، أي: ما رأيته من الزمان الذي هو يومان، بناء على أن «مُنذ» مركبة من كلمتين: «من» و «ذو» الطائية.

الثالثة: أن يليهما الجملة الفعلية أو الاسمية كقول أبي طالب خطاباً لعلى (عليهما السلام): «يا ولدي تعلم أنَّ محمداً و الله أمن من ذكراً، امض و اتبعه ترشد و تفلح و تشهد» (٤٥٢) و قول الأعشى: ٢٧٧ و ما زلتُ أبغى المال مِنْ أَنَا يافع و ليبدأ و كهلاً حين شبت و أمردا و المشهور أنهم حينذ ظرفان مضافان، فقيل: إلى الجملة، و قيل: إلى زمن مضاف إلى الجملة، و قيل: مبتدأ ان؛ فيجب تقدير زمان مضاف للجملة يكون هو الخبر.

## مع

اسم بدليل التنوين في قول حسان: ٢٧٨ يا رب فاجمعنا معاً و نينا في جنة تبني عيون الحسد و دخول الجار في حكاية سيبويه: «ذهبت مِنْ معه» و قراءة بعضهم:

٢٣٠

(هذا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي)

(الأنبياء / ٢٤)

و تسكين عينه لغةً غنم و ربيعة، لا ضرورة خلافاً لسيبوويه، و اسميتها حينذ باقية، و قول النحاس: «إنها حينذ حرف بالإجماع» مردود و تستعمل مضافة، فتكون ظرفاً، و لها حينذ ثلاثة معان: أحدها: موضع الاجتماع و لهذا يخبر بها عن الذوات، نحو قوله تعالى: (والله معكم) (محمد / ٣٥)

و قول النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «على مع القرآن و القرآن معهلاً يفترقا حتى يردا على الحوض» (٤٥٥). الثاني: زمانه نحو: «جِئْتُكَ مَعَ الْعَصْرِ».

الثالث: مرادفة «عند» و عليه القراءة و حكاية سيبويه السابقان و مفردة، فتّون، و تكون حالاً، و قد جاءت ظرفاً مخبراً به في نحو قوله: ٢٧٩ أَفِيقُوا بَنِي حَرْبٍ وَ أَهْوَأُوهُنَا معاً وَ أَرْحَامُنَا موصولةً لِمَ تَقْضِيْ وَ قيل: هي حال، و الخبر محذوف، و هي في الإفراد بمعنى «جميًعاً» و تستعمل للاثنين و الجماعة، نحو قول مطیع بن إیاس: ٢٨٠ كنْتُ وَ يَحْسِيْ كَيْدَيْ وَاحِدَ نَرْمَى جميًعاً و نرامي معاً و قول متمم بن نويره الیر بو عی:

۲۸۱ یذکرَنَّ ذا البَيْتِ الْحَرَبِيْنَ بِئْهِ إِذَا حَنَّتِ الْأُولَى سَجَعْنَ لَهَا معا

مَنْ

علی أربعة أوجه:

الأول: الشرطیة، نحو قوله تعالى: (مَنْ يَعْمَلْ سَوْءً يُجْزَيهِ) (النساء / ۱۲۳)

وقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ يَرِدَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفْقَهُهُ فِي الدِّينِ» (۴۵۹).

الثاني: الاستفهامیة، نحو قوله تعالى: (فَمَنْ رَبَّكُمَا يَا مُوسَى) (طه / ۴۹)

وقول حسان فی علی (علیہ السلام): ۲۸۲ مَنْ كَانَ فِي الْقُرْآنِ سَمِّيَ مُؤْمِنًا فِي تَسْعَ آيَاتٍ تُلَيْنَ غَزَارًا وَإِذَا قِيلَ: «مَنْ يَفْعَلْ هَذَا إِلَّا زِيدٌ؟» فَهُوَ «مَنْ» الْاسْتَفْهَامِيَّةُ أُشْرِبَتْ مَعْنَى النَّفْيِ، وَمِنْهُ: (وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) (آل عمران / ۱۳۵)

ولا يتقاد جواز ذلك بأن يتقدمها الواو خلافاً لابن مالك؛ بدليل: (مَنْ ذَا الَّذِي يُشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا يَأْذَنُهُ) (البقرة / ۲۵۵)

و إِذَا قِيلَ: «مَنْ ذَا لَقِيتَ؟» فَ«مَنْ» مُبْتَدَأ و «ذَا» خَبْرٌ موصول، و العائد ممحض، و يجوز على قول الكوفيين في زيادة الأسماء، كون «ذا» زائدة، و «من» مفعولاً و ظاهر كلام جماعة أنه يجوز في «مَنْ ذَا لَقِيتَ؟» أن تكون «من» و «ذا» مركبتين كما في قولك: «ما ذا صنعت؟» و منع ذلك ابوالبقاء في مواضع من إعرابه و ثعلب في أمالیه و غيرها، و خصوا جواز ذلك بـ «ماذا»؛ لأن «ما» أكثر إبهاماً،

۲۳۲

فحسن أن تجعل مع غيرها كشيء واحد؛ ليكون ذلك أظهر لمعناها، و لأن التركيب خلاف الأصل، و إنما دل عليه الدليل مع «ما» و هو قوله: «لَمَاذَا جِئْتَ؟» بإثبات الألف.

الثالث: الموصولة في نحو قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (الحج / ۱۸)

وقول أمير المؤمنین (علیہ السلام): «وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالْدُّنْيَا إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهَ» (۴۶۱).

الرابع: النكرة الموصوفة، و لهذا دخلت عليها «رَبّ» في قول سوید بن أبي کاھل الیشکری: ۲۸۳ رَبّ مَنْ أَنْضَجْتُ غَيْظًا قَلْبَهُ قَدْ تَمَنَّى لَى مَوْتًا لَمْ يَطِعْ وَوَصَفَتِ النَّكْرَةُ فِي نَحْوِ قَوْلِهِمْ: «مَرَرْتُ بِمَنْ مُعْجَبٌ لَكَ» و قول حسان: ۲۸۴ فَكَفَى بِنَافَضْلًا عَلَى مَنْ غَيْرِنَا حُبُّ التَّبَّیْ محمد إیانا و یروی برفع «غیر» فیحتمل أن «من» علی حالها، و يحتمل الموصولة، و علیهما فالتقدير: علی مَنْ هو غیرنا، و الجملة صفة أو صلة.

تبیهان

مِنْ الأَوْلَى: تقول: «مَنْ يَكْرَمْنِي أُكَرِّمْهُ» فتحتمل «من» الأوجه الأربع، فإن قدرتها شرطية جزمت الفعلين، أو موصولة أو موصوفة رفعتهما، أو استفهامیة رفعت الأولى و جزمت الثانية؛ لأنَّ جواب بغير الفاء، و «من» فيهن

۲۳۳

مبتدأ، و خبر الاستفهامیة الجملة الأولى، و الموصولة أو الموصوفة الجملة الثانية، و الشرطیة، الأولى أو الثانية علی خلاف في ذلك، و

تقول: «من زارني زرته» فلا تحسن الاستفهامية، و يحسن ما عداها.

الثاني: زيد في أقسام «من» قسمان آخران:

أحدهما: أن تأتي نكرة تامة و ذلك عند أبي على قاله في قوله (٤٦٤): ٢٨٥ ... و نعم من هو في سرٍ و إعلانٍ فزعم أن الفاعل مستتر و «من» تمييز، و قوله: «هو» مخصوص بالمدحف «هو» مبتدأ خبره ما قبله، أو خبر لمبتدأ محنوف و قال غيره: «من» موصول فاعل، و قوله: «هو» مبتدأ خبره «هو» آخر محنوف، و الظرف متعلق بالمحنوف؛ لأن فيه معنى الفعل، أي: و نعم من هو الثابت في حالتي السر و العلانية. قلنا: و يحتاج إلى تقدير «هو» ثالث يكون مخصوصاً بالمدح. ثانيهما: التوكيد، و ذلك في ما زعم الكسائي من أنها ترد زائدة كـ «ما» و ذلك سهل على قاعدة الكوفيين في أن الأسماء تزاد وأنشد عليه: ٢٨٦ فكفي بنافضلا على من غيرنا حب النبي محمد إيانا في من خفض «غيرنا» و هو خلاف المشهور و لنا أنها نكرة موصوفة أي: على قوم غيرنا.

٢٣٤

### مِنْ

مِنْ تأتي على خمسة عشر وجهاً:

أحدها: ابتداء الغاية، و هو الغالب عليها، حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة إليه، و تقع لهذا المعنى في غير الزمان، نحو قوله تعالى: (مِنَ الْمَسِّيْجِ الدِّحْرَامِ)  
(الإسراء / ١)

و قول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٢٨٧ مَنْ يُعْرِفُ اللَّهَ، يُعْرِفُ أَوْلَيَهُ ذَا فَالدِّينِ مِنْ بَيْتِ هَذَا نَالَهُ الْأُمُّ  
الكوفيون والأخفش والمبرد و ابن دُرُستويه: وفي الزمان أيضاً؛ بدليل (مِنْ أَوْلِ يَوْمٍ)  
(التوية / ١٠٨)

و قيل: التقدير: من تأسيس أول يوم، و ردّه السهيلي بأنه لو قيل هكذا لاحتياج إلى تقدير الزمان.  
الثاني: التبعيض، نحو: (مِنْهُمْ مِنْ كَلْمَةِ اللَّهِ)  
(البقرة / ٢٥٣)

و علامتها: إمكان سد «بعض» مسدّها كقراءة ابن مسعود: (حَتَّىٰ تُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ)  
(آل عمران / ٩٢)

الثالث: بيان الجنس، و كثيراً ما تقع بعد «ما» و «مهما» و «ما» بها أولى لإفراط إبهامهما، نحو: (مَا يُفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ  
لَهَا)  
(فاطر / ٢)

(مَهْمَا تَأَتَّنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ)  
(الأعراف / ١٣٢)

و هي و مخوضها في ذلك في موضع نصب على الحال و من وقوعها بعد غيرها قول الكمي: ٢٨٨ و أوجب يوماً بالغدير ولاية  
على كل بَرِّ مِنْ فصيح و أعمجم

٢٣٥

وقال الله تعالى: (يَحْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبِسُونَ ثِياباً خُضْرَاً مِنْ سُنْدُسٍ وَ إِسْبَرْقٍ)  
(الكهف / ٣١)

الشاهد فی غير الْأُولی فِإِنْ تَلَكَ لِلابتداء، وَقِيلَ: زَايْدَةٌ، وَأَنْكَرَ مَجِيءَ «مِنْ» لِبِيَانِ الْجِنْسِ قَوْمٍ، وَقَالُوا: هِي فِي «مِنْ ذَهَبٍ» وَ«مِنْ سُنْدُسٍ» لِلتَّبْعِيْضِ وَهَذَا تَكْلِفٌ.

الرابع: التعليل، نحو قوله تعالى: (مِمَّا حَطَّيَتِهِمْ أَغْرِقُوا)  
(نوح / ۲۵)

وقول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ۲۸۹ يغضى حياءً و يغضى من مهابته فلا يكلم إلا حين يتسم الخامس: البدل، نحو: (أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)

(التوبه / ۳۸)

(لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أُولَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا)  
(آل عمران / ۱۰)

و أنكر قوم مجيء «من» للبدل؛ فقالوا: التقدير في (أَرَضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)  
(التوبه / ۳۸)

أرضيتهم بالحياة الدنيا بدلاً منها؛ فالمفید للبدلية متعلقها المحنوف، وأما هي فلا ابتداء، وكذا باقي.  
السادس: مرادفة «عن»، نحو: (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ)  
(الزمر / ۲۲)

و قيل: هي لابتداء، أو للتعميل، أي: من أجل ذكر الله؛ لأنه إذا ذكر قشت قلوبهم.  
السابع: مرادفة الباء، نحو: (يُنْظَرُونَ مِنْ طَرِفِ خَيْفِي)  
(الشورى / ۴۵)

قاله يونس و الظاهر أنها لابتداء.

۲۳۶

الثامن: مرادفة «في»، نحو: (أَرَوْنِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ)  
(فاطر / ۴۰)

(إِذَا نَوِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ)  
(الجمعة / ۹)

والظاهر أنها في الأولى ليبيان الجنس مثلها في (ما نَسْخَنَ مِنْ آيَةِ)  
(البقرة / ۱۰۶)

التاسع: موافقه «عند»، نحو: (لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أُولَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا)  
(آل عمران / ۱۰)

قاله أبو عبيدة و قد مضى القول بأنها في ذلك للبدل.

العاشر: مرادفة «ربما» و ذلك إذا اتصلت بـ «ما» كقول أبي حية النميري: ۲۹۰ و إنما نَضَرَ الْكَبَشَ ضَرَبَهُ على رأسه تُلقى اللسان من الفم قاله السيرافي و ابن خروف و ابن طاهر و الأعلم، و الظاهر أن «من» فيها ابتدائية و «ما» مصدرية، و أنهم جعلوا لأنهم خلقوا من الضرب، مثل: (خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ)  
(الإنبياء / ۳۷)

الحادي عشر: مرادفة «على»، نحو: (وَنَصَرَنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا)

(الأنبياء / ۷۷)

و قيل: على التضمين، أى: منعناه منهم بالنصر.

الثانى عشر: الفصل، و هى الداخلة على ثانى المتضادين، نحو: (وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ)

(البقرة / ۲۲۰)

(حتى يميز الحبيب من الطيب)

(آل عمران / ۱۷۹)

قاله ابن مالك، و فيه نظر؛ لأن الفصل مستفاد من العامل، فإن «ماز» و «ميز» بمعنى «فصل» و العلم صفة توجب التمييز، و الظاهر أن «من» في الآيتين للابتداء، أو بمعنى «عن».

٢٣٧

الثالث عشر: الغاية، قال سيبويه: و تقول رأيته من ذلك الموضع فجعلته غاية لرؤيتك، أى: محلاً للابتداء و الانتهاء، قال: و كذا «أخذته من زيد» و زعم ابن مالك أنها في هذه للمجازة، و الظاهر أنها للابتداء؛ لأن الأخذ ابتدأ من عنده و انتهى إليك.

الرابع عشر: التنصيص على العموم، و هي الزائدة في نحو «ما جاءنى منْ رجُل» فإنه قبل دخولها يتحمل نفي الجنس و نفي الوحدة و لهذا يصح أن يقال: «بل رجالان» و يمتنع ذلك بعد دخول «من».

الخامس عشر: توكييد العموم، و هي الزائدة في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فَوَ الَّذِي وَسَعَ سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَوْ دَعَ قَلْبًا سَرُورًا إِلَّا وَ خَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ ذَلِكَ السَّرُورَ لَطْفًا» (٤٧٠) و قوله: «ما جاءنى من أحد أو من ديار» فإن «أحداً و دياراً» صيغتا عموماً.

و شرط زيادتها في النوعين ثلاثة أمور:

أحدها: تقدم نفي أو نهي أو استفهام بـ«هل»، نحو: (ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوتٍ)

(الملك / ٣)

(فارجع البصر هل ترى من فطور)

(الملك / ٣)

و تقول: «لا يَقُولُ مِنْ أَحَدٍ» و زاد الفارسي الشرط كقول زهير بن أبي سلمى: ٢٩١ و مهماتكْ عند امرئ منْ خليقة و إنْ حالها تَخْفِي على الناسِ تَعْلَمُ و الثاني: تنكير مجرورها و الثالث: كونه فاعلاً، أو مفعولاً به، أو مبتدأ.

٢٣٨

## تبیهات

أحدها: تقييد المفعول بقولنا: «به» هي عبارة ابن مالك، فتخرج بقية المفاعيل، و كأن وجه منع زيادتها في المفعول معه و المفعول لأجله و المفعول فيه أنهن في المعنى بمنزلة المجرور بـ«مع» و باللام و بـ«في» و لا تجامعهن «من» ولكن لا يظهر للمنع في المفعول المطلق وجه، و قد خرج عليه أبوالبقاء (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)

(الأنعم / ٣٨)

فالآن: «من» زائدة، و «شيء» في موضع المصدر، أى: تفريطاً، مثل: (لا يُسْرِرُكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً)

(آل عمران / ١٢٠)

و المعنى: تفريطاً و ضرراً، قال: و لا يكون مفعولاً به؛ لأن «فرط» إنما يتعدى إليه بـ«في» و قد عدى بها إلى «الكتاب» قال: و على هذا فلا حجية في الآية لمن ظن أن «الكتاب» يحتوى على ذكر كل شيء صريحاً، قلت: و كذا لاحجة فيها لو كان «شيء» مفعولاً به؛ لأن

المراد ب «الكتاب» اللوح المحفوظ؛ كما في قوله تعالى: (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)

(الأنعم / ۵۹)

و هو رأى الزمخشرى و السياق يقتضيه.

الثانى: القياس أنها لا تزاد في ثانى مفعولى «ظن» و لا ثالث مفعولات «أعلم»؛ لأنهما فى الأصل خبر، و شدّت قراءة بعضهم: (ما كانَ يُبَغِّى لَنَا أَنْ تُتَخَذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلَائِنَا)

(الفرقان / ۱۸)

بناء «تتخذ» للمفعول.

الثالث: أكثرهم أهل هذا الشرط الثالث؛ فيلزمهم زيادتها في الخبر، في نحو: «ما زيد قائماً» و التمييز في نحو: «ما طاب زيد نفساً» و الحال في نحو: «ما جاء أحد راكباً» وهم لا يجزون ذلك و لم يشترط الأخفش واحداً من الشرطين الأولين و استدل بنحو: (وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأَ الْمُرْسَلِينَ)

(الأنعم / ۳۴)

و لم يشترط الكوفيون الأول، و استدلوا

٢٣٩

بقولهم: «قد كان من مطر» و جوز الزمخشرى في (وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمٍ مِّنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَمَا كَانَ مُنْزَلِينَ)

(يس / ۲۸)

كون المعنى: و من الذى كنا متزلاين، فجوز زيادتها مع المعرفة و قال الفارسى في (وَيَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ)

(النور / ۴۳)

يجوز كون «من» و «من» الأخيرتين زائدتين؛ فجوز الزيادة في الإيجاب.

وقال المخالفون: التقدير: قد كان هو أى: كائن من جنس المطر،

و «لقد جاءك هو» أى: جاء من الخبر كائناً من نبأ المرسلين، أو و لقد جاءك نبأ من نبأ المرسلين ثم حذف الموصوف، و هذا ضعيف في العربية؛ لأن الصفة غير مفردة، فلا يحسن تخرير التنزيل عليه. زِنَوا أَنفُسَكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ تَوْزَنُوا» (٤٧٣) فقال الجمهور: لابتداء الغاية، و ردّ بأنها لاتدخل عندهم على الزمان كما مر، و أُجيب بأنهما غير متأصّلتين في الظرفية و إنما هما في الأصل صفتان للزمان: إذ معنى «جئت قبلك» جئت زمناً قبل زمن مجئك؛ فلهذا سهل ذلك فيهما، و زعم ابن مالك أنها زائدة، و ذلك مبني على قول الأخفش في عدم الاستراتط لزيادتها.

٢٤٠

مسألة مهمما (ما يَوْدَدُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُسْرِكِينَ أَنْ يَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ خَيْرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ)

(البقرة / ١٠٥)

فيها «من» ثلث مرات: الأولى للتبيين؛ لأن الكافرين نوعان: كتابيون و مشركون، و الثانية زائدة، و الثالثة لابتداء الغاية. مسألة (لا كلُونَ مِنْ زَرْقَومْ)

(الواقعة / ٥٢)

(وَيَوْمَ تَحْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يَكْذِبُ)

(النمل / ٨٣)

الأولى منها لابتداء، و الثانية للتبيين.

**مهم**

اسم؛ لعود الضمير إليها في قوله تعالى: (مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتُشَحِّرَنَا بِهَا)  
(الأعراف / ۱۳۲)

و قال الزمخشرى و غيره: عاد عليها ضمير «به» و ضمير «بها» حملًا على اللفظ و على المعنى، انتهى و الأولى أن يعود ضمير «بها» إلى «آية» و مثله قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «إِنَّ لِلخَيْرِ وَ الشَّرِ أَهْلًا». فمهما تركتموه منهما كفأ كموه أهله» (۴۷۴) فيعود ضمير «تركتموه» و «كفا كموه» و «أهله» إليها و زعم السهيلى أنها تأتى حرفاً؛ بدليل قول زهير: ۲۹۲ و مهما تكون عندًا مرئ من خليقة ولو حالها تخفى على الناس تعلم قال: فهى هنا حرف بمنزلة «إن»؛ بدليل أنها لا محل لها و الجواب: أنها إما خبر «تكن» و «خليقه» اسمها، و «من» زائدة؟

۲۴۱

لأن الشرط غير موجب عند أبي على، و إما مبتدأ، و اسم «تكن» ضمير راجع إليها، و الظرف خبر، و أنت ضميرها؛ لأنها الخلقة في المعنى، و «من خليقة» تفسير للضمير.  
ولها ثلاثة معان:

أحدها: مالا يعقل غير الزمان مع تضمن معنى الشرط، و منه الآية و لهذا فسرت بقوله تعالى: (مِنْ آيَةٍ)  
(الأعراف / ۱۳۲)

و هي فيها إما مبتدأ أو منصوبة على الاشتغال، فيقدر لها عامل متعد كما في «زيداً مررت به» متأخرًا عنها؛ لأن لها الصدر، أى: مهما تحضرنا تأتنا به.

الثاني: الزمان و الشرط، فتكون ظرفاً لفعل الشرط، ذكره ابن مالك، و زعم أن النحوين أهلواه، و أنسد لحاتم: ۲۹۳ و إنك مهماتعظي بطنك سؤل و فرجك نالا مُتهى الذمَّ أجمعوا وأبياتاً آخر، و لا دليل في ذلك؛ لجواز كونها للمصدر بمعنى أى إعطاء كثيراً أو قليلاً.  
الثالث: الاستفهام، ذكره جماعة منهم ابن مالك و استدلوا عليه بقول عمرو بن ملقط: ۲۹۴ مهما لى الليلة مهمالاً أودي بنعلى و سربالية فزعموا أن «مهما» مبتدأ، و «لى» الخبر، و أعيدت الجملة توكيداً، و «أودي» بمعنى «هلك» و «نعلى» فاعل، و الباء زائدة، و لا دليل في البيت لاحتمال أن التقدير: «مهما» اسم فعل بمعنى «اكفف» ثم استأنف استفهاماً بـ «ما» وحدتها.

۲۴۲

**حرف النون****النون المفردة****اشارة**

تأتي على أربعة أوجه

**أحدها: نون التأكيد و هي خفيفة**

کقول أبي طالب (عليه السلام): ۲۹۵ أَصْبَرْنَا يَا بْنِ فَالصَّبْرِ أَحْجَى كُلَّ حَيٍّ مَصِيرَهُ لِشَعْوبٍ وَثَقِيلَهُ كَقُولُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): «وَالَّذِي بَعَثَنَا بِالْحَقِّ لِتَبْلِغَنَّ بَلْلَهُ وَلِتُعَرِّبَنَّ غَرْبَلَهُ وَلِتَسْأَطَنَّ سُوتَ الْقِدْرِ» (۴۷۹) وقد اجتمعتنا في قوله تعالى: (لَيَسْجُنَّ وَلَيَكُونَا) (يوسف / ۳۲)

و معناهما التوكيد، قال الخليل: و التوكيد بالثقلة أبلغ و يختصان بالفعل، و يؤكّد بهما صيغ الأمر مطلقاً، ولو كان دعائياً كقوله: ۲۹۶ و أَنْزَلْنَ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِلَّا «أَفْعَلُ» فـي التعجب؛ لأنّ معناه كمعنى الفعل الماضي و لا يؤكّد بهما الماضي مطلقاً.

۲۴۳

و أما المضارع فإن كان حالاً لم يؤكّد بهما، و إن كان مستقبلاً أكّد بهما وجوباً فـي نحو قوله تعالى: (وَتَاهَ لِأَكِيدَنَ أَصْنَامَكُمْ) (الأنياء / ۵۷)

و قريباً من الوجوب بعد «إما» (و إِمَّا تَخَافَنَ مِنْ قَوْمٍ) ( الأنفال / ۵۸)

و جوازاً كثيراً بعد الطلب، نحو قوله تعالى: (وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا) (ابراهيم / ۴۲)

و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لَا تَظَنَّ بِكُلِّمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ أَحَدٍ سُوءً وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مُحْتَمِلًا» و قليلاً في مواضع كقولهم: ۲۹۷ وَ مِنْ عِضَهُ مَا يُبْتَنِي شَكِيرُهَا

## الثاني: التنوين

و هو نون زائدة ساكنة تلحق الآخر لغير توكيد؛ فخرج نون «حسن»؛ لأنها أصل، و نون «ضيفن» للطفيلى؛ لأنها متحركة، و نون «منكسر» و «انكسر»؛ لأنها غير آخر، و نون (لَسْفَعاً) (العلق / ۱۵)

لأنها للتوكيد و أقسامه خمسة: تنوين التمكين: و هو اللاحق للاسم المعرف المنصرف إعلاماً يقائه على أصله، و أنه لم يشبه الحرف فيبني، و لا الفعل فيمنع الصرف، و يسمى تنوين الأمكانية أيضاً و تنوين الصرف، و ذلك كـ«زيد و رجل و رجال» و تنوين التنكير: و هو اللاحق لبعض الأسماء المبنية فرقاً بين معرفتها و نكرتها، و يقع في باب اسم الفعل بالسماع كـ«صه و مه و إيه»، وفي العلم المختوم بـ«و يه» بقياس، نحو: « جاءني سبيويه و سبيويه آخر» و أما تنوين «رجل» و نحوه من المعرفات فتنوين تمكين، لاتنوين تنكير، كما

۲۴۴

قد يتوجه بعض الطلبة، و لهذا لو سميت به رجلاً بقى ذلك التنوين بعينه مع زوال التنكير و تنوين المقابلة: و هو اللاحق نحو: «مسلمات»، جعل في مقابلة النون في «مسلمين» و تنوين العوض: و هو اللاحق عوضاً من حرف أصلي، أو زائد، أو مضاف إليه مفرداً، أو جملة. فالأول: كـ«جوار و غواش»؛ فإنه عوض من الياء و فاقاً لـ«سيويه» و «الجمهور»، لا عوض من ضمة الياء و فتحتها النائية عن الكسرة خلافاً للمبرد؛ إذ لو صح لـ«عوض» عن حركات نحو: «حُبلى» و لا هو تنوين التمكين و الاسم منصرف خلافاً للأخفش، و قوله: لما حذفت الياء التحق الجمع بأوزان الأحادك «سلام و كلام» فصرف، مردود؛ لأن حذفها عارض للتخفيف و هي منوية؛ بدليل أن الحرف الذي بقى أخيراً لم يحرك بحسب العوامل.

الثاني: كـ«جَنَادِيل»؛ فإن تنوينه عوض من ألف «جَنَادِل» قاله ابن مالك و الذي يظهر، خلافه، و أنه تنوين الصرف، و لهذا يجر

بالكسرة، و ليس ذهاب الألف التي هي علم الجمعية كذهب الياء من نحو: «جوار و غواش».

### الثالث: تنوين

تنوين «كُلٌّ و بعْضٌ» إذا قُطِّعنا عن الإضافة، نحو قوله تعالى: (وَكَلًا ضَرَبَنَا لَهُ الْأَمْثَالَ) (الفرقان / ۳۹)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «وَدَكَ بعْضُهَا بعْضًا مِنْ هَيْبَةِ جَلَالِهِ وَمَخْوَفٍ سَيْطُونَهُ» (٤٨٣) و قيل: هو تنوين التمكين، رجع؛ لزوال الإضافة التي كانت تعارضه.

الرابع: اللاحق لـ «إذ» في نحو: (وَانْشَقَتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَؤْمَدْ وَاهِيَّ) (الحاقة / ۱۶)

و الأصل: فهِيَ يَوْمَ إِذْ انشَقَتِ وَاهِيَّ، ثم حذفت الجملة المضاف إليها

٢٤٥

للعلم بها، وجى بالتنوين عوضاً عنها، و كسرت الذال للساكنين و قال الأخفش:

التنوين تنوين التمكين، و الكسرة إعراب المضاف إليه و تنوين الترميم: و هو اللاحق للقوافي المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق، و هو الألف و الواو و الياء، و ذلك في إنشاد بنى تميم، و ظاهر قولهم: إنه تنوينٌ مُحَصَّلٌ للترنيم. وقد صرَح بذلك ابن يعيش، و الذى صرَح به سيبويه و غيره من المحققين أنه جيء به لقطع الترميم، و أن الترميم و هو التَّغْنِي يحصل بأحرف الإطلاق؛ لقبولها لمد الصوت فيها، فإذا أنسدوا و لم يترنموا جاؤوا بالنون في مكانها و لا يختص هذا التنوين بالاسم بدليل قول جرير: ٢٩٨ أَقْلَى اللوم عاذل و العتابا و قوله إن أصبت لقد أصبا

و زاد الأخفش و العرضيون تنويناً سادساً، و سموه الغالي، و هو اللاحق لآخر القوافي المقيدة، كقول رؤبة: ٢٩٩ و قاتم الأعماق خاوي المخترقْ مشتبه الأعلام لَمَاعُ الخفق و سمي غالياً؛ لتجاوزه حد الوزن، و يسمى الأخفش الحركة التي قبله غلوأً فائدته الفرق بين الوقف و الوصل و جعله ابن يعيش من نوع تنوين الترميم زاعماً أن الترميم يحصل بالنون نفسها؛ لأنها حرف أغن. قال: و إنما سمي المعنى مغنىًّا؛ لأنَّه يغْنِي صوته، أى: يجعل فيه غنَّية، و الأصل عنده مغنىًّا بثلاث نونات فأبدلت الأخيرة ياءً تخفيفاً، و أنكر الزجاج و السيرافي ثبوت هذا التنوين البته؛ لأنه يكسر الوزن، و قالا: لعل الشاعر كان يزيد «ان» في آخر كل بيت، فضعف صوته بالهمزة، فتوهم السامع أن النون تنوين و اختار هذا القول ابن مالك و زعم أبوالحجاج بن معزوز أن ظاهر كلام سيبويه في المسمى تنوين الترميم أنه نون عوض من المدة

٢٤٦

وليس بتنوين و زعم ابن مالك في التحفة أن تسمية اللاحق للقوافي المطلقة و القوافي المقيدة تنويناً مجاز، و إنما هو نون آخر زائدة، و لهذا لا يختص بالاسم، و يجامع الألف و اللام، و يثبت في الوقف.

و زاد بعضهم تنويناً سابعاً، و هو تنوين الضرورة، و هو اللاحق لمالا ينصرف كقول امرئ القيس: ٣٠٠ تَبَصِّرْ خَلِيلِي هل ترى من ظعائن سوالك تَفْنِيَ بين حَرْمَى شَعْبَبَ وَلِلمنادِي المضموم كقول الأحوض: ٣٠١ سلامُ الله يا مطرُ عَلَيْهَا وَلِيُسْ عَلَيْكَ يا مطرُ السَّلَامُ وَكَلامُه صحيح في الثاني دون الأول؛ لأنَّ الأول تنوين التمكين؛ لأنَّ الضرورة أباحت الصرف، و أما الثاني فليس تنوين تمكين؛ لأنَّ الاسم مبني على الضم و ثامناً، و هو التنوين الشاذ، كقول بعضهم: «هَوْلَاءُ قَوْمُكَ» حَكَاهُ أَبُوزَيدُ، و فائدته مجرد تكثير اللف ١ كما قيل في ألف «قَبْعَرَى» و ذكر ابن الخباز في شرح الجزوئية أنَّ أقسام التنوين عشرة، و جعل كلامَ من تنوين المنادي و تنوين صرف مالا ينصرف

قسمًاً برأسه، قال: و العاشر تنوين الحكاية، مثل أن تسمى رجلاً بـ«عاقلٌ لبيه» فإنك تحكمي اللفظ المسمى به، و هذا اعتراف منه بأنه تنوين الصرف؛ لأن الذي كان قبل التسمية حُكيمها. نعم الثالث: نون الإناث، وهي اسم في نحو: «النسوة يذهبن» و حرف في نحو: «يذهبن النسوة» في لغة من قال: «أَكْلُونِي الْبَرَاغِيْثُ».

٢٤٧

#### الرابع: نون الوقاية

و تسمى نون العماد أيضًاً، وتلحق قبل ياء المتكلّم المنتصبة بواحد من ثلاثة: أحدها: الفعل، متصرفاً كان كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «غَدَّا تَرَوْنَ أَيَامِي، و يَكَشِّفُ لَكُمْ عَنْ سَرَائِرِي، و تَعْرُفُنِي بَعْدَ خَلْقِي و قِيَامِ غَيْرِي مَقَامِي» (٤٨٨). أو جامداً كقولهم: «عَلَيْهِ رَجَلٌ لِيسْنِي» و أما قوله (٤٨٩):

٢٤٨

قيل: و تأتي للتوكيد إذا وقعت صدرًا، نحو: «نَعَمْ هَذِهِ أَطْلَالُهُمْ» و الحق أنها في ذلك حرف إعلام، وأنها جواب لسؤال مقدر و اعلم أنه إذا قيل: «قام زيد» فتصديقه «نعم» و تكذيبه «لا» و يمتنع دخول «بلى»؛ لعدم النفي و إذا قيل: «ما قام زيد» فتصديقه «نعم»، و تكذيبه «بلى»، و منه: (زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يَبْعَثُوا قُلْ بَلِي وَرَبِّي) (التغابن / ٧)

و يمتنع دخول «لا»؛ لأنها لنفي الإثبات لا لنفي النفي و إذا قيل: «أقام زيد؟» فهو مثل: «قام زيد» فتقول إن أثبتت القيام: «نعم» و إن نفيته: «لا» و يمتنع دخول «بلى» و إذا قيل: «ألم يقم زيد» فهو مثل: «لم يقم زيد» فتقول إذا أثبتت القيام: «بلى»، و يمتنع دخول «لا»، و إن نفيته قلت: «نعم» و قال سيبويه في باب النعت، في مناظرة جرت بينه وبين بعض النحويين: فيقال له: ألسنت تقول كذا و كذا؟ فإنه لا يجد بدًا من أن يقول: «نعم» فيقال له: أفلست تفعل كذا؟ فإنه قائل: «نعم» فزعم ابن الطراوة أن ذلك لحن و قال جماعة من المتقدمين و المتأخرین منهم الشلوبین: إذا كان قبل النفي استفهام فإن كان على حقيقته فجوابه كجواب النفي المجرد، و إن كان مُرادًا

٢٤٩

به التقرير فالأكثر أن يجاب بما يجاب به النفي رعيًا للفظه، و يجوز عند أمنالليس أن يجاب بما يجاب به الإيجاب رعيًا لمعناه، الاترى أنه لا يجوز بعد دخول «أحد» و لا الاستثناء المفرغ؟ لا يقال: «أليس أحد في الدار؟» و لا «أليس في الدار إلا زيد؟».

٢٥٠

#### حرف الهاء

##### الهاء المفردة

على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون ضميراً للغائب، و تستعمل في موضعى الجر و النصب، نحو قوله تعالى: (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يَحَاوِرُهُ) (الكهف / ٣٧)

و قول الفرزدق في الإمام علي بن الحسين (عليهما السلام): ٣٠٣ هذا الذي تعرف البطحاء و طأته و البيت يعرفه و الحل و الحرم و الثاني: أن تكون حرفًا للغيبة، و هي الهاء في «إياه». فالتحقيق: أنها حرف لمجرد معنى الغيبة، و أن الضمير «إيَا» و حدتها و الثالث: هاء

السکت، و هی اللاحقة لبيان حركة أو حرف، نحو: (ماهیه)  
(القارعة / ۱۰)

و نحو: «هانهانه»، و «ازیداه» وأصلها أن يوقف عليها، و ربما وصلت بنية الوقف.

٢٥١

ها

على ثلاثة أوجه:

أحداها: أن تكون اسمًا لفعل، وهو «خذ» ويجوز مدها، ويستعملان بكاف الخطاب وبدونها، ويجوز في الممدودة أن يستغني عن الكاف بتصريف همزتها تصارييف الكاف، فيقال: «هاء» للمذكر بالفتح و«هاء» للمؤنث بالكسر، و«هاؤما» و«هاؤن» و«هاؤم» و منه: (هاؤم اقرؤوا كتابة)

(الحافة / ۱۹)

والثاني: أن تكون ضميراً للمؤنث، فستعمل مجرورة الموضع ومنصوبته، نحو: (فألهُمها فجورها وتقواها)

(الشمس / ۸)

والثالث: أن تكون للتنبيه، فتدخل على أربعة:

أحداها: الإشارة غير المختصة بالبعيد، نحو: «هذا» بخلاف «ثم» و«هنا» بالتشديد و«هناك» و الثاني: ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشارة، نحو: (ها أنتم أولاء)

(آل عمران / ۱۱۹)

وقيل: إنما كانت داخلة على الإشارة فقدمت، فرد بنحو: (ها أنتم هؤلاء)

(آل عمران / ۶۶)

فأجيب بأنها أعيدت توكيداً و الثالث: نعت «أى» في النداء، نحو: «يا أيها الرجل» و هي في هذا واجهة للتنبيه على أنه المقصود بالنداء، قيل: و للتوضيح عما تضاف إليه «أى» و الرابع: اسم الله تعالى في القسم عند حذف الحرف، يقال: «ها الله» بقطع الهمزة و وصلها، و كلامها مع إثبات ألف «ها» و حذفها.

هل

حرف موضع لطلب التصديق الإيجابي، دون التصور، و دون التصديق

٢٥٢

السلبي فيمتنع نحو: «هل زيداً ضربت؟»؛ لأن تقديم الاسم يشعر بحصول التصديق بنفس النسبة، و نحو: «هل زيد قائم أم عمرو؟» إذا أريد بـ «أم» المتصلة، و «هل لم يقم زيد؟» و نظيرها في الاختصاص بطلب التصديق «أم» المنقطعة، و عكسهما «أم» المتصلة، و جميع أسماء الاستفهام؛ فإنهن لطلب التصور لا غير، و أعم من الجميع الهمزة فإنها مشتركة بين الطلبين.  
و تفترق «هل» من الهمزة من عشرة أوجه:

أحداها: اختصاصها بالتصديق كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فهل دفعت الأقارب؟ أو نعمت النواحي و قد غودر في محل الأمواط رهيناً وفي ضيق المضيق وحيداً» (٤٩٢) و الثاني: اختصاصها بالإيجاب، تقول: «هل زيد قائم؟» و يمتنع «هل لم يقم؟» بخلاف الهمزة،

نحو: (أَلْمَ نَشَرَخْ)

(الشرح / ۱)

و الثالث: تخصيصها المضارع بالاستقبال، نحو: «هل تسافر؟» بخلاف الهمزة، نحو: «أَتَظْنَهُ قَائِمًا؟» و الرابع و الخامس و السادس: أنها لا تدخل على الشرط، ولا على «إن» ولا على اسم بعده فعل في الاختيار، بخلاف الهمزة؛ بدليل: (أَفَإِنْ مِنْ فَهُمُ الْخَالِدُونَ) (الأنياء / ۳۴)

(أَإِنْ ذُكْرُتُمْ بِكُلِّ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ)

(يس / ۱۹)

(أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ)

(يوسف / ۹۰)

(أَبْشِرَا مِنَا وَاحِدًا تَبَعَّهُ)

(القمر / ۲۴)

و السابع والثامن: أنها تقع بعد العاطف، لا قبله، وبعد «أم»، نحو: (فَهَلْ يَهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ)

(الأحقاف / ۳۵)

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ

۲۵۳

أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلْمَاتُ وَالنُّورُ)

(الرعد / ۱۶)

و التاسع: أنه يراد بالاستفهام بها النفي؛ ولذلك دخلت على الخبر بعدها «إلا» في نحو قوله تعالى: (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)

(الرحمن / ۶۰)

فإن قلت: قد مرّ في صدر الكتاب أن الهمزة تأتي لمثل ذلك، مثل: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبِّكُمْ بِالْبَنِينَ)

(الإسراء / ۴۰)

ألا ترى أن الواقع أنه سبحانه لم يضيّفهم بذلك؟. قلنا: إنما مرت أنها للإنكار على مدّعي ذلك، ويلزم من ذلك الانتفاء، لا أنها للنفي ابتداء، ولهذا لا يجوز «أقام إلا زيد؟» كما يجوز «هل قام إلا زيد؟»، (هَلْ يُنْظَرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ)

(الزّخرف / ۶۶)

و قد يكون الإنكار مقتضياً لوقوع الفعل، على العكس من هذا، و ذلك إذا كان بمعنى: ما كان ينبغي لك أن تفعل، نحو: «أَتَصْرِبُ زِيَادًا وَهُوَ أَخْوَكَ؟» و يتلخص أن الإنكار على ثلاثة أوجه: إنكار على من ادعى وقوع الشيء، و يلزم من هذا النفي، و إنكار على من أوقع الشيء، و يختصان بالهمزة، و إنكار لواقع الشيء، وهذا هو معنى النفي، و هو الذي تنفرد به «هل» عن الهمزة.

والعاشر: أنها تأتي بمعنى «قد» و ذلك مع الفعل، و بذلك فسر قوله تعالى: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ)

(الإنسان / ۱)

جماعهً منهم ابن عباس، و بالغ الزمخشري فرعم أنها أبداً بمعنى «قد» و أن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزة مقدرة معها، و نقله في المفصل عن سيبويه، فقال: و عند سيبويه أن «هل» بمعنى «قد»، إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام، و قد جاء دخولها عليها في قول زيد الخيل:

۲۵۴

٣٠٤ سائل فوارسَ يربُّع بـشَدَّتِنا أَهْلَ رَأْوُنَا بـسَيِّفِ الْقَاعِ ذِي الْأَكْمِ انتهی. ولو كان كما زعم لم تدخل إلا على الفعل كـ«قد» و ثبت في كتاب سبويه ما نقله عنه، ذكره في باب «أم» المتصلة، ولكن فيه أيضاً ما قد يخالفه فإنه قال في باب عدّة ما يكون عليه الكلم ما نصّه: و «هل» و هي للاستفهام.

ولم يزد على ذلك، وقال الزمخشري في كشافه: (هل أتى)  
(الإنسان / ۱)

أى: أقد أتى، على معنى التقرير والتقريب جميماً، أى: أتى على الإنسان قبل زمان تقرير طائفه من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئاً مذكوراً، بل شيئاً منسيّاً نطفة في الأصلاب، والمراد بالإنسان الجنس بدليل: (إِنَّا خَلَقْنَا إِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)  
(الإنسان / ۲)

انتهى و فسرها غيره بـ«قد» خاصة، ولم يحملوا «قد» على معنى التقرير، بل على معنى التحقيق، وقال بعضهم: معناها التوقف و كأنه قيل لقوم يتوقعون الخبر عما أتى على الإنسان و هو آدم عليه الصلاة و السلام، قال: و الحين زمن كونه طيناً و قد عكس قوم ما قال الزمخشري، فزعموا أن «هل» لا تأتى بمعنى «قد» أصلاً و هذا هو الصواب؛ إذ لا متمسك لمن أثبت ذلك إلا أحد ثلاثة أمور:  
أحدها: تفسير ابن عباس، و لعله إنما أراد أن الاستفهام في الآية للتقرير، و ليس باستفهام حقيقي.

الثاني: قول سبويه الذي شافه العرب و فهم مقاصدهم، و قد مضى أن سبويه لم يقل ذلك. هو و الثالث: دخول الهمزة عليها في البيت، و الحرف لا يدخل على مثله في المعنى

٢٥٥

و قال السيرافي: إن الرواية الصحيحة «أم هيل» و «أم» هذه منقطعة بمعنى «بل» فلا دليل، و بتقدير ثبوت تلك الرواية فالبيت شاذ، فيمكن تخريجه على أنه من الجمع بين حرفين لمعنى واحد على سبيل التوكيد كقول مسلم بن معد: ۳۰۵ فلا والله لا يلفي لمابي ولا للما بهم أبداً دواء

**هو**

وفروعه: تكون أسماء و هو الغالب، و أحروا في نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): (اتقوا معاشرة الله في الخلوات، فإن الشاهد هو الحاكم) (٤٩٥) إذا أعرّب فصلاً و قلنا: لا موضع له من الإعراب، و قيل: هي مع القول بذلك أسماء كما قال الأخفش في نحو: «صمة و نزال»: أسماء لا محل لها و كما في الألف و اللام في نحو: «الضارب» إذا قدرناهما اسمًا.

٢٥٦

**حروف الواو****الواو المفردة****اشارة**

انتهى مجموع ما ذكر من أقسامها إلى خمسة عشر (٤٩٦):

**الأول: العاطفة**

## اشاره

و معناها مطلق الجمف فتعطف الشيء على مُصاحبه، نحو: (فَأَنْجِينَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ) (العنكبوت / ۱۵)

و على سابقه، نحو: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ) (الحديد / ۲۶)

و على لا حقه، نحو: (كَذَلِكَ يُوحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ) (الشورى / ۳)

فعلى هذا إذا قيل: «قام زيد و عمرو» احتمل ثلاثة معان، قال ابن مالك: و كونها لالمعية راجح، و للترتيب كثير، و لعكسه قليل، انتهى و يجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ، نحو:

٢٥٧

(إِنَّا رَادُوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ)

(القصص / ۷)

فإن الرد بعيد إلقاءه فياليم والإرسال على رأس الأربعين سنة، و قول بعضهم: «إن معناها الجمع المطلق» غير سديد (٤٩٧)، لتقييد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لابقى و تنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حكمًا:

**أحدها: احتمال معطوفها للمعنى الثلاثة السابقة.**

و الثاني: اقترانها بـ«إِمَّا» نحو: (إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كُفُورًا)

(الإنسان / ۳)

و الثالث: اقترانها بـ«لا» إن سبقت بنفي و لم تقصد المعية، نحو: «ما قام زيد ولا عمرو» لتفيد أن الفعل منفي عنهما في حالتي الاجتماع والافتراق، و منه: (وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفِي) (سبأ / ۳۷)

والعطف حينئذ من عطف الجمل عند بعضهم على إضمار العامل، و المشهور أنه من عطف المفردات، و إذا فقد أحد الشرطين امتنع دخولها فلا يجوز نحو «قام زيد ولا عمرو» و إنما جاز (وَلَا الصَّالِحَيْنَ) (الفاتحة / ٧)

لأن في «غير» معنى النفي لا يجوز «ما اختصم زيد و لا عمرو»؛ لأنه لالمعية لا غير، و أما (وَمَا يَشْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ وَالظُّلْمَاتُ وَالنُّورُ وَالظَّلَّ وَالحَرَوْرُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ) (فاطر / ۲۲ ۱۹)

ف «لا» الثانية و الرابعة و الخامسة زوائد؛ لأن المليس.

**و الرابع: اقترانها بـ«لَكُنْ**

نحو قوله تعالى: (وَلَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ)

(الأحزاب / ۴۰)

وقول الکمیت فی آل الیت:

٢٥٨

٣٠٦ ولكن إلی أهل الفضائل و النھی و خیر بنی حَوَاء و الخیر يطلب

**والخامس: عطف المفرد السبی علی الأجنبی عند الاحتیاج إلی الربط**

ك «مررت بِرْجُل قائم زَيْد وَ أخْوَهُ»، و قولك فی باب الاشتغال: «زَيْدًا ضَرَبَتْ عَمْرًا وَ أخَاهُ».

**والسادس: عطف العقد علی النیف**

نحو: «أَحَدُ وَ عَشْرُونَ».

**والسابع: عطف الصفات المفرقة مع اجتماع منعوتها**

كقول ابن میاده: ٣٠٧ بَكَيْتُ، وَ مَا بُكَا رَجُل حَزِين عَلَى رَبِيعِين مَسْلُوبٍ وَ بَالٍ

**والثامن: عطف ما حَقَّه الشَّيْءَ أو الجُمْف**

نحو قول جحدر بن مالک: ٣٠٨ لَيْثٌ وَ لَيْثٌ فِي مَحَلٍ ضَنْكٍ كَلَاهِمَا ذُو أَشَرَوْ مَحْكٍ وَ قَوْلُ أَبِي نَوَاسٍ: ٣٠٩ أَقْمَنَا بَهَا يَوْمًا وَ يَوْمًا وَ ثالثًا وَ يَوْمًا لَهُ يَوْمُ التَّرْحَلِ خَامسٌ وَ هَذَا الْبَيْت يَتْسَاءَلُ عَنْهُ أَهْلُ الْأَدْبَرِ، فَيَقُولُونَ: كَمْ أَفَامُوا وَ الْجَوابُ: ثَمَانِيَّةٌ؛ لَأَنَّ يَوْمًا الْآخِيرِ رَابِطٌ وَ قَدْ وَصَفَ بِأَنَّ يَوْمَ التَّرْحَلِ خَامسٌ لَهُ، وَ حِينَئِدْ فَيَكُونُ يَوْمُ التَّرْحَلِ هُوَ الثَّامِنُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَوَّلِ يَوْمٍ.

٢٥٩

**والناسع: عطف مالا يستغنى عنه**

ك «اختصم زَيْدٌ وَ عَمْرُو» و «اشترى زَيْدٌ وَ عَمْرُو» و منه قول النبي (صلی الله علیه و آله و سلم): «لَوْلَا أَنَّ الذَّنْبَ خَيْرٌ مِنَ الْعُجْبِ مَا خَلَّ اللَّهُ بَيْنَ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ وَ بَيْنَ ذَنْبِ أَبِدًا» (٥٠٢) و هذا من أقوى الأدلة على عدم إفادتها الترتيب و تشارکها في هذا الحكم «أم» المتصلة في نحو: «سواء علی أقمت أم قعدت» فإنها عاطفة مالا يستغنى عنه.

**والعاشر والحادي عشر: عطف العام علی الخاص وبالعكس**فالأول نحو: (رَبِّ اغْمُرْلِي وَ لِوَالِدِي وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ)  
(نوح / ٢٨)و الثاني نحو: (وَ إِذْ أَخَذَنَا مِنَ النَّبِيِّنَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَ مِنْ نُوحٍ) الآية  
(الأحزاب / ٧)

و تشارکها في هذا الحكم الأخير «حتى» ك «مات النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ» فإنها عاطفة خاصًّا على عام.

**والثاني عشر: عطف عام حذف وبقى معموله علی عام آخر مذكور يجمعهما معنى واحد**

كقوله تعالى: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُ الدَّارُ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ)

(الحشر / ۹)

أى: و اعتقدوا الإيمان، والجامع بينهما: الإيثار و لولا هذا التقييد لورد «اشترىته بدرهم فصاعداً»؛ إذ التقدير: فذهب الشمن صاعداً.

### و الثالث عشر: عطف الشيء على مراده

نحو قوله تعالى: (إِنَّمَا أَشْكُرُ يَتِي وَ حُرْنَى إِلَى اللَّهِ)

(يوسف / ۸۶)

وزعم ابن مالك أن ذلك قد يأتي في «أو»

٢٦٠

وأن منه: (وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا)

(النساء / ۱۱۲)

### و الرابع عشر: عطف المقدم على متبعه للضرورة

كقوله (٥٠٣): ٣١٠ جمعت و فحشا غيبة و نيمية خصاً ثلثاً لست عنها بمرعوى

### و الخامس عشر: عطف المفوض على الجوار

كقوله تعالى (٥٠٤): (وَ حُورٌ عَيْنٌ)

(الواقعة / ٢٢)

فيمن جرّهما، فإن العطف على «ولِمَادُونْ مُخْلَّدُونْ» لا على «أكواب و أباريق»؛ إذ ليس المعنى أن الولدان يطوفون عليهم بالحور و الذى عليه المحققون أن خفض الجوار يكون فى النعت قليلاً وفى التوكيد نادراً و لا يكون فى النسق؛ لأن العاطف يمنع من التجاوز. تنبية قد تخرج الواو عن إفاده مطلق الجmf فتستعمل بمعنى باء الجر كقولهم: «أنت أعلم و مالك» و «بِعُثْ الشَّاء شَاء و درهماً».

### الثاني والثالث من أقسام الواو: واو ان يرقع ما بعدهما

إحداهما: واو الاستئناف، نحو: (مَنْ يَظْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِي لَهُ وَ يَذْرُهُمُ اللَّهُ)

(الأعراف / ١٨٦)

فيمن رفف و نحو: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمُ اللَّهُ)

(البقرة / ٢٨٢)

؛ إذ لو كانت واو العطف، لجزم «يذر» كما قرأ الآخرون، و للزم عطف الخبر على الأمر، و قال أبواللّحام التغلبي:

٢٦١

٣١١ على الحكم المأتى يوماً إذا قضى قضية أنه لا يجوز و يقصد و هذا متعين للاستئناف؛ لأن العطف يجعله شريكاً في النفي؛ فيلزم مالتناقض.

و الثانية: واو الحال الداخلة على الجملة الاسمية، كقول أم لقمان: ٣١٢ ماذا تقولون إن قال النبي لكم ماذا فعلتم و أنتم آخر الأمم و

تسمی و او الابداء، و يقدّرها سیبويه والأقدمون بـ«إذ» و لا يريدون أنها به معناها؛ إذ لا يرادف الحرف الاسمه، بل إنها و ما بعدها قيد للفعل السابق كما أن «إذ» كذلك، ولم يقدّرها بـ«إذا»؛ لأنها لا تدخل على الجملة الاسمية ومن أمثلها داخلة على الجملة الفعلية قول الفرزدق: ٣١٣ بأيدي رجال لم يشيموا سيفهم ولم تكثّر القتلى بها حين سُلّت ولو قدرت للعطف لانقلب المدح ذمًا. و إذا سُبّقت بجملة حالية احتملت عند من يحيى تعدد الحال العاطفة والابتدائية، نحو: (اهبتو بعضاً كُم بعضاً عدوٌ وَكُم في الأرضِ مُسْتَقِرٌ) (الأعراف / ٢٤)

#### الرابع والخامس: و او ان يتصب ما بعدهما، و هما: و او المفعول معه

كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لاتأخذون حقاً، ولا تمنعون

٢٦٢

ضيماً قد خلّيتُم و الطريق فالجاء للمقتحِم والهَلْكَةُ للمُتَنَّأِم» (٥٠٨) وليس النصب بها خلافاً للجرجاني والواو الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو مؤول فالأول كقول ميسون: ٣١٤ و لبس عباءة و تقر عيني أحباب إلى من لبس الشفوف والثانية شرطه أن يتقدم الواو نفي أو طلب، ويسمى الكوفيون هذه الواو الصرف، وليس النصب بها خلافاً لهم، ومثالها: (ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم و يعلم الصابرين) (آل عمران / ١٤٢)

والحق: أن هذه الواو العطف عطفت مصدرًا مقدارًا على مصدر متوهّم.

#### السادس والسابع: و او ان ينجز ما بعدهما

إحداها:

واو القسم، ولا تدخل إلا على مظهر، ولا تتعلق إلا بممحوظ، نحو قوله تعالى: (والقرآن الحكيم) (يس / ٢)

وقول الرسول (صلي الله عليه و آله و سلم) لعلى (عليه السلام): «والذى يعشنى بالحق، ما أخّرتُك إلا لنفسى، و أنت منى بمنزلة هارون من موسى» (٥١٠) فإن تلتها واو أخرى، نحو: (والثين و الرّيُتون) (الثين / ١)

فالثالثة الواو العطف، والإلا احتاج كل من الأسمين إلى جواب.

الثانية: و او «رب»

كقول امرئ القيس: ٣١٥ و ليل كموج البحر أرخي سُدُوله على بأنواع الْهُمُوم ليتَلَى

٢٦٣

ولا تدخل إلا على مُنكر ولا تتعلق إلا بمؤخر و الصحيح: أنها الواو العطف وأن الجر بـ«رب» ممحوظة خلافاً للكوفيين والمبرد.

أثبتها الكوفيون والأخفش وجماعه، وحمل على ذلك: (حتى إذا جاءوها وفتح أبوابها) (النمر / ٧٣)

؛ بدليل الآية الأخرى (٥١٢) وقيل: هي عاطفة، و الزائدة الواو في (وقال لهم خَزَّنُهَا) (الآية رقم ٧٣)

و قيل: هما عاطفتان، و الجواب ممحظى أي: كان كيت و كيت، و الزيادة ظاهرة في قوله: ٣١٦ فـما بالـ منْ أسعـي لأجـبر عـظمـه حـفاظـاً و ينوي مـنْ سـفـاهـتـه كـسرـي و قولـ أبي العـيـالـ الـهـذـلـي: ٣١٧ و لـقـد رـمـقـتكـ فـي الـمـجـالـسـ كـلـهـا فـإـذـا و أـنـتـ تـعـيـنـ مـنـ يـغـيـنـي

الثانية عشر

ذكرها جماعة من النحويين الضعفاء والأدباء والمفسرين، وزعموا أن العرب إذا عدوا قالوا: ستة، سبعة وثمانية، إيداناً بـأن السبعة عدد تام، وأن ما بعدها عدد مستأنف وجعلوا من ذلك: (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كُلُّهُمْ) (الكهف / ٢٢)

إلى قوله سبحانه وَ ثَامِنُهُمْ كُلُّهُمْ  
(الكهف / ٢٢)

و قيل: هى فى ذلك لعطف جملة على جملة؛ إذ التقدير: هم سبعة، ثم قيل:

الجميع كلامهم، و قيل: العطف من كلام الله تعالى، و المعنى: نعم هم سبعة و ثامنهم كلبهم، و إن هذا تصديق لهذه المقالة كما أن  
(رجماً بالغيب)  
(الكهف / ٢٢)

تكذيب لتلك المقالة و يؤيده قول ابن عباس: حين جاءت الواو انقطعت العدّة، أي: لم تبق عدّة عادٌ يلتفت إليها. فان قلت: إذا كان المراد التصديق بما ووجه مجيء: (فُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدْتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) (الكهف / ٢٢)

؟ قلنا: وجه الجملة الأولى توكيـد صحة التـصديق بـثبات علم المـصدق، ووجه الثانية الإـشارة إلى أن القـائلين تلك المـقالـة الصـادقةـ؟ قـليلـ، أوـ أنـ الـذـى قالـهاـ منـهـمـ عنـ يـقـينـ قـليلـ، أوـ لـماـ كـانـ التـصـديـقـ فـيـ الآـيـةـ خـفـيفـاـ لاـ يـسـتـخـرـجـ إـلاـ مـثـلـ اـبـنـ عـبـاسـ قـيلـ ذـلـكـ وـ لـهـذاـ كانـ يـقـولـ: أـنـاـ مـنـ ذـلـكـ الـقـلـيلـ، هـمـ سـبـعـةـ وـ ثـامـنـهـمـ كـلـهـمـ.

**العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها و إفادتها أن اتصافه بها أمر ثابت**

وَ هَذَا الْوَاءُ أَثْبَتْهَا الزِّمْخَسْرِيُّ وَ مِنْ قَلْدَهُ وَ حَمَلُوا عَلَى ذَلِكَ مَوَاضِفَ الْوَاءُ فِيهَا كُلُّهَا وَ اُولُّ الْحَالِ، نَحْوُ: (وَعَسَى أَنْ تَكْرُهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ)

الآية (أءُ كَالْذِي مَيَّعَ قَبْيَهُ وَ هُنَّ خَاءُ بَعْدِ عَلِيٍّ عُمَّدُ شَهَا)

(البقرة / ۲۵۹)

(وَ مَا أَهْلَكَنَا مِنْ قَرِيْهِ إِلَّا وَ لَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ)

(الحجر / ۴)

وَ الْمَسْوَغُ لِمَجِيِّ الْحَالِ مِنَ النَّكَرَةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا خَاصٌ بِهَا، وَ هُوَ تَقْدِيمُ النَّفْيِ وَ الثَّانِي عَامٌ وَ هُوَ امْتِنَاعُ الْوَصْفِيَّةِ؛ إِذْ  
الْحَالُ مَتَى امْتَنَعَ كَوْنُهَا صَفَّةً جَازَ مَجِيئُهَا مِنَ النَّكَرَةِ، وَ لِهَذَا جَاءَتْ مِنْهَا عِنْدَ تَقْدِيمِهَا عَلَيْهَا، نَحْوُ: «فِي الدَّارِ قَائِمًا رَجُلٌ» وَ عِنْدَ جَمْودِهَا،  
نَحْوُ: «هَذَا خَاتَمٌ حَدِيدًا» وَ مَانِعُ الْوَصْفِيَّةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا خَاصٌ بِهَا، وَ هُوَ اقْتِرَانُ الْجَمْلَةِ بِ«إِلَّا»؛ إِذْ لَا يَجُوزُ التَّفْرِيْغُ

٢٦٥

فِي الصَّفَاتِ، لَا تَقُولُ: «مَا مَرَرْتُ بِأَحَدٍ إِلَّا قَائِمًا» نَصٌّ عَلَى ذَلِكَ أَبُو عَلَى وَغَيْرِهِ وَ الثَّانِي عَامٌ وَ هُوَ اقْتِرَانُهَا بِالْوَاوِ.

## الحادي عشر: واو ضمير الذكور

نَحْوُ: «الرِّجَالُ قَامُوا» وَ قَدْ تَسْتَعْمِلُ لِغَيْرِ الْعُقَلَاءِ إِذْ نَزَّلُوا مِنْزَلَتْهُمْ، نَحْوُ: (يَا أَيُّهَا النَّمَلُ ادْخُلُوهَا مَسَاكِنَكُمْ)

(النمل / ١٨)

وَ ذَلِكَ لِتَوْجِيهِ الْخَطَابِ إِلَيْهِمْ.

## الثاني عشر: واو علام المذكرين في لغة طيء أو أزد شنوة أو بلحارث

وَ مِنْهُ الْحَدِيثُ النَّبَوِيُّ: «يَتَعَاقِبُونَ فِي كُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيلِ وَ مَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ» وَ هِيَ عِنْدَ سَيِّدِنَا حَرْفَ دَالٍ عَلَى الْجَمَاعَةِ كَمَا أَنَّ التَّاءَ فِي  
«قَالَتْ» حَرْفُ دَالٍ عَلَى التَّائِنِيَّةِ، وَ قِيلَ: هِيَ اسْمٌ مَرْفُوعٌ عَلَى الْفَاعِلِيَّةِ، ثُمَّ قِيلَ: إِنَّ مَا بَعْدَهَا بَدْلٌ مِنْهَا، وَ قِيلَ: مُبْتَدَأٌ وَ الْجَمْلَةُ خَبْرٌ مَقْدِمٌ وَ  
قَدْ تَسْتَعْمِلُ لِغَيْرِ الْعُقَلَاءِ إِذَا نَزَّلُوا مِنْزَلَتْهُمْ. قَالَ أَبُو سَعِيدٌ: نَحْوُ: «أَكْلُونِي الْبَرَاغِيْثُ»؛ إِذْ وَصَفَتِ الْأَكْلُ لَا بِالْقَرْصِ وَ هَذَا سَهْوُهُنَّهُ؛ فَإِنَّ  
الْأَكْلَ مِنْ صَفَاتِ الْحَيَوانَاتِ عَاقِلَةٌ وَغَيْرُ عَاقِلَةٍ، وَ قَالَ ابْنُ شَجَرَى: عَنِّي أَنَّ الْأَكْلَ هُنَّا بِمَعْنَى الْعُدُوانِ وَ الظُّلْمِ، وَ شَبَهَ الْأَكْلُ الْمَعْنُونِ  
بِالْحَقِيقَى وَ قَدْ حَمِلَ بَعْضَهُمْ عَلَى هَذِهِ الْلِّغَةِ: (وَأَسْرَوْا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا)

(الأنبياء / ٣)

وَ حَمِلُهَا عَلَى غَيْرِ هَذِهِ الْلِّغَةِ أَوْلَى؛ لِضَعْفِهَا، وَ قَدْ جُوَزَ فِي «الَّذِينَ ظَلَمُوا» أَنْ يَكُونَ بِدَلَّا مِنَ الْوَاوِ فِي «وَأَسْرَوْا» أَوْ مُبْتَدَأٌ، خَبْرٌ إِمَّا  
«أَسْرَرُوا» أَوْ قَوْلٌ مَحْذُوفٌ عَامِلٌ فِي جَمْلَةِ الْاسْتَفْهَامِ، أَيْ: يَقُولُونَ: هَلْ هَذَا وَ أَنْ يَكُونَ خَبْرًا مَحْذُوفًا، أَيْ: هُمُ الَّذِينَ، أَوْ فَاعِلُّ بِ  
«أَسْرَرُوا» وَ الْوَاوُ عَلَامَةٌ كَمَا قَدَّمْنَا،

٢٦٦

أَوْ بِ«يَقُولُ» مَحْذُوفًا، أَوْ بِدَلَّا مِنَ وَاوِ (اسْتَمْعُونَهُ) (٥١٦)

(الأنبياء / ٢)

وَ أَنْ يَكُونَ مَنْصُوبًا عَلَى الْبَدْلِ مِنْ مَفْعُولِ «يَأْتِيْهُمْ» أَوْ عَلَى إِضْمَارِ «أَذْمَ» أَوْ «أَعْنَى» وَ أَنْ يَكُونَ مَجْرُورًا عَلَى الْبَدْلِ مِنْ «النَّاسُ» فِي  
(اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ)  
(الأنبياء / ١)

أَوْ مِنَ الْهَاءِ وَ الْمَيمِ فِي (لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ)

(الأنبياء / ۳)

؛ فهذه أحد عشر وجهًا.

الواو المفردة و

**الثالث عشر: وا و الإنكار**

نحو: «الرُّجْلُوه» بعد قول القائل: قام الرجل، و الصواب: ألا تعد هذه؛ لأنها إشاع للحركة، بدليل: «الرُّجْلَاه» في النصب، و «الرُّجْلِيه» في الجر، و نظيرها: الواو في «مُنُو» في الحكاية، و الواو القوافي كقول جرير: ۳۱۸ متى كان الخيامِ بذى طُلُوح سُقِيتِ الغَيَثِ أيتها الْخِيَامُ

**الرابع عشر: واوا للتذكر**

كقول من أراد أن يقول: «يقوم زيد» فنسى «زيد»، فأراد مد الصوت ليتذكر، إذ لم يرد قطع الكلام: «يُقُومُوا» و الصواب: أن هذه كانتى قبلها.

**الخامس عشر: الواو المبدلـة من همزة الاستفهام المضموم ما قبلها**

كقراءة قبل: (وَإِلَيْهِ النُّشُورُ وَأَمْتُثُمْ)

(الملك / ۱۵ و ۱۶)

(قال فِرْعَوْنُ وَأَمْتُثُمْ بِهِ)

(الأعراف / ۱۲۳)

و الصواب: ألا تعد هذه أيضًا؛ لأنها مبدلـة، ولو صحت عدها لصح عد الواو من أحرف الاستفهام.

٢٦٧

**وا**

على وجهين:

أحدهما: أن تكون حرف نداء مختصاً بباب الندب، كقول الرباب زوجة الإمام الحسين (عليه السلام): ۳۱۹ واحسيناً فلا نسيث حسيناً أقصدته أسينة الأعداء و أجاز بعضهم استعماله في النداء الحقيقي.

والثاني: أن تكون اسمًا «أعجب» وقد يقال: (واهًا) كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واهًا واهًا و الصبر أيمن» (۵۱۹) و «وى» كقوله (۵۲۰)؛ و قال الكسائي: أصل «ويك»: (ويلك)؛ فالكاف ضمير مجرور، و أما (وى كأن الله) (القصص / ۸۲)

فقال أبوالحسن: «وى» اسم فعل، و الكاف حرف خطاب، و «أن» على إضمار اللام، و المعنى: أعجب لأن الله، و قال الخليل: (وى) وحدها كما قال (۵۲۲)؛ ووى كأن من يكن له نشب يحب بب و من يفتقر يعش عيش ضر و «كأن» للتحقيق.

٢٦٨

## حروف الألف

ذكر لها تسعة أوجه:

أحدها: أن تكون للإنكار، نحو: «أعمراه» لمن قال: لقيت عمراً.

الثاني: أن تكون للتذكرة كـ«رأيت الرجل» وقد مضى أن التحقيق ألا يعده هذان.

الثالث: أن تكون ضمير الاثنين، نحو: «الزيدان قاما».

الرابع: أن تكون علاماً الاثنين كقول عمرو بن ملقط: ٣٢٣ الفيتا عيناك عند القفا أولى فأولى لك ذا واقية

الخامس: الألف الكافية كقول حرقه بنت النعمان: ٣٢٤ فيينا نسوس الناس والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سوقة ليس تنصف

الألف و قيل: الألف بعض «ما» الكافية و قيل: إشباف و «بين» مضافة إلى الجملة،

٢٦٩

ويؤيده، أنها قد أضيفت إلى المفرد في قول أبي ذؤيب: ٣٢٥ بينما تعانقها الكمامه وروغه يوماً اتيح له جرىء سلف

السادس: أن تكون فاصلة بين الهمزتين، نحو: (أَنْذَرْتَهُمْ)

(يس / ١٠)

ودخولها جائز لا واجب، ولا فرق بين كون الهمزة الثانية مسهلة أو محققة.

السابع: أن يكون فاصلة بين النونين: نون النسوة و نون التوكيد، نحو: «إضرِبَنَّا» و هذه واجبة.

الثامن: أن تكون لمد الصوت بالمنادى المستغاث، أو المتعجب منه، أو المندوب، قوله (٥٢٦): يا يزيداً لآمل نيل عز و غنى بعد

فacaة و هوان و قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «فَيَا عَجَباً لِلَّدَّهِ، إِذَا صِرْتُ يَقْرَنُ بِي مَنْ لَمْ يَشْعَ بِقَدَمِي، وَلَمْ تَكُنْ لَهُ كَسَابِقَتِي» (٥٢٧)

وقول زينب الكبرى (عليها السلام): «يا حسيناه، يا حبيب رسول الله يا ابن مكة و مني» (٥٢٨).

التاسع: أن تكون بدلاً من نون ساكنة و هي إما نون التوكيد أو تنوين المنصوب. فال الأول: نحو: (لَسْفَعاً)

(العلق / ١٥)

(وَلَيَكُونَا)

(يوسف / ٣٢)

والثاني: كـ«رأيت زيداً» في لغة غير ربيعة.

٢٧٠

ولا يجوز أن تعد الألف المبدلية من نون «إذن» و لا- ألف التكثير كـ«ألف قبعري» و لا ألف الثنائي كـ«ألف حبلي» و لا ألف الإلحاق

كـ«أرطى» و لا ألف الإطلاق كـ«ألف في قول خالدين معدان لما شاهد رأس الإمام الحسين (عليه السلام): ٣٢٧ و يكتبون بأن

قتلت و إنما قتلوها بك التكبير و التهليل و لا ألف الثنائي كـ«الزيدان» و لا ألف الإشباع الواقع في الحكاية، نحو: «منا» أو في غيرها في

الضرورة قوله: ٣٢٨ أَعُوذ بالله من العقارب الشائلات عَصَدَ الأذناب و لا ألف التي تبين بها الحركة في الوقف و هي ألف «أنا» عند

البصرين، و لا ألف التصغير، نحو: «ذيا و اللذيا»؛ لأنهن أجزاء الكلمات لا كلمات.

٢٧١

## حروف اليماء

### الياء المفردة

تائی علی ثلاٹھ اوجہ؛ و ذلک انها تكون ضمیراً للمؤنث، نحو: «تقوین و قومی»، و حرف إنکار، نحو: «أَزِيدُنِيْهُ» و حرف تذکار، نحو: «قدی» و قد تقدم البحث فيهما و الصواب: أَلَا يعْدَا كما لاتعدیاء التصغیر، و ياء المضارعه، و ياء الإطلاق و ياء الإشباف و نحوهنّ؛ لأنهن أجزاء للكلمات، لاكلمات.

یا

حرف موضوع لنداء البعید حقیقہ او حکماً، وقد ینادی بها القریب توکیداً و قیل: هی مشترکہ بین القریب و البعید و قیل: بینهما و بین المتوسط، و هی أكثر أحرف النداء استعمالاً، و لهذا لا يقدر عند الحذف سواها، نحو: (يوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا) (یوسف / ۲۹)

ولا ینادی اسم الله عزوجل و الاسم المستغاث و «أیها و أیتها» الإ بها، ولا المنذوب إلا بها أو ب «وا» و ليس نصب المنادی بها، ولا بأخواتها أحرفاً، ولا بهن أسماء لـ «أدعوه» متحملة لضمیر الفاعل،

۲۷۲

خلافاً لزاعمی ذلک بل ب «أدعوه» محنوفاً لزوماً، و قول ابن الطراوة: النداء إنشاء، و «أدعوه» خبر، سهو منه، بل «أدعوه» المقدر إنشاء ک «بعث و أقسمت» و إذا ولی «یا» ما ليس بمنادی کال فعل فی (ألا يا اسجُدوا) (النمل / ۲۵)

یا و الحرف فی نحو قوله تعالی: (یا لَیَتَنِی مَعَهُمْ فَأَفْوَزْ)

(النساء / ۷۳)

و قول الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم): «یا رُبَّ کاسیة فی الدُّنیا عاریة فی الآخرة» (۵۳۱) و الجملة الاسمية کقوله (۵۳۲): یا لعنة الله و الأقوام کلهم و الصیحین علی سِمعان من جارٍ فقيل: هی للنداء و المنادی محنوف، و قیل: هی لمجرد التنبیه؛ ثلاثة يلزم الإجحاف بحذف الجملة کلها و قال ابن مالک: إن ولیها دعاء کهذا البيت أو أمر نحو: (ألا يا اسجُدوا) (النمل / ۲۵)

فھی للنداء؛ لکثره و قوع النداء قبلهما، نحو: (یا آدُم اسکنْ)

(البقرة / ۳۵)

(یا نُوح اهِبْطْ)

(هود / ۴۸)

و نحو: (یا مالِک لیقْضِ عَلَیْنَا رَبِّک)

(الزَّخْرُف / ۷۷)

و إلا فھی للتنبیه و الله سبحانه و تعالی أعلم. يتلوه الجزء الثاني و اوله: «الباب الثاني فی تفسیر الجمل»... .

۲۷۳

**الباب الثاني: فی تفسیر الجمل و ذکر أقسامها و أحکامها.**

**الباب الثالث: فی ذکر ما یتردد بین المفردات و الجمل و هو الظرف و الجار و المجرور و ذکر أحکامها.**

## الباب الرابع في ذكر أحكام يكثر دورها، ويقع بالمعرب جهلها

### في ذكر أحكام يكثر دورها، ويقع بالمعرب جهلها

و عدم معرفتها على وجهها. فمن ذلك: ما يعرف به المبتدأ من الخبر. يجب الحكم بابتدائية المقدم من الاسمين في ثلاثة مسائل: إحداها: أن يكونا معرفتين، تساوت رتبتهما، نحو: (الله ربنا)  
 (الشوري ١٥)

أو اختلفت، نحو: «زيد الفاضل، و الفاضل زيد»، هذا هو المشهور،  
 وقيل: يجوز تقدير كل منهما مبتدأ و خبراً مطلقاً، وقيل: المشتق خبر و إن تقدم، نحو: «القائم زيد».  
 و التحقيق: أن المبتدأ ما كان أعرف كـ «زيد» في المثال، أو كان هو المعلوم عند المخاطب كأن يقول: من القائم؟ فتقول: «زيد  
 القائم» فإن علمهما و جهل النسبة فال前提是 المبتدأ.  
 الثانية: أن يكونا نكرين صالحتين للابتداء بهما، نحو: «أفضل منك أفضل مني».

١ الثالثة: أن يكونا مختلفين تعريفاً و تنكيراً و الأول هو المعرفة كـ «زيد قائم»، و أما إن كان هو النكرة فإن لم يكن له ما يسوغ الابتداء به فهو خبر اتفاقاً، نحو: «ذهب خاتمك» و إن كان له مسوغ فكذلك عند الجمهور و أما سيبويه فيجعله المبتدأ، نحو: «كم مالك» و «خير منك زيد» و وجيهه: أن الأصل عدم التقديم و التأخير، و أنهما شبيهان بمعرفتين تأخر الأخض منها، نحو: «الفاضل  
 أنت»

و يتوجه جواز الوجهين إعمالاً للدليلين، و يشهد لابتدائية النكرة قوله تعالى: (إِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ)  
 (الأنفال ٦٢)

و قولهم: «بحسبك زيد» و الباء لا- تدخل في الخبر في الإيجاب، و لخبريتها قولهم: «ما جاءت حاجتك؟» بالرفف والأصل:  
 ما حاجتك، فدخل الناسخ بعد تقدير المعرفة مبتدأ، ولو لا هذا التقدير لم يدخل، إذ لا يعمل في الاستفهام ما قبله، و أما من نصب  
 فالأسأل: ما هي حاجتك؟، بمعنى أي حاجة هي حاجتك؟ ثم دخل الناسخ على الضمير فاستتر فيه، ونظيره أن تقول: «زيد هو  
 الفاضل» و تقدر «هو» مبتدأ ثانياً لا فضلاً و لا تابعاً، فيجوز لك حينئذ أن تدخل عليه «كان» فتقول: «زيد كان الفاضل».  
 و يجب الحكم بابتدائية المؤخر في قوله: ٣٦٨ «بنينا بنو أبناءنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد رعياً للمعنى، و يضعف أن تقدر الأول  
 مبتدأ بناء على أنه من التشبيه المعكوس للمبالغة؛ لأن ذلك نادر الوقوف و مخالف للأصول، اللهم إلا أن يقتضي المقام المبالغة، و الله  
 أعلم.

### ما يعرف به الاسم من الخبر

اعلم أن لها ثلاثة حالات: إحداها: أن يكونا معرفتين، فإن كان المخاطب يعلم أحدهما دون الآخر فالمعنى الاسم و المجهول الخبر،  
 فيقال: «كان زيد أخا عمرو» لمن علم زيداً و جهل أخوته عمرو، و «كان أخو عمرو زيداً» لمن يعلم أخا عمرو و يجهل أن اسمه زيد،  
 و إن كان يعلمها و يجهل انتساب أحدهما إلى الآخر فإن كان أحدهما أعرف فالمحظى جعله الاسم، فتقول: «كان زيد القائم» لمن  
 كان قد سمع بزيد و سمع برجل قائم، فعرف كلا منهما بقبله، و لم يعلم أن أحدهما هو الآخر، و يجوز قليلاً «كان القائم زيداً» و إن لم  
 يكن أحدهما أعرف فأنت مخير، نحو: «كان زيد أخا عمرو، و كان أخو عمرو زيداً»

و يستثنى من مختلفي الرتبة نحو: «هذا» فإنه يتعين للاسمية لمكان التنبيه المتصل به، فيقال: «كان هذا أخاك، و كان هذا زيداً» إلا مع  
 الضمير، فإن الأفضل في باب المبتدأ أن يجعله المبتدأ و تدخل التنبيه عليه، فتقول: «ها أناذا» و لا يتأتى ذلك في باب الناسخ؛ لأن

الضمير متصل بالعامل، فلا يتأنى دخول التنبيه عليه، على أنه سمع قليلاً في باب المبتدأ: «هذا أنا». واعلم أنهم حكموا لـ«أن و أن» المقدرتين بمصدر معرف بحكم الضمير؛ لأنه لا يوصف كما أن الضمير كذلك؛ فلهذا قرأت السبعه: (ما كان حجّتهم إلا أن قالوا) (الجائحة / ٢٥) (فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا) (النمل / ٥٦)

والرفع ضعيف كضعف الاخبار بالضمير عما دونه في التعريف. الحالة الثانية: أن يكوننا نكرتين، فإن كان لكل منهما مسوغ للإخبار عنها

٣ فأنت مخير فيما تجعله منهما الاسم وما تجعله الخبر، فتقول: «كان خيراً من زيد شرّاً من عمرو» أو تعكس، وإن كان المسوغ لإداحهما فقط جعلتها الاسم، نحو: «كان خيراً من زيد امرأة». الحاله الثالثه: أن يكوننا مختلفين، فتجعل المعرفة الاسم والنكرة الخبر، كقول صفية بنت عبدالمطلب في رثاء النبي (صلى الله عليه و آله و سلم): «كنت رحيمًا، هادياً و معلّماً ليك عليك اليوم من كان باكيًا و لا يعكس إلا في الضرورة»، كقول حسان: ٣٧٠ خبيئه من بيت رأس يكون مزاجها عسلٌ و ماء و أما تجويز الزجاج في قراءة ابن عامر (أَوْلَمْ تَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمُهُ) (الشعراء / ١٩٧)

بتأنيث «تكن» و رفع «آيَة»، كون «آيَة» اسمها و «أن يعلمه» خبرها؛ فردوه لما ذكرنا، و اعتذر له بأن النكرة قد تخصصت بـ«لهم».

### ما يعرف به الفاعل من المفعول

و أكثر ما يشتبه ذلك إذا كان أحدهما اسمًا ناقصاً و الآخرا اسمًا تاماً و طريق معرفة ذلك أن تجعل في موضع التام إن كان مرفوعاً ضمير المتكلم المرفوف و إن كان منصوباً ضميره المنصوب، و تبدل من الناقص اسمًا به معناه في العقل و عدمه، فإن صحت المسألة بعد ذلك فهي صحيحة قبله، و إلاــ فهي فاسدة؛ فلاــ يجوز «أعجب زيد ما كره عمرو» إن أو قعت «ما» على ما لا يعقل؛ لأنه لا يجوز «أعجبت الثوب» و يجوز النصب؛ لأنه يجوز «أعجبني الثوب» فإن أو قعت «ما» على أنواع من يعقل جاز؛ لأنه يجوز «أعجبت النساء» و إن كان الاسم الناقص «من» أو «الذين» جاز الوجهان أيضاً.

### فرعان

تقول: «أمكن المسافر السفر» بنصب المسافر؛ لأنك تقول: «أمكنتى السفر» و لا تقول: «امكنت السفر» و تقول: «زيد في رزق عمرو عشرون ديناراً» برفع العشرين لغير، فإن قدمت عمرًا فقلت «عمرو زيد في رزقه عشرون» جاز رفع العشرين و نصبه، و على الرفع فال فعل خال من الضمير، فيجب توحيده مع المثنى و المجمع و يجب ذكر الجار و المجرور لأجل الضمير الراجع إلى المبتدأ، و على النصب فال فعل متتحمل للضمير، فيبرز في التثنية و الجمف و لا يجب ذكر الجار و المجرور.

### ما افترق فيه عطف البيان و البدل

و ذلك ثمانية أمور: أحدها: أن العطف لا يكون مضمراً و لا تابعاً لمضمر؛ لأنه في الجوامد نظير النعت في المشتق، و لهذا لا تصح إجازة الزمخشرى في (أن اعبدوا الله)

(المائدة / ۱۱۷)

أن يكون بياناً للهاء من قوله تعالى: (إِلَّا مَا أَمْرَتِنِي بِهِ)

(المائدة / ۱۱۷)

نعم أجاز الكسائي أن ينعت الضمير بنعت مدح أو ذم أو ترحيم، فالأول، نحو: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)

(البقرة / ۱۶۳)

و الثاني، نحو: «مررت به الخبيث» و الثالث، نحو قوله:

٥٣٧١ قد أصبحت بقراقرى كوانسا فلاتلمه أن ينام البائسا

وقال الزمخشري في (جعل الله الكعبة البيت الحرام)

(المائدة / ۹۷)

إن (البيت الحرام) عطف بيان على جهة المدح كما في الصفة، لاعلى جهة التوضيح، فعلى هذا لا يمتنع مثل ذلك في عطف البيان على قول الكسائي.

و أما البدل فيكون تابعاً للمضمر بالاتفاق، نحو: (وَ مَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرُهُ)

(الكهف / ۶۳)

و إنما امتنع الزمخشري من تجويز كون (أن اعبدوا الله)

(المائدة / ۱۱۷)

بدلاً من الهاء في «به» توهماً منه أن ذلك يدخل بعائد الموصول، وهو مردود بأن العائد موجود حسماً وأجاز النحويون أن يكون البدل مضمراً تابعاً للمضمر كـ«رأيته إياه» أو الظاهر كـ«رأيت زيداً إياه» و خالقهم ابن مالك فقال: إن الثاني لم يسمف وإن الصواب في الأول: قول الكوفيين: إنه توكيده كما في «قمت أنت».

(آل عمران / ۹۷)

فسهو (٨٠) ولا يختلف في جواز ذلك في البدل، نحو: (إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ)

(الشورى / ٥٢ و ٥٣)

و نحو: (بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٌ كَادِبَةٌ)

(العلق / ١٥ و ١٦)

الثالث: أنه لا يكون جملة، بخلاف البدل، نحو: (ما يقال لك إلا ما قدم قيل للرسول من قيلك إن ربكم لذو مغفرة و ذو عقاب أليم) (فصلت / ٤٣)

٦ الرابع: أنه لا يكون تابعاً لجملة، بخلاف البدل، نحو: (إِبْغُوا الْمُرْسَلِينَ إِبْغُوا مَنْ لَا يَشَأُكُمْ أَجْرًا)

(يس / ٢٠ و ٢١)

و قوله: أرحل لاتقيمن عندنا و إلا فكن في السر والجهر مُسلماً

الخامس: أنه لا يكون فعلًا تابعاً لفعل، بخلاف البدل، نحو قوله تعالى: (وَمَنْ يَفْعُلْ ذِلِكَ يُلْقَ أَثَاماً يضاعفُ لَهُ الْعَذَابُ)

(الفرقان / ٦٨ و ٦٩)

السادس: أنه لا يكون بلفظ الأول، ويجوز ذلك في البدل بشرط أن يكون مع الثاني زيادة بيان كقراءة يعقوب: (وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جاثيَةً كُلَّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا)

(الجاثية / ٢٨)

بنصب «كل» الثانية، فإنها قد اتصل بها ذكر سبب الجثو و هذا الفرق إنما هو على ما ذهب إليه ابن الطراوة من أن عطف البيان لا يكون من لفظ الأول، و تبعه على ذلك ابن مالك و ابنه، و حجتهم: أن الشيء لا يبين نفسه، و فيه نظر من أوجهه: أحدها: أنه يقتضي أن البديل ليس ميناً للبدل منه، و ليس كذلك، و لهذا منع سيبويه «مررت بي المسكين و بك المسكين» دون «به المسكين» و إنما يفارق البديل عطف البيان في أنه بمنزلة جملة استئنفت للتبيين و العطف تبيين بالفرد المحضر.

و الثاني: أن اللفظ المكرر إذا اتصل به مالم يتصل بالأول كما قدمناه اتجه كون الثاني بياناً بما فيه من زيادة الفائدة، و على ذلك أجازوا الوجهين في نحو قول عبدالله بن رواحة: ٣٧٣ يا زيد زيد العملات الدليل تطاول الليل هديث فائز إذا ضمت المنادى فيه.

٧ و الثالث: أن البيان يتصور مع كون المكرر مجرد، و ذلك في مثل قوله: «يا زيد زيد» إذا قلته و بحضورتك اثنان اسم كل منهما «زيد» فإنك حين تذكر الأول يتوجه كل منهما أنه المقصود، فإذا كررته تكرر خطابك لأحدهما و إقبالك عليه فظهور المراد.

السابع: أنه ليس في نية إحلاله محل الأول، بخلاف البديل، و لهذا امتنع البديل و تعين البيان في نحو: «يا زيد الحارث» و في نحو: «يا سعيد كرز» بالرفع أو «كرزاً» بالنصب، بخلاف «يا سعيد كرز» بالضم فإنه بالعكس.

الثامن: أنه ليس في التقدير من جملة أخرى، بخلاف البديل، و لهذا امتنع أيضاً البديل و تعين البيان في نحو قوله: «هند قام عمرو أخوها» و نحو: «مررت برجل قام عمرو أخوه».

### ما افترق فيه اسم الفاعل و الصفة المشبهة

و ذلك أحد عشر أمراً:

أحدها: أنه يصاغ من المتعدى و القاصر كـ«ضارب و قائم و مستخرج و مستكبر» و هي لاتصاغ إلا من القاصر، (٨٣) كـ«حسن و جميل».

٨ الثاني: أنه يكون للأذمة الثلاثة، و هي لاتكون إلا للحاضر، (٨٤) أي: الماضي المتصل بالزمن الحاضر.

الثالث: أنه لا يكون إلا مجازياً للمضارع في حركاته و سماته كـ«ضاربو يضرب و منطلق و ينطلق» و منه: «يقوم و قائم»؛ لأن الأصل: «يقوم» بسكون القاف و ضم الواو، ثم نقلوا، و أما توافق أعيان الحركات فيغير معتبر، بدليل «ذاهب و يذهب» و لهذا قال ابن الخطاب: هو وزن عروضي لاصطريفي و هي تكون مجازية له كـ«منطلق اللسان و مطمئن النفس و ظاهر العرض» و غير مجازية و هو الغالب، نحو: «ظريف و جميل».

الرابع: أن منصوبه يجوز أن يتقدم عليه، نحو: «زيد عمرًا ضارب» و لا يجوز «زيد وجهه حسن».

الخامس: أن معموله يكون سبيلاً و أجنياً، نحو: «زيد ضارب غلامه عمرًا» و لا يكون معمولها إلا سبيلاً يقول: «زيد حسن وجهه أو الوجه» و يمتنع «زيد حسن عمرًا».

٩ السادس: أنه لا يخالف فعله في العمل، و هي تخالفه، فإنها تنصب مع قصور فعلها، تقول: «زيد حسن وجهه» و يمتنع «زيد حسن وجهه» بالنصب، خلافاً لبعضهم.

السابع: أنه يجوز حذفه و بقاء معموله، و لهذا أجازوا «أنا زيداً ضارب» و «هذا ضارب زيد و عمرًا» بخفض «زيد» و نصب «عمرو» بإضمار فعل أو وصف منون، و أما العطف على محل المحفوض فممتنع عند من شرط وجود المحرز كما سيأتي، و لا يجوز «مررت برجل حسن الوجه و الفعل» بخفض «الوجه» و نصب «الفعل» و لا «مررت برجل وجهه حسنه» بمنصب «الوجه» و خفض الصفة؛ لأنها لاتعمل محدودة، و لأن معمولها لا يتقدمها، و ما لا يعمل لا يفسر عاماً.

الثامن: أنه لا يصبح حذف موصوف اسم الفاعل و إضافته إلى مضارف إلى ضميره، نحو: «مررت بقاتل أبيه» و يصبح «مررت بحسن وجهه».

التاسع: أنه يفصل مرفوعه و منصوبه، كـ «زید ضارب فی الدار أبواه عمرًا»، ويُمْتَنِعُ عَنِ الْجَمْهُورِ «زید حسن فی الْحَرْبِ وَجْهَهُ» رفعت أو نصب.

العاشر: أنه يجوز إتباع معموله بجمع التوابف ولا يتبع معمولها بصفة، قاله الزجاج و متأخرٌ المغاربة، و يشكل عليهم الحديث في صفة الدجال «أعور عينه اليمني» (٨٥).

الحادي عشر: أنه يجوز إتباع مجروره على المحل عند من لا يشترط المحرز، و يحتمل أن يكون منه: (وَ جَاعِلُ الْلَّيلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسَ) (الأنعم / ٩٦)

و لا يجوز «هو حسن الوجه و البدن» بجر «الوجه» و نصب «البدن» خلافاً للفراء أجاز

١٠

«هو قوى الرجل و اليد» برفع المعطوف، و أجاز البغداديون إتباع المنصوب بمجرور في الباءين، كقول أمير القيس: ٣٧٤ فظل طهاء اللحم ما بين مُنْضَحٍ صَفِيفٍ شَوَاءً أو قدير مُعَجَّلٍ «القدير» المطبخ في القدر، و هو عندهم عطف على «صفيف» و خرج على أن الأصل: «أو طابخ قدير» ثم حذف المضاف و أبقى جر المضاف إليه، القراءة بعضهم: (وَالله يُرِيدُ الْآخِرَة) (الأفال / ٦٧)

بالخض، أو أنه عطف على «صفيف» و لكن خفض على الجوار أو على توهم أن «الصفيف» مجرور بالإضافة كما قال زهير: ٣٧٥ بدالي أني لست مدرك مامضي و لا سابق شيئاً إذا كان جائيا

### ما افترق فيه الحال والتميز، وما اجتمعوا فيه

اعلم أنهم اجتمعوا في خمسة أمور، و افترقا في سبعة. فأوجه الاتفاق أنهم: اسمان، نكرتان، فضلتان، منصوبتان، رافعتان للإبهام و أما أوجه الافتراق: فأحددها أن الحال تكون جملة كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «بعثه و الناس ضُلَّالٌ فِي حِيرَةٍ» (٨٨) و ظرفاً، نحو: «رأيت الهلال بين السحاب» و جاراً و مجروراً، نحو: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمٍ هُمْ فِي زِيَّتِهِ) (القصص / ٧٩)

و التميز لا يكون إلا اسماً.

١١

و الثاني: أن الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها، كقوله تعالى: (وَلَا تَنْشِئِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً) (الإسراء / ٣٧)

بخلاف التمييز.

والثالث: أن الحال مبينة للهياكل، و التميز مبين للذوات.

والرابع: أن الحال تتعدد كقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و أستهديه قريباً هادياً، و أستعينه قاهراً قادراً، و أتوكل عليه كافياً ناصراً» (٨٩) بخلاف التمييز.

والخامس: أن الحال تتقدم على عاملها إذا كان فعلاً متصرفاً، أو صفاً يشبهه، نحو: (خُشُعاً أَبْصَارُهُمْ يُخْرُجُونَ) (القمر / ٧)

وقول يزيد بن زياد: ٣٧٦ عَيْدَسْ مَا لَعْبَادَ عَلَيْكَ إِمَارَةَ نَجُوتِ وَ هَذَا تَحْمِلِينَ طَلِيقَ أَيِّ: وَ هَذَا طَلِيقَ مَحْمُولاً لَكَ، وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي التمييز على الصحيح، فاما استدلال ابن مالك على الجواز بقوله: ٣٧٧ إِذَا الْمَرءُ عَيْنَاقَرَ بِالْعِيشِ مُثْرِيَا وَ لَمْ يَعْنِ بِالْإِحْسَانِ كَانَ مَذْمَمَا فَسَهُوا؛ لأن «المرء» مرفوع بمحذوف يفسره المذكور، و الناصب للتمييز هو المحذوف، و أما قوله: ٣٧٨ أَنفَسًا تَطْبِيبَ بَنِيلَ الْمَنْيِ وَ دَاعِي

المنون ينادي جهاراً فضروة.

والسادس: أن حق الحال الاشتقاء، و حق التمييز الجمود، وقد يتعاركسان فتقع الحال جامدة، نحو: «هذا مالك ذهب» (وَتَنْجُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا)

(الأعراف / ۷۴)

١٢

ويقع التمييز مشتقاً، نحو: «الله دره فارساً» و اختلاف في المنصوب بعد «جذداً» فقال الأخفش والفارسي والربيعى: حال مطلقاً، وأبو عمرو بن العلاء: تميز مطلقاً، و قيل: الجامد تميز و المشتق حال، و قيل: الجامد تميز و المشتق إن أريد تقييد المدح به كقوله: ۳۷۹ يا جذداً المالم مبذولاً بلا سرف في أوجه البر إسراراً و إعلاناً فحال، و إلا فتميز، نحو: «جذداً راكباً زيد» و السابع: أن الحال تكون مؤكدة لعاملها، نحو: (فَتَبَسَّمَ ضاحكاً)

(النمل / ۱۹)

ولَا يقع التمييز كذلك.

### أقسام الحال

تنقسم باعتبارات:

الأول: انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومه إلى قسمين: منتقلة و هو الغالب، و ملزمة، و ذلك واجب في ثلاثة مسائل: إحداها: الجامدة غير المؤولة بالمشتق، نحو: «هذا مالك ذهب» بخلاف نحو: «بعثه يداً بيد» فإنه بمعنى متقابلين، و هو وصف منتقل، وإنما لم يقول في الأول؛ لأنها مستعملة في معناها الوضعي، بخلافها في الثاني، و كثير يتوهם أن الحال الجامدة لا تكون إلا مؤولة بالمشتق، و ليس كذلك.

الثانية: المؤكدة، نحو: (وَلَيْ مُدْبِرًا)

(النمل / ۱۰)

الثالثة: التي دل عاملها على تجدد صاحبها، نحو: (وَخُلِقَ الْأَنْسَانُ ضَعِيفًا)

(النساء / ۲۸)

١٣

و تقع الملزمة في غير ذلك بالسماف و منه: (قَائِمًا بِالْقِسْطِ )

آل عمران / ۱۸

إذا أعرَبَ حَالًا، و قول جماعة: إنها مؤكدة، وهم؛ لأن معناها غير مستفاد مما قبلها.

الثاني: انقسامها بحسب قصدها لذاتها و للتوطئة بها إلى قسمين: مقصودة و هو الغالب، و موطئه و هي الجامدة الموصوفة، نحو: (فَتَمَلَّ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا)

(مريم / ۱۷)

فإنما ذكر «بشرًا» توطئة لذكر «سوياً» و تقول: «جائني زيد رجلًا محسناً».

الثالث: انقسامها بحسب الزمان إلى ثلاثة: مقارنة، و هو الغالب، نحو: (هذا بعلٍ شيخًا)

(هود / ۷۲)

و مقدرة، و هي المستقبلة كـ «مررت بـ رجل معه صقر صائداً به غداً»، أي: مقدراً ذلك، و محكية، و هي الماضية، نحو: «جاء زيد أمس، راكباً» (٩٤).

الرابع: انقسامها بحسب التبيين والتوكيد إلى قسمين: مبينة، وهو الغالب، وتسمى مؤسسة أيضاً، ومؤكدة، وهي التي يستفاد معناها بدونها، وهي ثلاثة: مؤكدة لعاملها، نحو: (ولي مدير) (النمل، ١٠)

و مؤكدة لصحابها، نحو: « جاء القوم طرّأً »، و مؤكدة لمضمون الجملة، نحو: « زيد أبوك عطوفاً » و مما يشكل، قولهما في نحو: « جاء زيد و الشمس طالعة »: إن الجملة الاسمية حال، مع أنها لا تنحل إلى مفرد، ولا تبين هيئة فاعل و لامفعول، ولا هي حال مؤكدة،

فقال ابن جنى، تأوilyها: جاء زيد طالعه الشمس عند مجيهه، يعني فهى كالحال و النعت السببين كـ «مررت بالدار قائماً سكانها، و برجل قائم غلمانه»، وقال ابن عمرون: هي مؤولة بقولك: مُيَكِّرٌ، و نحوه، و قال صدر الأفضل تلميذ الزمخشري: إنما الجملة مفعول معه، و أثبت مجىء المفعول معه جملة، و قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (وَالْبَحْرُ يَمْدُدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ) (لقمان/٢٧)

فى قراءة من رفع «البحر»: هو كقول امرئ القيس: ٣٨٠ و قد أغتدى و الطير فى و كناتها بمُنْجَرِ قيد الأوابد هيكل و «جئت و الجيش مصطف» و نحوهما من الأحوال التى حكمها حكم الظروف، فلذلك عريت عن ضمير ذى الحال، و يجوز أن يقدر: و بحرها أى: و سع الأرض.

## اعراب أسماء الشرط والاستفهام و نحوها

و إلـاـ فـإنـ وـقـعـ بـعـدـهـاـ اـسـمـ نـكـرـةـ،ـ نـحـوـ:ـ «ـمـنـ اـبـ لـكـ؟ـ»ـ فـهـىـ مـبـدـأـهـ،ـ اوـ اـسـمـ مـعـرـفـةـ،ـ نـحـوـ:ـ «ـمـنـ زـيـدـ؟ـ»ـ فـهـىـ خـبـرـ اوـ مـبـدـأـ عـلـىـ الـخـلـافـ  
الـسـابـقـ،ـ وـ لـاـ يـقـعـ هـذـانـ النـوـعـانـ فـىـ اـسـمـاـ الشـرـطـ،ـ وـ إـلـاـ فـإنـ وـقـعـ بـعـدـهـاـ فـعـلـ قـاـصـرـ فـهـىـ مـبـدـأـهـ،ـ نـحـوـ:ـ «ـمـنـ قـامـ؟ـ»ـ  
وـ قـوـلـ أـمـيرـ الـمـؤـمـنـينـ (ـعـلـيـهـ السـلـامـ):ـ «ـوـ مـنـ تـلـنـ حـاشـيـتـهـ يـسـتـدـمـ مـنـ قـوـمـهـ الـمـوـدـةـ»ـ (ـ٩٧ـ)،ـ وـ الـأـصـحـ أـنـ الـخـبـرـ فـعـلـ الشـرـطـ لـاـ فـعـلـ الـجـوابـ،ـ وـ  
إـنـ وـقـعـ بـعـدـهـاـ فـعـلـ مـتـعـدـ فـإـنـ كـانـ وـاقـعـاـ عـلـيـهـاـ فـهـىـ مـفـعـولـهـ بـهـ،ـ نـحـوـ:ـ (ـفـأـيـ آـيـاتـ اللـهـ تـنـكـرـونـ)ـ  
(ـغـافـرـ /ـ ٨١ـ)

و نحو: (أياماً تدعوا) (الإسراء / ١١٠)

وَنَحْوُهُ: (مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِي لَهُ)  
 (الأعراف / ١٨٦)

و إن كان واقعاً على ضميرها، نحو: «من رأيته؟» أو متعلقها، نحو: «من رأيت أخي؟» فهـي مبتدأة أو منصوبة بمحذف مقدر بعدها يفسره المذكور.

و إذا وقع اسم الشرط مبتدأ فهل خبره فعل الشرط وحده؛ لأنَّه اسم تام، و فعل الشرط مشتمل على ضميره، فقولك: «من يقم» لو لم يكن فيه معنى الشرط لكان بمثابة قولك: «كل من الناس يقوم» أو فعل الجواب؛ لأنَّ الفائدة به تمت، و لا تزاحمهم عود ضمير منه إلى عالي الأصلح، و لأنَّ نظيره هو الخبر في قولك: «الذى يأتينى فله

درهم

أو مجموعهما، لأن قوله: «من يقم أقم معه» بمنزلة قوله: «كل من الناس إن يقم أقم معه» وال الصحيح: الأول، وإنما توافت الفائدة على الجواب من حيث التعليق فقط، لا من حيث الخبرية.

١٦

### مسوغات الابتداء بالنكرة

لم يعول المتقدمون في ضابط ذلك إلا على حصول الفائدة، ورأى المتأخر أن ليس كل أحد يهتدى إلى مواطن الفائدة، فتبعوها، فمن مقل مخل، ومن أكثر مورد ملايصلح أو عدد لأمور متداخلة، والذى يظهر أنها منحصرة في عشرة أمور: أحدها: «أن تكون موصوفة لفظاً أو تقديرًا أو معنى»، فالأول، نحو: (وَأَجْلُ مُسَمّى عِنْدَهُ)  
(الأنعام / ٢)

و من ذلك قولهم: «ضعيف عاذ بقرمه»، إذ الأصل: رجل ضعيف، فالمبتدأ في الحقيقة هو المحذوف، وهو موصوف، والنحوين يقولون: يتدا بالنكرة إذا كانت موصوفة أو خلفاً من موصوف، والصواب: ما ذكرناه و ليست كل صفة تحصل الفائدة، فلو قلت: «رجل من الناس جاءني» لم يجز.

و الثاني، نحو قولهم: «السمن منوان بدرهم» أي: منوان منه بدرهم، وقولهم: «شر أهر ذاتاب»، إذا المعنى: شر أى شر و الثالث نحو: «رجيل جاء نى»؛ لأنـه في معنى رجل صغير، وقولهم: «ما أحسن زيداً»؛ لأنـه في معنى شيء عظيم حسن زيداً، وليس في هذين النوعين صفة مقدرة فيكونا من القسم الثاني و الثاني: أن تكون عاملة: إما رفعاً، نحو: «قائم الزيدان» عند من أجازه، أو نصباً، نحو: «أمر بمعرف صدقـة»؛ إذ الظرف منصوب المحل بالمصدر أو جراً، نحو: «غلام امرأة جاءـنى»، وشرط هذه: أن يكون المضاف إليه نكرة، كما مثلـنا، أو معرفـة و المضاف مما لا يـتعرف بالإضافة، نحو: «مثلـك لا يـدخل» و «غيرـك لا يـجود» و أما ما عـدا ذلك فإنـ المضاف إليه فيه معرفـة لـنـكرة.

و الثالث: العطف بشرط كون المعطوف أو المعطوف عليه مما يـسوغ الـابـتدـاء

١٧

به، نحو: (طـاعـة وَ قـوـل مـعـرـوفـ)

(محمد / ٢١)

(٩٨) أي: أمثلـ من غيرـهمـ، و نحو: (قـوـل مـعـرـوفـ وَ مـغـفـرـة خـيـرـ مـن صـدـقـة يـتـبعـها أـذـى)

(البقرة / ٢٦٣)

و كـثيرـ منـهـمـ أـطـلقـ العـطـفـ وـ أـهـمـ الشـرـطـ، منـهـمـ ابنـ مـالـكـ.

و الرابع: أن يكون خـبرـها ظـرـفاً أو مجرـورـاً، قالـ ابنـ مـالـكـ: أوـ جـملـةـ، نحوـ: (وَ لـدـيـنـا مـزـيدـ)

(ق / ٣٥)

و (لـكـلـ أـجـلـ كـتـابـ)

(الرعد / ٣٨)

و «قصدـكـ غـلامـهـ رـجـلـ» وـ شـرـطـ الـخـبـرـ فـيهـ الاـخـتـصـاصـ، فـلـوقـيلـ: (فـيـ دـارـ رـجـلـ) لـمـ يـجزـ؛ لأنـ الـوقـتـ لـاـ يـخـلوـعـنـ أـنـ يـكـونـ فـيهـ رـجـلـ ماـ فـيـ دـارـ ماـ، فـلـاـ فـائـدـهـ فـيـ الإـخـبـارـ بـذـلـكـ، قـالـواـ وـ التـقـديـمـ، فـلـاـ يـجـوزـ (رـجـلـ فـيـ الدـارـ) وـ الصـوابـ: أـنـ يـقـالـ: إـنـماـ وـجـبـ التـقـديـمـ هـنـاـ؛ لـدـفعـ توـهـمـ الصـفـةـ، وـ اـشـتـراـطـهـ هـنـاـ يـوـهـمـ أـنـ لـهـ مـدـخـلـاـ فـيـ التـخـصـيـصـ، وـ قـدـ ذـكـرـواـ الـمـسـأـلـةـ فـيـماـ يـجـبـ فـيـهـ تـقـديـمـ الـخـبـرـ وـ ذـاكـ مـوـضـعـهـ.

والخامس: أن تكون عامةً: إما بذاتها كأسماء الشرط وأسماء الاستفهام، أو بغيرها، نحو: «ما رجل في الدار» و «هل رجل في الدار؟» و

(أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ)

(النمل / ۶۰)

والسادس: أن تكون مرادًا بها الحقيقة من حيث هي، نحو: «رجل خير من امرأة».

والسابع: أن تكون في معنى الفعل، وهذا شامل نحو: «عجب لزید»

و ضبطوه بأن يراد بها التعجب،

١٨

ولنحو: (سلام على إلٰي ياسين)

(الصفات / ١٣٠)

و (وييل للمطففين)

(المطففين / ١)

و ضبطوه بأن يراد بها الدعاء، ولنحو: «قائم الزيدان» عند من جوزها، وعلى هذا ففي نحو: «ما قائم الزيدان» مسوغان، وأما منع

الجمهور لنحو: «قائم الزيدان» فليس لأنه لا مسوغ فيه للابتداء، بل إما لفوات شرط العمل وهو الاعتماد، أو لفوات شرط الاكتفاء

بالفاعل عن الخبر وهو تقدم النفي أو الاستفهام، وهذا أظهر، لوجهين:

أحدهما: أنه لا يكفي مطلق الاعتماد، فلا يجوز في نحو: «زيد قائم أبوه» كون «قائم» مبتدأ وإن وجد الاعتماد على المخبر عنه والثانية

أن اشتراط الاعتماد كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال إنما هو للعمل في المنصب، لا لمطلق العمل، بدللين: أحدهما: أنه

يصبح «زيد قائم أبوه أمس» والثانية أنهم لم يستطوا لصحة نحو: «أقائم الزيدان» كون الوصف بمعنى الحال أو الاستقبال.

والثامن: أن يكون ثبوت ذلك الخبر للنكرة من خوارق العادة، نحو: «شجرة سجدت»؛ إذ وقوع ذلك من أفراد هذا الجنس غير معتاد،

ففي الإخبار به عنها فائدة، بخلاف نحو: «رجل مات» و نحوه و التاسع: أن تقع بعد «إذا» الفجائية، نحو: «خرجت فإذا أسد أو رجل

بالباب»، إذ لا توجب العادة ألا يخلو الحال من أن يفاجئك عند خروجك أسد أو رجل.

والعاشر: أن تقع في أول جملة حالياً، نحو قوله: «قطعت الصحراء و دليل يهديني» و علة الجواز ما ذكرناه في المسألة قبلها، و من

ذلك قوله: ٣٨١ الذئب يطرقهافي الدهرواحدة و كل يوم ترانى مُديه بيدى

١٩

وبهذا يعلم أن اشتراط النحوين وقوع النكرة بعد واو الحال ليس بلازم و من روی «مديه» بالنصب فمفعول لحال ممحوقة، أي: حاماً

أو ممسكاً، ولا يحسن أن يكون بدلاً من الياء.

و مما ذكروا من المسougات: أن تكون النكرة محصوراً، نحو: «إنما في الدار رجل» أو للتفصيل، نحو قول أمير المؤمنين (عليه السلام):

«والدھر يومان: يوم لك و يوم عليك، فإذا كان لك فلاتبطر وإذا كان عليك فاصبر» (١٠٠)، أو بعد فاء الجراء، نحو: «إن مضى غير

غير في الرابط» و فيهن نظر، أما الأولى فلأن الابتداء فيها بالنكرة صحيح قبل مجيء «إنما»

و أما الثانية فالاحتمال «يوم» الأول للبدليه و الثاني عطف عليه و يسمى بدل التفصيل، و أما الثالثة فلأن المعنى: فغير آخر، ثم حذفت الصفة.

## أقسام العطف

### إشارة

وهي ثلاثة:

### أحداها: العطف على اللف ١ و هو الأصل

نحو: «ليس زيد بقائم ولا قاعد» بالخض، و شرطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف، فلا يجوز في نحو: «ما جاءني من امرأة ولا زيد» إلا الرفع عطفاً على الموضع؛ لأن «من» الزائدة لا تعمل في المعرف.

وقد يمتنع العطف على اللفظ و على المحل جميعاً، نحو: «ما زيد قائماً لكن أو بل قاعد»؛ لأن في العطف على اللفظ إعمال «ما» في الموجب، وفي العطف على المحل اعتبار الابتداء مع زواله بدخول الناسخ، والصواب: الرفع على إضمار مبتدأ.

٢٠

### و الثاني: العطف على المحل

نحو «ليس زيد بقائم ولا قاعداً» بالنصب

وله عند المحققين ثلاثة شروط:

أحداها: إمكان ظهوره في الفصيح، إلا ترى أنه يجوز في «ليس زيد بقائم» و «ما جاءني من امرأة» أن تسقط الباء فتنصب، و «من» فترفع و على هذا فلا يجوز «مررت بزيد و عمراً» خلافاً لابن جنى؛ لأنه لا يجوز «مررت زيداً» و أما قول جرير: ٣٨٢ تمرون الديار ولم تعوجوا كلامكم على إذن حرام فضرورة، و لا تختص مراعاة الموضع بأن يكون العامل في اللفظ زائداً كما مثلنا، بدليل قول ليid: ٣٨٣ فإن لم تجدمن دون عدنانوالداً و دون معدٍ فلتزعك العواذل

و الثاني: أن يكون الموضع بحق الأصلة، فلا يجوز «هذا ضارب زيداً و أخيه»؛ لأن الوصف المستوفى لشروط العمل، الأصل: إعماله لا إضافته لا لتحققه بالفعل.

و الثالث: وجود المحرز، أي: الطالب لذلك المحل، و ابتنى على هذا امتناع مسائل: إحداها: «إن زيداً و عمرو قائمان» و ذلك لأن الطالب لرفع «زيد» هو الابتداء و الابتداء هو التجدد، و التجدد قد زال بدخول «إن».

٢١

المسألة الثانية: «إن زيداً قائم و عمرو» إذا قدرت «عمراً» معطوفاً على المحل، لامبتدأ، و أجاز هذه بعض البصريين؛ لأنهم لم يشترطوا المحرز، و إنما منعوا الأولى لمانع آخر، و هو توارد عاملين: «إن» و الابتداء، على معمول واحد و هو الخبر، و أجازهما الكوفيون؛ لأنهم لا يشترطون المحرز، و لأن «إن» لم تعمل عندهم في الخبر شيئاً، بل هو مرفوع بما كان مرفوعاً به قبل دخولها، و لكن شرط القراء لصحة الرفع قبل مجيء الخبر خفاء إعراب الاسم؛ ثلا يتناظر اللف ١ و لم يشترطه الكسائي كما أنه ليس بشرط بالاتفاق فيسائر مواضع العطف على اللفظ.

و حجتها قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ)

(المائدة / ٦٩)

الآية، و قوله: «إنك و زيد ذاهبان» و أجيبي عن الآية بأمررين: أحدهما: أن خبر «إن» ممحض، أي: مأجورون أو فرحون، و «الصابئون» مبتدأ و ما بعده الخبر و يضعفه أنه حذف من الأول للدلالة الثانية عليه و إنما الكثير العكس و الثاني: أن الخبر المذكور لـ «إن» و خبر «الصابئون» ممحض، أي: كذلك و يضعفه تقديم الجملة المعطوفة على بعض الجملة المعطوف عليها و عن المثال بأمررين: أحدهما: أنه عطف على توهם عدم ذكر «إن» و الثاني: أنه تابع لمبتدأ ممحض، أي: إنك أنت و زيد ذاهبان و عليهما خرج

قولهم: «إنهم أجمعون ذاهبون». المسألة الثالثة: «هذا ضارب زيد و عمرًا بالنصب. المسألة الرابعة: «أعجبني ضربُ زيد و عمرو» بالرفع أو «و عمرًا» بالنصب، منعهما الحذق؛ لأن الاسم المشبه للفعل لا يعمل في اللفظ حتى يكون بـ«أَل» أو مثناً أو مضافاً، وأجازهما قوم تمسكاً بظاهر قوله تعالى: (وَجَاعِلِ اللَّيلِ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا) (الأنعام / ۹۶) و قول الشاعر:

۲۲

٣٨٤ هُوَيْتَ سناءً مستطاباً مُجَدِّداً فلم تخلُ من تمهيد مجد و سودداً وأُجيب بأن ذلك على إضمار عامل يدل عليه المذكور، أي: و جعل الشمس، و مهدت سودداً، أو يكون «سودداً» مفعولاً معه، و يشهد للتقدير في الآية أن الوصف فيها بمعنى الماضي، و الماضي المجرد من «أَل» لا يعمل النصب و يوضح لك مضيه قوله تعالى: (وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ الْلَّيلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (القصص / ۷۳) و جوز الزمخشرى كون «الشمس» معطوفاً على محل «الليل» و زعم مع ذلك أن الجعل مراد منه فعل مستمر في الأزمنة لا الزمن الماضي بخصوصيته مع نصه في (مالك يوم الدين) (الفاتحة / ۴) على أنه إذا حمل على الزمن المستمر كان بمثلك إذا حمل على الماضي في أن إضافته محضة.

### و الثالث: العطف على التوه

نحو: «ليس زيد قائماً ولا قاعد» بالخوض على توهם دخول الباء في الخبر، و شرط جوازه صحة دخول ذلك العامل المتوهם، و شرط حسن كثرة دخوله هناك، و لهذا حسن قول زهير: ۳۸۵ ببدالى أنى لست مدرك ماضى و لاسابق شيئاً إذا كان جائياً و لم يحسن قول الآخر: ۳۸۶ و ما كنت ذا نيرب فيهم و لا مُنِيشَ فيهم مُنِيتَل لقلة دخول الباء على خبر «كان» بخلاف خبرى «ليس و ما» و النيرب: النيمية، و المنمل: الكثير النيمية، و المنمش: المفسد ذات البين.

۲۳

و كما وقع هذا العطف في المجرور، وقع في أخيه المجزوم، وقع أيضاً في المرفوع اسمياً، و في المنصوب اسمياً و فعلاً، و في المركبات.

فأما المجزوم

فقال به الخليل و سيبويه في قراءة غير أبي عمرو: (لَوْلَا أَخْرَتْنِي إِلَى أَجْلِ قَرِيبٍ فَأَصَدَّقَ وَأَكْنَ مِنَ الصَّالِحِينَ) (المنافقون / ۱۰)

فإن معنى لولا أخرتني فأصدق و معنى إن آخرتني أصدق واحد، و قال السيرافي و الفارسي: هو عطف على محل (فأَصَدَّقَ) كقول الجميع في قراءة الأخوين: (مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِي لَهُ وَيَذْرُهُمْ) (الأعراف / ۱۸۶)

بالجمل، و يرد أنهما يسلمان أن الجزم في نحو: «ائتنى اكرمك» بإضمار الشرط، فليست الفاء هنا و ما بعدها في موضع جزم؛ لأن ما

بعد الفاء منصوب بـ «أن» مضمرة، و «أن» الفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهّم مما تقدّم، فكيف تكون الفاء مع ذلك في موضع الجزم وليس بين المفردین المتعاطفين شرط مقدر.  
و أما المرفوع

فالسيبویه: (١٠٧) واعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون، وإنك و زيد ذاهبان» وذاك أن معناه يعني الابتداء، فيرى أنه قال: «هم» كما قال: ٣٨٧ بداعي أنى لست مدرک ماضى ولا سابق شيئاً إذا كان جائياً انتهى و مراده بالغلط ما عبر عنه غيره بالتوهّم، و ذلك ظاهر من كلامه، و يوضحه إنشاده البيت، و توهّم ابن مالك أنه أراد بالغلط الخطأ فاعتراض عليه بأنّا متى جوزنا ذلك عليهم زالت الثقة بكلامهم، و امتنع أن نثبت شيئاً نادرًا لإمكان أن يقال في كل نادر: إن قائله غلط.

٢٤

و أما المنصوب اسمًا  
فالبعضهم في قوله تعالى: (وَ حِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ)  
(الصفات / ٧)

إنه عطف على معنى (إِنَّا زَيَّنَاهُ السَّمَاوَاتِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ)  
(الصفات / ٦)

و هو إنما خلقنا الكواكب في السماء الدنيا زينة للسماء، و يحتمل أن يكون مفعولاً لأجله أو مفعولاً مطلقاً، و عليهما فالعامل محذوف،  
أى: و حفظاً من كل شيطان زيناها بالكواكب، أو و حفظناها حفظاً و أما المنصوب فعلاً فكقراءة بعضهم: (وَ دُوَّا لَوْتُدِهْنُ فَيْدِهْنُوا)  
(القلم / ٩)

حملًا على معنى ودوا أن تذهب.  
و أما في المركبات

فقد قيل في قوله تعالى: (وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ) (١٠٩)  
(الروم / ٤٦)

إنه على تقدير ليشركم و ليذيقكم، و يحتمل أن التقدير: و ليكون كذا و كذا أرسلها، و هو أولى؛ لأن إضمار الفعل لدلالة المعنى عليه أسهل من العطف على المعنى.

### تبنيه

من العطف على المعنى على قول البصريين نحو: «الأ Zimmerman أو تقضيني حق»؛ إذ النصب عندهم بإضمار «أن» و «أن» الفعل في تأويل مصدر معطوف على مصدر متوهّم، أى: ليكونن لزوم مني أو قضاء منك لحقى، و منه: (تقاتلونهم أو يسلموا)  
(الفتح / ١٦)

في قراءة أبي بحذف النون، و أما قراءة الجمهور بالنون فالعاطف على لفظ (تقاتلونهم) أو على القطع بتقدير: أو هم يسلمون.  
٢٥

و مثله: «ما تأتينا فتحذثنا» بالنصب، أى ما يكون منك إثبات فحدث، و معنى هذا نفي الإثبات فينتفي الحديث، أى: ما تأتينا فكيف تحدثنا، أو نفي الحديث فقط حتى كأنه قيل: «ما تأتينا محدثاً» أى: بل غير محدث.  
و يجوز رفعه فيكون إما عطفاً على «تأتينا» فيكون كل منهما داخلاً عليه حرف النفي، أو على القطع فيكون موجباً، و ذلك واضح في نحو: «ما تأتينا فتجهّل أمرنا» و «لم تقرأ فتنسى»؛ لأن المراد إثبات جهله و نسيانه، و لأنّه لو عطف لجذم «تنسى» و أما إجازتهم ذلك في

المثال السابق فمشكلة؛ لأن الحديث لا يمكن مع عدم الإتيان، وقد يوجه قولهم بأن يكون معناه: ما تأتينا في المستقبل فأنت تحذثنا الآن عوضاً عن ذلك.

وللاستئناف وجه آخر، وهو أن يكون على معنى السبيبة وانتفاء الثاني لانتفاء الأول، وهو أحد وجهي النصب، وهو قليل، وعليه قول مويлик المزوم: ۳۸۸ فلقد تركت صيغة مرحومة لم تدرِ ما جزُّ عليك فتجزع أى: لو عرفت الجزء لجزعت، ولكنها لم تعرفه فلم تجزع.

### تبیه

«لا- تأكل سمكاً و تشرب لبنًا» إن جرمت فالعطف على اللف ۱ والنهي عن كل منهما، وإن نصبت فالعطف عند البصرين على المعنى، والنهي عند الجميع عن الجمجم أى: لا يكن منك أكل سمك مع شرب لبن، وإن رفعت فالمشهور أنه نهي عن الأول وإباحة للثاني، وأن المعنى: ولَك شرب اللبن، وتوجيهه أنه مستأنف، فلم يتوجه إليه حرف النهي.

۲۶

### عطف الخبر على الإنشاء، وبالعكس

منعه البيانيون، وابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل، وابن عصفور في شرح الإيضاح، ونقله عن الأكثرين، وأجزاء الصفار تلميذ ابن عصفور وجماعة مستدلين بنحو قوله تعالى: (وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (الصف / ۱۳)

وقال الزمخشري في جوابهم: إن العطف على (تُؤْمِنُونَ) (۱۱۱) (الصف / ۱۱)

لأنه بمعنى «آمنوا» ولا يقبح في ذلك أن المخاطب بـ(تُؤْمِنُونَ) المؤمنون وبـ(بَشِّرَ) النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، ولا أن يقال في (تُؤْمِنُونَ): إنه تفسير للتجارة لا طلب، وإن (يغفر لكم) جواب الاستفهام تنزيلاً لسبب السبب وهو الدلالة منزلة السبب وهو الإيمان، لأن تخالف الفاعلين لا يقبح، تقول: «قوموا واقعدوا زيداً»، وأن «تؤمنون» لا يتعين للتفسير، سلمنا، ولكن يحتمل أنه تفسير مع كونه أمراً، وذلك لأن يكون معنى الكلام السابق: اتجروا تجارة تنجيكم من عذاب أليم كما كان (فَهُلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) (المائدة / ۹۱)

في معنى «انتهوا» أو بأن يكون تفسيراً في المعنى دون الصناعة؛ لأن الأمر قد يساق لإفاده المعنى الذي يتحصل من المفسرة، تقول: «هل أدلّك على سبب نجاتك؟ آمن بالله» كما تقول: «هو أن تؤمن بالله»، وحينئذ فيمتنع العطف؛ لعدم دخول التبشير في معنى التفسير.

۲۷

### عطف الاسمية على الفعلية، وبالعكس

فيه ثلاثة أقوال: أحدها: الجواز مطلقاً، وهو المفهوم من قول النحوين في باب الاستغال في مثل: «قام زيد و عمراً أكرمته»: إن نصب «عمراً» أرجح؛ لأن تناسب الجملتين المتعاظفتين أولى من تخالفهما و الثاني: المنع مطلقاً، حكى عن ابن جني أنه قال في قوله: ۳۸۹ عاصها الله غلاماً بعد ما شابت الأصداغ و الصرسُ نَقِدَ: إن «الضرس» فاعل بممحذف يفسره المذكور، وليس بمبدأ، ويلزم إيجاب النصب في مسألة الاستغال السابقة، إلا أن قال: أقدر الواو للاستئناف و الثالث: لأبي على، أنه يجوز في الواو فقط، نقله عنه أبو الفتح

فِي سُرِ الصناعَةِ، وَبَنِي عَلَيْهِ مَنْعِ كُونِ الْفَاءِ فِي «خَرَجَتْ إِذَا الْأَسْدُ حَاضِرٌ» عَاطِفَةً وَأَضْعَفَ التَّلَاثَةَ: الْقَوْلُ الثَّانِي.

الْعَطْفُ عَلَى مَعْمُولِي عَامِلِينَ

وقولهم: «على عاملين» فيه تجوز. أجمعوا على جواز العطف على معمولى عامل واحد، نحو: «إن زيداً ذاهب و عمرًا جالس» و على معمولات عامل، نحو: «أعلم زيد عمرًا بكرًا جالساً و أبوالحسن خالداً سعيداً منطلاقاً» و على منع العطف على معمول أكثر من عاملين، نحو: «إن زيداً ضارب أبوه لعمرو، و أخاك غلامه بكر»

۲۸

وأما معمولاً عاملين، فإن لم يكن أحدهما جاراً فقال ابن مالك: هو ممتنع إجماعاً، نحو: «كان آكلًا طعامك عمرو و تمرك بكر» و ليس كذلك، بل نقل الفارسي، الجواز مطلقاً عن جماعة، و قيل: إن منهم الأخفش، و إن كان أحدهما جاراً فإن كان الجار مؤخراً نحو: «زيد في الدار و الحجرة عمرو، أو و عمرو الحجرة» فنقل المهدوى أنه ممتنع إجماعاً، و ليس كذلك، بل هو جائز عند من ذكرنا، و إن كان الجار مقدماً، نحو: «في الدار زيد و الحجرة عمرو» فالمشهور عن سيبويه: المنف و به قال المبرد و ابن السراج و هشام، و عن الأخفش: الإجازة، و به قال الكسائي و الفراء و الزجاج، و فصل قوم منهم الأعلم فقالوا: إن ولی المحفوظ، العاطف كالمثال جاز؛ لأنه كذا سمع و لأن فيه تعادل المتعاطفات، و إلا امتنف نحو: «في الدار زيد و عمرو الحجرة».

المواضع التي يعود الضمير فيها على متاخر لفظاً ورتبة

و هي سبعه:

أحداها: أن يكون الضمير مرفوعاً بـ«نعم أو بئس»، ولا يفسر إلا بالتمييز نحو: «نعم رجال زيد، وبئس رجالاً عمرو»، ويلتحق بهما « فعل» الذي يراد (الأعراف / ١٧٧)

و: (كَبِرْتُ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ) (الكهف / ٥)

و: «ظرف رجلاً- زيد»، وعن الفراء والكسائي: أن المخصوص هو الفاعل، ولا- ضمير في الفعل، ويرده «نعم رجالـ. كان زيد» و لا يدخل الناسخ على الفاعل، وأنه قد يحذف، نحو: (بِسْنَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا) (الكهف / ٥٠)

۲۹

الثاني: أن يكون مرفوعاً بأول المتناظرين المعتمل ثانيةهما نحو قوله: ٣٩٠ جفونيلم أ Gef الأخلاص، إنني لغير جمي الفاعل، وقال الفراء: يضم و يؤخر عن المفسر، فإن ا فهو عنده فاعل بهما.

الثالث: أن يكون مخبراً عنه فيفسره خبره  
نحو: (إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاةٌ الدُّنْيَا) (الأنعام / ٢٩)

الرابع: ضمير الشأن و القصة  
نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)

(الإخلاص / ۱)

و نحو: (إِنَّمَا هُوَ شَاخِصٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

(الأنباء / ۹۷)

و الكوفي يسميه: ضمير المجهول.

و هذا الضمير مخالف للقياس من خمسة أوجه

أحدها: عوده على ما بعده لزوماً؛ إذ لا يجوز للجملة المفسرة له أن تتقدم هي ولا شيء منها عليه

و الثاني: أن مفسره لا يكون إلا جملة، ولا يشاركه في هذا ضمير و أجزاء الكوفيون والأخفش تفسيره بمفرد له مرفوع نحو: «كان قائماً زيد و ظنته قائماً عمرو» و هذا إن سمع خرج على أن المرفوع مبتدأ و اسم «كان» و ضمير «ظنته» راجعان إليه؛ لأنه في نية التقاديم و يجوز كون المرفوع بعد «كان» اسماً لها.

و الثالث: أنه لا يتبع بتابع؛ فلا يؤكّد، ولا يعطّف عليه، ولا يبدل منه.

٣٠

و الرابع: أنه لا يعمل فيه إلا الابتداء أو أحد نواسخه.

و الخامس: أنه ملازم للإفراد، فلا يشيّن ولا يجمّف و إن فسر بحديثين أو أحاديث.

و إذا تقرر هذا، علم: أنه لا ينبغي الحمل عليه إذا أمكن غيره، ومن ثم، ضعف قول كثير من النحوين: إن اسم «أن» المفتوحة المخففة ضمير شأن، والأولى أن يعاد على غيره إذا أمكن، و يؤيده قوله سيبويه في (أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَقْتَ الرَّؤْيَا)

(الصفات / ۱۰۴ و ۱۰۵)

إن تقديره: أنك.

الخامس: أن يجر بـ«رب» مفسّراً بتمييز، و حكمه حكم ضمير «نعم و بئس» في وجوب كون مفسره تمييزاً و كونه هو مفرداً، قال: ۳۹۱ رَبِّهِ فِتْيَةً دَعُوتُ إِلَى مَا يورث الْمَجَدَ دَائِبًا فَأَجَابُوا وَلَكُنَّهُ يلزِمُ أَيْضًا التَّذْكِيرَ، فَيقال: «رَبِّهِ امْرَأَةٌ لَا رُبَّهَا، وَ يقال: «نَعَمْتَ امْرَأَةً هَنْدَ» وَ أَجَازَ الْكَوْفِيُّونَ مَطَابِقَتِهِ لِلتَّميِيزِ فِي التَّأْنِيَّةِ وَ التَّشِيَّةِ وَ الْجَمْفِ وَ لَيْسَ بِمَسْمَوْعٍ.

السادس: أن يكون مبدلاً منه الظاهر المفسر له، كـ«ضربيته زيداً» قال ابن عصفور: أجزاء الأخفش و منعه سيبويه، و قال ابن كيسان: هو جائز بإجماع نقله عنه ابن مالك.

السابع: أن يكون متصلة بفاعل مقدم، و مفسره مفعول مؤخر كـ«ضرب غلامه زيداً»، أجزاء الأخفش و أبو الفتح و أبو عبدالله الطوال من الكوفيين، و من شواهد قوله:

٣١

٣٩٢ كسامحه ذالحلم ثواب سُؤدد و رقى نداءه ذالندى في ذرا المجد و الجمهر يوجبون في ذلك في التر تقاديم المفعول، نحو: (وَ إِذْ أَبْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ)

(البقرة / ۱۲۴)

و يمتنع بالإجماع نحو: «صاحبها في الدار» لاتصال الضمير بغير الفاعل، و نحو: «ضرب غلامها عبد هند» لتفسيره بغير المفعول والواجب فيهما: تقديم الخبر و المفعول.

## شرح حال الضمير المسمى فصلاً و عماداً

اشارة

والكلام فيه في أربع مسائل:

### الأولى: في شروطه

و هي ستة و ذلك أنه يتشرط فيما قبله أمران: أحدهما: كونه مبتدأ في الحال أو في الأصل، نحو قوله تعالى: (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (الأعراف / ۱۵۷)

وقوله تعالى: (تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا) (المزمول / ۲۰)

وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «واعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغش» (۱۱۶) وأجزاء الأخشن وقوعه بين الحال و صاحبها «كـ « جاء زيد هو ضاحكاً » و جعل منه: (هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) (هود / ۷۸)

فيمن نصب «أطهر»، و لحن أبو عمرو من قرأ بذلك، وقد خرجت على أن (هُؤُلَاءِ بَنَاتِي) جملة، و «هن» إما توكيده لضمير مستتر في الخبر أو مبتدأ، و «لكم» الخبر، و عليهما فـ «أطهر» حال، و فيهما نظر، أما الأول: فـ لأنـ (بناتي) جامد غير مؤول بالمشتق، فلا يتحمل ضميرـ عند البصريين، و أما الثاني فـ لأنـ الحال لا تقدم على عاملها الظرفـ عند أكثرـهم و الثاني: كونـه معرفـة كما مثلـنا، و أجزاء الفراء و هشـام و من تابـعـهما من الكوفـيين كـونـه نـكرة، نحو: «ما ظـنتـ أحدـاً هـو القـائم».

٣٢

ويتشرط فيما بعدهـ أمران: كـونـهـ خـبرـ المـبـتدـأـ فيـ الـحـالـ أوـ فيـ الـأـصـلـ وـ كـونـهـ مـعـرـفـةـ أوـ كـالـمـعـرـفـةـ، فـيـ أـنـ لـيـقـبـلـ (أـلـ)ـ كـمـاـ تـقـدـمـ فـيـ (خـيـرـاـ)، وـ شـرـطـ الـذـيـ كـالـمـعـرـفـةـ: أـنـ يـكـونـ اسـمـاـ كـمـاـ مـثـلـنـاـ، وـ خـالـفـ فـيـ ذـلـكـ الـجـرـجـانـيـ فـالـحـقـ الـمـضـارـعـ بـالـاسـمـ لـتـشـابـهـهـماـ، وـ جـعـلـ منهـ: (إـنـهـ هـوـ يـبـدـيـ وـ يـعـيـدـ)

(البروج / ۱۳)

وـ هوـ عـنـدـ غـيرـهـ توـكـيدـ، أـوـ مـبـتدـأـ وـ قدـ يـسـتـدـلـ لـهـ بـقـولـهـ تـعـالـيـ: (وَ يـرـىـ الـذـيـنـ أـوـتـوـاـ الـعـلـمـ الـذـيـ أـنـزـلـ إـلـيـكـ مـنـ رـبـكـ هـوـ الـحـقـ وـ يـهـدـيـ) (سبـأـ / ۶)

فعطفـ (يهـدـيـ)ـ عـلـىـ (الـحـقـ)ـ الـوـاقـعـ خـبـراـ بـعـدـ الـفـصـلـ وـ يـشـتـرـطـ لـهـ فـيـ نـفـسـهـ أمرـانـ: أحـدـهـماـ: أـنـ يـكـونـ بـصـيـغـةـ الـمـرـفـوـفـ فـيـمـتـنـعـ (زيدـ إـيـاهـ)ـ الـفـاضـلـ وـ الثـانـيـ: أـنـ يـطـابـقـ مـاـ قـبـلـهـ، فـلـاـ يـجـوزـ: (كـنـتـ هـوـ الـفـاضـلـ).

### المسألة الثانية: في فائدته

وـ هيـ ثـلـاثـةـ أـمـورـ: أحـدـهـاـ لـفـظـيـ، وـ هوـ الإـعـلامـ مـنـ أـوـلـ الـأـمـرـ بـأـنـ ماـ بـعـدـ خـبـرـ لـاتـابـفـ وـ لـهـذاـ سـمـيـ فـصـلـاـ؛ لـأـنـهـ فـصـلـ بـيـنـ الـخـبـرـ وـ الـتـابـفـ وـ عـمـادـاـ؛ لـأـنـهـ يـعـتمـدـ عـلـيـهـ مـعـنـىـ الـكـلـامـ، وـ أـكـثـرـ النـحـوـيـنـ يـقـتـصـرـ عـلـىـ ذـكـرـ هـذـهـ الـفـائـدـةـ، وـ ذـكـرـ التـابـعـ أـوـلـىـ مـنـ ذـكـرـ أـكـثـرـهـمـ الصـفـةـ؛ لـوـقـعـ الـفـصـلـ فـيـ نـحـوـ: (كـنـتـ أـنـتـ الرـقـيبـ عـلـيـهـمـ) (المائـدةـ / ۱۱۷)

وـ الضـمـائـرـ لـاتـوصـفـ.

٣٣

وـ الثـانـيـ مـعـنـوـيـ، وـ هوـ التـوـكـيدـ

ذكره جماعة، و بنوا عليه أنه لا يجامع التوكيد، فلا يقال: «زيد نفسه هو الفاضل»، وعلى ذلك سماه بعض الكوفيين: دعامة؛ لأنَّه يدعم به الكلام، أى: يقوى ويؤكِّد.

و الثالث معنوي أيضاً، وهو الاختصاص

و كثير من البayanين يقتصر عليه، و ذكر الزمخشري الثلاثة في تفسير (وَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (البقرة / ۵)

فقال: فائدته الدلالة على أنَّ الوارد بعده خبر لاصفة، والتوكيد، وإيجاب أنَّ فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره (۱۱۷)

### المُسَأَّلَةُ التَّالِيَّةُ: فِي مَحْلِهِ

زعم البصريون: أنه لامحل له، ثم قال أكثرهم: إنه حرف، فلا إشكال، وقال الخليل: اسم، ونظيره على هذا القول أسماء الأفعال فيما يراها غير معمولة لشيء، و«أَلْ» الموصولة، و قال الكوفيون: له محل، ثم قال الكسائي: محله بحسب ما بعده، وقال الفراء: بحسب ما قبله، ف محله بين المبتدأ والخبر رقف وبين معمولي «كان» رفع عند الفراء، ونصب عند الكسائي، وبين معمولي «إن» بالعكس.

### المُسَأَّلَةُ الرَّابِعَةُ: فِيمَا يَحْتَمِلُ مِنَ الْأَوْجَهِ

يتحمل في نحو: (كُنْتَ أَنْتَ الرِّقِيبُ عَلَيْهِمْ)

(المائدة / ۱۱۷)

الفصلية والتوكيد، دون الابتداء؛ لاتتصاب ما بعده، وفي نحو: (وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ)

(الصفات / ۱۶۵)

الفصلية والابتداء، دون التوكيد، لدخول اللام، و يتحمل الثلاثة في نحو: «أنت أنت الفاضل» و نحو: (إِنَّكَ أَنْتَ عَلَامُ الْغُيُوبِ)

(المائدة / ۱۰۹)

و من أجاز إبدال الضمير من الظاهر أجاز في نحو: «إن زيداً هو الفاضل» البدلية.

۳۴

### روابط الجملة بما هي خبر عنه

و هي عشرة

أحدها: الضمير، وهو الأصل

و لهذا يربط به مذكوراً كـ«زيد ضربته» و مخدوفاً، نحو: «السمن متوات بدرهم» أى: منه.

والثاني: الإشارة

نحو: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ)

(الأعراف / ۳۶)

و الثالث: إعادة المبتدأ بلفظه

و أكثر وقوع ذلك في مقام التهويل والتفحيم، نحو: (الْحَاجَةُ مَا الْحَاجَةُ)

(الحاقه / ۱ و ۲)

(وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ)

(الواقعة / ۲۷)

و قال عدى بن زيد: ۳۹۳ لا أرى الموت يسبق الموت شئ نعّص الموت ذا الغنى و الفقير  
و الرابع: إعادة به معناه

نحو: «زيد جاء نى أبو عبدالله» إذا كان «أبو عبدالله» كنية له، أجازه أبوالحسن مستدلاً ب نحو قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَمْسِكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَأَنْضِبْعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ)  
(الأعراف / ۱۷۰)

و أُجيب بمنع كون «الذين» مبتدأ، بل مجرور بالعاطف على (الذين يتقوون) و لئن سلم فالرابط العموم؛ لأن «المصلحين» أعم من المذكورين، أو ضمير محدود، أى: منهم، و قال الحوفي: الخبر محدود، أى ماجورو، و الجملة دليله.

۳۵

والخامس: عموم يشمل المبتدأ

نحو: «زيد نعم الرجل» كذا قالوا، و يلزمهم أن يجيزوا: «زيد مات الناس، و عمرو كل الناس يموتون». أما المثال فقيل: الرابط إعادة المبتدأ به معناه على قول أبي الحسن في صحة تلك المسألة، و على القول بأن «أى» في فاعلي «نعم و بئس» للعهد لا للجنس.

و السادس: ان يعطف بفاء السبيبة جملة ذات ضمير على جملة خالية منه أو بالعكس  
نحو: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُضْبِخُ الْأَرْضُ مُخَضَّرَةً)

(الحج / ۶۳)

و قول ذي الرمة: ۳۹۴ و إنسان عيني يحرس الماء تارةً فيبدو، و تارات يجُمّ فيغرق كذا قالوا، و البيت محتمل، لأن يكون أصله: يحرس الماء عنه، أى يكشف عنه و في المسالة تحقيق، و ذلك لأن الفاء نزلت الجملتين منزلة الجملة الواحدة و لهذا اكتفى فيما بضمير واحد و حينئذ فالخبر مجموعهما، كما في جملتي الشرط و الجزاء الواقعتين خبراً.

و السابع: العطف بالواو

أجازه هشام وحده نحو: «زيد قامت هند و أكرمتها» و نحو: «زيد قام و قعدت هند» بناء على أن الواو للجملتين كالجملة كمسألة الفاء، و إنما الواو للجمع في المفردات لا في الجمل؛ بدليل جواز «هذان قائم و قاعد» دون «هذان يقوم و يقع» و الثامن: شرط يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، نحو: «زيد يقوم عمرو إن قام» و التاسع: «أى» النائبة عن الضمير، و هو قول الكوفيين و طائفه من

۳۶

البصريين و منه: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهُوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى)

(النازعات / ۴۰ و ۴۱)

الأصل: مأواه، و قال المانعون: إن التقدير: هي المأوى له.

و العاشر: كون الجملة نفس المبتدأ في المعنى

نحو: قوله: «لا إله إلا الله» و من هذا أخبار ضمير الشأن و القصة، نحو: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)

(الإخلاص / ۱)

و نحو: (إِذَا هِيَ شَاهِدٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

(الأنباء / ۹۷)

### الأشياء التي تحتاج إلى الرابط

وهي أحد عشر

أحدها: الجملة المخبر بها

وقد مضت، و من ثم كان مردوداً قول ابن الطراوة في «لولا- زيد لا كرمتك»: إن «لأكرمتك» هو الخبر، بل الخبر ممحوظ أى: لولا زيد موجود.

الثاني: الجملة الموصوف بها

ولايربطها إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو قوله تعالى: (حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه)

(الأسراء / ۹۳)

أو مقدراً، نحو قوله تعالى: (وأنتوا يوماً لا تجزي نفسك عن نفس شيئاً، ولا يقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدل، ولا هم ينصرون)

(البقرة / ۴۸)

فإنه على تقدير «فيه» أربع مرات وقرأ الأعمش (فسبحان الله حيناً تمسون و حيناً تصيرون)

(الروم / ۱۷)

على تقدير «فيه» مرتين و هل حذف الجار وال مجرور معأ أو حذف الجار وحده فانتصب الضمير و اتصل بالفعل ثم حذف منصوباً؟، قوله الأول: عن سيبويه و الثاني: عن أبي الحسن و في أماوى ابن الشجري: قال الكسائي: لا يجوز أن يكون الممحوظ إلا الهاء، أي: إن الجار حذف أولاً، ثم حذف الضمير و قال آخر: لا يكون الممحوظ إلا «فيه» و قال أكثر النحوين منهم سيبويه والأخفش: يجوز الأمران، والأقىس عندى الأول. انتهى و هو مخالف لما نقل غيره.

٣٧

الثالث: الجملة الموصول بها الأسماء

ولايربطها غالباً إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو: (الذين يؤمّنون)

(البقرة / ۳)

و إما مقدراً، نحو: (أيهم أشد)

(مريم / ۶۳)

والحذف من الصلة أقوى منه من الصفة، و من الصفة أقوى منه من الخبر و الرابط بضمير الخطاب، نحو قول علي بن الحسين (عليهما السلام): «أنت الذي وسعت كل شيء رحمة و علمًا، وأنت الذي جعلت لكل مخلوق في نعمك سهماً» (١٢٠)، قليل، و لكنه مع هذا مقيس، و أما الرابط باسم الظاهر، نحو: «أنت الذي قام زيد» فقليل غير مقيس.

الرابع: الواقع حالاً

و رابطها إما الواو و الضمير، نحو: (لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى)

(النساء / ۴۳)

أو الواو فقط، نحو: (لئن أكله الذئب و نحن عصبة)

(يوسف / ١٤)

أو الضمير فقط، نحو: (ترى الذين كذبوا على الله و جوهرهم مسوقة)

(الزمر / ۶۰)

و قد يخلو منها لفظاً، فيقدر الضمير، نحو: «مررت بالبر قفيز بدرهم»  
أو الواو كقوله (۱۲۱) يصف غائصاً لطلب اللؤلؤ انتصف النهار و هو غائص و صاحبه لا يدرى ما حاله:

٣٨

٣٩٥ نصف النهار الماء غامر و رفيقه بالغيب لا يدرى

الخامس: المفسرة لعامل الاسم المستغل عنه

نحو: «زيداً ضربته، أو ضربت أخاه، أو عمراً و أخاه، أو عمراً أخاه» إذا قدرت الأخ بياناً، فإن قدرته بدلاً لم يصح نصب الاسم على الاشتغال، ولا رفعه على الابتداء، و كذا لو عطفت بغير الواو.

وقوله تعالى: (سُلْ يَنِي إِسْرَائِيلَ كُمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ)

(البقرة / ۲۱۱)

إن قدرت «من» زائدة ف «كم» مبتدأ أو مفعول ل «آتينا» مقدراً بعده، و إن قدرتها بياناً ل «كم» لم يجز واحد من الوجهين؛ لعدم الراجح حينئذ إلى «كم» و إنما هي مفعول ثان مقدم.

و جوز الزمخشري في «كم» الخبرية والاستفهامية، و لم يذكر النحويون أن «كم» الخبرية تعلق العامل عن العمل، و جوز بعضهم زيادة «من» كما قدمنا، و إنما تزاد بعد الاستفهام ب «هل» خاصة، و قد يكون تجويزه ذلك على قول من لا يشرط كون الكلام غير موجب مطلقاً، أو على قول من يشرطه في غير باب التمييز، و يرى أنها في «رطل من زيت» زائدة لا مبينة للجنس.

السادس و السابع: بدلاً البعض و الاشتغال

ولا يربطهما إلا الضمير، ملفوظاً، نحو: (ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ)

(المائدة / ۷۱)

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ)

(البقرة / ۲۱۷)

أو مقدراً، نحو: (مَنِ اسْتَطَاعَ)

(آل عمران / ۹۷)

أى: منهم، و نحو: (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْنُودِ النَّارِ)

(البروج / ۴ و ۵)

أى فيه، و قيل: إن «آل» خلف عن الضمير، أى: ناره.

تبنيه

إنما لم يحتاج بدل الكل إلى رابط؛ لأنه نفس المبدل منه في المعنى، كما أن الجملة التي هي نفس المبتدأ لا تحتاج إلى رابط لذلك.

٣٩

الثامن: معمول الصفة المشبهة

ولا يربطه أيضاً إلا الضمير، إما ملفوظاً به، نحو: «زيد حسن وجهه»، أو مقدراً، نحو: «زيد حسن وجهه» أى: منه، و اختلف في نحو: «زيد حسن الوجه» بالرفف فقيل: التقدير: منه، و قيل: «آل» خلف عن الضمير.

التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء

ولا يربطه أيضاً إلا الضمير، إما مذكوراً، نحو: (فَمَنْ يَكُفُرُ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنَّى أُعَذِّبُهُ)

(المائدة / ۱۱۵)

أو مقدراً أو منوباً عنه، نحو: (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقٌ وَ لَا جِدَالٌ فِي الْحَجَّ)

(البقرة / ۱۹۷)

أى: منه، أو الأصل: في حجه.

العاشر: العاملان في باب التنازف فلا بد من ارتباطهما

إما بعاطف كما في: «قاما و قعد أخواك»، أو عمل أولهما في ثانيهما، نحو: (وَ آنَهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا)

(الجن / ۴)

أو كون ثانيةهما جواباً للأول، إما جوابية الشرط

نحو: (تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ)

(المنافقون / ۵)

أو جوابية السؤال، نحو: (يَسْتَفْتُونَكُمْ قُلِ اللَّهُ يَقْتِيكمْ فِي الْكَلَالَةِ)

(النساء / ۱۷۶)

أو نحو ذلك من أوجه الارتباط، ولا يجوز «قام قعد زيد».

الحادي عشر: ألفاظ التوكيد الأول

و إنما يربطها الضمير الملفوظ به، نحو: « جاء زيد نفسه، و الزيدان كلاهما، و القوم كلهم»، و من ثم كان مردوداً قول من قال في قوله

تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً)

(البقرة / ۲۹)

إن «جميعاً» توكيده لـ«ما»، ولو كان كذا لقليل: جميعه، ثم التوكيد بـ«جميع» قليل، فلا يحمل عليه التنزيل، و الصواب: أنه حال و احترز بذكر «الأول» عن «أجمع» و أخواته، فإنها إنما تؤكد بعد «كل»، نحو: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلَّهُمْ أَجْمَعُونَ)

(الحجر / ۳۰)

٤٠

**الأمور التي يكتسبها الاسم بالإضافة**

و هي أحد عشر

أحددها: التعريف

نحو: غلام زيد.

الثاني: التخصيص

نحو: «غلام امرأة» و المراد بالشخص، الذي لم يبلغ درجة التعريف، فإن «غلام رجل» أخص من «غلام»، و لكنه لم يتميز بعينه كما يتميز «غلام زيد».

الثالث: التخفيف

ك «ضارب زيد»، و ضارب عمرو، و ضارب بكر» إذا أردت الحال أو الاستقبال؛ فإن الأصل فيهن: أن يعمل النصب، ولكن الخفض أخف منه؛ إذ لاتنون معه و لا نون، و يدل على أن هذه الإضافة لا تفيد التعريف قوله: «الضارب زيد و الضارب بكر» و لا يجتمع في الاسم تعريفان، و قوله تعالى: (هُدْيَا بِالْكَعْبَةِ)

(المائدة / ۹۵)

و لا توصف النكرة بالمعرفة، و قوله تعالى: (ثاني عطفه)  
(الحج / ۹)

و لا تنصب المعرفة على الحال،

وقول جرير: ۳۹۶ يارب غابطنا لو كان يطلبكم لا قى مباعدة منكم و حرمانا و لاتدخل «رب» على المعرف و في «التحفة»: أن ابن مالك رد على ابن الحاجب في قوله: «ولا تفيد إلا تخفيفاً» فقال: بل تفيد أيضاً التخصيص، فإن «ضارب زيد» أخص من «ضارب» و هذا سهو؛ فإن «ضارب زيد» أصله «ضارب زيداً» بالنصب، و ليس أصله «ضارباً» فقط، فالشخص حاصل بالمعمول قبل أن تأتي بالإضافة. فإن لم يكن الوصف بمعنى الحال والاستقبال فإضافته محض تفيد التعريف والتخصيص؛ لأنها ليست في تقدير الانفعال و على هذا صحة وصف اسم الله تعالى ب (مالك يوم الدين)

(الفاتحة / ۴)

۴۱

الرابع: إزاله القبح أو التجوز

ك «مررت بالرجل الحسن الوجه»؛ فإن «الوجه» إن رفع قبح الكلام، بخلو الصفة لفظاً عن ضمير الموصوف، و إن نصب حصل التجوز؛ بإجرائه الوصف القاصر مجرى المتعدى.

الخامس: تذكير المؤنث

كتقوله: ۳۹۷ إنارة العقل مكسوف بطوع هوى و عقل عاصي الهوى يزداد تنويرا

السادس: تأنيث المذكر

كتقولهم: «قطعت بعض أصابعه»، و قوله: (تَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَارَةِ)

(يوسف / ۱۰)

و شرط هذه المسألة و التي قبلها صلاحية المضاف للاستغناء عنه، فلا يجوز «أم زيد جاء» و لا «غلام هند ذهبت».

السابع: الظرفية

نحو: (تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ)

(إبراهيم / ۲۵)

الثامن: المصدرية

نحو: (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَىٰ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ)

(الشعراء / ۲۲۷)

ف «أى» مفعول مطلق، ناصبه «ينقلبون» و «يعلم» معلقة عن العمل بالاستفهام.

التاسع: وجوب التصدیر

و لهذا وجوب تقديم المبتدأ في نحو: «غلام من عندك؟»، و الخبر في نحو: «صبيحة أى يوم سفرك؟»، و المفعول في نحو: «غلام أيهم أكرمت؟»، و «من» و مجرورها في نحو: «من غلام أيهم أنت أفضل؟» و وجوب الرفع في نحو: «علمت أبو من زيد؟».

۴۲

العاشر: الإعراب

نحو: «هذه خمسة عشر زيد» فيمن أعرابه، و الأكثر البناء.

الحادي عشر: البناء

و ذلك في ثلاثة أبواب:

أحداها: أن يكون المضاف مبهمًا كـ«غير و مثل و دون»، وقد استدل على ذلك بأمور: منها قوله تعالى: (وَحِيلَ يَئِنْهُمْ وَيَئِنَّ ما يُشْتَهِنَ)

(سبأ / ۵۴)

(وَمِنَادُونَ ذلِكَ)

(الجن / ۱۱)

قاله الأخفش، و خولف، وأجيب عن الأول: بأن نائب الفاعل ضمير المصدر، أي: و حيل هو، أي الحال، وعن الثاني: بأنه على حذف الموصوف، أي: و منا قوم دون ذلك و منها قوله تعالى: (إِنَّهُ لَحَقٌ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ)

(الذاريات / ۲۳)

فيمن فتح «مثال» و زعم ابن مالك أن ذلك لا يكون في «مثل»؛ لمخالفتها للمبهمات، فإنها تثنى و تجمع كقوله تعالى: (إِلَّا أُمُّمٌ أَمْتَالُكُمْ)

(الأنعام / ۳۸)

وقول الشاعر: ۳۹۸ من يفعل الحسنات الله يشكراها و الشر بالشر عند الله مثلان و زعم أن «حقاً» اسم فاعل من «حق يحق» و أصله: حاق فقصراً، كما قيل: بِرٌّ و سُرُّ و نُمٌّ ففيه ضمير مستتر، و «مثل» حال منه، و منها قول أبي قيس بن رفاعة: ۳۹۹ لم يمنع الشرب منها غير أن نطقت حمامه في غصون ذات أو قال فـ«غير» ففاعل لـ«يمعن» و قد جاء مفتواً، و لا يأتي فيه بحث ابن مالك؛ لأن قولهم: «غيران و أغيار» ليس بعربي. ولو كان المضاف غير مبهم لم يكن، و أما قول الجرجاني و موافقيه: إن «غلامي» و نحوه مبني فمددود، و يلزمهم بناء «غلامك»، و «غلامه» و لا قائل بذلك.

٤٣

الباب الثاني: أن يكون المضاف زماناً مبهاً، و المضاف إليه «إذ» نحو: (وَمِنْ خِرْزٍ يَوْمَئِذٍ)

(هود / ۶۶)

يقرأ بجر «يوم» و فتحه.

الثالث: أن يكون زماناً مبهاً و المضاف إليه فعل مبني، كقول النابغة الذبياني: ۴۰۰ على حين عاتبَ المشيَّبَ على الصِّبا و قلتُ: ألمَ أصْحَّ و الشَّيْبَ وَازَعَ روِي بالفتح، و هو أرجح من الإعراب عند ابن مالك، و مرجوح عند ابن عصفور. فإن كان المضاف إليه فعل معبراً أو جملة اسمية، فقال البصريون: يجب الإعراب، و الصحيح: جواز البناء، و منه قراءة نافع: (هذا يَوْمَ يُنْفَعُ الصَّادِقِينَ) (المائدَة / ۱۱۹)

فتح «يوم».

### الأمور التي لا يكون الفعل معها إلا قاصراً

و هي عشرون

أحداها: كونه على « فعل » بالضم

كـ«ظرف و شرف»؛ لأنه وقف على أفعال السجايا و ما أشبهها مما يقوم بفاعله و لا يتتجاوزه، و لهذا يتحول المتعدى قاصراً إذا حول وزنه إلى « فعل »؛ لغرض المبالغة و التعجب، نحو: « ضرب الرجل و فهم »، بمعنى ما أضر به و أفهمه!، و سمع: « رحبتكم الطاعة »؛ و « إن

بشرًا طلع اليمن» و لا ثالث لهما، و وجههما أنهما ضمناً معنى «وسع و بلغ».

٤٤

الثاني والثالث: كونه على « فعل » بالفتح أو « فعل » بالكسر و وصفهما على « فعل » نحو: « ذل و قوى ».

الرابع: كونه على « أفعل » بمعنى صار ذا كذا نحو: « أخذ البعير، وأخذ الزرع » إذا صارا ذوي غدة و حصاد.

الخامس: كونه على « افعلل » كـ « اقشعر و اشمأز ».

السادس: كونه على « افوعل »

كـ « اكوهد الفرج » إذا ارتعد. السابع: كونه على « افعنل » بأصالة اللامين كـ « احرنجم » بمعنى « اجتمع ». الثامن: كونه على « افعنل » بزيادة أحد اللامين

كـ « اقعنسس الجمل » إذا أبي أن ينقاد.

التاسع: كونه على « افعنلى »

كـ « احر نبئ الديك » إذا انتفس، و شذ قوله: ٤٠١ قـ جعل النـعاـس يـغـرـ نـديـنـي أـطـرـدـهـ عـنـي وـ يـسـرـ نـديـنـي وـ لاـ ثـالـثـ لـهـمـاـ، وـ « يـغـرـ نـديـنـي » بالغين المعجمة يـلـوـنـي وـ يـغـلـبـنـي، وـ بهـ معـناـهـ: « يـسـرـ نـديـنـي ».

العاشر: كونه على « استفعل » و هو دال على التحوّل

كـ « استحجر الطين ».

الحادي عشر: كونه على وزن « انفعل »

نحو: « انطلق و انكسر ».

الثاني عشر: كونه مطاوياً لمتد إلى واحد

نحو: « كسرته فانكسر و أزعجه فانزعج ». فإن قلت: قد مضى عـدـ « اـنـفـعـلـ ».

٤٥

قلنا: نعم، لكن تلك علامـةـ لـفـظـيـةـ وـ هـذـهـ مـعـنـيـةـ، وـ أـيـضـاـ فـالـمـطـاوـعـ لاـ يـلـزـمـ وزـنـ « اـنـفـعـلـ »، تقول: ضـاعـفتـ الحـسـنـاتـ فـتـضـاعـفـتـ، وـ عـلـمـتـهـ فـتـعـلـمـ، وـ ثـلـمـتـهـ فـشـلـمـ، وـ أـصـلـهـ: أـنـ المـطـاوـعـ يـنـقـصـ عنـ المـطـاوـعـ درـجـةـ كـ « أـلـبـسـتـهـ الثـوـبـ فـلـبـسـهـ، وـ أـقـمـتـهـ فـقـامـ »

وـ زـعـمـ ابنـ بـرـىـ أـنـ الـفـعـلـ وـ مـطـاوـعـهـ قـدـ يـتـفـقـانـ فـىـ التـعـدـىـ لـاـ ثـيـنـ، نحو: « استـخـبـرـتـهـ الـخـبـرـ فـأـخـبـرـنـىـ الـخـبـرـ، وـ اـسـتـفـهـمـتـهـ الـحـدـيـثـ فـأـفـهـمـنـىـ

الـحـدـيـثـ، وـ اـسـتـعـطـيـتـهـ دـرـهـمـاـ فـأـعـطـانـىـ درـهـمـاـ »، وـ فـىـ التـعـدـىـ لـوـاحـدـ، نحو: « اـسـتـفـتـيـتـهـ فـأـفـتـانـىـ، وـ اـسـتـصـحـتـهـ فـنـصـحـنـىـ » وـ الصـوابـ: ماـ تـقـدـمـ،

وـ هـوـ قـوـلـ النـحـوـيـنـ، وـ مـاـذـكـرـهـ لـيـسـ منـ بـابـ الـمـطـاوـعـةـ بلـ مـنـ بـابـ الـطـلـبـ وـ الـإـجـابـةـ، وـ إـنـمـاـ حـقـيقـةـ الـمـطـاوـعـةـ أـنـ يـدـلـ أـحـدـ الـفـعـلـيـنـ عـلـىـ

تـأـثـيرـ، وـ يـدـلـ الآـخـرـ عـلـىـ قـبـولـ فـاعـلـهـ لـذـلـكـ التـأـثـيرـ.

الثالث عشر: أن يكون رباعياً مزيداً فيه

نحو: « تـدـ حـرـجـ وـ اـحـرـ نـجـمـ ».

الرابع عشر: أن يضمـنـ معـنـىـ فعلـ قـاصـرـ

نـحـوـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ: (أـذـاعـأـ بـهـ)

(النساء / ٨٣)

(وَ أَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي)

(الأحقاف / ۱۵)

وقولهم: «سمع الله لمن حمده» و قول ذي الرمة: ۴۰۲ وإن تعذر بال محل من ذى ضروعها إلى الضيف يجرح فى عراقيها نصلى فإنها ضمنت معنى: «تحديثاً، و بارك، و استجاب، و يعث أو يفسد» و السترة الباقيه: أن تدل على سجية، كـ «لؤم و جبن». أو على عرض، كـ «فرح و بطر». أو على نظافة، كـ «طهر و وضوء». أو دنس، كـ «نجس و رجس».

٤٦

أو على لون، كـ «أدم و أخضر». أو حلية، كـ «دعاج و كحل».

### الأمور التي يتعدى بها الفعل القاصر

وهي سبعة

أحدها: همزة «أفعل»

نحو: (أَذْهَبْتُمْ طَبِيعَاتِكُمْ)

(الأحقاف / ۲۰)

و قد ينقل المتعدى إلى واحد بالهمزة إلى التعدى إلى اثنين، نحو: «البست زيداً ثوباً»، ولم ينقل متعد إلى اثنين بالهمزة إلى ثلاثة إلا في «رأى»، و «علم» و «فاصه الأخفش فى أخواتهما الثلاثة القلبية»، نحو: «ظن و حسب و زعم»، و قيل: النقل بالهمزة كله سماعي، و قيل:

قياسى فى القاصر و المتعدى إلى واحد، و الحق: أنه قياسى فى القاصر، سماعي فى غيره، و هو ظاهر مذهب سيبويه.

الثانى: ألف المفعولة

تقول فى «جلس زيد»: جالست زيداً.

الثالث: صوغه على « فعلت» بالفتح «أَفْعَلْ» بالضم، لإفاده الغلبة

تقول: «كرمت زيداً» بالفتح أى: غلبه فى الكرم.

الرابع: صوغه على «استفعل» للطلب أو النسبة إلى الشيء

كـ «استخرجت المال، و استقبحت الظلم»، و قد ينقل ذو المفعول الواحد إلى اثنين، نحو: «استكتبه الكتاب».

الخامس: تضييف العين

تقول فى «فرح زيد»: «فرحته» و النقل به سماعي فى القاصر كالمثال، و فى المتعدى لواحد، نحو: «علمه الحساب» و لم يسمع فى المتعدى لاثنين، و زعم الحريرى أنه يجوز فى «علم» المتعدية لاثنين أن ينقل بالتضييف إلى ثلاثة، و لا يشهد له سمع و لا قياس، و ظاهر قول سيبويه: أنه سماعي مطلقاً، و قيل: قياسى فى القاصر و المتعدى إلى واحد.

٤٧

### السادس: التضمين

فلذلك عدى «رحب و طلع» إلى مفعول لما تضمنا معنى «واسع و بلغ» و يختص التضمين عن غيره من المعديات بأنه قد ينقل الفعل إلى أكثر من درجة، ولذلك عدى «اللوت» بقصر الهمزة بمعنى «قصرت» إلى مفعولين بعد ما كان قاصراً، و ذلك فى قولهم: «لا آلوك نصحاً و لا آلوك جهداً»، لما ضمن معنى «لا أمنعك» و منه قوله تعالى: (لا يأْلوَنَكُمْ خَبَالاً)

(آل عمران / ۱۱۸)

وعدى «أخبار و خبر و حدث و أنباؤ تباً» إلى ثلاثة؛ لما ضمنت معنى «أعلم و أرى» بعد ما كانت متعدية إلى واحد بنفسها و إلى آخر

بالجار، نحو: (أَسِئْهُمْ بِأَسْمَاهُمْ، فَلَمَا أَتَبَاهُمْ بِأَسْمَاهُمْ)

(البقرة / ۳۳)

(تَسْوِنِي بِعِلْمٍ)

(الأَنْعَام / ۱۴۳)

السابع: إسقاط الجار توسعًا

نحو: (وَلَكُنْ لَا تُواعِدُوهُنَّ سَرًّا)

(البقرة / ۲۳۵)

أى: على سر، أى نكاح، (أَعْجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ)

(الأعراف / ۱۵۰)

أى: عن أمره ولا. يحذف الجار قياساً إلا مع «أن و أن»، وأهم التحويون هنا ذكر «كى» مع تجويزهم فى نحو: «جئت كى تكرمنى» أن تكون كى مصدرية واللام مقدرة، والمعنى: لكي تكرمنى، وأجازوا أيضاً كونها تعليلية و «أن» مضمرة بعدها، ولا يحذف مع «كى» إلا لام العلة، لأنها لا. يدخل عليها جار غيرها، بخلاف أختيها، قال الله تعالى: (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ)

(البقرة / ۲۵)

أى: بأن لهم.

٤٨

و محل «أن» و «أن» و صلتهما بعد حذف الجار نصب عند الخليل وأكثر التحويين؛ حملًا على الغالب فيما ظهر فيه الإعراب مما حذف منه، و جوز سيبويه أن يكون المحل جرًا، فقال بعد ما حكى قول الخليل: ولو قال إنسان إنه جر، لكن قوله قويًا، وله نظائر، نحو قوله: «لَا هُوَ أَبُوكَ»، وأما نقل جماعة منهم ابن مالك: أن الخليل يرى أن الموضع جر، وأن سيبويه يرى أنه نصب، ف فهو و مما يشهد لمدعى الجر قوله تعالى: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا)

(الجن / ۱۸)

أصله: لا. تدعوا مع الله أحداً، لأن المساجد لله ولا يجوز تقديم منصوب الفعل عليه إذا كان «أن» و صلتها، لا تقول: «أنك فاضل عرفت».

و هنا معد ثامن ذكره الكوفيون، وهو تحويل حركة العين، يقال: كسى زيد، بوزن «فرح» فيكون قاصرًا، فإذا فتحت السين صار بمعنى «ستر و غطى» و تعدى إلى واحد، كقول أمرئ القيس: ۴۰۳ و أركب في الروع خيفانة كسا وجهها سَعْفٌ منتشر أو بمعنى «أعطى كسوة» و هو الغالب، فيتعدى إلى اثنين، نحو: «كسوت زيداً جبءاً»، قالوا: و كذلك «شترت عينه»، بكسر التاء قاصر بمعنى «انقلب جفنها»، و «شترا الله عينه» بفتحها متعد بمعنى «قلبها»، وهذا عندنا من باب المطاوعة، يقال: شتره فشتر، كما يقال: ثرمته فثرم، و ثلمه فثلم، و منه:كسوتة الثوب فكسية.

٤٩

**الباب الخامس: في ذكر الأوجه التي يدخل على المعرب الخلل من جهتها.**

**الباب السادس: في التحذير من أمور اشتهرت بين المغربين والصواب خلافها.**

**الباب السابع: في كيفية الإعراب.**

## الباب الثامن: فی ذکر امور کلیہ يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية.

### مختصر المعانی

#### مشخصات کتاب

شماره بازیابی: ۵ - ۶۷۵۰

سرشناسه: تفتازانی، مسعود بن عمر، ۷۲۲ - ۷۹۲ ق

عنوان و نام پدیدآور: المختصر (فی شرح التلخیص) [نسخه خطی] / مسعود بن عمر تفتازانی؛ نویسنده متن محمد بن عبده الرحمون خطیب قزوینی

وضعیت استنساخ: کاتب: محمد صادق بن محمد باقر فریدنی، ۱۲۸۵ ق.

آغاز، انجام، انجامه: آغاز: «مطابق نسخه ارجاعی»

انجام: «مطابق نسخه ارجاعی»

مشخصات ظاهري: (۸۱ پ - ۲۴۷ پ) برگ، ۱۷ سطر، اندازه سطور: ۹۵ × ۱۵۵ قطع: ۱۶۰ × ۲۱۸

یادداشت مشخصات ظاهري: نوع کاغذ: فرنگی نخودی

نوع و درجه خط: نسخ

نوع و تزئینات جلد: تیماج قهوه‌ای روشن، مقوایی، دارای ترنج و دو سرترنج با نقش و گل و بوته، مجدول، ضربی، اندرون جلد روکش با برگهای از چاپ سنگی

تزئینات متن: سرفصلها و خط کشی بالای عبارات متن با مرکب قرمز

خصوصیات نسخه موجود: حواشی اوراق: نسخه در حاشیه تصحیح شده است و حاشیه هایی در رابطه با متن دارد

معرفی نسخه: رجوع شود به نسخه شماره ۴۱۰۹ - ۵ / ع از جلد ۱۸ همین فهرست

یادداشت تملک و سجع مهر: شکل و سجع مهر: در برگ آخر مهری بیضوی با عبارت «محمد صادق»

توضیحات نسخه: نسخه بررسی شده.

یادداشت کلی: زبان: عربی

صحافی شده با: ۱. عقود الدرر فی حل ابیات المطول و المختصر / حسین بن شهاب الدین عاملی: ۱۰۸۲۳۴۹

عنوانهای دیگر: مفتاح العلوم. شرح

تلخیص المفتاح. شرح

مختصر المعانی

موضوع: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم - - نقد و تفسیر

قزوینی، محمد بن عبدالرحمون، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح - - نقد و تفسیر

موضوع: زبان عربی - - معانی و بیان

شناسه افروده: فریدنی، محمد صادق بن محمد باقر، کاتب

شناسه افروده: سکاکی، یوسف بن ابی بکر، ۵۵۵ - ۶۲۶ ق. مفتاح العلوم. شرح

شناسه افروده: قزوینی، محمد بن عبدالرحمون، ۶۶۶ - ۷۳۹ ق. تلخیص المفتاح. شرح

**مقدمة****المقدمة****المقدمة**

بسم الله الرحمن الرحيم

ص ۵

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك يا من شرح صدورنا لتلخيص البيان في ايضاح المعاني، و نور قلوبنا بلوامع التبيان من مطالع المثاني، و نصلى على نبيك محمد المؤيد دلائل اعجازه باسرار البلاغة، وعلى آله و اصحابه المحرزين قصبات السبق في مضمار الفصاحه و البراعة. (وبعد) فيقول الفقير إلى الله الغنى، مسعود بن عمر المدعو بسعد التفتازاني، هداء الله سواء الطريق، و اذاقه حلاوة التحقيق ۵، انى قد شرحت فيما مضى تلخيص المفتاح، و اغنته بالاصباح عن المصباح، و اودعته غرائب نكت سمحت بها الانظار، و وشحته بطائف فقر سبكتها يد الاشكال، ثم رأيت الجمع الكثير من الفضلاء، و الجم الغفير من الاذكياء، يسألونني صرف الهمة نحو اختصاره، و الاختصار على بيان معانيه و كشف استاره، لما شاهدوا من ان المحصلين قد تقاضرت هممهم عن استطلاع طوال انواره، و تقاعدت عزائمهم عن استكشاف خيارات اسراره، و ان المنتحلين قد قلبوا احدايق الاخذ و الانتهاب، و مدوا اعناق المسخ على ذلك الكتاب و كنت اضرب عن هذا الخطب صفحات، و اطوى دون مرافقهم كشحا، علمما مني بان مستحسن الطبائع باسرها، و مقبول الاسماع عن آخرها، امر لا يسعه مقدرة

ص ۶

البشر، و انما هو شأن خالق القوى و القدر، وان هذا الفن قد نصب اليوم مأوه فصار جد الابلا اثر، و ذهب رواؤه فعاد خلافا بلا ثمر، حتى طارت بقية آثار السلف ادراج الرياح، و سالت باعناق مطايلا تلك الاحاديث البطاح، و اما الاخذ و الانتهاب فامر يرتاح له الليبي، و للارض من كأس الكرام نصيب، و كيف ينهر عن الانهار السائلون، و لمثل هذا فليعمل العاملون. ثم ما زادتهم مدافعتي الا شغفا و غراما، و ظمأ في هواجر الطلب او اما، فانتصبت لشرح الكتاب على وفق مقترحهم ثانيا، و لعنان العناية نحو اختصار الاول ثانيا، مع جمود القرىحة بصر البليات، و خمود الفتنه بصر النكبات، و ترامي البلدان بي و الاقطار، و نبو الاوطان عنى و الاوطار. حتى طفقت اجوب كل اغبر قاتم الارجاء، و احرر كل سطر منه في شطر من الغراء، يوما بالجزوى و يوما بالعقيق و يوما بالعذيب و يوما بالخليل، و لما وفقت بعون الله تعالى للاتمام، و قوشت عنه خيame بالاختتام، بعد ما كشفت عن وجوه خرائده اللثام، و وضعت كنوز فرائده على طرف الشمام، سعد الزمان و ساعد الاقبال، و دنا المنى و اجابت الآمال، و تبسم في وجه رجايي المطالب، بان توجهت تلقاء مدين المأرب حضره من ائم الانام في ظل الامان، و افاض عليهم سجال العدل و الاحسان، ورد بسياسته القرار إلى الاجفان، وسد بهيبيه دون يأجوج الفتنة طرق العدوان، و اعاد رميم الفضائل و الكمالات منشورا، و قع الخطيات على صحائف الصفائح لنصرة الاسلام منشورا و هو السلطان الاعظم، مالك رقاب الامم، ملاذ سلاطين العرب و العجم، ملجا صناديده ملوک العالم، ظل الله على بريته، و خليفته في خليقه، حافظ البلاد، ناصر العباد، ما حى ظلم الظلم و العناد، رافع منار الشريعة النبوية، ناصب رايات العلوم الدينية، خافض جناح الرحمة لاهل الحق و اليقين، ماد سرادق الامن بالنصر العزيز و الفتح المبين كهف الانام ملاذ الخلاق قاطبة ظل الاله جلال الحق و الدين، أبو المظفر السلطان محمود جانی بك خان، خلد الله سرادق عظمته و جلاله و ادام رواء نعيم

ص ۷

الامال من سجال افضاله، فحاولت بهذا الكتاب التثبت باذیال الاقبال، و الاستظلال بظلال الرأفة و الافضال، فجعلته خدمه لسدته التي هي ملشم شفاه الاقبال و معلو رجائء الامال و مثوى العظامه و الجلال، لا زالت محظ رجال الافاضل، و ملاذ ارباب الفضائل، و عون

الاسلام و غوث الانام، بالنبي و آلـه عليه و عليهم السلام، فجاء بحمد الله كما يرود الناظر، و يجلو صدائـ الاذهان، و يرهق البصائر، و يضئ لباب ارباب البيان، و من الله التوفيق و الهدایه، و عليه التوكل في البداية و النهاية، و هو حسبي و نعم الوكيل.

ص ۹

## خطبة الكتاب

### خطبة الكتاب

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[الحمد] هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها، و الشكر فعل ينبع عن تعظيم المنعم لكونه منعماً سواء كان باللسان أو بالجتان أو بالاركان، فمورد الحمد لا يكون الا اللسان و متعلقه يكون النعمة و غيرها و متعلق الشكر لا يكون الا النعمة و مورده يكون اللسان و غيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص منه باعتبار المورد و الشكر بالعكس. [الله] هو اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، و العدول إلى الجملة للدلالة على الدوام و الثبات، و تقديم الحمد باعتبار انه اهم نظر إلى كون المقام مقام الحمد كما ذهب إليه صاحب الكشاف في تقديم الفعل في قوله تعالى [اقرأ باسم ربك] على ما سيجيء بيانه، و ان كان ذكر الله اهم نظراً إلى ذاته. (على ما انعم) أي على انعامه، و لم يتعرض للمنعم به ايها ملتصق العبرة عن الاحاطة به و لذا يتوجه اختصاصه بشيء دون شيء. [وعلم] من عطف الخاص على العام رعاية لبراعة الاستهلال و تنبئها على فضيلة نعمة البيان (من البيان) بيان لقوله [ما لم نعلم] قدم رعاية للسجع، و البيان هو المنطق الفصيح المغرب عمما في الضمير و الصلاة على سيدنا محمد خير من نطق بالصواب و افضل من اوتى الحكمـ هي علم الشرائع وكل كلام و افق الحق، و ترك فاعل الaitـ لـ ان هذا الفعل لا يصلح الا لله تعالى و فصل الخطاب اي الخطاب المفصول بينـ الذي يتبيـه من يخاطـ به و لا يلتـسـ عليه او الخطاب الفاصل بينـ الحق و الباطـ و على آله اصلـه اهلـ بدـليل اهـيلـ، خـصـ استـعمالـهـ فـيـ الاـشرـافـ وـ اوـلـىـ الخـطـرـ (ـالـاطـهـارـ)ـ جـمـعـ طـاهـرـ كـصـاحـبـ وـ اـصـحـابـ وـ صـحـابـتـهـ الاـخـيـارـ جـمـعـ خـيرـ بـالتـشـدـيدـ. (اما بعد) هو من الظروف المبنية المنقطعة عن الاـضـافـةـ ايـ بـعـدـ الـحـمـدـ وـ الـصـلاـةـ، وـ الـعـاـمـلـ فـيـهـ اـمـاـ لـنـيـابـتـهـ عـنـ الفـعـلـ، وـ الـاـصـلـ مـهـمـاـ يـكـنـ مـنـ شـيـءـ بـعـدـ الـحـمـدـ

ص ۱۰

و الصلاة، و مهما هـنـاـ مـبـدـأـ وـ الـاـسـمـيـةـ لـازـمـهـ لـلـمـبـدـأـ وـ يـكـنـ شـرـطـ وـ الـفـاءـ لـازـمـهـ لـهـ غالـباـ فـحـينـ تـضـمـنـتـ اـمـاـ مـعـنـيـ الـاـبـتـادـ وـ الـشـرـطـ لـرـمـتـهاـ الـفـاءـ وـ لـصـوقـ الـاـسـمـ اـقـامـةـ لـلـاـزـمـ مـقـامـ الـمـلـزـومـ وـ اـبـقاءـ لـاـثـرـهـ فـيـ الـجـمـلـةـ. (ـفـلـمـاـ)ـ هوـ ظـرفـ بـمـعـنـيـ إـذـاـ يـسـتـعـمـلـ اـسـتـعـمـالـ الـشـرـطـ وـ يـلـيـهـ فـعـلـ مـاضـ لـفـظـ اوـ مـعـنـيـ (ـكـانـ عـلـمـ الـبـلـاغـةـ)ـ هوـ الـمـعـانـيـ وـ الـبـيـانـ (ـوـ)ـ عـلـمـ (ـتـوـابـعـهـ)ـ هوـ الـبـدـيـعـ (ـمـنـ اـجـلـ الـعـلـومـ قـدـرـاـ وـ اـدـقـهـ سـرـاـ اـذـبـهـ)ـ اـيـ بـعـدـ الـبـلـاغـةـ وـ تـوـابـعـهـ لـاـ بـغـيرـهـ مـنـ الـعـلـومـ كـالـلـغـةـ وـ الـصـرـفـ وـ الـنـحـوـ (ـتـعـرـفـ دـقـاـيقـ الـعـرـبـيـةـ وـ اـسـرـارـهـ)ـ فـيـكـونـ مـنـ اـدـقـ الـعـلـومـ سـراـ. (ـوـيـكـشـفـ عـنـ وـجـوـهـ الـاعـجـازـ فـيـ نـظـمـ الـقـرـآنـ اـسـتـارـهـ)ـ اـيـ:ـ بـهـ يـعـرـفـ انـ الـقـرـآنـ مـعـجزـ لـكـونـهـ فـيـ اـعـلـىـ مـرـاتـ الـبـلـاغـةـ لـاـشـتـمـالـهـ عـلـىـ الدـقـائقـ وـ الـاسـرـارـ وـ الـخـواـصـ الـخـارـجـةـ عـنـ طـوـقـ الـبـشـرـ وـ هـذـاـ وـسـيـلـهـ إـلـىـ تـصـدـيقـ النـبـيـ عـلـيـ السـلـامـ، وـ هـوـ وـسـيـلـهـ إـلـىـ الـفـوزـ بـجـمـيعـ السـعـادـاتـ فـيـكـونـ مـنـ اـجـلـ الـعـلـومـ لـكـونـ مـعـلـومـهـ وـ غـايـتـهـ مـنـ اـجـلـ الـمـعـلـومـاتـ وـ الـغـایـاتـ وـ تـشـيـيـهـ وـ جـوـهـ الـاعـجـازـ بـالـصـورـ الـحـسـنـةـ اـسـتـعـارـةـ بـالـكـنـایـهـ وـ اـثـبـاتـ الـاـسـتـارـ لـهـ اـسـتـعـارـةـ تـخيـلـيـهـ وـ ذـكـرـ الـوـجـوهـ اـيـهـمـ اوـ تـشـيـيـهـ الـاعـجـازـ بـالـصـورـ الـحـسـنـةـ اـسـتـعـارـةـ بـالـكـنـایـهـ وـ اـثـبـاتـ الـاـسـتـارـ لـهـ اـسـتـعـارـةـ تـخيـلـيـهـ وـ ذـكـرـ الـقـرـآنـ تـأـلـيفـ كـلـمـاتـهـ، مـتـرـتبـةـ الـمـعـانـيـ، مـتـنـاسـقـةـ الـدـلـالـاتـ عـلـىـ حـسـبـ مـاـ يـقـتضـيـهـ الـعـقـلـ لـاتـوـالـيـهـ فـيـ النـطـقـ وـ ضـمـ بـعـضـهـ إـلـىـ بـعـضـ كـيـفـ مـاـ اـتـقـقـ. (ـوـكـانـ الـقـسـمـ ثـالـثـ مـنـ مـفـتـاحـ الـعـلـومـ الـذـىـ صـنـفـهـ الـفـاضـلـ الـعـلـامـ أـبـوـ يـعقوـبـ يـوسـفـ السـكـاكـيـ اـعـظـمـ مـاـ صـنـفـ فـيـهـ)ـ اـيـ فـيـ عـلـمـ الـبـلـاغـةـ وـ تـوـابـعـهـ (ـمـنـ الـكـتـبـ الـمـشـهـورـةـ)ـ بـيـانـ لـمـاـ صـنـفـ. (ـنـفـعـ)ـ تـمـيزـ مـنـ اـعـظـمـ (ـلـكـونـهـ)ـ اـيـ الـقـسـمـ ثـالـثـ (ـاـحـسـنـهـ)ـ اـيـ اـحـسـنـ الـكـتـبـ الـمـشـهـورـةـ (ـتـرـتـيـبـاـ)ـ هـوـ وـضـعـ كـلـ شـيـ فـيـ مـرـتبـهـ (ـوـ)ـ لـكـونـهـ (ـآـتـمـهـ تـحرـيرـاـ)ـ هـوـ

تهذیب الكلام (واکثرها) أى اکثر الكتب (للأصول) هو متعلق بمحدوف يفسره قوله (جمعا) لأن معمول المصدر لا يتقدم عليه و الحق جواز ذلك في الظروف لأنها مما يكفيه رائحة

ص ۱۱

من الفعل. (ولكن كان) أى القسم الثالث (غير مصون) أى غير محفوظ (عن الحشو) و هو الزائد المستغنى عنه (والتطويل) و هو الزيادة على اصل المراد بلا فائدة و ستعرف الفرق بينهما في باب الاطناب (والتعقید) و هو كون الكلام مغلاقا لا يظهر معناه بسهولة (قابل) خبر بعد خبر أى كان قابلا- (للاختصار) لما فيه من التطويل (مفتقر) أى محتاجا (إلى الإيضاح) لما فيه من التعقید (و) إلى (التجريد) عما فيه من الحشو. (الفت) جواب لما: (مختصرًا يتضمن ما فيه) أى في القسم الثالث (من القواعد) جمع قاعدة و هي حكم كلی ينطبق على جميع جزئياته ليعرف احكامها منه كقولنا كل حكم منكر يجب توكيده. (ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة) و هي الجزئيات المذكورة لايضاح القواعد (والشهاد) و هي الجزئيات المذكورة لاثبات القواعد فهي اخص من الامثلة. (ولم آل) من الالو و هو التقصير (جهدا) أى اجتهاضا و قد استعمل الا لوفي قولهم لا آلوک جهدا متعديا إلى مفعولين و حذف ه هنا المفعول الاول و المعنى لم امنعك جهدا (في تحقيقه) أى في المختصر يعني في تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث (وتهدیبه) أى تنقيحه. (ورتبته) أى المختصر (ترتيبا اقرب تناولا) أى اخذا (من ترتيبه) أى من ترتيب السكاكي أو القسم الثالث اضافة للمصدر إلى الفاعل أو المفعول (ولم ابالغ في اختصار لفظه تقريبا) مفعول له تضمنه معنى لم ابالغ أى ترك المبالغة في الاختصار تقريبا (لتعاطيه) أى تناويفه (وطلاها لتسهيل فهمه على طالبيه) و الضمائر للمختصر وفي وصف مؤلفه بأنه مختصر منقح سهل المأخذ تعريض بأنه لا تطويل فيه و لا حشو و لا تعقید كما في القسم الثالث. (واضافت إلى ذلك) المذكور من القواعد و غيرها (فوائد عثرة) أى اطلعت (في بعض كتب القوم عليها) أى على تلك الفوائد (وزوائد لم اظفر) أى لم افز (في

ص ۱۲

كلام احد بالتصريح بها) أى بتلك الزوائد (ولا- الاشارة إليها) بان يكون كلامهم على وجه يمكن تحصيلها منه بالتبنيه وان لم يقصدوها. (وسميته تلخيص المفتاح) ليطابق اسمه معناه (وانا اسأل الله تعالى) قدم المسند إليه قصدا إلى جعل الواو للحال (من فضلها) حال من (ان ينفع به) أى بهذا المختصر (كما نفع باصله) و هو المفتاح و القسم الثالث منه. (انه) أى الله (ولي ذلك) النفع (و هو حسبي) أى محسبي و كافي (ونعم الوكيل) اما عطف على جملة هو حسبي و المخصوص محدوف و اما على حسبي أى و هو نعم الوكيل فالخصوص هو الضمير المتقدم على ما صرخ به صاحب المفتاح و غيره في نحو زيد نعم الرجل و على كلا التقديرين يلزم عطف الانشاء على الاخبار.

ص ۱۳

### (مقدمة الكتاب)

رتب المختصر على مقدمة و ثلاث فنون، لأن المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد في هذا الفن، اولا. الثاني المقدمة و الاول ان كان الغرض منه الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد فهو الفن الاول و الا凡 ان الغرض منه الاحتراز عن التعقید المعنوي فهو الفن الثاني و الا فهو الفن الثالث و جعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم كما سنبين ان شاء الله تعالى.

ولما انجر كلامه في آخر هذه المقدمة إلى انحصر المقصود في الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدي بخلاف المقدمة، فإنها لا مقتضى لا يرادها بلفظ المعرفة في هذا المقام و الخلاف في ان تنوينها للتعميم أو للتقليل مما لا ينبغي ان يقع بين المحصلين و المقدمة مأخوذه من مقدمة الجيش للجماعه المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم يقال: مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله و مقدمة الكتاب لطائفه من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها و انتفاع بها فيه و هي هيئنا لبيان معنى الفصاحة و البلاغه و

انحصر علم البلاغة في علمي المعانى والبيان و ما يلائمه ذلك ولا يخفى؟؟ ارتباط المقاصد بذلك و الفرق بين مقدمة العلم و مقدمة الكتاب مما خفى على كثير من الناس. (الفصاحة) وهى فى الاصل تنبع عن الظهور والابانة (يوصف بها المفرد) مثل كلمة فصيحة (والكلام) مثل كلام فصيح و قصيدة فصيحة.

ص ۱۴

قيل: المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليع المركب الاسنادي وغيره فانه قد يكون بيت من القصيدة غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه مع انه يتصف بالفصاحة وفيه نظر لانه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب أنه كلام فصيح ولم ينقل عنهم ذلك و اتصافه بالفصاحة يجوز ان يكون باعتبار فصاحة المفردات على ان الحق انه داخل في المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب وعلى ما يقابل المثنى والمجموع وعلى ما يقابل الكلام و مقابلته بالكلام هنا قرينة دالة على انه اريد به المعنى الاخير اعنى ما ليس بكلام (و) يوصف بها (المتكلم) ايضا يقال كاتب فصيح و شاعر فصيح. (والبلاغة) وهى تنبع عن الوصول والانتهاء (يوصف بها الاخيران فقط) أى الكلام و المتكلم دون المفرد إذ لم يسمع كلمة بلية و التعليق بان البلاغة انما هي باعتبار المطابقة لمقتضى الحال و هي لا تتحقق في المفرد وهم لأن ذلك انما هو في بلاغة الكلام و المتكلم و انما قسم كلام من الفصاحة و البلاغة اولاً لتعذر جمع المعانى المختلفة الغير المشتركة في امر يعمها في تعريف واحد و هذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى إلى متصل و منقطع ثم عرف كلاً منها على حدة. (فالفصاحة في المفرد) قدم الفصاحة على البلاغة لتوقف معرفة البلاغة على معرفة الفصاحة لكونها مأخوذة في تعريفها ثم قدم فصاحة المفرد على فصاحة الكلام و المتكلم لتوقفهما عليها (خلوصه) أى خلوص المفرد (من تنافر الحروف و الغرابة و مخالفته القياس) اللغوى أى المستنبط من استقراء اللغة و تفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح لأن الفصاحة تحصل عند

ص ۱۵

الخلوص. (فالتنافر) وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان و عسر النطق بها (نحو) مستشررات في قول امرئ القيس (غدائره) أى ذوائبه جمع غديرة و الضمير عائد إلى الفرع في البيت السابق (مستشررات) أى مرتفعات أو مرفوعات يقال و استشرر أى ارتفاع (إلى العلى) تضل العقاص في مثنى و مرسل تضل: أى تغيب. العقاد: جمع عقيصة و هي الخصلة المجموعة من الشعر و المثنى المفتول يعني ان ذوائبه مشدودة على الرأس بخيوط وان شعره ينقسم إلى عقاد و مثنى و مرسل و الاول يغيب في الآخرين و الغرض بيان كثرة الشعر و الضابط هنا ان كل ما يعده الذوق الصحيح ثقلاً متعرضاً للنطق به، فهو متنافر سواء كان من قرب المخارج أو بعدها أو غير ذلك على ما صرحت به ابن الأثير في المثل السائر و زعم بعضهم، ان منشأ الثقل في مستشرر هو توسط الشين المعجمة التي هي من المهموسة الرخوة بين التاء التي هي من المهموسة الشديدة و بين الزاء المعجمة التي هي من المجهورة ولو قال مستشرف لزال ذلك الثقل و فيه نظر، لأن الراء المهملة أيضاً من المجهورة و قيل: ان قرب المخارج سبب للثقل المدخل بالفصاحة. وان في قوله تعالى [الم اعهد اليكم] ثقلاً قريباً من المتناهي فيدخل بفصاحة الكلمة، لكن الكلام الطويل المشتمل على كلمة غير فصيحة لا يخرج عن الفصاحة، كما لا يخرج الكلام الطويل المشتمل على كلمة غير عربية عن ان يكون عربياً، وفيه نظر، لأن فصاحة الكلمات مأخوذة في تعريف فصاحة الكلام من غير تفرقة بين طويل و قصير، على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمة، و القياس على الكلام العربي ظاهر الفساد و لم سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة، ف مجرد اشتمال القرآن على كلام غير فصيح بل على كلمة غير فصيحة مما يقود إلى نسبة الجهل أو العجز إلى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ص ۱۶

(والغرابة) كون الكلمة و حشية غير ظاهرة المعنى و لا مأنوسية الاستعمال (نحو) مسرج في قول العجاج و مقلة و حاجباً مزججاً اي مدققاً مطولاً (وفاحماً) أى شعراً اسود كالفحم (ومرسنا) أى انفاً (مسرجاً) أى كالسيف السريجي في الدقة و الاستواء) و سريح اسم قين تنسب إليه السيف (أو كالسراج في البريق) و اللمعان. فان قلت: لم يجعلوه اسم مفعول من سرج الله وجهه و حسنه. قلت:

هو ايضاً من هذا القبيل أو مأخوذ من السراج على ما صرخ به الامام المرزوقي رحمه الله تعالى حيث قال السريجي منسوب إلى السراج، ويجوز أن يكون وصفه بذلك لكثره مائه و ورنقه، حتى كان فيه سراجاً و منه ما قيل: سراج الله امرك إلى أى حسنة و نوره. (والمخالفه) ان تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعة، اعني على خلاف ما ثبت عن الواقع (نحو) الاجل بفك الادغام في قوله (الحمد لله العلي الاجل) و القياس الاجل بالادغام، فتحوا آل و ماء و ابى يائى و عور يعور فصيح لانه ثبت عن الواقع كذلك. (قيل): فصاحة المفرد خلوصه مما ذكر (ومن الكراهة في السمع) بان يكون اللفظة بحيث يمجها المسع و يتبرأ عن سماعها (نحو) الجرشي في قول ابى الطيب مبارك الاسم اغراً اللقب (كريم الجرشي) أى النفس (شريف النسب) والاغر من الخيل الايضاً الجبهة ثم استغير لكل واضح معروف. (وفي نظر) لأن الكراهة في السمع إنما هي من جهة الغرابة المفسرة بالوحشية، مثل تكاؤتم و افرنقعوا و نحو ذلك و قيل: لأن الكراهة في السمع و عدمها يرجعان إلى طيب النغم و عدم الطيب لا إلى نفس اللفظ و فيه نظر للقطع باستكراه الجرشي دون النفس مع قطع النظر عن النغم. (و) الفصاحة (في الكلام خلوصه من ضعف التأليف و تنافر الكلمات و التعقید مع فصاحتها) هو حال من الضمير في خلوصه و احتذر به عن مثل زيدا

ص ۱۷

جلل و شعره مستشرز و انه مسرج و قيل: هو حال من الكلمات ولو ذكره بجنبها لسلم من الفصل بين الحال و ذيها بالاً جنبي و فيه نظر لانه حينئذ يكون قيداً للتنافر لا للخلوص و يلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصحة فصيحاً، لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصيحة فافهم. (الضعف) ان يكون تأليف الكلام على خلاف القانون النحوى المشهور بين الجمهور كالاضمار قبل الذكر لفظاً و معنى و حكماً (نحو ضرب غلامه زيداً). (والتنافر) ان تكون الكلمات ثقيلة على اللسان و ان كان كل منها فصيحة (كتقوله و ليس قرب قبر حرب) و هو اسم رجل (قبر) و صدر البيت و قبر حرب بمكان قفر اي خال عن الماء و الكلاء، ذكر في عجائب المخلوقات ان من الجن نوعاً يقال له الهاتف فصاح واحد منهم على حرب بن امية فمات فقال ذلك الجنى هذا البيت (وكقوله كريم متى امدحه و الورى معى، و إذا ما لمته لمته وحدى) و الواو في الورى للحال، و هو مبتدأ و خبره قوله معى. و انما مثل بمثالين لأن الاول متناه في الثقل و الثاني دونه، أو لأن منشأ الثقل في الاول نفس اجتماع الكلمات وفي الثاني حروف منها، و هو في تكرير امدحه، دون مجرد الجمع بين الحاء و الهاء، لوقعه في التنزيل، مثل فسبحه، فلا يصح القول بان مثل هذا الثقل مدخل بالفصاحة. و ذكر الصاحب اسماعيل بن عباد انه انشد هذه القصيدة بحضور الاستاذ ابن العميد، فلما بلغ هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئاً من الهجن؟ قال: نعم مقابلة المدح باللوم، و انما يقابل بالذم أو الهجاء، فقال: الاستاذ غير هذا اريد، فقال: لاـ ادرى غير ذلك. فقال الاستاذ: هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء و الهاء، و هما من حروف الحق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فاشتى عليه

ص ۱۸

الصاحب. (والتعقید) أى كون الكلام معقداً (ان لا يكون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لخلل) واقع (اما في النظم) بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو غير ذلك، مما يوجب صعوبة فهم المراد (كتقول الفرزدق في حال هشام) بن عبد الملك، و هو ابن ابراهيم بن هشام بن اسماعيل المخزومي (وما مثله في الناس الاـ مملكاً \* أبو امه حتى ابوه يقاربه) أى ليس مثله في الناس (حي يقاربه) أى احد يشبهه في الفضائل (الاـ مملک) أى رجل اعطى الملك و المال يعني هشاماً (أبو امه) أى ابوه ذلك الملك (ابوه) أى أبو ابراهيم الممدوح أى لاـ يماثله احد الاـ ابن اخته و هو هشام. ففيه فصل بين المبتدأ و الخبر اعني أبو امه ابوه بالاجنبي الذي هو حى، و بين الموصوف و الصفة، اعني حى يقاربه بالأجنبى الذي هو ابوه، و تقديم المستثنى اعني مملكاً على المستثنى منه اعني حى و فصل كثير بين البدل و هو حى و المبدل منه و هو مثله، فقوله مثله اسم ما وفي الناس خبره و الاـ مملکاً منصوب لتقديمه على المستثنى منه. قيل ذكر ضعف التأليف يعني عن ذكر التعقید اللفظي و فيه نظر، لجواز ان يحصل التعقید باجتماع عدة امور موجبة لصعوبة فهم المراد،

وان كان كل واحد منها جاريا على قانون النحوى و بهذا يظهر فساد ما قيل: انه لا حاجة فى بيان التعقید فى البيت إلى ذكر تقديم المستثنى على المستثنى منه، بل لا وجه له، لأن ذلك جائز باتفاق النحاء، إذ لا يخفى انه يوجب زيادة التعقید وهو مما يقبل الشدة و الضعف. (واما في الانتقال) عطف على قوله: (اما في النظم) أى لا يكون الكلام ظاهرة الدلالة على المراد، لخلل واقع في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى الثاني المقصود، و ذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائل الكثيرة مع خفاء القرائن الدلالة على المقصود (كقول الآخر) وهو عباس بن الاحنف ولم يقل

ص ۱۹

كتقوله لثلا يتوجه عود الضمير إلى الفرزدق. (سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا و تسكب) بالرفع، وهو الصحيح وبالنصب وهم (عيني الدموع لتجدها) جعل سكب الدموع كنائمة عما يلزمها فراق الاحبة من الكثابة و الحزن و اصاب، لكنه اخطأ في جعل جمود العين كنائمة عما يوجه دوام التلاقى من الفرح و السرور (فإن الانتقال من جمود العين إلى بخلها بالدموع) حال اراده البكاء، و هي حالة الحزن (لا إلى ما قصدته من السرور) الحالى بالملائكة و معنى البيت: انى اليوم اطيب نفساً بالبعد و الفراق و اوطنهما على مقاساة الاحزان و الاشواق، و اتجرع غصتها و اتحمل لاجلها حزناً يفيض الدموع من عيني لا تسبب بذلك إلى وصل يدوم و مسرة لا تزول، فإن الصبر مفتاح الفرج و لكل بداية نهاية، ومع كل عسر يسراً و إلى هذا اشارك الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز. و للقوم هنها كلام فاسد اوردناه في الشرح. (قيل): فصاحة الكلام خلوصه مما ذكر (ومن كثرة التكرار و تتابع الاضافات كقوله) و تسعذني في غمرة بعد غمرة (سبوح): أى فرس حسن الجرى لا تتعب راكبها كأنها تجرى في الماء (لها) صفة سبوح. (منها) حال من شواهد (عليها) متعلق بشواهد (شواهد) فاعل الظرف اعني لها يعني ان لها من نفسها علامات دلالة على نجابتها. قبل التكرار ذكر الشئ مرأة بعد اخرى و لا يخفى انه لا يحصل كثرة بذلك ثالثاً و فيه نظر، لأن المراد بالكثرة هنا ما يقابل الوحدة و لا يخفى حصوله بذلك ثالثاً. (و) تتابع الاضافات مثل (قوله حمامه جرعى حومة الجندي اسجعى)، فانت بمرأى من سعاد و مسمع. ففيه اضافة حمامه إلى جرعى و جرعى إلى حومة و حومة إلى الجندي.

ص ۲۰

و الجرعى تأنيث الاجرع قصرها للضرورة، وهي: ارض ذات رمل لا تنبت شيئاً، و الحومة معظم الشئ، و الجندي ارض ذات حجارة، و السجع هدير الحمامه و نحوه و قوله: فانت بمرأى أى بحيث تراك سعاد و تسمع صوتكم. يقال: فلان بمرأى مني و مسمع أى بحيث اراه و اسمع قوله كذا في الصحاح. فظاهر فساد ما قيل ان معناه انت بموضع ترين منه سعاد و تسمعين كلامها و فساد ذلك مما يشهد به العقل و النقل. (وفي نظر) لأن كلا من كثرة التكرار و تتابع الاضافات ان ثقل اللفظ بسببه على اللسان فقد حصل الاحتراز عنه بالتناقض و الاـ فلا يدخل بالفصاحة، كيف وقع في التنزيل مثل دأب قوم نوح، كذلك ذكر رحمة ربكم عبده زكريا، و نفس و ما سواها، فالهما فجورها و تقوتها. (و) الفصاحة (في المتكلم ملكه) و هي كيفية راسخة في النفس و الكيفية عرض لا يتوقف تعلقه على تعقل الغير، و لا يقتضي القسمة و اللاقسامه في محله اقتضاء اوليا. فخرج بالقييد الاول الاعراض النسبية مثل الاضافة أو الفعل و الانفعال و نحو ذلك، و بقولنا، لا يقتضي القسمة الكميات، و بقولنا و اللاقسامه النقطة و الوحدة، و قولنا اوليا ليدخل فيه مثل العلم بالمعلومات المقتضية للقسامه و اللاقسامه. فقوله: ملکه اشعار بانه لو عبر عن المقصود بلفظ فصيح لا يسمى فصيحاً في الاصطلاح ما لم يكن ذلك راسخاً فيه و قوله: (يقتدر بها على التعبير عن المقصود) دون ان يقول يعبر، اشعار بانه يسمى فصيحاً إذا وجد فيه تلك الملكة، سواء وجد التعبير أو لم يوجد و قوله: (بلفظ فصيح) ليعم المفرد و المركب، اما المركب ظاهر و اما المفرد فكما تقول عند التعداد دار غلام جارية ثوب بساط إلى غير ذلك. (والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحتها): أى فصاحة الكلام، و الحال هو الامر الداعي للمتكلم إلى ان يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به اصل

ص ۲۱

المراد خصوصیة ما، و هو مقتضی الحال، مثلاً كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضی تأکید الحكم، و التأکید مقتضی الحال، و قولک له ان زیداً فی الدار مؤکداً بان کلام مطابق لمقتضی الحال و تحقیق ذلک انه جزیی من جزئیات ذلک الكلام، الذی یقتضیه الحال، فان الانکار مثلاً یقتضی کلاماً مؤکداً، و هذا مطابق له، بمعنى انه صادق عليه على عکس ما یقال: ان الكلی مطابق للجزئیات. وان اردت تحقیق هذا الكلام فارجع إلى ما ذكرناه فی الشرح فی تعريف علم المعانی (وهو): أى مقتضی الحال (مختلف فان مقامات الكلام متفاوته) لان الاعتبار اللائق بهذا المقام یغاير الاعتبار اللائق بذلک، و هذا عین تفاوت مقتضیات الاحوال، لان التغایر بين الحال والمقام انما هو بحسب الاعتبار، و هو انه یتوهم فی الحال، کونه زماناً لورود الكلام فيه وفی المقام کونه محلاً له. و فی هذا الكلام اشارۃ اجمالية إلى ضبط مقتضیات الاحوال و تحقیق لمقتضی الحال. (مقام کل من التنکیر والاطلاق والتقدیم والذکر ییاين مقام خلافه): أى مقام خلاف کل منها یعنی ان المقام الذی ییاينه تنکیر المسند إلیه أو المسند، ییاين المقام الذی ییاينه التعريف، و مقام اطلاق الحكم أو التعليق أو المسند إلیه أو المسند أو متعلقه ییاين مقام تقییده بمؤکد، أو اداؤه قصر أو تابع أو شرط أو مفعول أو ما یشبه ذلک، و مقام تقديم المسند إلیه أو المسند أو متعلقه ییاين مقام تأکیره، و کذا مقام ذکره ییاين مقام حذفه، فقوله خلافه شامل لما ذكرناه. و انما فصل قوله (ومقام الفصل ییاين مقام الوصل) تنبیه على عظم شان هذا الباب، و انما لم یقل مقام خلافه لانه احصر و اظهر، لان خلاف الفصل انما هو الوصل، و للتنبیه على عظم شان الفصل قوله (ومقام الايجاز ییاين مقام خلافه) أى الاطنان و المساواة (وكذا خطاب الذکری مع خطاب الغبی) فان مقام الاول ییاين مقام الثاني فان الذکری ییاينه من الاعتبارات اللطیفة و المعانی

الدقيقة الخفیة ما لا

٢٢

یناسب الغبی. (ولکل کلمة مع صاحبتها) أى مع کل کلمة اخری مصاحبة لها (مقام) ليس لتلك الكلمة مع ما یشارک تلك المصاحبة فی اصل المعنی، مثلاً الفعل الذی قصد اقترانه بالشرط، فله مع ان مقام ليس له مع إذا و کذا الكل من ادوات الشرط مع الماضی مقام ليس له مع المضارع و على هذا القياس (وارتفاع شأن الكلام فی الحسن و القبول بمطابقته للاعتبار المناسب و انحطاطه) أى انحطاط شأنه (بعدمها) أى بعدم مطابقته للاعتبار المناسب. (والمراد بالاعتبار المناسب الامر الذی اعتبره المتکلم مناسباً بحسب السلیقة أو بحسب تبع تراکیب البلاغاء، یقال اعتبرت الشیء، إذا نظرت إلیه و راعیت حاله) و اراد بالكلام، الكلام الفصیح وبالحسن، الحسن الذاتی الداخل فی البلاغة دون العرضی الخارج لحصوله بالمحسنات البديعیة (مقتضی الحال هو الاعتبار المناسب للحال و المقام، یعنی إذا علم ان ليس ارتفاع شأن الكلام الفصیح فی الحسن الذاتی الا بمطابقته للاعتبار المناسب على ما یفیده اضافه المصدر. و معلوم انه انما یرتفع بالبلاغة التي هي عبارة عن مطابقة الكلام الفصیح لمقتضی الحال، فقد علم ان المراد بالاعتبار المناسب و مقتضی الحال واحد، و الا لما صدق انه لا یرتفع الا بالمطابقة للاعتبار المناسب، و لا یرتفع الا بالمطابقة لمقتضی الحال فلتتأمل. (فالبلاغة) صفة (راجعة إلى اللفظ) یعنی انه یقال: کلام بلیغ لكن لا من حيث انه لفظ و صوت، بل (باعتبار افادته المعنی) أى الغرض المقصود له الكلام (بالتركيب) متعلق بافادته، و ذلك لأن البلاغة كما مر عبارة عن مطابقة الكلام الفصیح لمقتضی الحال، فظاهر ان اعتبار المطابقة و عدمها انما یكون باعتبار المعانی و الاغراض التي یصاغ لها الكلام، لا باعتبار الالفاظ المفردة و الكلم المجردة. (وكثيراً ما) نصب على الظرف لانه من صفة الاحیان و ما تأکید معنی الكثرة و العامل فيه.

٢٣

قوله: (یسمی ذلک) الوصف المذکور (فصاحة ايضاً) كما یسمی بلاغة، فحيث یقال: أن اعجاز القرآن من جهة کونه في اعلى طبقات الفصاحة يراد بها هذا المعنی. (ولها) أى لبلاغة الكلام (طرفان: اعلى و هو حد الاعجاز) و هو ان یرتقی الكلام في بلاغته إلى ان یخرج عن طوق البشر، و یعجزهم عن معارضته. (وما یقرب منه) عطف على قوله و هو و الضمير في منه عائد إلى اعلى، یعنی ان الاعلى مع ما یقرب منه کلاهما من حد الاعجاز، هذا هو الموافق لما في المفتاح. و زعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز و الضمير

فی منه عائد إلیه، يعني ان الطرف الاعلى هو حد الاعجاز، و ما يقرب من حد الاعجز من لان القريب من حد الاعجز لا يكون من الطرف الاعلى الذى هو حد الاعجز وقد اوضحتنا ذلك في الشرح. (واسفل وهو ما إذا غير) الكلام (عنه إلى ما دونه) أى إلى مرتبة اخرى هي ادنى منه و انزل (التحق) الكلام وان كان صحيح الاعراب (عند البلغاء باصوات الحيوانات) تصدر عن محالها بحسب ما يتلقى، من غير اعتبارات اللطائف والخواص الزائدة على اصل المراد (وبيههما) أى بين الطرفين (مواكب كثيرة) متفاوتة بعضها على من بعض بحسب تفاوت المقامات و رعاية الاعتبارات، و بعد من اسباب الاخلال بالصاحة (وتبعها) أى بلاغة الكلام (وجوه اخر) سوى المطابقة والفصاحة (تورث الكلام حسنا) وفي قوله (تتبعها) اشارة إلى ان تحسين هذه الوجوه للكلام عرضي خارج عن حد البلاغة، و الى ان هذه الوجوه انما تعد محسنة بعد رعاية المطابقة، والفصاحة و جعلها تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما يجعل المتكلم متتصفا بصفة. (و) البلاغة (في المتكلم ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بلغ فعلم) مما تقدم (ان كل بلغ) كلاماً كان أو متكلماً على سبيل استعمال المشترك في معنيه، أو على تأويل كل ما يطلق عليه لفظ البلغ (فصيح) لأن الفصاحة مأخوذة في

## تعريف

## ٢٤ ص

البلاغة مطلقاً (ولا عكس) بالمعنى اللغوي: أى ليس كل فصيح بلغاً، لجواز ان يكون كلام فصيح غير مطابق لمقتضى الحال، و كذا يجوز ان يكون لأحد ملكة يقتدر بها التعبير عن المقصود بلفظ فصحيح من غير مطابقة لمقتضى الحال. (و) علم ايضاً (ان البلاغة) في الكلام (مرجعها) أى ما يجب ان يحصل حتى يمكن حصولها، كما يقال مرجع الجود إلى الغنى (إلى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد) و الا لربما ادى المعنى المراد بلفظ فصيح، غير مطابق لمقتضى الحال فلا يكون بلغاً (والى تميز) الكلام (الفصيح من غيره) و الا لربما اورد الكلام المطابق لمقتضى الحال بلفظ غير فصيح، فلا يكون ايضاً بلغاً لوجوب وجود الفصاحة في البلاغة، و يدخل في تميز الكلام الفصيح من غيره تميز الكلمات الفصيحة من غيرها لتوقفها عليها. (و الثاني) أى تميز الفصيح من غيره (منه) أى بعضه (ما يبين) أى يوضح (في علم متن اللغة) كالغرابة. و انما قال في علم متن اللغة أى معرفة اوضاع المفردات لأن اللغة اعم من ذلك لانه يطلق على سائر اقسام العربية، يعني به يعرف تميز السالم من الغرابة عن تميز غيره، بمعنى ان من تتبع الكتب المتدولة و احاط بمعانى المفردات المأنوسة علم ان ما عدتها مما يفتقر إلى تنقير أو تخريج، فهو غير سالم من الغرابة و بهذا تبين فساد ما قيل انه ليس في علم متن اللغة ان بعض الالفاظ مما يحتاج في معرفته إلى ان يبحث عنه في الكتب المبسوطة في اللغة (أو) في علم (التصريف) كمخالفه القياس إذ به يعرف ان الاجل مخالف (للقياس) دون الاجل (أو في علم النحو) كضعف التأليف و التعقيد اللفظي (أو يدرك بالحس) كالتنافر، إذ به يعرف ان مستشرزاً متنافر دون مرتفع و كذا تنافر الكلمات (وهو) أى ما يبين في العلوم المذكورة أو ما يدرك بالحس، فالضمير عائد إلى ما، و من زعم انه عائد إلى ما يدرك بالحس فقدسها سهوا ظاهراً. (ما عد التعقيد المعنوي) إذ لا يعرف بتلك العلوم و لا بالحس تميز السالم من

## ٢٥ ص

التعقيد المعنوي من غيره فعلم ان مرجع البلاغة بعضه مبين في العلوم المذكورة و بعضها مدرك بالحس و بقى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد و الاحتراز عن التعقيد المعنوي. فمست الحاجة إلى وضع علمين مفدين لذلك، فوضعوا علم المعانى للأول و علم البيان للثانى و اليه اشار بقوله (وما يحترز به عن الاول) أى الخطاء في تأدية المعنى المراد (علم المعانى و ما يحترز به عن التعقيد المعنوى علم البيان). و سمو هذين العلمين علم البلاغة لمكان مزيد اختصاص لهما بالبلاغة، وان كان البلاغة تتوقف على غيرهما من العلوم. ثم احتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم آخر، فوضعوا لذلك علم البديع و اليه اشار بقوله (وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع) و لما كان هذا المختصر في علم البلاغة و توابعها انحصر مقصوده في ثلاثة فنون (وكتير) من الناس (يسمى الجميع علم البيان و بعضهم يسمى الاول علم المعانى و يسمى الاخيرين) يعني البيان و البديع (علم البيان و الثلاثة علم البديع) و لا يخفى وجوه

المناسبة و الله اعلم.

ص ۲۷

## الفن الأول علم المعانى

اشارة

قدمه على البيان، لكونه منه بمتزلة المفرد من المركب، لأن رعاية المطابقة لمقتضى الحال و هو مرجع علم المعانى، معتبرة في علم البيان، مع زيادة شيء آخر و هو ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة. (وهو علم) أى ملکه يقتدر بها على ادراکات جزئیه، و يجوز ان يرید به نفس الاصول و القواعد المعلومة، و لاستعمالهم المعرفة في الجزئيات. قال (تعرف به احوال اللفظ العربي) أى هو علم يستنبط منه ادراکات جزئیه، و هي معرفة كل فرد من جزئيات الاحوال المذكورة، بمعنى ان أى فرد يوجد منها امکتنا ان نعرفه بذلك العلم و قوله (التي بها يطابق) اللفظ (مقتضى الحال) احتراز عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة، مثل الاعمال و الادعام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك مما لا بد منه في تأدية اصل المعنى، و كذا المحسنات البديعية من التنجيس و الترصيع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة و المراد انه علم يعرف به هذه الاحوال من حيث انها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال، لظهور ان ليس علم المعانى عبارة عن تصور معانى التعريف و التكير و التقديم و التأخير و الا ثبات و الحذف و غير ذلك و بهذا يخرج عن التعريف علم البيان، إذ ليس البحث فيه عن احوال اللفظ من هذه الحقيقة، و المراد باحوال اللفظ: الامور العارضة له من التقديم و التأخير و الا ثبات و الحذف و غير ذلك. و مقتضى الحال في التحقيق هو الكلام الكلى المتکيف بكيفية مخصوصة على ما اشار إليه في المفتاح، و صرح به في شرحه لا نفس الكيفيات من التقديم و التأخير

ص ۲۸

و التعريف و التكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح و غيره، و الا لما صح القول بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، لأنها عين مقتضى الحال، قد حققنا ذلك في الشرح. و احوال الاستناد ايضا من احوال اللفظ، باعتبار ان التأكيد و ترکه مثلا من الاعتبارات الراجعة إلى نفس الجملة، و تخصيص اللفظ بالعربي مجرد اصطلاح، لأن الصناعة انما وضعت لذلك. (وينحصر) المقصود من علم المعانى (في ثمانية أبواب): انحصر الكل في الاجزاء لا- الكل في الجزئيات، والا- لصدق علم المعانى على كل باب من الابواب المذكورة، و ليس كذلك (احوال الاستناد الخبرى) و (احوال المسند إليه) و (احوال المسند) و (احوال متعلقات الفعل) و (القصر) و (الانشاء) و (الفصل) و (الوصل) و (الايجاز) و (الاطناب) و (المساواة). و انما انحصر فيها؟ (لان الكلام اما اخبار او انشاء لانه) لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين، قائمة بنفس المتكلم و هي تعلق احد الشيءين بالآخر، بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا او سلبا او غيرهما كما في الانشائيات و تفسيرها بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه او سلبه عنه خطأ في هذا المقام، لانه لا يشمل النسبة في الكلام الانشائي فلا يصح التقسيم. فالكلام (ان كان لنسبيته خارج) في احد الازمنة الثلاثة: أى يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية (تطابقه) أى تطابق تلك النسبة ذلك الخارج، بان يكونا ثبوتين او سليتين (أو لا تطابقه) بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية، و التي بينهما في الخارج و الواقع سلبية او بالعكس. (خبر) أى فالكلام خبر (والا) أى وان لم يكن لنسبيته خارج كذلك (فانشاء) و تحقيق ذلك ان الكلام اما ان يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ و يكون اللفظ موجودا لها من غير قصد إلى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيءين

ص ۲۹

و هو الانشاء او تكون له نسبة بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية مطابقة اولا- مطابقة، و هو الخبر، لأن النسبة المفهومة من الكلام

الحاصلة في الذهن لابد وان تكون بين الشيءين، ومع قطع النظر عن الذهن لابد وان يكون بين هذين الشيءين في الواقع نسبة ثبوتيه، بان يكون هذا ذاكر، أو سليمه بان لا يكون هذا ذاكر. الا ترى انك إذا قلت زيد قائم، فان القيام حاصل لزيد قطعا، سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية أو ليست منها، وهذا معنى وجود النسبة الخارجية. (و الخبر لابد له من مستند إليه و مستند و اسناد، و المستند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلـاـ أو ما في معناه) كالمصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و اسم البليغ (أو غير زائد). هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته، لأن جميع ما ذكر من القصر و الفصل و الوصل و الإيجاز و مقابليه، إنما هو من أحوال الجملة أو المستند إليه و المستند، مثل التأكيد و التقديم و التأخير و غير ذلك، فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها أبوابا برأسها و قد لخصنا ذلك في الشرح.

ص ۳۰

### صدق الخبر و كذبه (تبسيه)

على تفسير الصدق و الكذب الذي قد سبق اشاره ما إليه في قوله تطابقه أو لا تطابقه، اختلف القائلون بانحصر الخبر في الصدق و الكذب في تفسيرها. فقيل: (صدق الخبر مطابقته) أي مطابقة حكمه (للواقع) و هو الخارج الذي يكون لنسبة الكلام الخبرى (و كذبه) أي كذب الخبر (عدمها) أي عدم مطابقته للواقع، يعني ان الشيءين اللذين اوقع بينهما نسبة في الخبر، لابد وان يكون بينهما نسبة في الواقع، أي مع قطع النظر عما في الذهن و عما يدل عليه الكلام فمطابقته تلك النسبة المفهومه من الكلام للنسبة التي في الخارج، بان يكونا ثبوتين أو سليتين صدق و عدمها، بان يكون أحديهما ثبوتيه و الآخر سليمه كذب. (وقيل) صدق الخبر (مطابقته لاعتقاد المخبر ولو كان خطاء، فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق، و قوله السماء فوقنا غير معتقد كذب، و المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الرابع، فيعم العلم و الظن و هذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطة و لا يتحقق الانحصر، اللهم الا ان يقال انه كاذب لانه إذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقته الاعتقاد و الكلام في ان المشكوك خبر اوليس بخبر مذكور في الشرح فليطالع ثمة (بدليل) قوله تعالى [إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يشهد (ان المنافقين لكافرون)] فإنه تعالى جعلهم كاذبين في قوله انك لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع.

ص ۳۱

(ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى لكافر في الشهادة) وفي ادعائهم الموافأ، فالتكذيب راجع إلى الشهادة باعتبار تضمنها خبرا كاذبا غير مطابق للواقع، و هو ان هذه الشهادة من صميم القلب و خلوص الاعتقاد بشهادة ان و اللام و الجملة الاسمية (أو) المعنى انهم لكافرون (في تسميتها) أي في تسمية هذا الاخبار شهادة لأن الشهادة ما يكون على وفق الاعتقاد فقوله تسميتها مصدر مضارف إلى المفعول الثاني و الاول محنوف (أو) المعنى انهم لكافرون (في المشهود به) اعني قوله انك لرسول الله لكن لا في الواقع بل (في زعمهم) الفاسد و اعتقادهم الباطل لأنهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا باعتقادهم وان كان صادقا في نفس الامر فكانه قيل انهم يزعمون انهم كاذبون في هذا الخبر الصادق و حيث لا يكون الكذب الا بمعنى عدم المطابقة للواقع فليتأمل. ثلاثة يتوجهون ان هذا اعتراف بكون الصدق و الكذب راجعين إلى الاعتقاد. (والجاحظ) انكر انحصر الخبر في الصدق و الكذب و اثبت الواسطة و زعم ان صدق الخبر (مطابقته) للواقع (مع الاعتقاد) بانه مطابق (و) كذب الخبر (عدمها) أي عدم مطابقته للواقع (معه) أي مع اعتقاد انه غير مطابق (وغيرهما) أي غير هذين القسمين و هو اربعه اعني المطابقة مع اعتقاد عدم المطابقة، او بدون الاعتقاد اصلا، او عدم

المطابقة مع اعتقاد المطابقة، أو بدون الاعتقاد اصلاً (ليس بصدق ولا كذب) فكل من الصدق والكذب بتفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لانه اعتبار في الصدق مطابقة الواقع و الاعتقاد جميماً وفي الكذب عدم مطابقتهم جميعاً بناء على ان اعتقاد المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقاد. ضرورة توافق الواقع و الاعتقاد حينئذ و كذا اعتقاد عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقاد حينئذ و قد اقتصر في التفسيرين السابقين على احدهما (بدليل افتوى على الله كذباً أم به جنة) لأن الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر و النشر على ما يدل

ص ۳۲

عليه قوله تعالى إذا مزقتم كل ممزق انكم لفيف خلق جديد في الافتراء و الاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو و لا شك (ان المراد بالثاني) أي الاخبار حال الجنة لا قولهما به جنة على ما سبق إلى بعض الاوهام (غير الكذب لانه قسيمه) أي لأن الثاني قسيم الكذب إذ المعنى اكذب ام اخبر حال الجنة و قسيم الشيء يجب ان يكون غيره (وغير الصدق لأنهم لم يعتقدوه) أي لأن الكفار لم يعتقدوا صدقه فلا يريدون في هذا المقام الصدق الذي هو بمراحل عن اعتقادهم، ولو قال لأنهم اعتقدوا عدم صدقه لكان اظهر. فمرادهم بكلونه خبراً حال الجنة غير الصدق و غير الكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما ليس بصدق و لا كاذب حتى يكون هذا منه بزعمهم و على هذا لا يتوجه ما قبل انه لا يلزم من عدم اعتقادهم الصدق عدم الصدق لانه لم يجعله دليلاً على عدم الصدق بل على عدم ارادة الصدق فليتأمل. (ورد) هذا الاستدلال (بان المعنى) أي معنى ام به جنة (ام لم يفتر فعبر عنه) أي عدم الافتراء (بالجنة لأن المجنون لا افترة له) لأن الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فالثاني ليس قسيماً للكذب، بل لما هو اخص منه، اعني الافتراء فيكون هذا حسراً للخبر الكاذب بزعمهم في نوعيه اعني الكذب عن عمد و الكذب لا عن عمد.

ص ۳۳

## باب ۱ أحوال الإسناد الخبرى

وهو ضم كلمة أو ما يجري مجريها إلى أخرى بحيث يفيد الحكم بأن مفهوم أحديهما ثابت لمفهوم الأخرى أو منفي عنه و إنما قدم بحث الخبر لعظم شأنه و كثرة مباحثته. ثم قدم أحوال الإسناد على أحوال المستند إليه و المستند مع تأثر النسبة عن الطرفين لأن البحث في علم المعانى انما هو عن أحوال اللفظ الموصوف بكلونه مستند إليه أو مستنداً و هذا الوصف انما يتحقق بعد تحقق الإسناد و المتقدم على النسبة انما هو ذات الطرفين و لا- بحث لنا عنها. (لا شك ان قصد المخبر) أي من يكون بقصد الاخبار و الاعلام و الا فالجملة الخبرية كثيرة ما تورد لاغراض آخر غير افاده الحكم أو لازمه مثل التحسير و التحزن وفي قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران [رب اني وضعتها انشى] و ما اشبه ذلك (بخبره) متعلق بقصر (افادة المخاطب) خبران. (اما الحكم) مفعول الافادة (أو كونه) أي كون المخبر (عالماً به) أي بالحكم و المراد بالحكم هنا وقوع النسبة اولاً وقوعها و كونه مقصوداً للمخبر بخبر لا يستلزم تتحققه في الواقع و هذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى او انتفاءه على سبيل القطع و الا فلا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم و مفهومه ان القيام ثابت لزيد و عدم ثبوته له احتمال عقلى لا مدلول ولا مفهوم للفظ فليفهم. (ويسمى الاول) أي الحكم الذي يقصد بالخبر افادته (فائدة الخبر و الثاني)

ص ۳۴

أى كون المخبر عالماً به (لازمهما) أي لازم فائدة الخبر، لانه كلما افاد الحكم افاد انه عالم بالحكم افاد نفس الحكم، لجواز ان يكون الحكم معلوماً قبل الاخبار، كما في قولنا لمن حفظ التورىه قد حفظت التورىه و تسمية مثل هذا الحكم فائدة الخبر بناء على انه من شأنه ان يقصد بالخبر و يستفاد منه و المراد بكلونه عالماً بالحكم حصول صورة الحكم في ذهنه و ههنا اباحت شريفة سمحنا بها في الشرح. (وقد ينزل) المخاطب (العالم بهما) أي بفائدة الخبر و لازمهما (متزله الجاهل) فيلقى إليه الخبر و ان

كان عالما بالفائدين (علم جريه على موجب العلم) فان من لا يجري على مقتضى علمه هو والجاهل سواء كما يقال للعالم التارك للصلة، الصلاة واجبه وتنزيل العالم بالشى منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية كثير فى الكلام منه قوله تعالى [و لقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق و ليس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون] بل تنزيل وجود الشى منزلة عدمه كثير منه قوله تعالى [وما رمي إذ رمي ولكن الله رمى]. (فينبغي) أى إذا كان قصد المخبر بخبره افاده المخاطب ينبغي (ان يقتصر من التركيب على قدر الحاجة) حذرا عن اللغو (فان كان) المخاطب (حالى الذهن من الحكم و التردد فيه) أى لا يكون عالما بوقوع النسبة أو لا وقوعها ولا متعددًا في ان النسبة هل هي واقعة ام لا- و بهذا تبين فساد ما قيل ان الخلو عن الحكم يستلزم الخلو عن التردد فيه فلا حاجة إلى ذكره بل التحقيق ان الحكم و التردد فيه متنافيان (استغنى) على لفظ المبني للمفعول (عن مؤكّدات الحكم) لتمكن الحكم في الذهن حيث وجده حاليا (وان كان) المخاطب (متعددًا فيه) أى في الحكم (طالبا له) بان حضر في ذهنه طرف الحكم و تحرير في ان الحكم بينهما وقوع النسبة او لا وقوعها (حسن تقوية) أى تقوية الحكم (بمؤكّد) ليزيل ذلك المؤكّد تردد و يمكن فيه الحكم. لكن المذكور في دلائل الاعجاز انه انما يحسن التأكيد إذا كان للمخاطب ظن في خلاف حكمك (وان كان) أى المخاطب (منكرا) للحكم (وجب توكيده) أى

٣٥ ص

توكيد الحكم (بحسب الانكار) أى بقدرة قوة و ضعفا يعني يجب زيادة التأكيد بحسب ازدياد الانكار ازاله له (كما قال الله تعالى حكايه عن رسل عيسى عليه السلام إذ كذبوا في المرة الاولى [انا اليكم مرسلون] مؤكدا بان و اسمية الجملة (وفي) المرة (الثانية) ربنا يعلم ([انا اليكم لمرسولن] مؤكدا بالقسم وان و اللام و اسمية الجملة لمبالغة المخاطبين في الانكار حيث قالوا ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزلنا الرحمن من شئ ان انتم الا تكذبون و قوله إذ كذبوا مبني على أن تكذيب الاثنين تكذيب الثلاثة و الا فالمنكذب او لا اثنان. (ويسمى الضرب الاول ابتدائي و الثاني طليبي و الثالث انكاري) و يسمى (اخراج الكلام عليها) أى على الوجه المذكورة و هي الخلو عن التأكيد في الاول و التقوية بمؤكّد استحسانا في الثاني و وجوب التأكيد بحسب الانكار في الثالث (اخراجا على مقتضى الظاهر) و هو اخص مطلقا من مقتضى الحال لأن معناه مقتضى الظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما في صورة اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فإنه يكون على مقتضى الحال و لا يكون على مقتضى الظاهر. (وكثيرا ما يخرج) الكلام (على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر (فيجعل غير السائل كالسائل إذا قدم إليه) أى إلى غير السائل (ما يلوح) أى يشير (له) أى لغير السائل (بالخبر فيستشرف) غير السائل (له) أى للخبر يعني ينظر إليه يقال استشرف فلان الشئ إذا رفع رأسه لينظر إليه و بسط كفه فوق حاجبيه كالمستظل من الشمس (استشرف الطالب المتrepid نحو و لا تخاطبني في الذين ظلموا) أى و لا تدعني يا نوح في شأن قومك و استدفع العذاب عنهم بشفاعتك فهذا كلام يلوح بالخبر تلوينا ما و يشعر بأنه قد حق عليهم العذاب فصار المقام يتردد المخاطب في انهم هل صاروا محكوما عليهم بالاغراق ام لا فقيل (انهم مغرقون) مؤكدا أى محكم عليهم بالاغراق. (و) يجعل (غير المنكر كالمنكر إذا لاح) أى ظهر (عليه) أى على غير المنكر

٣٦ ص

(شئ من امارات الانكار نحو جاء شقيق) اسم رجل (عارض رمحه) أى واضعا على العرض فهو لا يذكر ان في بنى عمه رماحا لكن مجيهه واضعا الرمح على العرض من غير التفات و تهيو امارات انه يعتقد ان لا- رمح فيهم بل كلهم عزل لا سلاح معهم فنزل منزلة المنكر و خطاب التفات بقوله (ان بنى عمك فيهم رماح) مؤكدا بان وفي اليت على ما اشار إليه الامام المر زوقى تهكم و استهزاء كانه يرميه بان فيه من الضعف و الجن بحيث لو علم ان فيهم رماحا لما التفت لفت الكفاح و لم تقو يده على حمل الرماح على طريقه قوله: فقلت لمحرز لما التقينا \* تنكب لا يقطرك الزحام يرميه بأنه لم يباشر الشدائيد و لم يدفع إلى مضائق، المجامع كأنه يخاف عليه ان يendas بالقواعد، كما يخاف على الصبيان و النساء لقلة غناه و ضعف بنائه. (و) يجعل (المنكر كغير المنكر إذا كان

معه) أى مع المنكر. (ما ان تأمله) أى شىء من الدلائل و الشواهد ان تأمل المنكر ذلك الشىء (ارتداع) عن انكاره و معنى كونه مع ان يكون معلوما له و مشاهدا عنده كما تقول لمنكر الاسلام الاسلام حق من غير تأكيد لان مع ذلك المنكر دلائل دالة على حقيقة الاسلام و قيل معنى كونه معه ان يكون معه موجودا في نفس الامر و فيه نظر لان مجرد وجوده لا-يكفى في الارتداع ما لم يكن حاصلا عنده و قيل معنى ما ان تأمله شىء من العقل و فيه نظر لان المناسب حينئذ ان يقال ما ان تأمل به لانه لا يتأمل العقل بل يتأمل به. (نحو لا ريب فيه) ظاهر هذا الكلام انه مثال لجعل منكر الحكم كغيره و ترك التأكيد لذلك. و بيانه ان معنى لا ريب فيه انه ليس القرآن بمقدمة للريب ولا ينبغي ان يرتاب فيه و هذا الحكم مما ينكره كثير من المخاطبين لكن نزل انكارهم متزلة عدمه لما معهم

ص ۳۷

من الدلائل الدالة على انه ليس مما ينبغي ان يرتاب فيه و الاحسن ان يقال انه نظير لتنزيل وجود الشئ متزلة عدمه بناء على وجود ما يزيد عليه فانه نزل ريب المرتابين متزلة عدمه تعويلا على وجود ما يزيد عليه حتى صح نفي الريب على سبيل الاستغراف كما نزل الانكار متزلة عدمه لذلك حتى يصح ترك التأكيد. (وهكذا) أى مثل اعتبارات الايات (اعتبارات النفي) من التجريد عن المؤكّدات في الابتدائي و تقويتها بمؤكّد استحسانا في الطلب و وجوب التأكيد بحسب الانكار في الانكار تقول لخالي الذهن ما زيد قائما أو ليس زيد قائما و للطالب ما زيد بقائمه و للمنكر والله ما زيد بقائمه و على هذا القياس. الاسناد الحقيقى و المجازى (ثم الاسناد) مطلقا سواء كان انشائيا أو اخباريا (منه حقيقة عقلية) لم يقل اما حقيقة و اما مجاز لأن بعض الاسناد عنده ليس بحقيقة و لا مجاز كقولنا الحيوان جسم و الانسان حيوان و جعل الحقيقة و المجاز صفتى الاسناد دون الكلام لأن اتصف الكلام بهما ائما هو باعتبار الاسناد و اوردهما في علم المعانى لأنهما من احوال اللفظ فيدخلان في علم المعانى. (وهي) أى الحقيقة العقلية (اسناد الفعل أو معناه) كال مصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف (إلى ما) أى إلى شئ. (هو) أى الفعل أو معناه (له) أى لذلك الشئ كالفاعل فيما بني له نحو ضرب زيد عمرا أو المفعول فيما بني له نحو ضرب عمر و فان الضاربة لزيد و المضر و يئه لعمرو (عند المتكلم) متعلق بقوله له و بهذا دخل فيه ما يطابق الاعتقاد دون الواقع (في الظاهر) و هو ايضا متعلق بقوله له و بهذا يدخل فيه ما لا يطابق الاعتقاد و المعنى اسناد الفعل أو معناه إلى ما يكون هو له عند المتكلم فيما يفهم من ظاهر حاله و ذلك بان لا ينصب قرينة دالة على انه غير ما هو له في اعتقاده و معنى كونه له ان معناه قائم به و وصف له و حقه ان يستند إليه سواء كان صادرا عنه باختياره كضرب أو لا كمات و مرض.

ص ۳۸

و اقسام الحقيقة العقلية على ما يشمله التعريف اربعه:

الاول ما يطابق الواقع و الاعتقاد جميعا (كقول المؤمن انت الله البقل و).

الثانى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انت الربيع البقل.

الثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله و هو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها و هذا المثال متrocى فى المتن.

(و) الرابع ما لا يطابق الواقع و الاعتقاد (نحو قالك جاء زيد و انت) أى و الحال انك خاصة (تعلم انه لم يجيء) دون المخاطب إذ لو علمه المخاطب ايضا لما تعين كونه حقيقة لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بأنه لم يجيء قرينة على انه لم يرد ظاهره فلا يكون الاسناد إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر. (ومنه) أى و من الاسناد (مجاز عقلى) و يسمى مجازا حكميا و مجازا في الايات و اسنادا مجازيا (وهو اسناده) أى اسناد الفعل أو معناه (إلى ملابس له) أى للفعل أو معناه (غير ما هو له) أى غير الملابس الذي ذلك الفعل أو معناه مبني له يعني غير الفاعل في المبني للمفعول به في المبني للمفعول به سواء كان ذلك الغير غيرا في الواقع أو عند المتكلم في الظاهر و بهذا سقط ما قيل انه ان اراد به غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر فلا حاجة إلى قوله يتأنى و هو ظاهر

وان اراد به غير ما هو له في الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انتب الله البقل مجازا باعتبار الاستناد إلى السبب. (بتاول) متعلق بأسناده و معنى التأول تطلب ما يؤل إليه من الحقيقة أو الموضع الذي يؤل إليه من العقل و حاصله ان ينصب قرينة صارفة عن ان يكون الاستناد إلى ما هو له (وله) أي للفعل و هذا اشاره إلى تفصيل و تحقيق للتعرفيين. (ملا بسات شتى) أي مختلفة جمع شتى كمريض (يلبس الفاعل و المفعول به و المصدر و الزمان و المكان و السبب) ولم يتعرض للمفعول معه و الحال و نحو هما لأن الفعل لا يسند إليها. (فاستناده إلى الفاعل أو المفعول به إذا كان مبنيا له) أي للفاعل أو إلى

ص ۳۹

المفعول به إذا كان مبنيا للمفعول به (حقيقة كما مر) من الأمثلة. (و) استناده (إلى غيرهما) أي: غير الفاعل أو المفعول به، يعني غير الفاعل في المبني للفاعل، وغير المفعول به في المبني للمفعول به (للملابسة): يعني لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له في ملابسة الفعل (مجاز كقولهم عيشة راضية) فيما بني للفاعل و استند إلى المفعول به إذ العيشة مرضية. (وسيل مفعم) في عكسه يعني فيما بني للمفعول، و استند إلى الفاعل، لأن السيل هو الذي يفهم أي يملأه من افعمت الاناء أي ملئته (وشعر شاعر) في المصدر و الاولى بالتمثيل بنحو جد جده لأن الشعر هنا بمعنى المفعول (ونهاره صائم) في الزمان (ونهر جار) في المكان لأن الشخص صائم في النهار، والماء جار في النهر (وبني الامير المدينة) في السبب و ينبغي ان يعلم ان المجاز العقلي يجري في النسبة الغير الاستنادية ايضا من الايقاعية نحو: اعجبني انبات الربيع البقل، و جرى الانهار، قال الله تعالى: [فَانْخَفَّتِ الْشَّجَرُ شَقَاقَ بَيْنَهُمَا وَمَكَرُ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ] و نومت الليل و اجريت النهر. قال الله تعالى: [وَلَا تطِيعُوا امْرَ الْمَسْرِفِينَ]، و التعريف المذكور انما هو للاستنادي. اللهم الا ان يراد بالاستناد مطلق النسبة. و هنا مباحث نفيسة و شحنا بها في الشرح. (وقولنا) في التعريف (بتاول يخرج نحو ما مر من قول الجاهل) انتب الربيع البقل رائيا، الانبات من الربيع فان هذا الاستناد وان كان إلى غير ما هو له في الواقع لكن لا- تأول فيه لانه مراده و معتقده، و كذا شفى الطيب المريض و نحو ذلك فقوله بتاول يخرج ذلك كما يخرج الاقوال الكاذبة، و هذا تعريض بالسکاكى، حيث جعل التأول لاخراج الاقوال الكاذبة فقط و للتبنيه. على هذا تعرض المصنف في المتن فائدة هذا القيد مع انه ليس ذلك من و دأبه في هذا الكتاب و اقتصر على بيان اخرجه نحو قول الجاهل مع انه يخرج الاقوال الكاذبة ايضا. (ولهذا) أي: ولأن مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لاشترط التأول فيه.

ص ۴۰

(لم يحمل نحو قوله: اشاب الصغير و افني الكبير \* كر الغداء و مر العشى على المجاز أي على ان استناد اشاب و افني إلى كر الغداء و مر العشى مجاز (ما) دام (لم يعلم او) لم (يظن ان قائله) أي قائل هذا القول (لم يعتقد ظاهره) أي ظاهر الاستناد لانتفاء التأول حينئذ لاحتمال ان يكون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبل قول الجاهل انتب الربيع البقل. (كما استدل) يعني ما لم يعلم ولو يستدل بشيء على انه لم يرد ظاهره مثل هذا الاستدلال (على ان استناد ميز) إلى جذب الليالي (في قول ابي النجم ميز عن) عن الرأس (قتزع عن قنز) هو الشعر المجتمع في نواحي الرأس. (جذب الليالي) أي مضيها و اختلافها (ابطء او اسرع) هو حال من الليالي على تقدير القول إلى مقولا فيها و يجوز ان يكون الامر بمعنى الخبر (مجاز) خبر ان أي استدل على ان استناد ميز إلى جذب الليالي مجاز (بقوله) متعلق باستدل أي بقول ابي النجم (عقبيه) أي عقب قوله ميز عنه قزع عن قزع (افناه) أي بالنجم او شعر رأسه. (قيل الله) أي امر الله تعالى و ارادته (للشمس اطلع) فانه يدل على اعتقاده انه من فعل الله و انه المبدئ و المعيد و المنشئ و المفني فيكون الاستناد إلى جذب الليالي بتاول بناء على انه زمان أو سبب. (و اقسامه) أي اقسام المجاز العقلي باعتبار حقيقة الطرفين أو مجازيتهم (اربعه: لأن طرفيه). و هما المستند إليه و المستند (اما حقيقتان) لغويان (نحو انتب الربيع البقل أو مجازان) لغويان (نحو احى الارض شباب الزمان) فان المراد باحياء الارض تهسيج القوى النامية فيها و احداث نضارتها بانواع النبات و الاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة و هي صفة تقتضى الحس و الحركة الارادية و كذا المراد بشباب الزمان زمان ازيد ياد قويها النامية و هو في الحقيقة عبارة عن كون الحيوان في

زمان تكون حرارته الغریزیه مشبوبة

ص ۴۱

أى قوية مشتعلة (أو مختلفة) بان يكون احد الطرفين حقيقة والآخر مجازا (نحو انبت البقل شباب الزمان) فيما المسند حقيقة و المسند إليه مجازا. (واحي الأرض الربيع) في عكسه و وجه الانحصر في الاربعة على ما ذهب إليه المصنف ظاهر لانه اشترط في المسند ان يكون فعلا أو في معناه فيكون في مفرد وكل مفرد مستعمل اما حقيقة أو مجاز. (وهو): أى المجاز العقل (في القرآن كثير) أى كثير في نفسه لا بالإضافة إلى مقابله حتى تكون الحقيقة العقلية قليلة. و تقديم في القرآن على كثير لمجرد الاهتمام كقوله تعالى (وإذا تليت عليهم آياته) أى آيات الله (زادتهم إيمانا) استد الرقاده و هي فعل الله تعالى إلى الآيات لكونها سبيلا. (يذبح ابناءهم) نسب التذبح الذي هو فعل الجيش إلى فرعون، لانه سبب آمر (يتنزع عنهم لباسهم) نسب نزع اللباس عن آدم و هو فعل الله تعالى حقيقة إلى ابليس لأن سببه الأكل من الشجر و سبب الأكل و سنته و مقاسمه ايهاه ما لهما لمن الناصحين. (يوما) نصب على انه مفعول به لتتقون، أى كيف تتقون يوم القيمة ان بقيتم على الكفر يوما. ( يجعل الولدان شيئا) نسب الفعل إلى الزمان و هو الله تعالى حقيقة وهذا كنائة عن شدته و كثرة الهموم: و الاحزان فيه لأن الشيب مما يتسارع عند تفاقم الشدائيد و المحن أو عن طوله و ان الأطفال يبلغون فيه أو ان الشيخوخة. (واخرجت الأرض اثقالها) أى ما فيها من الدفائن و الخزائن نسب الالخارج إلى مكانه و هو فعل الله تعالى حقيقة (وهو غير مختص بالخبر) عطف على قوله كثير أى و هو غير مختص بالخبر و انما قال ذلك لأن تسميته بالمجاز في الإثبات و ايراده في احوال الاسناد الخبرى يوهم اختصاصه بالخبر. (بل يجري في الانشاء نحو ياهامان ابن لى صرحا) لأن البناء فعل العمل،

ص ۴۲

وهامان سبب آمر، و كل قولك ليثبت الربيع ما شاء و ليصم نهارك و ليجد جدك و ما اشبه ذلك، مما استند فيه الامر أو النهى إلى ما ليس المطلوب فيه صدور الفعل أو الترك عنه و كذلك قولك ليت النهر جار و قوله تعالى [اصلوتك تأمرك]. (ولا بد له): أى للمجاز العقل (من قرينة) صارفة عن ارادة ظاهرة، لأن المتبار إلى الفهم عند انتفاء القرينة هو الحقيقة (لفظية كما مر) في قول أبي النجم من قوله انه قيل الله (أو معنوية كاستحالة قيام المسند بالذكر) أى بالمسند إليه المذكور مع المسند. (عقل) أى من جهة العقل يعني ان يكون بحيث لا يدعى احد من المحققين و المبطلين انه يجوز قيامه به لأن العقل إذا خلى و نفسه يعود محالا (كتلوك محبتك جاءت بي اليك) لظهور استحالة قيام المجرى بالمحبة. (أو عادة) أى من جن جهة العادة (نحو هزم الامير الجندي) لاستحالة قيام انهزم الجندي بالأمير وحده عادة وان كان ممكنا عقلا و انما قال قيامه به ليعلم الصدور عنه مثل ضرب و هزم و غيره مثل قرب و بعد. (وصدوره) عطف على استحالة أى و كصدور الكلام (عن الموحد في مثل اشباح الصغير) و افني الكبير البيت فانه يكون قرينة معنوية على ان اسناد شاب و افني إلى كر الغداء و مر العشي مجاز، لا يقال هذا داخل في الاستحالة لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وقد ذهب إليه كثير من ذوى العقول و احتجنا في ابطاله إلى الدليل. (ومعرفة حقيقته): يعني ان الفعل في المجاز العقلية يجب ان يكون له فاعل او مفعول به إذا استند إليه يكون الاسناد حقيقة. فمعرفة فاعله او مفعوله الذي إذا استند إليه يكون الاسناد حقيقة (اما ظاهرة كما في قوله تعالى (فما ربحت تجارتهم أى فما ربحوا في تجارتهم و اما خفيه) لا تظهر الا بعد نظر و تأمل (كما في قولك سرتني رؤيتك) أى سرني الله عند رؤيتك (وقوله يزيدك وجهه حسنا، إذا ما زدته نظرا) أى يزيدك الله حسنا في وجهه لما اودعه من دقائق الحسن و الجمال تظهر بعد التأمل و الامان.

ص ۴۳

وفي هذا تعريف بالشيخ عبد القاهر ورد عليه حيث زعم انه لا يجب في المجاز العقلية ان يكون الاسناد إليه حقيقة لانه ليس لسرته في سرتني رؤيتك ولا ليزيدك في يزيدك وجهه حسنا فاعل يكون الاسناد إليه حقيقة و كل اقدمني بذلك حق لي على فلان بل الموجود هنا هو السرور و الزياره و القدوم. و اعرض عليه الامام فخر الدين الرازي: بان الفعل لابد وان يكون له فاعل حقيقة لامتناع

صدور الفعل لاعن فاعل فهو ان كان ما استند إليه الفعل فلا مجاز و الا فيمكن تقديره، فزعم صاحب المفتاح ان اعتراض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو الله تعالى وان الشيخ لم يعرف حقيقتها لخفايتها فتبعد المصنف وفي ظني ان هذا تكلف و الحق ما ذكره الشيخ. (وانكره) أى المجاز العقلی (السکاکی) وقال: الذى عندي نظمه فى سلك الاستعارة بالكتنائیة بجعل الريع استعارة بالكتنائیة عن الفاعل الحقيقي بواسطه المبالغة فى التشبيه و جعل نسبة الانبات إلية قرينة للاستعارة و هذا معنى قوله (ذاهبا إلى ان ما مر) من الامثلة (ونحوه استعارة بالكتنائیة) و هي عند السکاکی ان تذكر المشبه و تزيد المشبه به بواسطه قرينة و هي إن تنسب إلية شئ من اللوازم المساوية للمشببه به مثل ان تشبه المنية بالسع ثم تفردها بالذكر و تضييف إليها شئ من لوازم السبع فتقول مخالفات المنية نثبت بفلان بناء (على ان المراد بالريع الفاعل الحقيقي) للانبات يعني القادر المختار (بقرينة نسبة الانبات) الذى هو من اللوازم المساوية للفاعل الحقيقي (إليه) أى إلى الريع. (وعلى هذا القياس غيره) أى غير هذا المثال و حاصله ان يشبه الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقي في تعلق وجود الفعل به ثم يفرد الفاعل المجازى بالذكر و ينسب إليه شئ من لوازم الفاعل الحقيقي. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السکاکی (نظر لانه يستلزم ان يكون المراد

ص ۴۴

بعيشة في قوله تعالى فهو في عيشة راضية صاحبها لما سبأته) في الكتاب من تفسير الاستعارة بالكتنائیة على مذهب السکاکی وقد ذكرناه و هو يقتضي ان يكون المراد بالفاعل المجازى هو الفاعل الحقيقي فيلزم ان يكون المراد بعيشة صاحبها و اللازم باطل إذ لا معنى لقولنا فهو في صاحب عيشة راضية و هذا مبني على ان المراد بعيشة و ضمير راضية واحد. (و) يستلزم (ان لا تصح الاضافة في) كل ما اضيف الفاعل المجازى إلى الفاعل الحقيقي (نحو نهاره صائم بطلان اضافة الشئ إلى نفسه) اللازم من مذهبه لأن المراد بالنهار حينئذ فلان نفسه و لا-شک في صحة هذه الاضافة و وقوعها كقوله تعالى [فما ربعت تجارتهم] و هذا اولى بالتمثيل. (و) يستلزم (ان لا- يكون الامر بالبناء) في قوله تعالى: [يا هامان ابن لي صرحا] (لهمان) لأن المراد به حينئذ هو العملة انفسهم و اللازم باطل لأن النداء له و الخطاب معه. (و) يستلزم (ان يتوقف نحو انتهت الريع البقل) و شفى الطيب المريض و سرتني رؤيتكم مما يكون الفاعل الحقيقي هو الله تعالى (على السمع) من الشارع لأن اسماء إلى تعالى توقيفية و اللازم باطل، لأن مثل هذا التركيب صحيح شائع دائم عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية و اللازم باطل لأن مثل هذا التركيب صحيح شائع دائم عند القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية و غيرهم سمع من الشارع أو لم يسمع. (واللوازم كلها متنافية) كما ذكرنا فينتفي كونه من باب الاستعارة بالكتنائیة لأن انتفاء اللوازم يوجب انتفاء الملزم و الجواب ان مبني هذه الاعتراضات على ان مذهب السکاکی في الاستعارة بالكتنائیة ان يذكر المشبه و يراد المشبه به حقيقة و ليس كذلك بل مذهبه ان يراد المشبه به ادعاء و مبالغة لظهور ان ليس المراد بالمنية في قولنا مخالفات المنية نثبت بفلان هو السبع حقيقة و السکاکی صرح بذلك في كتابه و المصنف لم يطلع عليه (ولانه) أى ما ذهب إليه السکاکی (يتقضى بنحو نهاره صائم) و ليله قائم و ما اشبه ذلك مما يشتمل

ص ۴۵

على ذكر الفاعل الحقيقي (لاشتغاله على ذكر طرفى التشبيه) و هو مانع من حمل الكلام على الاستعارة كما صرخ به السکاکی، و الجواب انه انما يكون مانعا إذا كان ذكرهما على وجه ينبي عن التشبيه بدليل انه جعل قوله لا تعجبوا من بلى غالاته \* قد زرا زراره على القمر من باب الاستعارة مع ذكر الطرفين و بعضهم لما لم يقف على مراد السکاکی بالاستعارة بالكتنائیة اجاب عن هذه الاعتراضات بما هو برع عنه ورأينا تركه اولى.

ص ۴۷

أى الامور العارضة له من حيث انه مسند إليه، و قدم المسند إليه على المسند لما سيأتي. (اما حذفه) قدمه على سائر الاحوال، لكنه عبارة عن عدم الاتيان به، و عدم الحادث سابق على وجوده، و ذكره هنا بلفظ الحذف، وفي المسند بلفظ الترك، تبيها على ان المسند إليه هو الركن الا-عظم الشديد الحاجة إليه، حتى انه إذا لم يذكر فكأنه اتي به، ثم حذف بخلاف المسند، فإنه ليس بهذه المثابة فكأنه ترك عن اصله (فللا حذر از عن العبث بناء على الظاهر) دلالة القرينة عليه وان كان في الحقيقة هو الركن من الكلام (أو تخيل العدول إلى أقوى الدليلين و اللفظ). فان الاعتماد عند الذكر على دلالة اللفظ من حيث الظاهر، و عند الحذف على دلالة العقل و هو أقوى لافقار اللفظ إليه. و إنما قال تخيل لأن الدال حقيقة عند الحذف ايضا هو اللفظ المدلول عليه بالقرائن (كقوله قال لي كيف انت قلت علیل) و لم يقل أنا علیل، للاحتراز و التخييل المذكورين (أو اختبار تنبه السامع) عند القرينة هل يتتبه ام لا. (و) اختبار (مقدار تنبه) هل يتتبه بالقرائن الخفية ام لا (أو ايهام صونه) أى صون المسند إليه (عن لسانك) تعظيميا له (أو عكسه) أى ايهام صون لسانك عنه تحقيرا له (أو تأثير الانكار) أى تيسره (لدى الحاجة) نحو فاسق فاجر عند قيام القرينة على ان المراد زيد ليتأتى لك ان تقول ما اردت زيدا بل غيره (أو تعينه) و الظاهر ان ذكر الاحتراز عن العبث يعني عن ذلك لكن ذكره لامرين.

ص ۴۸

احدهما: الاحتراز عن سوء الادب فيما ذكروا له من المثال و هو خالف لما يشاء و فاعل لما يريد، إلى: الله تعالى.

و الثاني التوطئة و التمهيد لقوله (أو ادعاء التعين له) نحو وهاب الاولوف أى السلطان (أو نحو ذلك) كضيق المقام عن اطاله الكلام بسبب ضجرة أو سآمة أو فوات فرصة أو محافظة على وزن أو سجع أو قافية أو نحو ذلك كقول الصياد غزال أى هذا غزال أو كلام خفاء عن غير السامع من الحاضرين مثل جاء و كتابع الاستعمال الوارد على تركه مثل رمية من غير رام أو ترك نظائره مثل الرفع على المدح أو الذم أو الترحم. (وما ذكره) أى ذكر المسند إليه (فلكونه) أى الذكر (الاصل) و لا- مقتضى للعدول عنه (أو للاحتجاط لضعف التعويل) أى الاعتماد (على القرينة أو للتبيه على غباء السامع أو زيادة الايضاح و التقرير). و عليه قوله تعالى [أولئك على هدى من ربهم و أولئك هم المفلحون] (أو اظهار تعظيمه) لكون اسمه مما يدل على التعظيم نحو امير المؤمنين حاضر (أو اهانته) أى اهانة المسند إليه لكون اسمه مما يدل على الاهانة مثل السارق اللثيم حاضر (أو التبرك بذكرة) مثل النبي عليه السلام قائل هذا القول (أو استلذاذه) مثل الحبيب حاضر (أو بسط الكلام حيث الاصغاء مطلوب) أى في مقام يكون اصغاء السامع مطلوبا للمتكلم لعظمته و شرفه و لهذا يطال الكلام مع الاحباء و عليه (نحو) قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (هي عصا) اتوأ علىها وقد يكون الذكر للتهويل أو التعجب أو الاشهاد في قضية أو التسجيل على السامع حتى لا- يكون له سبيل إلى الانكار (وما تعريفه) أى ايراد المسند معرفة. و إنما قدم هنا التعريف وفي المسند التنكير، لأن الاصل في المسند إليه التعريف وفي المسند التنكير. (فبالاضمار لأن المقام للتكلم) نحو انا ضربت (أو الخطاب) نحو انت ضربت (أو الغيبة) نحو هو ضرب لتقديم ذكره اما لفظا تحقيقا أو تقديرا و اما معنى دلالة اللفظ عليه أو قرينة حال و اما حكما.

ص ۴۹

(واصل الخطاب ان يكون لمعين) واحدا كان أو أكثر لأن وضع المعرف على ان تستعمل لمعين مع ان الخطاب هو توجيه الكلام إلى حاضر (وقد يترك) الخطاب مع معين (إلى غيره) أى غير معين (ليعم) الخطاب (كل مخاطب) على سبيل البدل (نحو ولو ترى إذا المجرمون ناكروا رؤسهم عند ربهم) لا يزيد قوله ولو ترى إذ المجرمون مخاطبا معينا قصدا إلى تفظيع حالهم (أى تناهت حالهم في الظهور) لأهل المحشر إلى حيث يمتنع خفاوها فلا يختص بها رؤية راء دون راء. و إذا كان كذلك (فلا يختص به) أى بهذا الخطاب (مخاطب) دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤية فله مدخل في هذا الخطاب وفي بعض النسخ فلا يختص بها أى برؤية حالهم مخاطب أو بحالهم رؤية مخاطب على حذف المضاف. (وبالعلمية) أى تعريف المسند إليه بايراده علما و هو ما وضع لشيء مع جميع مشخصاته (الحاضر) أى المسند إليه (بعينه) أى بشخصه، بحيث يكون متميزا عن جميع ما عداه. و احترز بهذا عن احضاره باسم

جنسه نحو رجل عالم جاءنى (فى ذهن السامع ابتداء) أى اول مرة و احترز به عن نحو جاءنى زيد و هو راكب (باسم مختص به) أى بالمسند إليه بحيث لا- يطلق باعتبار هذا الوضع على غيره. و احترز به عن احضاره بضمير المتكلم أو المخاطب أو اسم الاشارة أو الموصول أو المعرف بلاـمـ العـهـدـ أو الاـضـافـهـ و هذه القيود لتحقق مقام العلمـيـةـ و الاـفـالـقـيـدـ الاـخـيـرـ مـعـنـ عـماـ سـبـقـ وـ قـيـلـ اـحـتـرـ بـقـوـلـهـ اـبـتـدـاءـ،ـ عنـ الـاحـضـارـ بـشـرـطـ التـقـدـمـ،ـ كـمـاـ فـيـ المـضـمـرـ الغـائـبـ وـ المـعـرـفـ بلاـمـ العـهـدـ وـ المـوـصـولـ فـاـنـهـ يـشـرـطـ تـقـدـمـ ذـكـرـهـ اوـ تـقـدـمـ العـلـمـ بـالـصـلـةـ وـ فـيـ نـظـرـ لـاـنـ جـمـيعـ طـرـقـ التـعـرـيـفـ كـذـلـكـ حـتـىـ الـعـلـمـ فـاـنـهـ مـشـرـوـطـ بـتـقـدـمـ الـعـلـمـ بـالـوـضـعـ (ـنـحـوـ قـلـ هـوـ اللهـ اـحـدـ)ـ فـالـلـهـ اـصـلـهـ الـلـهـ حـذـفـ الـهـمـزـةـ وـ عـوـضـتـ عـنـهـ حـرـفـ التـعـرـيـفـ ثـمـ جـعـلـ عـلـمـاـ لـلـذـاتـ الـواـجـبـ الـوـجـودـ الـخـالـقـ لـلـعـالـمـ.ـ وـ زـعـمـ اـنـهـ اـسـمـ لـمـفـهـومـ الـواـجـبـ لـذـاتـهـ اوـ الـمـسـتـحـقـ لـلـعـبـودـيـةـ لـهـ وـ كـلـ مـنـهـماـ

ص ۵۰

كلى انحصر فى فرد فلا يكون علما لان مفهوم العلم جزئى و فيه نظر لانا لا نسلم انه اسم لهذا المفهوم الكلى كيف و قد اجتمعوا على ان قولنا لا الله الا الله كلمة التوحيد ولو كان الله اسمـاـ لمـفـهـومـ كـلـىـ لـمـاـ اـفـادـتـ التـوـحـيـدـ لـاـنـ الـكـلـىـ منـ حـيـثـ انهـ كـلـىـ يـحـتـمـلـ الـكـثـرـةـ (أـوـ تعـظـيمـ اوـ اـهـانـةـ)ـ كـمـاـ فـيـ الـاـلـقـابـ الصـالـحـةـ لـذـلـكـ مـثـلـ رـكـبـ عـلـىـ وـ هـرـبـ مـعـاوـيـةـ (أـوـ كـنـايـةـ)ـ عـنـ مـعـنـىـ يـصـلـحـ لـلـعـلـمـ لـهـ نـحـوـ اـبـوـ لـهـبـ فـعـلـ كـذـاـ كـنـايـةـ عـنـ كـوـنـهـ جـهـنـمـيـاـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ الـوـضـعـ الـاـوـلـ اـعـنـ الـاـضـافـهـ لـاـنـ مـعـنـاهـ مـلـازـمـ النـارـ وـ مـلـابـسـهـاـ وـ يـلـزـمـهـ اـنـ جـهـنـمـيـ فـيـكـونـ اـنـتـقـالـاـ مـنـ الـمـلـزـومـ إـلـىـ الـلـازـمـ بـاعـتـبـارـ الـوـضـعـ الـاـوـلـ وـ هـذـاـ الـقـدـرـ كـافـ فـيـ الـكـنـايـةـ وـ قـيـلـ فـيـ هـذـاـ الـمـقـامـ اـنـ الـكـنـايـةـ كـمـاـ يـقـالـ جـاءـ حـاتـمـ وـ يـرـادـ بـهـ لـازـمـهـ أـىـ جـوـادـ لـاـ الشـخـصـ الـمـسـمـىـ بـحـاتـمـ وـ يـقـالـ رـأـيـتـ اـبـاـ لـهـبـ أـىـ جـهـنـمـيـاـ وـ فـيـ نـظـرـ لـاـنـهـ حـيـنـئـذـ يـكـونـ اـسـتـعـارـةـ لـاـ كـنـايـةـ عـلـىـ مـاـ سـيـجـىـ وـ لـوـ كـانـ الـمـرـادـ ماـ ذـكـرـهـ لـكـانـ قـوـلـنـاـ فـعـلـ هـذـاـ رـجـلـ كـذـاـ مـشـيـرـاـ إـلـىـ كـافـرـ وـ قـوـلـنـاـ أـبـوـ جـهـلـ فـعـلـ كـذـاـ كـنـايـةـ عـنـ الـجـهـنـمـيـ وـ لـمـ يـقـلـ بـهـ اـحـدـ وـ مـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ فـسـادـ ذـلـكـ اـنـ مـثـلـ صـاحـبـ الـمـفـتـاحـ وـ غـيـرـهـ فـيـ هـذـهـ الـكـنـايـةـ،ـ بـقـوـلـهـ تـعـالـىـ [ـتـبـتـ يـداـ اـبـيـ لـهـبـ]ـ وـ لـاـ شـكـ اـنـ الـمـرـادـ بـهـ الـشـخـصـ الـمـسـمـىـ بـاـبـىـ لـهـبـ لـاـ كـافـرـ آـخـرـ (أـوـ اـيـهـامـ اـسـتـلـذـاـهـ)ـ أـىـ وـجـدانـ الـعـلـمـ لـذـيـذـاـ نـحـوـ قـوـلـهـ.ـ بـالـلـهـ يـاـ ظـبـيـاتـ الـقـاعـ قـلـنـاـ \*ـ لـيـلـاـيـ

منـكـنـ اـمـ لـيـلـىـ مـنـ الـبـشـرـ (أـوـ التـبـرـكـ بـهـ)ـ نـحـوـ اللـهـ الـهـادـيـ،ـ وـ مـحـمـدـ الشـفـيـعـ،ـ اوـ نـحـوـ ذـلـكـ،ـ كـالـتـفـؤـلـ وـ التـنـطـيرـ وـ التـسـجـيلـ عـلـىـ السـامـعـ وـ غـيـرـهـ مـمـاـ يـنـاسـبـ اـعـتـبـارـهـ فـيـ الـاعـلـامـ.ـ (ـوـبـالـمـوـصـولـيـةـ)ـ أـىـ تـعـرـيـفـ الـمـسـنـدـ إـلـيـهـ بـاـيـرـادـهـ اـسـمـ مـوـصـولـ (ـلـعـدـمـ عـلـمـ الـمـخـاطـبـ بـالـاـحـوـالـ

الـمـخـتـصـةـ بـهـ سـوـىـ الـصـلـةـ كـقـوـلـكـ الـذـىـ كـانـ مـعـنـاـ اـمـسـ رـجـلـ عـالـمـ)ـ وـ لـمـ يـتـعـرـضـ الـمـصـنـفـ لـمـاـ لـيـكـونـ لـلـمـتـكـلـمـ اوـ لـكـلـيـهـمـاـ عـلـمـ بـغـيـرـ

الـصـلـةـ نـحـوـ الـذـينـ فـيـ بـلـادـ الـمـشـرـقـ لـاـ اـعـرـفـهـمـ اوـ لـاـ نـعـرـفـهـمـ لـقـلـهـ جـدـوـيـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ (ـأـوـ اـسـتـهـجـانـ)

ص ۵۱

التـصـرـيـحـ بـالـاسـمـ اوـ زـيـادـهـ التـقـرـيرـ)ـ أـىـ تـقـرـيرـ الـغـرـضـ الـمـسـوقـ لـهـ الـكـلـامـ وـ قـيـلـ تـقـرـيرـ الـمـسـنـدـ وـ قـيـلـ الـمـسـنـدـ إـلـيـهـ (ـنـحـوـ وـرـودـتـهـ)ـ أـىـ يـوسـفـ عـلـيـهـ السـلـامـ وـ الـمـرـادـوـهـ مـفـاعـلـهـ مـنـ رـادـ يـرـودـ جـاءـ وـ ذـهـبـ وـ كـانـ الـمـعـنـىـ خـادـعـتـهـ عـنـ نـفـسـهـ وـ فـعـلـتـ فـعـلـ المـخـادـعـ لـصـاحـبـهـ عـنـ الشـئـ الـذـىـ لـاـ يـرـيدـ اـنـ يـخـرـجـهـ مـنـ يـدـهـ يـحـتـالـ عـلـيـهـ اـنـ يـأـخـذـ،ـ مـنـهـ وـ هـىـ عـبـارـهـ عـنـ التـمـحـلـ لـمـوـافـقـتـهـ اـيـاـهـاـ وـ الـمـسـنـدـ إـلـيـهـ هـوـ قـوـلـهـ (ـالـتـىـ هـوـ فـيـ بـيـتـهـ عـنـ نـفـسـهـ)ـ مـتـعـلـقـ بـرـاـوـدـتـهـ،ـ فـالـغـرـضـ الـمـسـوقـ لـهـ الـكـلـامـ،ـ نـزـاهـهـ يـوـسـفـ عـلـيـهـ السـلـامـ،ـ وـ طـهـارـهـ ذـيـلـهـ،ـ وـ الـمـذـكـورـ اـدـلـ عـلـيـهـ مـنـ اـمـرـأـهـ الـعـزـيزـ اوـ زـلـيـخـاـ،ـ لـاـنـهـ إـذـاـ كـانـ فـيـ بـيـتـهـ وـ تـمـكـنـ مـنـ نـيـلـ الـمـرـادـ مـنـهـ وـ لـمـ يـفـعـلـ كـانـ غـايـهـ فـيـ التـزـاهـهـ وـ قـيـلـ هـوـ تـقـرـيرـ لـلـمـرـادـهـ لـمـاـ فـيـهـ مـنـ فـرـطـ الـاـخـلاـطـ وـ الـاـلـفـهـ وـ قـيـلـ تـقـرـيرـ لـلـمـنـسـدـ إـلـيـهـ لـاـمـكـانـ وـقـعـ الـاـبـهـاـمـ وـ الـاـشـتـراـكـ فـيـ اـمـرـأـهـ الـعـزـيزـ اوـ زـلـيـخـاـ وـ الـمـشـهـورـ اـنـ الـآـيـهـ مـثـلـ لـزـيـادـهـ التـقـرـيرـ فـقـطـ.ـ وـ ظـنـىـ اـنـهـ مـثـالـ لـهـاـ وـ لـاـسـتـهـجـانـ التـصـرـيـحـ بـالـاسـمـ وـ قـدـ بـيـنـتـهـ فـيـ الـشـرـحـ (ـأـوـ التـفـخـيمـ)ـ أـىـ التـعـظـيمـ وـ التـهـوـيـلـ (ـنـحـوـ فـغـشـيـهـمـ مـنـ الـيـمـ مـاـ غـشـيـهـمـ)ـ فـاـنـ فـيـ هـذـاـ الـاـبـهـاـمـ مـاـ لـاـ يـخـفـىـ (ـأـوـ تـبـيـهـ الـمـخـاطـبـ عـلـىـ خـطـاءـ نـحـوـ اـنـ الـذـينـ تـرـوـنـهـمـ)ـ أـىـ تـظـنـوـنـهـمـ (ـاـخـوـانـكـمـ،ـ يـشـفـىـ غـلـيلـ صـدـورـهـمـ اـنـ تـصـرـعـواـ)ـ أـىـ تـهـلـكـوـاـ وـ تـصـابـوـاـ بـالـحـوـادـثـ.ـ فـيـهـ مـنـ تـبـيـهـهـ عـلـىـ خـطـائـهـمـ فـيـ هـذـاـ الـظـنـ مـاـ لـيـسـ فـيـ قـوـلـكـ اـنـ الـقـوـمـ الـفـلـانـيـ (ـأـوـ الـاـيـمـاءـ)ـ أـىـ الـاـشـارـهـ (ـإـلـىـ وـجـهـ بـنـاءـ الـخـبـرـ)ـ اـىـ طـرـيقـهـ.ـ تـقـوـلـ:ـ عـمـلـتـ هـذـاـ الـعـلـمـ عـلـىـ وـجـهـ عـملـكـ وـ عـلـىـ جـهـتـهـ اـىـ عـلـىـ طـرـزـهـ وـ طـرـيقـتـهـ يـعـنـىـ تـأـتـيـ بـالـمـوـصـولـ وـ الـصـلـةـ لـلـاـشـارـهـ إـلـىـ بـنـاءـ الـخـبـرـ عـلـيـهـ مـاـ لـيـسـ فـيـ

العقاب والمدح والذم وغير ذلك (نحو ان الذين يستكرون عن عبادتى) فان فيه ايماء إلى ان الخبر المبني عليه امر من جنس العقاب والاذلال وهو قوله تعالى سيدخلون جهنم

ص ۵۲

داخرين و من الخطاء في هذا المقام تفسير الوجه في قوله إلى وجه بناء الخبر بالعلة والسبب وقد استوفينا ذلك في الشرح. (ثم انه) أى اليماء إلى وجہ بناء الخبر لا- مجرد جعل المسند إليه موصولا كما سبق إلى بعض الاوهام (ربما جعل ذريعة) أى وسيلة (إلى التعريض بالتعظيم لشأنه) أى لشان الخبر (نحو ان الذى سمح) أى رفع (السماء بنى لنا بيتا) اراد به الكعبه أو بيت الشرف والمجد (دعائمه اعز و اطول) من دعائم كل بيت. ففي قوله ان الذى سمح السماء ايماء إلى ان الخبر المبني على امر من جنس الرفعه والبناء عند من له ذوق سليم. ثم فيه تعريض بتعظيم بناء بيته لكونه فعل من رفع السماء التي لابناء اعظم منها وارفع (أو) ذريعة إلى تعظيم (شان غيره) أى غير الخبر (نحو الذين كذبوا شيئا كانوا هم الخاسرين). فيه ايماء إلى ان الخبر المبني عليه مما ينبي عن الخيبة والخسران و تعظيم لشان شعيب عليه السلام. و ربما يجعل ذريعة إلى الاهانة لشان الخبر نحو ان الذى لا يحسن معرفة الفقه قد صنف فيه أو لشان غيره نحو ان الذى يتبع الشيطان فهو خاسر وقد يجعل ذريعة إلى تحقق الخبر أى جعله محققا ثابتا نحو. ان التي ضربت بيته مهاجرة \* بكوفة الجندي غالٍ ودها غول فان في ضرب البيت بكوفة و المهاجرة إليها بما إلى ان طريق بناء الخبر مما ينبي عن زوال المحبة و انقطاع المودة. ثم انه يتحقق زوال المودة و يقرره حتى كأنه برهان عليه و هذا معنى تحقيق الخبر و هو مفقود في مثل ان الذى سمح السماء إذ ليس في رفع الله السماء تحقيق و ثبيت لبنيه لهم بيتا فظهور الفرق بين اليماء و تحقيق الخبر. (و بالاشارة) أى تعريف المسند إليه بايراده اسم الاشارة (لتمييزه) أى

ص ۵۳

المسند إليه (اكملاً تميز) لغرض من الاغراض (نحو هذا أبو الصقر فردا) نصب على المدح أو على الحال (في محاسنه)، من نسل شيبان بين الضال والسلم و هما شجرتان بالبادية يعني يقيمان بالبادية لأن فقد العز في الحضر (أو التعريض بغاوة السامع) حتى كأنه لا يدرك غير المحسوس (كقوله اولئك آبائي فجئني بمثلهم \* إذا جمعتنا ياجرير المجامع (أو بيان حاله) أى المسند إليه (في القرب أو البعد أو التوسط كقولك هذا أو ذاك أو ذلك زيد). و اخر ذكر التوسط؟ لانه انما يتحقق بعد تحقق الطرفين، و امثال هذه المباحث تنظر فيها اللغة، من حيث انها تبين ان هذا مثال للقريب، و ذاك للمتوسط و ذلك بعيد، و علم المعانى من حيث انه إذا اريد بيان قرب المسند إليه يؤتى بهذا و هو زائد على اصل المراد الذي هو الحكم على المسند إليه المذكور المعتبر عنه بشئ يوجب تصوره على أى وجه كان (أو تحقيره) أى تحقيـر المسند إليه (بالقرب نحو هذا الذى يذكر آلهتكم أو تعظيمـه بالبعد نحو آلم ذلك الكتاب) تزيلا- بعد درجته و رفعـة محله متزلـة بعد المسافـة (أو تحقيـره بالـبعد كما يقال ذلك اللعين فعلـ كذا) تزيلا- بعدـه عن ساحةـ عـزـ الحضورـ و الخطابـ متزلـة بعدـ المسافـةـ و لفـظـ ذلكـ صالحـ للـاشـارةـ إـلـيـ كلـ غـائـبـ، عـيـناـ كـانـ أوـ معـنـىـ، وـ كـثـيرـ ماـ يـذـكـرـ المعـنـىـ الحـاضـرـ المتقدمـ الحـاضـرـ بـلفـظـ ذـلـكـ لـانـ المعـنـىـ غـيرـ مـدـرـكـ بـالـحـسـ فـكـأنـهـ بـعـيدـ (أـوـ لـلتـنبـيـهـ) أـىـ تعـرـيفـ المسـنـدـ إـلـيـ بـالـاشـارةـ لـلتـنبـيـهـ (عـنـ تـعـقـيـبـ المـشارـ إـلـيـ بـاوـصـافـ) أـىـ عـنـ اـيرـادـ الـاوـصـافـ عـلـىـ عـقـبـهـ وـ بـهـذاـ ظـهـرـ فـسـادـ ماـ قـيلـ انـ معـناـهـ عـنـ جـعـلـ اـسـمـ الاـشـارةـ بـعـقـبـ اوـصـافـ (عـلـىـ اـنـ) مـتـعـلـقـ بـالـتـنبـيـهـ أـىـ لـلتـنبـيـهـ عـلـىـ اـنـ المـشارـ إـلـيـ (جـدـيرـ بـماـ يـرـدـ بـهـ بـعـدـهـ) أـىـ بـعـدـ اـسـمـ

ص ۵۴

الاشارة (من اجلها) متعلق بجدير أى حقيق بذلك لاجل الاوصاف التي ذكرت بعد المشار إليه (نحو) الذين يؤمنون بالغيب و يقيمان الصلة إلى قوله [اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون] عقب المشار إليه و هو اللذين يؤمنون باوصاف متعددة من الایمان بالغيب و اقامه الصلاة و غير ذلك. ثم عرف المسند إليه بالاشارة تنبئها على ان المشار إليهم احقاء بما يرد بعد اولئك و هو

كونهم على الهدى عاجلاً و الفوز بالفلاح آجلاً من أجل اتصافهم بالاوصاف المذكورة (وباللام) أى تعريف المستند إليه باللام (للإشارة إلى معهود) أى إلى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب واحداً كان أو اثنين أو جماعة يقال عهدت فلاناً إذا ادركته و لقيته و ذلك لتقديم ذكره صريحاً أو كناية (نحو وليس الذكر كالاثني أى ليس) الذكر (الذى طلب) امرأة عمران (كالتى) أى كالاثنى التى (وهبت) تلك الانثى (لها) أى لامرأة عمران فالاثنى اشارة إلى ما تقدم ذكره صريحاً في قوله تعالى [قال رب انى و ضعتها انى]، لكنه ليس بمسند إليه و الذكر اشارة إلى ما سبق ذكره كناية في قوله تعالى [رب انى ندرت لك ما فى بطني محراً]، فان لفظة ما و ان كان يعم الذكور والإناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الإناث و هو المسند إليه. لخدمة بيت المقدس انما كان للذكور دون الإناث و هو المسند إليه و قد يستغنى عن ذكره لتقديم علم المخاطب به نحو خرج الامير إذا لم يكن في البلد الا امير واحد (أو) للإشارة (إلى نفس الحقيقة) و مفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الأفراد (كقولك الرجل خير من المرأة و قد يأتي) المعرف بلام الحقيقة (لو احد) من الأفراد (باعتبار عهديته للذهن) لمطابقة ذلك الواحد مع الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتخذة في الذهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً في الذهن و جزئياً من جزئيات تلك الحقيقة مطابقاً لها كما يطلق الكلمي الطبيعي على كل جزئي من جزئاته و ذلك عند قيام قرينة دالة على أنه ليس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث

ص ۵۵

هي هي بل من حيث الوجود ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد بل بعضها غير معين (كقولك ادخل السوق حيث لا عهد) في الخارج و مثله قوله تعالى [واخاف ان يأكله الذئب] (وهذا في المعنى كالنكرة) وان كان في اللفظ يجري عليه احكام المعرف من وقوعه مبتدأ وذا حال و وصفاً للمعرفة و موصفاً بها و نحو ذلك و انما قال كالنكرة لما بينهما من تفاوت ما و هو ان النكرة معناه بعض غير معين من جملة الحقيقة و هذا معناه نفس الحقيقة. و انما تستفاد البعضية من القرينة كالدخول و الاكل فال مجرد ذو اللام بالنظر إلى القرينة سواء و بالنظر إلى انفسهما مختلفان و لكنه في المعنى كالنكرة قد يعامل معاملة النكرة و يوصف بالجملة كقوله و لقد امر على اللئيم يسبني. (وقد يفيد) المعرف بلام المشار بها إلى الحقيقة (الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر) اشير بلام إلى الحقيقة لكن لم يقصد بها الماهية من حيث هي و لا من حيث تتحققها في ضمن بعض الأفراد بل في ضمن الجميع بدليل صحة الاستثناء الذي شرطه دخول المستثنى في المستثنى منه لو سكت عن ذكره فاللام التي لتعريف العهد الذهني او الاستغراق هي لام الحقيقة حمل على ما ذكرناه بحسب المقام و القرينة و لهذا قلنا ان الضمير في قوله يأتي و قد يفيد عائد إلى المعرف بلام المشار بها إلى الحقيقة و لا بد في لام الحقيقة من ان يقصد بها الاشارة إلى الماهية باعتبار حضورها في الذهن ليتميز عن اسماء الاجناس النكرات مثل الرجعى و رجعى و إذا اعتبر الحضور في الذهن فوجه امتيازه عن تعريف العهد ان لام العهد اشارة إلى حصة معينة من الحقيقة واحداً كان أو اثنين أو جماعة و لام الحقيقة اشارة إلى نفس الحقيقة من غير نظر إلى؟؟ فليتأمل. (وهو) أى الاستغراق (ضربان حقيقي) و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب اللغة (نحو عالم الغيب و الشهادة أى كل غيب و شهادة و عرفى) و هو ان يراد كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب مفهوم العرف (نحو جمع الامير الصاغة أى صاغة بلده أو) اطراف (مملكته) لانه المفهوم عرفاً لا صاغة الدنيا.

ص ۵۶

قيل المثال مبني على مذهب المازنی و الا فاللام في اسم الفاعل عند غيره موصول، وفيه نظر لأن الخلاف انما هو في اسم الفاعل و المفعول بمعنى الحدوث دون غيره نحو المؤمن و الكافر و العالم و الجاهل لأنهم قالوا هذه الصفة فعل في صورة الاسم فلا بد فيه من معنى الحدوث ولو سلم فالمراد تقسيم مطلق الاستغراق سواء كان بحرف التعريف أو غيره و الموصول أيضاً مما يأتي للاستغراق نحو اكرم الذين يأتونك الا زيداً و اضرب القاعدین و القائمه‌ن الا عمراً و هذا ظاهر (واستغراق المفرد) سواء كان بحرف التعريف أو غيره

(اشمل) من استغراق المثنى والمجموع بمعنى انه يتناول كل واحد واحد من الافراد والمثنى انما يتناول كل اثنين اثنين و الجمع انما بتناول كل جماعة جماعة (بدليل صحة لا رجال في الدار إذا كان فيها رجل أو رجالان دون لا رجل) فانه لا يصح إذا كان فيها رجل أو رجالان وهذا في النكرة المنفيه مسلم واما في المعرف باللام فلا نسلم بل الجمع المعرف بالام الاستغراق يتناول كل واحد من الافراد على ما ذكره اكثر ائمه الاصول وال نحو ودل عليه الاستقراء و اشار إليه ائمة التفسير وقد اشبعنا الكلام في هذا المقام في الشرح فليطالع ثمة و لما كان هنا مظنة اعتراض وهو ان افراد الاسم يدل على وحدة معناه والاستغراق يدل على تعدده و هما متنافيان اجاب عنه بقوله (ولا تناهى بين الاستغراق و افراد الاسم لان الحرف) الدال على الاستغراق كحرف النفي و لام التعريف (انما يدخل عليه) أى على الاسم المفرد حال كونه (مجردا عن) الدلالة على (معنى الواحدة) و امتناع وصفه بنعت الجمع للمحافظة على التشاكل اللفظي (ولانه) أى المفرد الداخل عليه حرف الاستغراق (بمعنى كل فرد لا مجموع الافراد و لهذا امتنع وصفه بنعت الجمع) عند الجمهور وان حکاه الاخفش في نحو اهلك الناس الدينار الصفر و الدرهم البيض. (وبالاضافة) أى تعريف المسند إليه بالإضافة إلى شيء من المعرف (لانها) أى الاضافة (اخضر طريق) إلى احضاره في ذهن السامع (نحو هوای) أى مهوای

ص ۵۷

وهذا اخصر من الذى اهواه و نحو ذلك و الاختصار مطلوب لضيق المقام و فرط السآمة لكونه في السجن و الحبيب على الرحيل (مع الركب اليماني مصعد) أى بعد ذاهب في الأرض و تمامه جنيب و جثمانى بمكه موثق. الجنيب المجنون المستبع و الجثمان الشخص و المؤوث المقيد و لفظ البيت خبر و معناه تأسف و تحسر. (أو لتضمنها) أى التضمن الاضافة (تعظيم لشان المضاف إليه أو المضاف أو غيرهما كقولك) في تعظيم المضاف إليه (عبدى حضر) تعظيمما لك بان لك عبدا (أو) في تعظيم المضاف (عبد الخليفة ركب) تعظيمما للعبد بانه عبد الخليفة (أو) في تعظيم غير المضاف و المضاف إليه (عبد السلطان عندي) تعظيمما للمتكلم بان عبد السلطان عنده و هو غير المسند إليه المضاف و غير ما اضيف المسند إليه و هذا معنى قوله أو غيرهما. (أو) لتضمنها (تحقيرا) للمضاف (نحو ولد الحجام حاضر) أو المضاف إليه نحو ضارب زيد حاضر أو غيرهما نحو ولد الحجام جليس زيد أو لا عنانها عن تفصيل متعدد نحو اتفق اهل الحق على كذا أو متعرس نحو اهل البلد فعلوا كذا أو لانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على بعض نحو علماء البلد حاضرون إلى غير ذلك من الاعتبارات. (واما تنكيره) أى تنكير المسند إليه (فللافراد) أى للقصد إلى فرد مما يقع عليه اسم الجنس (نحو وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى أو النوعية) أى للقصد إلى نوع منه (نحو وعلى ابصارهم غشاوة) أى نوع من الاغطيه و هو غطاء التعامى عن ايات الله تعالى، وفي المفتاح انها للتعظيم أى غشاوة عظيمة (أو التعظيم أو التحذير كقوله له حاجب) أى مانع عظيم (في كل امر يشنئه) أى يعييه (وليس له عن طالب العرف حاجب) أى مانع حقير فكيف بالعظيم (أو التكثير كقولهم ان له لابلا وان له لغنى أو التقليل نحو و رضوان من الله اكبر).

ص ۵۸

و الفرق بين التعظيم والتکثير ان التعظيم بحسب ارتفاع الشان و علو الطبقه و التکثير باعتبار الكميات و المقادير تحقیقا كما في الایل او تقدیرها كما في الرضوان و كذا التحذير والتقليل، و للاشارة إلى ان بينهما فرقا قال (وقد جاء) التنكير (للتعظيم و التکثير نحو ان يکذبوك فقد کذبت رسلا) من قبلك (أى رسلا ذروا عدد كثیر) هذا ناظر إلى التکثير (و) ذروا (آيات عظام) هذا ناظر إلى التعظيم و قد يكون للتحذير والتقليل مانع نحو حصل لى منه شئ أى حقير قليل (ومن تنکير غيره) أى غير المسند إليه (للأفراد أو النوعية نحو و الله خلق كل دابة من ماء) أى كل فرد من افراد الدواب من نطفة معينة هي نطفة ايه المختصه به أو كل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه و هو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدابة (و) من تنکير غيره (للتعظيم نحو فأذنوا بحرب من الله و رسوله) أى حرب عظيم. (وللحذير نحو ان نظن الا ظنا) أى ظنا حقيرا ضعيفا إذا اظن مما يقبل الشدة و الضعف فالمعنى المطلق ه هنا للنوعية لا للتأكيد و بهذا الاعتبار صح وقوعه بعد الاستثناء مفرغا مع الامتناع نحو ما ضربته الا ضربا على ان يكون المصدر للتأكيد لأن مصدر

ضربته لا يتحمل غير الضرب والمستثنى منه يجب ان يكون متعددًا ليشمل المستثنى وغيره. و اعلم انه كما ان التكير الذى فى معنى البعضية يقيد التعظيم فكذلك صريح لفظة البعض كما فى قوله تعالى [ورفع بعضهم درجات] اراد محمدًا صلى الله عليه و آله ففى هذا الابهام من تفخيم فضله و اعلاه قدره ما لا يخفى. (واما وصفه) أى وصف المسند إليه، و الوصف قد يطلق على نفس التابع المخصوص وقد يطلق بمعنى المصدر و هو الانسب هنا و اوفق بقوله و اما بيانه و اما البدال عنه أى و اما ذكر النعت له (فلكونه) أى الوصف بمعنى المصدر و الاحسن ان يكون بمعنى النعت على ان يراد باللفظ احد معنيه و بضميره معناه الآخر على

ص ۵۹

ما سيجيء في البديع (مبينا له) أى للمسند إليه. (كاشفا عن معناه كقولك الجسم الطويل العريض العميق يحتاج إلى فراغ يشغلة) فان هذه الاوصاف مما يوضح الجسم ويقع تعريفا له (ومثله في الكشف) أى مثل هذا القول في كون الوصف للكشف والإيضاح وان لم يكن وصفا للمسند إليه (قوله الالمعي الذي يظن بك الظن كان قد رأى وقد سمعا) فان الالمعي معناه الذي الموقد والوصف بعده مما يكشف معناه ويوضّحه. لكنه ليس بمسند إليه لانه اما مرفوع على انه خبر ان في البيت السابق اعني قوله ان الذي جمع السماحة والنجد و البر والتقوى جمعا او منصوب على انه صفة لاسم ان او بتقدير اعني وخبر ان حينئذ في قوله بعد عدة ابيات شعر اودى فلا تنفع الاشاحة من امر لم يحول البدعا (او) لكون الوصف (مخصصا للمسند إليه أى مقللا-اشتراكه أو رافعا احتماله، وفي عرف النهاة التخصيص عبارة عن تقليل الاشتراك في النكرات والتوضيح عبارة عن رفع الاحتمال الحاصل في المعرف (نحو زيد التاجر عندنا) فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال التاجر و غيره (او) لكون الوصف (مدحأ أو ذمأ نحو جائني زيد العالم أو الجاهل حيث يتغير الموصوف) اعني زيدا (قبل ذكره) أى ذكر الوصف والا لكان الوصف مخصوصا (او) لكونه (تأكدنا نحو امس الدابر كان يوما عظيما) فان لفظ الامس مما يدل على الدبور وقد يكون الوصف لبيان المقصود و تفسيره كقوله تعالى [وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه] حيث وصف دابة و طائرًا بما هو من خواص الجنس لبيان ان القصد منها إلى الجنس دون الفرد وبهذا الاعتبار افاد هذا الوصف زيادة التعميم والاحتاطة. (واما توكيده) أى توكيده المسند إليه (فللتقرير) أى تقرير المسند إليه أى تحقيق مفهومه ومدلوله اعني جعله مستقرا محققا ثابتًا بحيث لا يظن به غيره نحو جائني زيد زيد إذا ظن المتكلّم غفلة السامع عن سماع لفظ المسند إليه أو عن حمله

ص ۶۰

على معناه، وقيل المراد تقرير الحكم نحو انا عرفت أو المحكوم عليه نحو انا سعيت في حاجتك وحدى أو لا غيرى، وفيه نظر لانه ليس من تأكيد المسند إليه في شيء، إذ تأكيد المسند إليه لا يكون التقرير الحكم قط وسيصرح المصنف رحمة الله بهذا (أو لدفع توهם التجوز) أى التكلّم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لثلا يتوهّم ان اسناد القطع إلى الامير مجاز و انما القاطع بعض غلمانه (أو) لدفع توهّم (السهو) نحو: جاءني زيد زيد، لثلا يتوهّم ان الجايبي غير زيد و انما ذكر زيدا على سبيل السهو (أو) لدفع توهّم (عدم الشمول) نحو جاءني القوم كلهم أو اجمعون لثلا يتوهّم ان بعضهم لم يجي الا انك لم تعتد بهم أو انك جعلت الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم في حكم شخص واحد كقولك بنو فلان قتلوا زيدا و انما قتله واحد منهم. (واما بيانه) أى تعقيب المسند إليه بعطف البيان (فلا يضاهي باسم مختص به نحو قدم صديفك خالد) و لا يلزم ان يكون الثنائي او ضاح لجواز ان يحصل الإيضاح من اجتماعها وقد يكون عطف البيان بغير اسم مختص به كقوله و المؤمن العائدات الطير يمسحها \* ركبان مكة بين الغيل و السندي فان الطير عطف بيان للعائدات مع انه ليس اسمًا يختص بها وقد يجي عطف البيان لغير الإيضاح كما في قوله تعالى [جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس] ذكر صاحب الكشاف ان البيت الحرام عطف بيان للكعبة جيء به لل مدح لا للإيضاح كما تجيء الصفة لذلك. (واما البدال منه) أى من المسند إليه (فززيادة التقرير) من اضافة المصدر إلى المفعول أو من اضافة البيان أى الزيادة التي هي التقرير و هذا من عادة افتنان صاحب المفتاح حيث قال في التأكيد للتقرير و ه هنا لزيادة التقرير. ومع هذا فلا يخلو عن

نکته لطیفه و هی الیماء إلى ان الغرض من البدل، هو ان يكون مقصودا بالنسبة و التقریر زیاده تحصل تبعا وضمنا بخلاف التأکید، فان

ص ۶۱

الغرض منه نفس التقریر و التحقیق (نحو جاءنى اخوه زید) فی بدل الكل و يحصل التقریر بالتکریر (وجاءنى القوم اکثرهم) فی بدل البعض (وسلب زید ثوبه) فی بدل الاشتمال. و بيان التقریر فيهما ان المتبع يشتمل على التابع اجمالا حتى كأنه مذکور. اما في البعض فظاهر و اما في الاشتمال فلان معناه ان يشمل المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل من حيث كونه مشعرا به اجمالا و متقارضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر المبدل منه متشوقة إلى ذكره متطرفة له. و بالجملة يجب ان يكون المتبع فيه بحيث يطلق و يراد به التابع نحو اعجبني زید إذا اعجبك علمه بخلاف ضربت زیدا إذا ضربت حماره، و لهذا صرحاوا بان نحو جاءنى زید اخوه بدل غلط لا بدل اشتمال كما زعم بعض النحاة ثم بدل البعض و الاشتمال بل بدل الكل ايضا لا يخلو عن ایضا و تفسیر و لم يتعرض لبدل الغلط لانه لا يقع في فصیح الكلام. (واما العطف) أى جعل الشئ معطوفا على المسند إليه (فتتفصیل المسند إليه مع اختصار نحو جاءنى زید و عمرو) فان فيه تفصیلا للفاعل، بأنه زید و عمرو، من غير دلالة على تفصیل الفعل، بان المجیئین کانا معا، او متربین مع مهلة او بلا مهلة. و احترز بقوله مع اختصار عن نحو جاءنى زید، و جاءنى عمرو، فان فيه تفصیلا للمسند إليه، مع انه ليس من عطف المسند إليه و ما يقال من انه احتراز عن نحو جاءنى زید، جاءنى عمرو، من غير عطف، فليس بشئ، إذ ليس فيه دلالة على تفصیل المسند إليه، بل يحتمل ان يكون اضرابا عن الكلام الاول و نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز. (أو) لتفصیل (المسند) بأنه قد حصل من احد المذکورین اولا، و من الآخر بعده مع مهلة او بلا مهلة (كذلك) أى مع اختصار.

ص ۶۲

واحترز بقوله كذلك عن نحو جاءنى زید و عمرو بعده يوم او سنة (نحو جاءنى زید فعمرو او ثم عمرو او جاءنى القوم حتى خالد) فالثلاثة تشرک في تفصیل المسند الا ان الفاء تدل على التعقیق من غير تراخ وثم على التراخي و حتى على ان اجزاء ما قبلها متربة في الذهن من الضعف إلى القوى أو بالعكس. فمعنى تفصیل المسند فيها ان يعتبر تعلقه بالمتبع اولا و بالتبع ثانيا من حيث انه اقوى من اجزاء المتبع أو اضعفها و لا- يشترط فيها الترتیب الخارجی. فان قلت في هذه الثلاثة ايضا تفصیل للمسند إليه فلم يقل أو لتفصیلهما معا. قلت فرق بين ان يكون الشئ حاصلا من شئ وبين ان يكون الشئ مقصودا منه و تفصیل المسند إليه في هذه الثلاثة وان كان حاصلا لكن ليس العطف بهذه الثلاثة لاجله لأن الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الايات أو النفي فهو الغرض الخاص و المقصود من الكلام ففي هذه الامثلة تفصیل المسند إليه كانه امر كان معلوما و انما سبق الكلام لبيان ان مجئ احدهما كان بعد الآخر فليتأمل و هذا البحث مما اورده الشيخ في دلائل الاعجاز و وصي بالمحافظة عليه (اورد السامع) عن الخطاء في الحكم (إلى الصواب نحو جاءنى زید لا عمرو) لمن اعتقد ان عمروا جاءك دون زید أو انهما جاءاك جميعا ولكن ايضا للرد إلى الصواب الا انه لا- يقال لنفي الشركه حتى ان نحو ما جاءنى زید لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاءك دون عمرو، لا لمن اعتقد انهما جاءاك جميعا. وفي كلام النحاة ما يشعر بأنه انما يقال لمن اعتقد انتفاء الجميع عنهما جميعا (أو صرف الحكم) عن المحكوم عليه (إلى) محکوم عليه (آخر نحو جاءنى زید بل عمرو أو ما جاءنى زید بل عمرو) فان بل للأضراب عن المتبع و صرف الحكم إلى التابع و معنى الأضراب عن المتبع ان يجعل في حكم المسكوت عنه لا- ان ينفي عنه الحكم قطعا خلافا لبعضهم و معنى صرف الحكم في المثبت ظاهر و كذا في المنفي ان جعلناه بمعنى نفي الحكم عن التابع و المتبع في حكم المسكوت عنه أو متحقق الحكم له حتى يكون

ص ۶۳

معنى ما جاءنى زید بل عمرو ان عمروا لم يجيء و عدم مجئ زید زید و مجئه على الاحتمال أو مجئه محقق كما هو مذهب المبرد

وأن جعلناه بمعنى ثبوت الحكم للتابع حتى يكون معنى ما جاءنى زيد بل عمرو ان عمروا جاءك كما هو مذهب الجمهور. فيه اشكال (أو للشك) من المتكلم (أو التشكيك للسامع) أى ايقاعه فى الشك (نحو جاءنى زيد أو عمرو) أو للابهام نحو قوله تعالى وانا أو ايامكم لعلى هدى او في ضلال مبين، أو للتخيير أو للاباحة نحو ليدخل الدار زيد أو عمرو والفرق بينهما ان في الاباحة يجوز الجمع بينهما بخلاف التخيير واما فصله: أى تعقب المسند إليه بضمير الفصل، وانما جعله من احوال المسند إليه، لأنه يقترن به اولاً، ولانه في المعنى عبارة عنه، وفي اللفظ مطابق له (فلتحصيصه) أى المسند إليه (بالمسند) يعني لقصر المسند على المسند إليه، لأن معنى قولنا: زيد هو القائم، ان القيام مقصور على زيد لا يتجاوزه إلى عمرو، فالباء في قوله فلتتحصيصه بالمسند مثلها في قوله، خصصت فلانا بالذكر، أى: ذكرته دون غيره، كانك جعلته من بين الاشخاص مختصا بالذكر، أى منفردا به، والمعنى هنا جعل المسند إليه من بين ما يصح اتصافه بكونه مسندًا إليه مختصاً بما يثبت له المسند كما يقال: في ايامك نعبد معناه شخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك واما تقديمها: أى تقديم المسند إليه (فلكون ذكره اهم) ولا يكفى في التقديم مجرد ذكر الاهتمام بل لابد من ان يبين ان الاهتمام من أى جهة وباي سبب فلذا فصله بقوله: (اما لانه) أى تقديم المسند إليه (الاصل) لانه المحكوم عليه ولا بد من تتحققه قبل الحكم فقصدوا ان يكون في الذكر ايضا مقدما (ولا مقتضى للعدول عنه) أى عن ذلك الاصل إذ لو كان امر يقتضى العدول عنه فلا يقدم كما في الفاعل فان مرتبة العامل التقديم على المعمول، (واما ليتمكن الخبر في ذهن السامع، لان في المبتدأ تشويقا إليه) أى الخبر

६४

كتوله و الذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد يعني تحيرت الخلائق فى المعاد الجسمانى و النشور الذى ليس بنفسانى بدليل ما قبله بان امر الاله و اختالف الناس فداع إلى ضلال و هاد يعني بعضهم يقول بالمعاد، و بعضهم لا يقول به. (واما التعجيل المسأة أو المسأة للتفاؤل) علة لتعجيل المسأة (أو التطير) علة لتعجيل المسأة (نحو سعد في دارك) لتعجيل المسأة (والسفاح في دار صديقك) لتعجيل المسأة. (واما لا يهتم انه) أى المسند إليه (لا يزول عن الخاطر) لكونه مطلوبا (أو انه يستلزم به) لكونه محبوبا (أو نحو ذلك) كاظهار تعظيمه أو تحقيره أو ما اشبه ذلك قال (عبد القاهر و قد يقدم) المسند إليه (ليفيد) التقديم (تخصيصه بالخبر الفعلى) أى لقصر الخبر الفعلى عليه (ان ولی) المسند إليه (حرف النفي) أى وقع بعدها بلا فصل (نحو ما انا قلت هذا أى لم اقله مع انه مقول لغيري). فالتقديم يفيد نفي الفعل عن المتكلم، و ثبوته لغيره على الوجه الذى نفى عنه من العموم أو الخصوص، ولا- يلزم ثبوته لجميع من سواك، لأن التخصيص هنا انما هو بالنسبة إلى من توهם المخاطب اشتراكك معه في القول أو انفرادك به دونه. (و لهذا أى و لأن التقديم يفيد التخصيص و نفي الحكم عن المذكور، مع ثبوته للغير (لم يصح ما انا قلت) هذا (ولا غيري). لأن مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلية هذا القول لغير المتكلم، و منطوق لا- غيري نفيها عنه و بما متناقضان (ولا ما انا رأيت احدا) لانه يتضمن ان يكون انسان غير المتكلم، قد رأى كل احد من الانسان لانه قد نفى عن المتكلم الرؤية على وجه العموم في المفعول فيجب ان يثبت لغيره على وجه العموم في المفعول ليتحقق تخصيص المتكلم بهذا النفي (ولا- ما انا ضربت إلا- زيدا) لانه يتضمن ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد سوى زيد لأن المستثنى منه مقدر عام وكل ما نفيته عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوته لغيره تحقيقاً لمعنى الحصر ان عاما فعام وان خاصا فخاص. وفي هذا المقام مباحث نفيسة و شحنا بها في الشرح (والا) أى وان لم يل المسند

٦٥

إليه حرف النفي بان لا يكون في الكلام حرف النفي أو يكون حرف النفي متأخراً عن المسند إليه (فقد يأتي) التقديم (للتحصيص) رداً (على من زعم انفراد غيره) أي غير المسند إليه المذكور (به) أي في الخبر الفعلى (أو) زعم (مشاركته) أي مشاركة الغير (فيه) أي في الخبر الفعلى (نحو انا سعيت في حاجتك) لمن زعم انفراد الغير بالسعى، فيكون قصر قلب أو زعم مشاركته لك في السعي، فككون قصر افراد (ويؤكد على الاول) أي على تقدير كونه ردًا على من زعم انفراد الغير (بنحو لا غيري) مثل لا زيد ولا عمرو ولا من سواي لانه الدال صريحاً على نفي شبيهة لأن الفعل صدر عن الغير. (و) يؤكـد (على الثاني) أي على تقدير كونه ردًا على من زعم

المشاركة (بنحو وحدی) مثل منفرداً أو متوكلاً أو غير مشارك أو غير ذلك لأن الدال صريحاً على إزالته شبهة اشتراك الغير في الفعل والتأكيد إنما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع (وقد يأتي لتقوى الحكم) و تقريره في ذهن السامع دون التخصيص (نحو هو يعطى الجزيل) قصداً إلى تحقيق أنه يفعل اعطاء الجزيل و سيرد عليك تحقيق معنى التقوى (وكان إذا كان الفعل منفياً) فقد يأتي التقاديم للتخصيص وقد يأتي للتفوي. فالاول نحو انت ما سعيت في حاجتي قصداً إلى تخصيصه لعدم السعي و الثاني (نحو انت لا تكذب) و هو لتقوية الحكم المنفي. و تقريره (فإنه أشد لنفي الكذب من لا تكذب) لما فيه من تكرار الاسناد المفقود في لا تكذب و اقتصر المصنف على مثال التقوى ليفرغ عليه التفرقة بينه وبين تأكيد المستند إليه كما اشار إليه بقوله (وكان من لا تكذب انت) يعني انه أشد لنفي الكذب من لا تكذب انت مع ان فيه تأكيداً (لانه) أى لان لفظ انت أو لان لفظ لا تكذب انت (لتاكيد المحكوم عليه) بأنه ضمير المخاطب تحقيقاً و ليس الاسناد إليه على سبيل السهو أو التجوز أو النسيان (لا) لتاكيد (الحكم) لعدم تكرر الاسناد و هذا الذي ذكر من ان التقاديم للتخصيص تارةً و للتفوي اخرى إذا بني الفعل على

ص ۶۶

معرف (وان بني الفعل على منكر افاد) التقاديم (تخصيص الجنس أو الواحد به) أى بالفعل (نحو رجل جاءني أى لا امرأة) فيكون تخصيص جنس (أو رجال) فيكون تخصيص واحد و ذلك ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية و العدد المعين اعني الواحد ان كان مفرداً أو الاثنين ان كان مثنى، و الزائد عليه ان كان جمعاً، فاصل النكرة المفردة ان تكون لواحد من الجنس، فقد يقصد به الواحد فقط و الذى يشعر به كلام الشيخ فى دلائل الاعجاز ان لا فرق بين المعرفة و النكرة فى ان البناء عليه قد يكون للتخصيص و قد يكون للتفوي. (ووافقه) أى عبد القاهر (السكاكى على ذلك) أى على ان التقاديم يفيد التخصيص لكن خالقه فى شرائط و تفاصيل فان مذهب الشيخ انه ان ولى حرف النفي فهو للتخصيص قطعاً و الا فقد يكون للتخصيص و قد يكون للتفوى مضمراً كان الاسم او مظهاً معرفاً كان او منكراً مثبta كان الفعل او منفياً. و مذهب السكاكى انه ان كان تكره فهو للتخصيص ان لم يمنع منه مانع وان كان معرفة فان كان مظهاً فليس الا للتفوى وان كان مضمراً فقد يكون للتفوى و قد يكون للتخصيص من غير تفرقة بين ما يلى حرف النفي و غيره و الى هذا اشار بقوله (الاـ انه) أى السكاكى (قال التقاديم يفيد الاختصاص ان جاز تقدير كونه) أى المستند إليه (فى الاصل مؤخراً على انه فاعل معنى فقط) لا لفظاً (تحو انا قمت) فإنه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلاً معنى تأكيداً لفظاً (وقد) عطف على جاز يعني ان افاده التخصيص مشروط بشرطين. احدهما جواز التقدير و الآخر ان يعتبر ذلك أى يقدر انه كان فى الاصل مؤخراً (والا) أى وان لم يوجد الشيطان (فلا يفيد) التقاديم (الا تقوى الحكم) سواء (جاز) تقدير التأخير (كما مر) في نحو انا قمت (ولم يقدر او لم يجز) تقدير التأخير اصلاً (نحو زيد قام) فإنه لا يجوز ان يقدر ان اصله قام زيد فقدم لما سندكره و لما كان مقتضى هذا الكلام ان لا يكون نحو رجل جاءنى مفيدة للتخصيص لانه إذا اخر فهو فاعل لفظاً لا معنى استثناء السكاكى و اخرجه من هذا الحكم بان ص ۶۷

جعله فى الاصل مؤخراً على انه فاعل معنى لا لفظاً بان يكون بدلاً من الضمير الذى هو فاعل لفظاً لا معنى و هذا معنى قوله. (واسئلني) السكاكى (المنكر يجعله من باب و اسرعوا النجوى الذين ظلموا، أى على القول بالابدال من الضمير) يعني قدر بان اصل رجل جاءنى جاءنى رجل على ان رجل ليس بفاعل، بل هو بدل من الضمير فى جاءنى، كما ذكر فى قوله تعالى [واسروا النجوى الذين ظلموا] ان الواو فاعل و الذين ظلموا بدل منه. و انما جعله من هذا الباب (الثلا يتلفى التخصيص إذ لا سبب له) أى للتخصيص (وسواه) أى سوى تقدير كونه مؤخراً فى الاصل على انه فاعل معنى و لو لا انه مخصوص لما صح وقوعه مبتدأ (بخلاف المعرف) فإنه يجوز وقوعه مبتدأ من غير اعتبار التخصيص، فلزم ارتکاب هذا الوجه بعيد فى المنكر دون المعرف. فان قيل: فلزم ابراز الضمير فى مثل جاءنى رجال و جاءنى رجال و الاستعمال بخلاف قلنا ليس مراده ان المعرف فى قولنا جاءنى رجال، بدل لفاعل، فإنه مما لا يقول به عاقل فضلاً عن فاضل، بل المراد ان المعرف فى مثل قولنا رجال جاءنى ان يقدر، ان الاصل جاءنى رجال على ان رجالاً بدل لا فاعل، ففى مثل رجال

جاوئنی يقدر ان الاصل جاؤنی رجال فليتأمل. (ثم قال) السكاکي (وشرطه) أى و شرط كون المنكر من هذا الباب، و اعتبار التقديم و التأخير فيه (إذا لم يمنع من التخصيص مانع كقولك رجل جاءنى على ما مر) ان معناه رجل جاءنى لا امرأة أو لا رجالان (دون قولهم شر اهر ذا ناب) فان فيه مانعا من التخصيص. (اما على تقدير الاول) يعني تخصيص الجنس (فلا متناع ان يراد ان المهر شر لا خير) لان المهر لا- يكون الاشرا و اما على (الثاني) يعني تخصيص الواحد (فلبته عن مظان استعماله) أى لبتو تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام، لانه لا يقصد به ان المهر شر لاشران و هذا ظاهر.

ص ۶۸

(وإذا قد صرخ الأئمة بتخصيصه حيث تأولوه بما اهر ذا ناب الا شرا فالوجه) أى وجه الجمع بين قولهم بتخصيصه و قولنا بالمانع من التخصيص (تفظيع شان الشربه بتذكرة) أى جعل التذكرة للتغريم والتهدىء ليكون المعنى شر عظيم فظيع اهر ذا ناب لامر حقير، فيكون تخصيصا نوعيا، و المانع، انما كان من تخصيص الجنس أو الواحد. (وفيه) أى فيما ذهب إليه السكاکي (نظر إذ الفاعل اللفظي و المعنوي) كالتأكيد و البدل (سواء في امتناع التقديم ما بقيا على حالهما) أى ما دام الفاعل فاعلا و التابع تابعا بل امتناع تقديم التابع اولى. (فتحويز تقديم المعنوي دون اللفظ تحكم) و كذا تجويز الفسخ في التابع دون الفاعل تحكم لأن امتناع تقديم الفاعل هو انما كونه فاعلا و الا امتناع في ان يقال: في نحو زيد قام انه كان في الاصل قام زيد فقدم زيد و جعل مبتدأ. كما يقال في جرد قطيفة ان جردا كان في الاصل، صفة، فقدم و جعل مضافة، و امتناع تقديم التابع حال كونه تابعا مما اجمع عليه النحاة الا في ضرورة الشعر، فمنع هذا مكابرة و القول بان في حالة تقديم الفاعل ليجعل مبتدأ: يلزم خلو الفعل عن الفاعل و هو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد، لأن هذا اعتبار محض. (ثم لا نسلم انتفاء التخصيص) في نحو رجل جاءنى (لو لا تقدير التقديم لحصوله) أى التخصيص (بغيره) أى بغير تقديم التقديم (كما ذكره) السكاکي من التهدىء والتذكرة والتقليل و السكاکي وان لم يصرح بان لاسبب للتخصيص سواه لكن لزم ذلك من كلامه حيث قال انما يرتكب ذلك الوجه بعيد عن المنكر لغوات شرط الابتداء و من العجائب ان السكاکي انما ارتكب في مثل رجل جاءنى ذلك الوجه بعيد لثلا يكون المبتدأ نكرة محضة. و بعضهم يزعم انه عند السكاکي بدل مقدم لا مبتدأ وان الجملة فعلية لا

ص ۶۹

اسمية. و يتمسک في ذلك بتلويحات بعيدة من كلام السكاکي و بما وقع من السهو للشارح العلامه في مثل زيد قام و عمرو قعد ان المرفوع يتحمل ان يكون بدلا مقدما و لا- يلتفت إلى تصريحاتهم بامتناع تقديم التابع حتى قال الشارح العلامه في هذا المقام ان الفاعل هو الذي لا يتقدم بوجه ما و اما التابع فتحتمل التقديم على طريق الفسخ و هو ان يفسخ كونه تابعا و يقدم، و اما لا على طريق الفسخ فيمتنع تقديمها ايضا لاستحالة تقديم التابع على المتبع من حيث هو التابع فافهم، (ثم لا نسلم امتناع ان يراد المهر شر لا خير) كيف و قد قال الشيخ عبد القاهر قدم شر لا المعنوي ان الذي اهره من جنس الشر لا من جنس الخير. (ثم قال) السكاکي (ويقرب من) قبيل (هو قام زيد قائم في التقوى لتضمنه) أى لتضمن قائم (الضمير) مثل قام فيحصل للحكم تقوى (وشبهه) أى شبه السكاکي مثل قائم المتضمن للضمير (بالخالي عنه) أى عن الضمير من جهة (عدم تغييره في التكلم و الخطاب و الغيبة) نحو انا قائم و انت قائم و هو قائم كما لا يتغير الخالي عن الضمير نحو انا رجل و انت رجل و هو رجل و بهذا الاعتبار قال يقرب و لم يقل نظيره، وفي بعض النسخ و شبهه بلفظ الاسم مجرورا عطفا على تضمنه يعني ان قوله يقرب مشعر بان فيه شيئا من التقوى و ليس مثل التقوى في زيد قام فالاول لتضمنه الضمير و الثاني لشبهه بالخالي عن الضمير. (ولهذا) أى و لشبهه بالخالي عن الضمير (لم يحكم بانه) أى مثل قائم مع الضمير و كذا مع فاعله الظاهر ايضا (جملة و لا عوامل) قائم مع الضمير (معاملتها) أى معاملة الجملة (في البناء) حيث اعرب في مثل رجل قائم و رجل قائم. (ومما يرى تقديمها) أى من المسند إليه الذي يرى تقديمها على المسند (كاللازم لفظ مثل و غير) إذا استعمل على سبيلا الكنائية (في نحو مثلك لا يدخل

ص ۷۰

وغيرك لا- يوجد بمعنى انت لا- تبخل و انت تجود من غير ارادة تعريض بغير المخاطب) بان يراد بالمثل و الغير انسان آخر مماثل للمخاطب أو غير مماثل بل المراد نفي البخل عنه على طريق الكناية، لانه إذا نفي عنمن كان على صفتة من غير قصد إلى مماثل، لزم نفيه عنه، و اثبات الجود له بنفيه عن غيره، مع اقتضائه محلا- يقوم به. و انما يرى التقديم في مثل هذه الصورة كاللازم (الكونه) أى التقديم (اعون على المراد بهما) ان بهذين التركيبين لأن الغرض منها اثبات الحكم بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصرير و التقديم لافادته التقوى اعون على ذلك و ليس معنى قوله كاللازم انه قد يقدم وقد لا يقدم بل المراد انه كان مقتضى القياس ان يجوز التأخير لكن لم يرد الاستعمال الا على التقديم كما نص عليه الشيخ في دلائل الاعجاز. (قيل وقد يقدم) المسند إليه المعسور بكل على المسند المقوون بحرف النفي (لانه) إلى التقديم (дал على العموم) أى على نفي الحكم عن كل فرد من افراد ما اضيف إليه لفظ كل (نحو كل انسان لم يقم) فإنه يفيد نفي القيام عن كل واحد من افراد الانسان (بخلاف ما لو اخر نحو لم يقم كل انسان فإنه يفيد نفي الحكم عن جملة الافراد لا عن كل فرد) فالتقديم يفيد عموم السلب و شمول النفي و التأخير لا يفيد الا سلب العموم و نفي الشمول و ذلك أى كون التقديم مفيدة للعموم دون التأخير (لذا يلزم ترجيح التأكيد) و هو ان يكون لفظ كل لتقرير المعنى الحاصل قبله (على التأسيس) و هو ان يكون لافادة معنى جديد مع ان التأسيس راجح لأن الافادة خير من الاعادة. و بيان لزوم ترجيح التأكيد على التأسيس اما في صورة التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجبة مهملة اما الايجاب فلانه حكم فيها بثبت عدم القيام لانسان لا بنفي القيام عنه لأن حرف السلب وقع جزاً من المحمول و اما الاهمال فلانه لم يذكر فيها ما يدل على كمية افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان و إذا كان انسان لم يقم موجبة مهملة يجب ان يكون معناه نفي القيام عن جملة الافراد، لاعن كل فرد (لان الموجبة مهملة المعدولة ص ۷۱

المحمولة في قوة السالبة الجزئية) عند وجود الموضوع نحو لم يقم بعض الانسان بمعنى انهم متلازمان في الصدق، لانه قد حكم في المهملة بنفي القيام عمما صدق عليه الانسان اعم من انه يكون جميع الافراد او بعضها و اي ما كان يصدق نفي القيام عن البعض و كلما صدق نفي القيام عن البعض صدق نفيه عمما صدق عليه الانسان في الجملة فهي في قوة السالبة الجزئية (المستلزم نفي الحكم عن الجملة) لأن صدق السالبة الجزئية الموجودة الموضوع اما بنفي الحكم عن كل فرد او نفيه عن البعض مع ثبوته للبعض. و اي ما كان يلزمها نفي الحكم عن جملة الافراد (دون كل فرد) لجواز ان يكون منفيا عن البعض ثابتة للبعض الاخر و إذا كان انسان لم يقم بدون كل معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا معناه كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفي الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر ترجيحا للتأسيس على التأكيد و اما في صورة التأخير فلان قولنا لم يقم انسان سالبة مهملة لا سور فيها (والسالبة مهملة في قوله السالبة الكلية المقتضية للنفي عن كل فرد) نحو لا شيء من الانسان بقائم و لما كان هذا مخالفا لما عندهم من ان المهملة في قوة الجزئية بينه بقوله (لورود موضوعها) أى موضوع المهملة (في سياق النفي) حال كونه نكرة غير مصدرة بل لفظ كل فإنه يفيد نفي الحكم عن كل فرد و إذا كان لم يقم انسان بدون كل معناه نفي القيام عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضا كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحمل على نفي القيام عن جملة الافراد ليكون كل لتأسيس معنى آخر و ذلك لأن لفظ كل في هذا المقام لا يفيد الا احد هذين المعنين فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضرورة و الحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم و نفي الشمول و التأخير لعموم السلب و شمول النفي، وبعد دخول كل، يجب ان يعكس هذا، ليكون كل للتأسيس

ص ۷۲

الراوح دون التأكيد المرجوح. (وفي نظر لأن النفي عن الجملة في الصورة الأولى) يعني الموجبة مهملة المعدولة المحمول نحو انسان لم يقم (وعن كل فرد في) الصورة (الثانية) يعني السالبة مهملة نحو لم يقم انسان (انما افاده الاستناد إلى ما اضيف إليه كل) و

هو لفظ انسان. (وقد زال ذلک) الاسناد المفید لهذا المعنى (بالاسناد إليها) أى إلى كل لأن انسانا صار مضافاً إليه فلم يبق مسندًا إليه (فيكون) أى على تقدیر ان يكون الاسناد إلى كل ايضاً، مفيدة للمعنى الحاصل من الاسناد إلى انسان يكون كل (تأسیساً لا تأکیداً) لأن التأکید لفظ یفید تقویة ما یفیده لفظ آخر و هذا ليس كذلك لأن هذا المعنى حینئذ انما افاده الاسناد إلى لفظ كل لا شئ آخر حتى يكون كل تأکیدا له. و حاصل هذا الكلام انا لا نسلم انه لو حمل الكلام بعد دخول كل على المعنى الذي حمل عليه قبل كل كان كل للتأکید ولا یخفی ان هذا انما یصح على تقدیر ان يراد به التأکید الاصطلاحی اما لو اريد بذلك ان يكون كل لافادة معنى كل حاصلًا بدونه، فاندفع المعنی ظاهر و حینئذ یتوجه ما اشار إليه بقوله (ولان) الصورة (الثانیة) يعني السالبة المهملة نحو لم یقم انسان (إذا افادت النفي عن كل فرد فقد افادت النفي عن الجملة فإذا حملت) كل (على الثاني) أى على افاده النفي عن جملة الافراد حتى يكون معنى لم یقم كل انسان نفي القیام عن الجملة لا عن كل فرد (لا یكون) كل (تأسیساً) بل تأکیدا، لأن هذا المعنى كان حاصلًا بدونه، و حینئذ فلو جعلنا لم یقم كل انسان لعموم السلب مثل لم یقم انسان لم یلزم ترجیح التأکید على التأسیس إذ لا تأسیس اصلاً بل انما لزم ترجیح احد التأکیدین على الآخر و ما یقال ان دلالة لم یقم انسان على النفي عن الجملة بطريق الالتزام و دلالة لم یقم كل انسان عليه بطريق المطابقة فلا یكون تأکیدا.

ص ۷۳

ففیه نظر إذ لو اشترط في التأکید اتحاد الدلالتين لم يكن حینئذ كل انسان لم یقم على تقدیر كونه لنفي الحكم عن الجملة تأکیدا لأن دلالة انسان لم یقم على هذا المعنى التزام (ولان النکرة المنفیة إذا عمت کان قولنا لم یقم انسان سالبة کلیة لا مهملة) كما ذكره هنا القائل لأن قد بين فيها ان الحكم مسلوب عن كل واحد من الافراد و البيان لابد له من مبين و لا محالة ههنا شئ یدل على ان الحكم فيها على کلیة افراد الموضوع و لا نعني بالسور سوى هذا و حینئذ یندفع ما قيل سماها مهملة باعتبار عدم السور. (وقال عبد القاهر ان كانت) کلمة (كل داخلة في حيز النفي بان اخرت عن اداته) سواء كانت معمولة لاداء النفي اولاً و سواء كان الخبر فعلاً (نحو ما كل ما یتمنی المرء یدركه) تجربى الرياح بما لا- تشتته السفن أو غير فعل نحو قولك ما كل متمنی المرء حاصلًا (أو معمولة للفعل المنفى). الظاهر انه عطف على داخلة و ليس بسديد لأن الدخول في حيز النفي شامل لذلك و كذا لو عطفتها على اخرت بمعنى أو جعلت معمولة لأن التأخير عن اداء النفي ايضاً شامل له. اللهم الا ان یخصص التأخير بما إذا لم تدخل الاداء على فعل عامل في كل على ما یشعر به المثال و المعمول (اعم) من ان يكون فاعلاً أو مفعولاً أو تأکیداً لاحدهما أو غير ذلك (نحو ما جاءنى القوم كلهم) في تأکید الفاعل (أو ما جاءنى کل القوم) في الفاعل و قدم التأکید على الفاعل لأن کلا اصل فيه (أو لم آخذ کل الدراما) في المفعول المتأخر (أو کل الدراما لم آخذ) في المفعول المتقدم و كذا لم آخذ الدراما كلها أو الدراما كلها لم آخذ فی جميع هذه الصور (توجه النفي إلى الشمول خاصة) لا إلى اصل الفعل. (وافاد) الكلام (ثبوت الفعل أو الوصف بعض) مما اضیف إليه كل ان كانت كل في المعنى فاعلاً للفعل أو الوصف المذکور في الكلام (أو) افاد (تعلقه) أى

ص ۷۴

تعلق الفعل أو الوصف (به) أى بعض مما اضیف إليه كل ان كان كل في المعنى مفعولاً للفعل أو الوصف و ذلك بدليل الخطاب و شهادة الذوق والاستعمال و الحق ان هذا الحكم اکثری لاکلی بدليل قوله تعالى [والله لا یحب کل مختال فخور] [والله لا یحب کل کفار اثیم] [ولا تطع کل حلاف مهین] (والا) أى وان لم تكن داخلة في حيز النفي بان قدمت على النفي لفظاً و لم تقع معمولة للفعل المنفى (عم) النفي كل فرد مما اضیف إليه كل و افاد نفي اصل الفعل عن كل فرد (کقول النبي صلی الله علیه و آله و سلم لما قال له ذو الیدين) اسم واحد من الصحابة (اقصرت الصلاة) بالرفع فاعل اقصرت (ام نسيت) يا رسول الله (كل ذلك لم يكن) هذا قول النبي صلی الله علیه و آله و سلم و المعنى لم یقع واحد من القصر و النسيان على سیل شمول النفي و عمومه لوجهین احدهما ان جواب اما بتعین احد الامرین أو بنفیهما جمیعاً تخطئة للمستفهم لا بنفی الجمع بینهما لانه عارف بان الكائن احدهما و الثنی ما

روی انه لما قال النبي عليه السلام كل ذلك لم يكن قال له ذو اليدين بل بعض ذلك قد كان و معلوم ان الثبوت للبعض انما ينافي النفي عن كل فرد لاـ النفي عن المجموع (وعليه) أى على عموم النفي عن كل فرد. (قوله) أى قول ابى النجم قد اصبحت ام الخيار تدعى \* على ذنبنا كله لم اصنع برفع كله على معنى لم اصنع شيئاً مما تدعى عليه من الذنوب ولا فادة هذا المعنى عدل عن النصب المستغنى عن الاضمار إلى الرفع المفتقر إليه أى لم اصنعه. (اما تأخيره) أى تأخير المسند إليه (فلاقتضاء المقام تقديم المسند) وسيجيء بيانه. (هذا) أى الذى ذكر من الحذف والذكر والاضمار وغير ذلك فى المقامات المذكورة (كله مقتضى الظاهر) من الحال.

(وقد يخرج الكلام على خلافه) أى على خلاف مقتضى الظاهر لاقضاء

ص ۷۵

الحال ايات (فيوضع المضمر موضع المظہر كقولهم نعم الرجل زيد) زيد (مكان نعم الرجل زيد) فان مقتضى الظاهر في هذا المقام هو الاظهار دون الاضمار لعدم تقدم ذكر المسند إليه و عدم قرينة تدل عليه، و هذا الضمير عائد إلى متعقل معهود في الذهن و التزم تفسيره بنكرة ليعلم جنس المتعقل و انما يكون هذا من وضع المضمر موضع المظہر (في احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف و اما من يجعله مبتدأ و نعم رجلا خبره فيحمل عنده ان يكون الضمير عائدا إلى المخصوص و هو مقدم تقديمها و يكون التزام افراد الضمير حيث لم يقل نعما و نعموا من خواص هذا الباب لكونه من الافعال الجامدة. (وقولهم هو أو هي زيد عالم مكان الشأن أو القصة) فالاضمار فيه ايضا على خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم. و اعلم ان الاستعمال على ان ضمير الشأن انما يؤثر إذا كان في الكلام مؤثر غير فضلة، فقوله هي زيد عالم مجرد قياس ثم علل وضع المضمر موضع المظہر في البایین بقوله (ليتمكن ما يعقب الضمير أى يجيء على عقبه (في ذهن السامع لانه) أى السامع (إذا لم يفهم منه) أى من الضمير (معنى انتظره) أى انتظر السامع ما يعقب الضمير ليفهم منه معنى فيتمكن بعد وروده فضل تمكّن لأن المحصول بعد الطلب اعز من المنساق بلاـ تعب و لاـ يخفى ان هذا لاـ يحسن في باب نعم لأن السامع ما لم يسمع المفسر لم يعلم ان فيه ضميرا فلا يتحقق فيه التسويق و الانتظار (وقد يعكس) وضع المضمر موضع المظہر أى يوضع المظہر موضع المضمر (فإن كان) المظہر الذي وضع موضع المضمر (اسم اشارة فلكمال العناية بتمييزه) أى تميز المسند إليه (لاـ ختصاصه بحكم بديع) كقوله (كم عاقل عاقل) هو وصف عاقل الاول بمعنى كامل العقل متناه فيه (اعيت) أى اعيته و اعجزته او اعیت عليه و صعبت (مذاهبه) أى طرق معاشه.

ص ۷۶

وجاهل تلقاء مرزوقا \* هذا الذى ترك الاوهام حائرة و صير العالم النحرير) أى المنقن من نحر الامور علما اتقنها (زنديقا) كافرا نافيا للصانع العدل الحكيم، فقوله هذا اشاره إلى حكم سابق غير محسوس و هو كون العاقل محروم و الجاهل مرزوقا فكان القياس فيه الاضمار فعل إلى اسم الاشاره لكمال العناية بتمييزه ليري السامعين ان هذا الشئ المتميز المتعين هو الذى له الحكم العجيب و هو جعل الاوهام حائرة و العالم النحرير زنديقا فالحكم البديع هو الذى اثبت للمسند إليه المعبر عنه باسم الاشاره (أو التهكم) عطف على كمال العناية (بالسامع كما إذا كان) السامع (فأقد البصر) أو لا يكون ثمة مشار إليه اصلا (أو النداء على كمال بلادته) أى بلاده السامع بأنه لا يدرك غير المحسوس (أو) على كمال (فطانته) بان غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس (أو ادعاء كمال ظهوره) أى ظهور المسند إليه. (وعليه) أى على وضع اسم الاشاره موضع المضمر لادعاء كمال الظهور (من غير هذا الباب) أى بباب المسند إليه (تعاللت) أى اظهرت العلة و المرض (كى اشجى) أى احزن من شجى بالكسر أى صار حزينا لا من شجى العظم بمعنى نشب في حلقة (وما بك علة، تريدين قتلى قد ظفرت بذلك) أى بقتلى كان مقتضى الظاهر (ان يقول به لانه ليس) بمحسوس فعل إلى ذلك اشاره إلى ان قتله قد ظهر ظهور المحسوس (وان كان) المظہر الذي وضع موضع المضمر (غيره) أى غير اسم الاشاره (فلزيادة التمكّن) أى جعل المسند إليه متمكنا عند السامع (نحو قل هو الله احد، الله الصمد) أى الذى يصمد إليه و يقصد في الحاجة لم يقل هو الصمد لزيادة التمكّن. (ونظيره) أى نظير [قل هو الله احد الله الصمد] في وضع المظہر موضع المضمر لزيادة التمكّن (من غيره) أى من غير

باب المسند إليه. (وبالحق) أي بالحكمة المقتضية للإنزال (انزلناه) أي القرآن (وبالحق نزل) حيث لم يقل وبه نزل (أو ادخال الروع) عطف على زيادة التمكّن (في ضمير السامِع و تريبة المهايَء) عنده وهذا كالتأكيد لادخال الروع (أو تقوية داعي

۷۷

على وضع المظهر موضع المضمر لتفويه داعي المأمور (من غيره) أي من غير باب المستند إليه (إذا عزمت فتوكل على الله) لم يقل على لما في لفظ الله من تقوية الداعي إلى التوكل عليه لدلالة على ذات موصوفة بالمواصفات الكاملة من القدر الباهرة وغيرها (أو الاستعطاف) أي طلب العطف والرحمة (كقوله: الهى عبدك العاصى اتاكا \* مقرأ بالذنب و قد دعاكما لم يقل لنا لما في لفظ عبدك العاصى من التخضع واستحقاق الرحمة و ترقب الشفقة. (قال السكاكي هذا) اعنى نقل الكلام عن الحكاية إلى الغيبة (غير مختص بالمستند إليه ولا) النقل مطلقاً مختص (بها هذا القدر) أي بان يكون عن الحكاية إلى الغيبة ولا يخلو العبارة عن تسامح (بل كل من التكلم و الخطاب و الغيبة مطلقاً) أي و سواء كان في المستند أو غيره و سواء كان كل منها واردة في الكلام أو كان مقتضى الظاهر اي راده (ينقل إلى الآخر) فنصير الاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين و لفظ مطلقاً ليس في عبارة السكاكي لكنه مراده بحسب ما علم من مذهبة في الالتفات بالنظر إلى الأمثلة. (ويسمى هذا النقل عند علماء المعانى التفاتا) مأخذوا من التفاتات الإنسان عن يمينه إلى شماله أو بالعكس (كقوله) أي قول أمرى القيس (تقاول ليك) خطاب لنفسه التفاتا و مقتضى الظاهر ليلى (بالاثمد) بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع. (والمشهور) عند الجمهور (ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من) الطرق (الثلاثة) التكلم و الخطاب و الغيبة (بعد التعبير عنه) أي عن ذلك المعنى (باخر منها) أي بطريق آخر من الطرق الثلاثة بشرط أي يكون التعبير الثاني على خلاف ما يقتضيه الظاهر و يتربّه السامع و لا بد من هذا القيد ليخرج مثل قولنا أنا

٧٨ ص

زيد و انت اعمر و نحن اللذون صبحوا الصباها، و مثل قوله تعالى [وابايك نستعين، و اهدنا، و انعمت] فان الالتفات انما هو في ايک نعبد و الباقي جار على اسلوبه و من زعم ان في مثل يا ايها الذين آمنوا التفاتا و القياس آمنت فقد سها على ما يشهد به كتب النحو. وهذا) أى الالتفات بتفسير الجمهور (اخص منه) بتفسير السكاكي لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عنه بطريق من الطرق ثم بطريق آخر او يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بطريق منها فترك و عدل إلى طريق آخر فيتتحقق الالتفات بتعبير واحد و عند الجمهور مخصوص بالاول حتى لا يتحقق الالتفات بتعبير واحد فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما في تطاول ليلىك. (مثال التفات من التكلم إلى الخطاب و مالي لا اعبد الذي فطرنى و اليه ترجعون) و مقتضى الظاهر ارجع و التحقيق ان المراد مالكم لا تبعدون، ولكن لما عبر عنهم طريق التكلم كان مقتضى ظاهر السوق اجراء باقى الكلام على ذلك الطريق فعدل عنه إلى طريق الخطاب فيكون التفاتا على المذهبين. (و) مثال الالتفات من التكلم (إلى الغيبة انا اعطيتك الكوثر، فصل لربك و انحر)، و مقتضى الظاهر لنا (و) مثال الالتفات (من الخطاب إلى التكلم) قول الشاعر (طحا) أى ذهب (بك قلب في الحسان طروب) و معنى طروب في الحسان ان له طربا في طلب الحسان و نشاطا في مراودتها (بعيد الشباب) تصغير بعد للقرب أى حين ول الشباب و كاد ينصرم (عصر) ظرف زمان مضارف إلى الجملة الفعلية اعنى قوله (حان) أى قريب (مشيب، يكلفني ليلى) فيه التفات من الخطاب في بك الا التكلم. و مقتضى الظاهر يكلفك و فاعل يكلفني ضمير عائد إلى القلب و ليلى مفعوله الثاني و المعنى يطالبني القلب بوصل ليلى. و روى تكلفني بالباء الفوقيانية على انه مسند إلى ليلى و المفعول محذوف أى

19

شدائٰ فراقها أو على أنه خطاب للقلب فيكون التفاتا آخر من الغيبة إلى الخطاب (وقد شط) أي بعد (وليها) أي قربها (وعادت عواد بينما وخطوب) قال المرزوقي عادت يجوز ان يكون فاعلت من المعاداة كل الصوارف والخطوب صارت تعاديه ويجوز ان يكون من

عاد يعود أى عادت عواد و عوائق كانت تحول بيننا إلى ما كانت عليه قبل. (و) مثال الالتفات من الخطاب (إلى الغيبة) قوله تعالى (حتى إذا كتم في الفلك و جرين بهم) و القياس بكم (و) مثال الالتفات (من الغيبة إلى التكلم) قوله تعالى (الله الذي ارسل الرياح فتشير سحابا فسناه) و مقتضى الظاهر فساقه أى ساق الله ذلك السحاب اجراء إلى بلد ميت. (و) مثال الالتفات من الغيبة (إلى الخطاب) قوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد) و مقتضى الظاهر اياه (ووجهه) أى وجه حسن الالتفات (ان الكلام إذا نقل من اسلوب إلى اسلوب آخر كان) ذلك الكلام (احسن تطريه) أى تجديدا واحدا ثما من طريت الثوب (النشاط السامع و كان اكثرا يقاظا للاصغاء إليه) أى إلى ذلك الكلام لأن لكل جديد لذئ، وهذا وجه حسن الالتفات على الاطلاق. (وقد يختص موقعه بلطائف) غير هذا الوجه العام (كما في) سورة (الفاتحة) فان العبد إذا ذكر الحقيق بالحمد عن قلب حاضر يجد ذلك العبد (من نفسه محركا للاقبال عليه) أى على ذلك الحقيق بالحمد (وكلما اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام قوى ذلك المحرك إلى ان يؤل الامر إلى خاتمتها) أى خاتمة تلك الصفات يعني مالك يوم الدين (المفید انه) أى ذلك الحقيق بالحمد (مالك الامر كله في يوم الجزاء) لانه اضيف مالك إلى يوم الدين على طريق الاتساع و المعنى على الظرفية أى مالك في يوم الدين و المفعول محنوف دلالة على التعميم. (فحينئذ يجب) ذلك المحرك لتناهيه في القوة (الاقبال عليه) أى اقبال العبد على ذلك الحقيق، بالحمد (والخطاب بتخصيصه بغایة الخصوص و الاستعانة في المهمات) فالباء في بتخصيصه متعلق بالخطاب يقال: خاطبته بالدعاء إذا دعوت له

ص ۸۰

مواجهة. غایة المخصوص: هو معنى العبادة و عموم المهمات مستفاد من حذف مفعول نستعين و التخصيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطيفة المختص بها موقع هذا الالتفات، هي: ان فيه تنبئها على ان العبد إذا اخذ في القراءة يجب ان يكون قراءته على وجه يجد من نفسه ذلك المحرك و لما انجر الكلام إلى ذكر خلاف مقتضى الظاهر، اورد عدة اقسام: منه وان لم تكن من مباحث المسند إليه، فقال (ومن خلاف المقتضى) أى مقتضى الظاهر (تلقي المخاطب) من اضافة المصدر إلى المفعول أى تلقى المتكلم للمخاطب (بغير ما يتربّ) المخاطب (بحمل كلامه) و الباء في بغير للتعدية وفي بحمل كلام للسببية أى انما تلقاه بغير ما يتربّ به بسبب انه حمل كلامه أى الكلام الصادر عن المخاطب (على خلاف مراده) أى مراد المخاطب، و انما حمل كلامه على خلاف مراده (تنبيها) للمخاطب (على انه) أى ذلك الغير هو (الاولى بالقصد) و الاردة. (كتقوله القبعشى للحجاج و قد قال) الحجاج (له) أى للقبعشى حال كون الحجاج (متوعدا) اياه (لاحملنك على الادهم) يعني القيد، هذا مقول قول الحجاج (مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب) هذا مقول قول القبعشى فابرز وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يتربّ به حمل الادهم في كلامه على الفرس الادهم أى الذي غالب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم إليه الاشهب أى الذي غالب بياضه حتى ذهب سواده. و مراده الحجاج انما هو القيد فيه على ان الحمل على الفرس الادهم، هو الاولى بان يقصد الامير (أى من كان مثل الامير في السلطان) أى الغلبة (وبسطة اليدين) أى الكرم و المال و النعمة (فجدير بان يصفد) أى يعطى من اصفده (لا ان يصفد) أى يقيده من صفده (أو السائل) عطف على المخاطب أى تلقى السائل (بغير ما يطلب بتزيل سؤاله متزله غيره) أى منزله غير ذلك السؤال (تنبيها) للسائل (على انه)

ص ۸۱

أى ذلك الغير (هو الاولى بحاله أو المهم له) كقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس و الحج) سألا عن سبب اختلاف القمر في زيادة النور و نقصانه، فاجيوا بيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و محال الديون و الصوم و غير ذلك و معالم للحج يعرف بها وقته و ذلك للتنبيه على ان الاول و الاليل بحالهم ان يسألوا عن ذلك لأنهم ليسوا من يطلعون بسهولة على دقائق علم الهيئة و لا يتعلق لهم به غرض (وكقوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فلول الدين و الاقرین و اليتامي و المساكين و ابن السبيل) سألا عن بيان ماذا ينفقون فاجيوا بيان المصادر تنبيها على ان المهم هو السؤال عنها لأن النفقه لا يتعد بها الا ان تقع موقعها. (ومنه) أى من خلاف مقتضى

الظاهر (التعبير عن) المعنى (المستقبل بلفظ الماضي تنبئها على تحقق وقوعه نحو قوله تعالى و نفح في الصور فصعق من في السمات و من في الأرض) بمعنى يصعب. (ومثله) التعبير عن المقصود المستقبل بلفظ اسم الفاعل كقوله تعالى وان الدين لواقع) مكان يقع (ونحوه) التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى (ذلك يوم مجموع له الناس) مكان يجمع و ههنا بحث و هو ان كلا من اسمى الفاعل و المفعول قد يكون بمعنى الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما هنا واقعا في موقعه واردا على حسب مقتضى الظاهر و الجواب ان كلا منهما حقيقة فيما تحقق فيه وقوع الوصف و قد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازا تنبئها على تحقق وقوعه. (ومنه) أي من خلاف مقتضى الظاهر (القلب) وهو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكانا الاخر و الآخر مكانه (عرضت الناقة على الحوض) أي اظهرته عليها لشرب (وقلبه) أي القلب السكاكي مطلقا) وقال انه مما يورث الكلام ملاحه. (ورده غيره) أي غير السكاكي (مطلقا) لانه عكس المطلوب و نقىض

ص ۸۲

المقصود (والحق انه ان تضمن اعتبار لطيفا) غير الملاحه التي اورثها نفس القلب (قبل كقوله و مهمه) أي مفازة (مغبرة أي مملوكة بالغبرة ارجاؤه)، أي اطرافه و نواحيه جمع الرجى مقصورا (كان لو ارضه سماؤه) على حذف المضاف (أى لونها) يعني لون السماء فالمحض الاخير من باب القلب و المعنى كان لون سمائه لغيرتها لون ارضه و الاعتبار اللطيف هو المبالغة في وصف لون السماء بالغبرة حتى كأنه صار بحيث يشبه به لون الارض في ذلك مع ان الارض اصل فيه (والا) أي وان لم يتضمن اعتبار لطيفا (رد) لانه عدول عن مقتضى الظاهر من غير نكته يعتد بها (كقوله) فلما ان جرى سمن عليها (كما طينت بالفن) اي بالقصر (السياع) اي الطين بالتبين و المعنى كما طينت الفدن بالسياع يقال طينت السطح و البيت. و لقائل ان يقول: انه يتضمن من المبالغة في وصف الناقة بالسمن مالا يتضمنه قوله كما طينت الفدن بالسياع لا يهامة ان السياع قد بلغ مبلغا من العظم و الكثرة إلى ان صار بمنزلة الاصل و الفدن بالنسبة إليه كالسباع بالنسبة إلى الفدن.

ص ۸۳

### باب ۳ أحوال المسند

(اما تركه فلما مر) في حذف المسند إليه (كقوله): و من يك امسى بالمدينة رحله \* (فاني وقيار بها لغريب) الرحل هو المنزل و المأوى، وقيار اسم فرس أو جمل للشاعر و هو ضابي، ابن الحارت كذا في الصحاح، و لفظ البيت خبر و معناه التحسر و التوجع فالمسند إلى قيار محفوظ لقصد الاختصار و الاحتراز عن العبث بناء على الظاهر مع ضيق المقام بسبب التوجع و محافظة الوزن و لا يجوز ان يكون قيار عطفا على محل اسم ان و غريب خبرا عنهم لا متناع العطف على محل اسم ان قبل مضى الخبر لفظا أو تقديرها و اما إذا قدرنا له خبرا محفوظا فيجوز ان يكون هو عطفا على محل اسم ان لأن الخبر مقدم تقديرها فلا يكون مثل ان زيدا و عمرو ذاهبان بل مثل ان زيدا و عمرو لذاهب و هو جائز و يجوز ان يكون مبدأ و المحفوظ خبره و الجملة باسرها عطف على جملة ان مع اسمها و خبرها (وكقوله نحن بما عندنا و ات بهما \* عندك راض و الرأى مختلف) فقوله: نحن مبدأ محفوظ الخبر لما ذكرنا، أي نحن بما عندنا راضون، فالمحفوظ هنا هو خير الاول بقرينة الشانى وفي البيت السابق بالعكس (وقلوك: زيد مطلق و عمرو) أي و عمرو منطلق فحذف للاحتراز عن العبث من غير ضيق المقام (وقلوك خرجت فإذا زيد) أي موجود أو حاضر أو واقف أو ما اشبه ذلك فحذف لما مر مع اتباع الاستعمال، لأن إذا المفاجأة تدل على مطلق الوجود وقد ينضم إليها قرائن تدل على نوع، خصوصية كلفظ الخروج المشعر بـ

ص ۸۴

المراد فإذا زيد بالباب حاضر أو نحو ذلك (وقوله ان محلا وان مرتاحا \* وان في السفر إذا مضوا مهلا (أى) ان (لنا في الدنيا) حلولا

(و) ان (لنا عنها) إلى الآخرة (ارتحالا) و المسافرون قد توغلوا في المضى لا رجوع لهم، و نحن على اثرهم عن قريب، فحذف المستند الذى هو ظرف قطعاً لقصد الاختصار و العدول إلى أقوى الدليلين، اعني العقل و لضيق المقام، اعني المحافظة على الشعر و لاتباع الاستعمال لاطراد الحذف فيمثل ان مالا وان ولدا و قد وضع سيبويه في كتابه لهذا بابا فقال هذا باب ان مالا وان ولدا (وقوله تعالى قل لو انتم تملكون خزائن رحمة ربى). فقوله انتم ليس بمبتدأ لأن لو انما تدخل على الفعل بل هو فاعل فعل ممحونف، و الاصل لو تملكون انتم تملكون حذف الفعل الاول احترازاً عن العبث لوجود المفسر ثم ابدل من الضمير المتصل ضمير منفصل على ما هو القانون عند حذف العامل فالمسند الممحونف ههنا فعل و فيما سبق اسم او جملة. (وقوله تعالى: فصبر جميل يحتمل الامرين) حذف المسند او المسند إليه (أى) فصبر جميل (اجمل او فأمرى صبرى جميل) ففي الحذف تكثير للفائدة بامكان حمل الكلام على كل من المعنين بخلاف ما لو ذكر فإنه يكون نصاً في احدهما. (ولابد) للحذف (من قرينة) دالة عليه ليفهم منه المعنى (كوقوع الكلام جواباً لسؤال محقق نحو و لكن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) أى خلقهن الله فحذف المسند لأن هذا الكلام عند تتحقق ما فرض من الشرط و الجزاء يكون جواباً عن سؤال متحقق و الدليل على ان المرفوع فاعل و الممحونف فعله انه جاء عند عدم الحذف كذلك كقوله تعالى و لكن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم، و كقوله تعالى قال من يحيى العظام و هي رميم، قل يحييها الذي انشأها اول مرأة. (أو مقدر) عطف على محقق (نحو) قول ضرار بن نهشل يزيد بن نهشل (ولييك يزيد) كانه قيل من يبكيه ف قال (ضارع) أى يبكيه ضارع أى ذليل

ص ۸۵

(الخصوصة) لأنه كان ملجاً للاذلاء و عوناً للضعفاء تمامه و مخبط مما تطيح الطوائح و المخبط: هو الذي يأتي إليك للمعرفة من غير وسيلة تطيح من الاطاحة و هي الا ذهب و الاحلاك و الطوائح جمع مطية على غير القياس كلواقع جمع ملقحة و مما يتعلق بمخبط و ما مصدرية أى سائل يسئل من اجل اذهاب الواقع ماله أو يبكي المقدر أى يبكي لأجل اهلاك المنايا يزيد. (وفضله) أى رجحانه نحو ليك يزيداً ضارع مبنياً للمفعول (على خلافه) يعني ليك يزيد ضارع مبنياً للفاعل ناصباً ليزيد و رافعاً لضارع (بتكرر الاسناد) بان اجمل اولاً (اجمالاً ثم) فصل ثانياً (تفصيلاً) اما التفصيل فظاهر و اما الاجمال فلانه لما قيل: ليك علم ان هناك باكيماً يسند إليه هذا البكاء لأن المسند إلى المفعول لابد له من فاعل ممحونف اقيم المفعول مقامه و لا شك ان المتكرر أكد و اقوى وان الاجمال ثم التفصيل اوقع في النفس (وبوقوع نحو يزيد غير فضله) لكونه مسنداً إليه لا مفعولاً كما في خلافه (وبكون معرفة الفاعل كحصول نعمة غير متربقة لأن اول الكلام غير مطعم في ذكره) أى ذكر الفاعل لاسناد الفعل و تمام الكلام به بخلاف ما إذا بني للفاعل فإنه مطعم في ذكر الفاعل إذ لابد للفعل من شيء يسند هو إليه. (واما ذكره) أى ذكر المسند (فلما مر) في ذكر المسند إليه من كون الذكر هو الاصل مع عدم المقتضي للعدول و من الاحتياط لضعف التعميل على القريئة مثل خلقهن العزيز العليم و من التعریض بغایة السامع نحو محمد نبينا صلی الله علیه و آله فی جواب من قال من نبیکم و غير ذلك (أو) لاجل (ان یتعین) بذكر المسند (كونه اسم) فيقید الشیوت و الدوام (أو فعلًا) فيفيد التجدد و الحدوث. (واما افراده) أى جعل المسند غير جملة (فلكونه غير سبیی مع عدم افاده تقوی الحكم) إذ لو كان سبییاً نحو زید قام ابوه أو مفیداً للتقوی نحو زید قام فهو جملة قطعاً.

ص ۸۶

واما نحو زید قائم فليس بمفید للتقوی بل هو قریب من زید قام في ذلك و قوله: مع عدم افاده التقوی معناه مع عدم افاده نفس التركيب تقوی الحكم فيخرج ما يفید التقوی بحسب التکریر نحو عرفت أو بحرف التأکید نحو ان زیداً عارف أو تقول ان تقوی الحكم في الاصطلاح هو تأکیده بالطريق المخصوص نحو زید قائم. فان قلت: المسند قد يكون غير سبیی و لا مفید للتقوی ومع هذا لا يكون مفرداً كقولنا انا سعيت في حاجتك و رجل جاءنى و ما انا فعلت هذا عند قصد التخصيص. قلت: سلمنا انا ليسقصد في هذه الصور إلى التقوی. لكن لا نسلم انها لا تفید التقوی ضرورة حصول تکرار الاسناد الموجب للتقوی ولو سلم فالمراد ان افراد

المسندي يكون لاجل هذا المعنى ولا يلزم منه تحقق الافراد في جميع صور تحقق هذا المعنى. ثم السببي والفعلي، من اصطلاحات صاحب المفتاح، حيث سمى في قسم التحو الوصف بحال الشئ نحو رجل كريم وصفا فعليا، والوصف بحال ما هو من سببه نحو رجل كريم ابوه وصفا سبيبا، وسمى في علم المعانى المسندي نحو زيد قام مسندا فعليا وفي نحو زيد قام ابوه مسندا سبيبا وفسر هما بما لا يخلو عن صعوبة وانغلاق، فلهذا اكتفى المصنف في بيان المسندي السببي بالمثال وقال: (والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق) و كذلك زيد انطلق ابوه. ويمكن ان يفسر المسندي السببي بجملة علقت على مبتدأ بعائد لا يكون مسندا إليه في تلك الجملة فيخرج عنه المسندي نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد وفي نحو قوله هو الله احد لأن تعليقها على المبتدأ ليس بعائد وفي نحو زيد قام و زيد هو قائم لأن العائد فيه مسندي إليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمروا في داره و زيد ضربته و نحو ذلك من الجمل التي وقعت

ص ۸۷

خبر مبتدأ ولا تفيد التقوى والعمدة في ذلك تتبع كلام السكاكي لانا لم نجد هذا الاصطلاح لمن قبله. (وما كونه) اي المسندي (فعل للتقيد) اي تقيد المسندي (بأحد الازمنة الثلاثة) اعني الماضي وهو الزمان الذي قبل زمانك الذي انت فيه والمستقبل وهو الزمان الذي يتربّب وجوده بعد هذا الزمان والحال وهو اجزاء من اواخر الماضي و اوائل المستقبل متعاقبة من غير مهلة و تراخ وهذا امر عرفى و ذلك لأن الفعل دال بصيغته على أحد الازمنة الثلاثة من غير احتياج إلى قرينة تدل على ذلك بخلاف الاسم فانه ائما يدل عليه بقرينة خارجية كقولنا زيد قائم الان أو امس أو غدا و لهذا قال (على اخضر وجه) و لما كان التجدد لازما للزمان لكونه كما غير قار الذات اي لا يجتمع اجزائه في الوجود والزمان جزء من مفهوم الفعل، كان الفعل مع افادته التقيد بأحد الازمنة الثالثة مفيضا للتتجدد و اليه اشار بقوله (مع افاده التجدد كقوله) اي كقول طريف بن تميم (او كلما وردت عكاظ) هو متسوق للعرب كانوا يجتمعون فيه فيتناشدون و يتذاخرون و كانت فيه وقائع (قبيله بثوا إلى عريفهم) عريف القوم القيم باسمهم الذي شهر و عرف بذلك (يتوصى) اي يصدر عنه تفاسير الوجوه و تأملها شيئاً فشيئاً و لحظة فلحظة و اما كونه) اي المسندي (اسماً فلا فادة عدمهما) اي عدم التقيد المذكور و افاده التجدد يعني لافادة الدوام و الثبوت لاغراض تتعلق بذلك (كقوله لا يألف الدرهم المضروب صرتنا) و هو ما يجتمع فيه الدرهم (لكن يمر عليها و هو منطلق) يعني ان الانطلاق من الصرة ثابت للدرهم دائماً. قال الشيخ عبد القاهر: موضوع الاسم على ان يثبت به الشئ للشئ، من غير اقتضاء انه يتتجدد و يحدث شيئاً فشيئاً، فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا لا كما في زيد طويل و عمرو قصير. (وما تقيد الفعل) و ما يشبهه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما (بمفعول)

ص ۸۸

مطلق او به او فيه او له او معه (ونحوه) من الحال و التميز والاستثناء (فلترية الفائدة) لأن الحكم كلما زاد خصوصاً زاد غرابة و كلما زاد غرابة زاد افاده. كما يظهر بالنظر إلى قولنا شئ ما موجود و فلان به فلان حفظ التوراة سنة كذا في بلد كذا و لما استشعر سؤالاً و هو ان خبر كان من مشبهات المفعول و التقيد به ليس لتربية الفائدة بدونه اشار إلى جوابه بقوله (والمقيد في نحو كان زيد منطلقها هو منطلقها لا كان) لأن منطلقها هو نفس المسندي و كان قيد له للدلالة على زمان النسبة كما إذا قلت زيد منطلق في الزمان الماضي. (وما تركه) اي ترك التقيد (فلما نفع منها) اي من تربية الفائدة، مثل خوف انقضاء المدة و الفرصة او اراده ان لا يطلع الحاضرون على زمان الفعل او مكانه او مفعوله او عدم العلم بالمقييدات او نحو ذلك. (وما تقيد) اي الفعل (بالشرط)، مثل اكرمك ان تكرمني وان تكرمني اكرمك (فلا عبارات) شتي و حالات تقتضي تقيداته به (لا تعرف الا بمعرفة ما بين ادواته) يعني حروف الشرط و اسمائه (من التفصيل وقد بين ذلك) اي التفصيل (في علم التحو). وفي هذا الكلام اشاره إلى ان الشرط في عرف اهل العربية قيد لحكم الجزاء مثل المفعول و نحوه فقولك ان جئتني اكرمك بمتزله قولك اكرمك وقت مجئك ايها و لا يخرج الكلام بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية و الانشائية بل ان كان الجزاء خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك وان كان انشائيا فانشائية نحو ان جاءك

زيد فأكرمه و اما نفس الشرط، فقد اخرجه الاداء عن الخبرية و احتمال الصدق و الكذب و ما يقال من ان كلا من الشرط و الجزاء خارج عن الخبرية و احتمال الصدق و الكذب و انما الخبر هو مجموع الشرط و الجزاء المحكوم فيه بلزموم الثاني للاول فانما هو باعتبار المنطقين فمفهوم قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود باعتبار اهل العربية الحكم به وجود النهار في كل وقت من اوقات طلوع الشمس فالمحكم عليه هو النهار

ص ۸۹

و المحكم به هو الموجود. و باعتبار المنطقين الحكم بلزموم وجود النهار لطلع الشمس فالمحكم عليه طلوع الشمس و المحكم به وجود النهار فكم من فرق بين الاعتبارين. (ولكن لابد من النظر هنا في ان و إذا ولو) لأن فيها ابحاثاً كثيرة لم يتعرض لها في علم النحو (فإن و إذا للشرط في الاستقبال لكن اصل ان عدم الجزم بوقوع الشرط) فلا يقع في كلام الله تعالى على الاصل الا حكاية أو على ضرب من التأويل (واصل إذا الجزم) بوقوعه فان و إذا يشتركان في الاستقبال بخلاف لو و يفترقان بالجزم بالوقوع و عدم الجزم به و اما عدم الجزم بلا وقوع الشرط فلم يتعرض له لكونه مشتركاً بين إذا وان و المقصود بيان وجه الافتراق. (ولذلك) أى و لأن اصل ان عدم الجزم بالوقوع (كان) الحكم (النادر) لكونه غير مقطوع به في الغالب (موقعاً لأن و) لأن اصل إذا الجزم بالوقوع (غلب لفظ الماضي) لدلالته على الواقع قطعاً نظراً إلى نفس اللفظ وان نقل هنا إلى معنى الاستقبال (مع إذا نحو فإذا جاءتهم) أى قوم موسى (الحسنة) كالخشب والرخاء (قالوا لنا هذه) أى هذه مختصة بنا و نحن مستحقوها (وان تصبهم سيئة) أى جدب و بلاء (يطيروا) أى يتشارموا (بموسى و من معه) من المؤمنين جئ في جانب الحسنة بلفظ الماضي مع إذا (لان المراد بالحسنة المطلقة) التي حصل لها مقطوع به. (و لهذا عرفت) الحسنة (تعريف الجنس) أى الحقيقة لأن وقوع الجنس كالواجب لكثرة و اتساعه لتحقيقه في كل نوع بخلاف النوع وجئ في جانب السيئة بلفظ المضارع مع ان لما ذكره بقوله (والسيئة نادرة بالنسبة إليها) أى إلى الحسنة المطلقة (و لهذا نكرت) السيئة ليدل على التقليل (وقد تستعمل ان في) مقام (الجزم) بوقوع الشرط (تجاهلاً)، كما إذا سئل العبد عن سيده هل هو في الدار و هو يعلم انه فيها، فيقول: ان كان فيها اخبرك يتتجاهل خوفاً من السيد (أو لعدم جزم المخاطب) بوقوع الشرط فيجري الكلام على سنن اعتقاده (كقولك لمن يكذبك ان صدقت

ص ۹۰

فماذا تفعل) مع علمك بذلك صادق. (أو تنزيله) أى لتزييل المخاطب العالم بوقوع الشرط (متزلة الجاهل لمخالفته مقتضى العلم) كقولك لمن يؤذى اباك فلا تؤذه. (أو التوبیخ) أى لتعيير المخاطب على الشرط (وتوصیر ان المقام لاشتماله على ما يقلع الشرط عن اصله لا يصلح الا لفرضه) أى فرض الشرط (كما يفرض المجال) لغرض من الاغراض (نحو افتضـب عنكم الذكر) أى انهمـلكم فـضـبـعـنـكـمـالـقـرـآنـوـمـاـفـيـهـمـنـالـاـمـرـوـالـنـهـيـوـالـوـعـيـدـ(صـفـحـاـ)ـأـىـاعـرـاضـأـوـلـلـاعـرـاضـأـوـمـعـرـضـيـنـ(انـكـنـتـمـقـوـمـاـمـسـرـفـيـنـفـيـمـقـرـأـانـبـالـكـسـرـ)ـفـكـونـهـمـمـسـرـفـيـنـامـرـقـطـوـعـبـهـلـكـنـجـئـبـلـفـظـانـلـقـصـدـالـتـوـبـيـخـ.ـوـتـصـوـيـرـانـالـاسـرـافـمـنـالـعـاقـلـفـيـهـهـذـاـالـمـقـامـيـجـبـانـلـاـيـكـونـالـاـعـلـىـسـبـيلـالـفـرـضـوـالـتـقـدـيرـكـالـمـحـالـاتـلـاـشـتـمـالـالـمـقـامـعـلـىـالـاـيـاتـالـدـالـةـعـلـىـانـالـاسـرـافـمـاـلـاـيـبـغـىـانـيـصـدـرـعـنـالـعـاقـلـاصـلـاـفـهـوـبـمـتـزـلـةـالـمـحـالـوـانـكـانـمـقـطـوـعـاـ،ـبـعـدـوـقـوـعـهـلـكـنـهـمـيـسـتـعـمـلـونـفـيـهـانـلـتـزـيـلـهـمـتـزـلـةـمـاـلـاـقـطـعـبـعـدـهـمـعـلـىـسـبـيلـالـمـسـاـهـلـةـوـارـخـاءـالـعـنـانـلـقـصـدـالـتـبـكـيـتـكـمـاـفـيـقـوـلـهـتـعـالـىـقـلـانـكـانـلـلـرـحـمـنـوـلـدـفـانـاـاـوـالـعـابـدـيـنـ.ـأـوـتـغـلـيـبـغـيرـمـتـصـفـبـهـ)ـأـىـبـالـشـرـطـ(ـعـلـىـمـتـصـفـبـهـ)ـكـمـاـإـذـاـكـانـالـقـيـامـقـطـعـيـالـحـصـولـلـزـيـدـغـيرـقـطـعـيـلـعـمـرـوـفـنـقـولـانـقـمـتـمـاـكـانـكـذـاـ(ـوـقـوـلـهـتـعـالـىـلـلـمـخـاطـبـيـنـالـمـرـتـابـيـنـوـانـكـنـتـمـفـيـرـيـبـمـاـنـزـلـنـاـعـلـىـعـبـدـنـاـ،ـيـحـتـمـلـهـمـاـ)ـأـىـيـحـتـمـلـانـيـكـونـلـلـتـوـبـيـخـوـالـتـصـوـيـرـالـمـذـكـورـوـانـيـكـونـلـتـغـلـيـبـغـيرـمـرـتـابـيـنـوـانـمـرـتـابـيـنـلـاـنـهـكـانـفـيـالـمـخـاطـبـيـنـمـنـيـعـرـفـالـحـقـوـانـمـاـيـنـكـرـعـنـادـاـفـجـعـالـجـمـيعـكـانـهـلـاـرـتـيـابـلـهـمـ.ـوـهـنـاـبـحـثـ،ـوـهـوـ:ـاـنـإـذـاـجـعـالـجـمـيعـبـمـتـزـلـةـغـيرـمـرـتـابـيـنـكـانـالـشـرـطـقـطـعـيـالـلـاـوـقـعـفـلاـيـصـحـاـسـتـعـمـلـانـفـيـهـكـمـاـإـذـاـكـانـقـطـعـالـوـقـعـلـاـنـهـاـاـنـمـاـتـسـتـعـمـلـفـيـالـمـعـانـيـالـمـحـمـلـةـالـمـشـكـوـكـةـوـلـيـسـالـمـعـنـىـهـنـاـعـلـىـحـدـوـثـالـاـرـتـيـابـفـيـالـمـسـتـقـبـلـوـلـهـذـاـزـعـ

الكوفيون ان ان ههنا بمعنى اذ ونص المبرد و الزجاج على ان ان لا

٩١ ص

كان على معنى الاستقبال لقوة دلالته على المضى فمجرد التغليب لا يصح استعمال ان ه هنا بل لابد من ان يقال لما غلب صار الجميع بمثابة غير المرتابين فصار الشرط قطعى الانتفاء فاستعمل فيه ان على سبيل الفرض والتقدير للتبيك و الالزام كقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنت به فقد اهتدوا، وقل ان كان للرحمن ولد فانا اول العبادين. (والتحريم) باب واسع (يجرى في فنون كثيرة كقوله تعالى و كانت من القانتين) غلب الذكر على الاشى با ان اجرى الصفة المشتركة بينهما على طريقة اجرائها على الذكور خاصةً فان القنوت مما يوصف به الذكور والإناث لكن لفظ قانتين انما يجري على الذكور فقط (و) نحو (قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون) غلب جانب المعنى على جانب اللفظ لأن القياس يجهلون باء الغيبة لأن الضمير عائد إلى قوم و لفظه لفظ الغائب لكونه اسمًا مظهراً لكنه في المعنى عبارة عن المخاطبين فغلب جانب الخطاب على جانب الغيبة. (ومنه) أى و من التغليب (ابوان) للاعب والام (ونحوه) كالعمررين لابي بكر و عمر رضي الله عنهما و القررين للشمس و القمر، و ذلك با ان يغلب احد المتصابحين أو المتشابهين على الآخر با يجعل الآخر متفقاً له في الاسم ثم يثنى ذلك الاسم و يقصد اللفظ اليهما جميماً فمثل ابوان ليس من قبل قوله تعالى [وكانت من القانتين] كما توهّمه بعضهم لأن الابوة ليست صفة مشتركة بينهما كالقنوت. فالحاصل ان مخالفه الظاهر في مثل القانتين من جهة الهيئة و الصيغة وفي مثل ابوان من جهة المادة و جوهر اللفظ بالكلية (ولكونهما) أى ان و إذا (التعليق امر) هو حصول مضمون الجزاء (بغيره) يعني حصول مضمون الشرط (في الاستقبال) متعلق بغيره على معنى انه يجعل حصول الجزاء مترباً و معلقاً على حصول الشرط في الاستقبال و لا يجوز ان يتعلق بتعليق امر لأن التعليق انما هو في زمان التكلم لا في الاستقبال الا ترى انك إذا قلت ان دخلت الدار فانت حر فقد علقت في هذه الحال حريتها على دخول الدار في الاستقبال (كان كل من جملتي كل) من ان و إذا يعني

٩٢ ص

الشرط والجزاء (فعليه استقيالية).

اما الشرط فلانه مفروض الحصول في الاستقبال فيمتنع ثبوته و مضيه.

اما الجزء، فلا يحصل على حصول الشرط في الاستقبال و يمكن تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل في المستقبل (ولا يخالف ذلك لفظا الا لنكتة) لامتناع مخالفة مقتضى الظاهر من غيرفائدة و قوله لفظا: اشاره إلى ان الجملتين وان جعلت كلتاهما أو احديهما اسمية أو فعلية ما ضوئه فالمعنى على الاستقبال حتى ان قولنا ان اكرمتني الان فقد اكرمتك امس معناه ان تعتد باكرامك اي ايام فاعتد باكرامي اي امس وقد تستعمل ان في غير الاستقبال قياسا مطردا مع كان نحو وان كتم في ريب، كما مر و كذا إذا جئ بها في مقام التأكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل و الرابط دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل و عمرو وان اعطى جها لئيم. وفي غير ذلك قليلا- كقوله: فيما وطنى ان فاتنى بك سابق \* من الدهر فلينعم لسانك البال ثم اشار إلى تفصيل النكتة الداعية إلى العدول عن لفظ الفعل المستقبل بقوله (كابر از غير الحاصل في معرض الحاصل لقوه الاسباب) المتأخذة في حصوله نحو ان اشتريت كان كذا حال انعقاد اسباب الاشتراء (أو كون ما هو مقطوع الواقع كالواقع) هذا عطف على قوه الاسباب و كذا المعطوفات بعد ذلك باو لأنها كلها علل لا براز غير الحاصل في معرض الحاصل على ما اشار إليه في اظهار الرغبة و من زعم انها كلها عطف على ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل فقدسها سهوا بينا. (أو التفاؤل أو اظهار الرغبة في وقوعه) أى وقوع الشرط نحو ان ظفرت بحسن العاقبه فهو المرام هذا يصلح مثلا للتفاؤل و لاظهار الرغبة و لما كان اقتضاء اظهار الرغبة ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل يحتاج إلى بيان ما اشار إليه بقوله

معرض الحاصل يحتاج إلى بيان ما أشار إليه بقوله

٩٣

(فإن الطالب إذا عظمت رغبته في حصول امر يكثـر تصوره) أي ذلك الامر (فربما يخـا) أي ذلك الامر (إله

حاصل) فیعتبر عنه بلفظ الماضي (وعليه) أى على استعمال الماضي مع ان لاظهار الرغبة في الواقع ورد قوله تعالى و لا تكرهوا فیياتكم على البغاء (ان اردن تحصنا) حيث لم يقل ان يردن. فان قيل تعليق النهى عن الاكره بارادتهن التحصن يشعر بجواز الاكره عند انتفائها على ما هو مقتضى التعليق بالشرط، اجيب بان القائلين بان التقييد بالشرط يدل على نفي الحكم عند انتفائه انما يقولون به إذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدة في الاية، المبالغة في النهى عن الاكره يعني انهن إذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وايضا دلالة الشرط على انتفاء الحكم انما هو بحسب الظاهر والاجماع القاطع على حرمة الاكره مطلقا قد عارضه و الظاهر يدفع بالقاطع (قال السكاكي أو للتعریض) أى ابراز غير الحاصل في معرض الحاصل. اما لما ذكر و اما للتعریض بان ينسب الفعل إلى واحد و المراد غيره (نحو) قوله تعالى و لقد اوحى اليك و الى الذين من قبلك (لئن اشركت ليحيطن عملك) فالمخاطب هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم اشراكه مقطوع به، لكن جئ بلفظ الماضي ابرازا للاشراك الغير الحاصل في معرض الحاصل على سبيل الفرض و التقدير تعریضا لمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم كما إذا شتمك احد فتقول و الله ان شتمني الامير لا ضربه، و لا يخفى عليك انه لا معنى للتعریض لمن لم يصدر عنهم الاشراك وان ذكر المضارع لا يفيد التعریض لكونه على اصله و لما كان في هذا الكلام نوع خفاء وضعف نسبة إلى السكاكي و الا فهو قد ذكر جميع ما تقدم ثم قال. (ونظيره) أى نظير لئن اشركت، (في التعریض) لا في استعمال الماضي مقام المضارع في الشرط للتعریض قوله تعالى (ومالي لا اعبد الذى فطرنى، أى و ما لكم لا تعبدون الذى فطركم بدليل و اليه ترجعون) إذ لو لا التعریض لكان المناسب ان يقال و اليه ارجع على ما هو المواقف للسياق (ووجه حسنها) أى

حسن هذا

٩٤ ص

التعریض (اسماع) المتكلم (المخاطبين) الذين هم اعداؤه (الحق) هو المفعول الثاني للاسماع (على وجه لا يزيد) ذلك الوجه (غضبهم وهو) أى ذلك الوجه (ترك التصریح بنسبيتهم إلى الباطل ويعین) عطف على يزيد و ليس هذا في كلام السكاكي أى على وجه يعين (على قوله) أى قبول الحق (لكونه) أى لكون ذلك الوجه (ادخل في امحاض النصح لهم حيث لا- يريده) المتكلم (لهم الا- ما يريده لنفسه ولو للشرط) اى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا (في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط) فيلزم انتفاء الجزاء كما تقول لو جئني لاكرمتكم معلقا الاكرام بالمجيء مع القطع بانتفائه فيلزم انتفاء الاكرام فهي لامتناع الثاني اعني الجزاء لامتناع الاول اعني الشرط يعني ان الجزاء متنف بسبب انتفاء الشرط، هذا هو المشهور بين الجمهور. واعتراض عليه ابن الحاجب بان الاول سبب و الثاني مسبب وانتفاء السبب لا- يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشىء اسباب متعددة بل الامر بالعكس لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع اسبابه فهي لامتناع الاول لامتناع الثاني الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الالهه دون العكس. واستحسن المتأخرن رأى ابن الحاجب حتى كادوا ان يجمعوا على انها لامتناع الاول لامتناع الثاني. اما لما ذكره و اما لان الاول ملزم و الثاني لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزم من غير عكس لجواز ان يكون اللازم اعم. وانا اقول منشأ هذا الاعتراض: قوله التأمل، لانه ليس معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزم لا يوجب انتفاء المسبب او اللازم بل معناه انها للدلالة على ان انتفاء الثاني في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنى لو شاء الله لهديكم ان انتفاء الهدایة انما هو بسبب انتفاء المشیء يعني انها تستعمل للدلالة على ان علة

٩٥ ص

انتفاء مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات إلى ان علة العلم بانتفاء الجزاء ما هي الا ترى ان قولهم لو لا لامتناع الثاني لوجود الاول نحو لو لا على لهلک عمر معناه ان وجود على سبب لعدم هلاک عمر لا ان وجوده دليل على ان عمر لم يهلك و لهذا صح مثل قولنا لو جئني لاكرمتكم لكنك لم تجي اعني عدم الاكرام بسبب عدم المجرى، قال الحمامسى ولو طار ذو

حافر قبلها، لطارت ولكنه لم يطر يعني ان عدم طيران تلك الفرس بسبب انه لم يطر ذو حافر قبلها، و قال أبو العلاء المعري ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم، رعايا ولكن ما لهن دوام و اما المنطقيون فقد جعلوا، ان ولو، اداه اللزوم و انما يستعملونها في القياسات لحصول العلم بالنتائج فهى عندهم للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء الاول ضرورة انتفاء الملزم بانتفاء اللازم من غير التفات إلى ان علة انتفاء الجزء في الخارج ما هي و قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وارد على هذه القاعدة لكن الاستعمال على قاعدة اللغة هو الشان المستفيض و تحقيق هذا البحث على ما ذكرناه من اسرار هذا الفن. وفي هذا المقام مباحث اخرى شريفة اوردنها في الشرح و إذا كان لو للشرط في الماضي (فيلزم عدم الثبوت والمضى في جملتها) إذ الثبوت ينافي التعليق والاستقبال ينافي المضى فلا يعدل في جملتها عن الفعلية الماضوية الا لنكتة ومذهب المبرد أنها تستعمل في المستقبل استعمال ان للوصل و هو مع قوله ثابت. نحو قوله عليه السلام: اطلبوا العلم ولو بالصين و انى اباى بكم الام يوم القيمة ولو بالسقوط. (فدخولها على المضارع في نحو) واعلموا ان فيكم رسول الله (لو يطعكم في كثير من الامر لعنتم) أى لو قعدتم في جهد وهلاك (لقصد استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا).

ص ۹۶

وال فعل: هو الاطاعة يعني ان امتناع عنكم بسبب امتناع استمراره على اطاعتكم فان المضارع يفيد الاستمرار ودخول لو عليه يفيد امتناع الاستمرار. ويجوز ان يكون الفعل امتناع الاطاعة يعني ان امتناع عنكم بسبب استمرار امتناعه عن اطاعتكم لانه كما ان المضارع المثبت يفيد استمرار الثبوت يجوز ان يفيد المنفي استمرار النفي و الداخـل عليه لو يفيد استمرار الامتناع كما ان الجملة الاسمية المثبتة تفيد تأكيد الثبوت ودوامه و المنفية يفيد تأكيد النفي ودوامه لا نفي التأكيد و الدوام كقوله تعالى و ما هم بمؤمنين ردا لقولهم انا آمنا على ابلغ وجه وآكده كما في قوله تعالى (الله يستهزئ بهم) حيث لم يقل الله مستهزئ بهم قصدا إلى استمرار الاستهزاء وتتجدد وفقا فوقنا. (و) دخولها على المضارع (في نحو قوله تعالى ولو ترى) الخطاب لمحمد عليه السلام أو لكل من تأتي منه الرؤية (إذ وقفوا على النار) أى اروها حتى يعاينوها واطلعوا عليها اطلاقا هي تحتهم او ادخلوها فعرفوا مقدار عذابها وجواب لو محذوف أى لرأيت امرا فظيعا (لتزييه) أى المضارع (متزلة الماضي لصدره) أى المضارع أو الكلام (عن لا خلاف في اخباره). فهذا الحالـة انما هي في القيمة لكنها جعلت بمترـلة الماضي المتحقق فاستعمل فيها لو واذ المختصان بالماضي لكن عدل من لفظ الماضي و لم يقل ولو رأيت اشارـة إلى انه كلام من لا خلاف في اخباره و المستقبل عنده بمترـلة الماضي في تحقق الواقع فهذا الامر مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل كأنه قيل قد انقضى هذا الامر لكنك ما رأيته ولو رأيته لرأيت امرا فظيعا (كما) عدل عن الماضي إلى المضارع (في ربما يود الذين كفروا) لتزييه متزلة الماضي لصدره عن لا خلاف في اخباره. و انما كان الاصل هنا هو الماضي لانه قد التزم ابن السراج وابو على في الايضاح ان الفعل الواقع بعد رب المكفوفة بما يجب ان يكون ماضيا لانها للتقليل في الماضي و معنى التقليل هنا انه يدهشهم احوال القيمة فيهـتون فـان وجدـت منهم افـاقـة ما تمنـوا ذلك.

ص ۹۷

وقيل هي مستعارة للتـكثير أو للتحقيق و مفعول يـود محـذـوف لـدلـالـة لو كانوا مـسـلـمـين عـلـيـهـ لو للـتـمنـي حـكـاـيـةـ لـوـدادـتـهـ و اـماـ عـلـىـ رـأـيـ من جـعـلـ لـوـ لـتـمـنـيـ حـرـفـاـ مـصـدـرـيـةـ فـمـفـعـولـ يـودـ هوـ قولـهـ لـوـ كانواـ مـسـلـمـينـ (أـوـ لـاـ سـتـحـضـارـ الصـورـةـ)ـ عـطـفـ عـلـيـ قولـهـ لـتـزـيـيـهـ يـعـنـيـ انـ العـدـولـ إـلـىـ المـضـارـعـ فـيـ نـحـوـ وـلـوـ تـرـىـ اـمـاـ لـمـ ذـكـرـ وـ اـمـاـ لـاـ سـتـحـضـارـ صـورـةـ رـؤـيـةـ الكـافـرـينـ مـوـقـفـيـنـ عـلـىـ النـارـ لـاـنـ المـضـارـعـ مـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ الـحـالـ الـحـاضـرـ الـذـىـ مـنـ شـائـهـ اـنـ يـشـاهـدـ كـانـهـ يـسـتـحـضـرـ بـلـفـظـ المـضـارـعـ تـلـكـ الصـورـةـ لـيـشـاهـدـهـاـ السـامـعـونـ وـ لـاـ يـفـعـلـ ذـلـكـ الاـ فـىـ اـمـرـيـتـهـ بـمـشـاهـدـتـهـ لـغـرـابـتـهـ اوـ فـظـاعـتـهـ اوـ نـحـوـ ذـلـكـ (كـماـ قـالـ اللهـ تـعـالـىـ فـتـيـرـ سـحـابـاـ)ـ بـلـفـظـ المـضـارـعـ بـعـدـ قولـهـ تـعـالـىـ اللهـ الذـىـ اـرـسـلـ الـرـيـاحـ (استـحـضـارـ تـلـكـ الصـورـةـ الـبـيـعـةـ الـدـالـلـةـ عـلـىـ الـقـدـرـةـ الـبـاهـرـةـ)ـ يـعـنـيـ اـثـارـةـ صـورـةـ السـحـابـ مـسـخـراـ بـيـنـ اـسـمـاءـ وـ الـارـضـ عـلـىـ الـكـيـفـيـاتـ المـخـصـوصـةـ وـ الـانـقـلـابـاتـ الـمـتـفـاوـتـةـ (وـاـمـاـ تـنـكـيرـ)ـ اـىـ تـنـكـيرـ المسـنـدـ (فـلـاـ رـادـهـ عـدـمـ الحـصـرـ وـ الـعـهـدـ)ـ الدـالـ عـلـيـهـماـ التـعـرـيفـ (كـفـولـكـ زـيـدـ)

كاتب و عمرو شاعر أو للفخيم نحو هدى للمتقين) بناء على انه خبر مبتدأ ممحض أو خبر تلك الكتاب (أو للتحقيق) نحو ما زيد شيءاً. (واما تحصيصه) أى المسند (بالاضافة) نحو زيد غلام رجل (أو الوصف) نحو زيد رجل عالم (فلكون القائدة اتم) لما مر من ان زيادة الخصوص توجب اتيمية الفائدة. واعلم ان جعل معمولات المسند كالحال ونحوه من المقيادات وجعل الاضافة والوصف من المخصوصات انما هو مجرد اصطلاح وقيل لأن التخصيص عبارة عن نقص الشيوع ولا شيوع لل فعل لانه انما يدل على مجرد المفهوم والحال تقيده والوصف يجيء في الاسم الذي فيه الشيوع فيخصوصه وفيه نظر. (واما تركه) أى ترك تخصيص المسند بالاضافة أو الوصف (فظاهر مما سبق) في ترك تقيد المسند لمانع من تربية الفائدة.

ص ۹۸

(واما تعريفه فلاـ فاده السامع حكما على امر معلوم له باحدى طرق التعريف) يعني انه يجب عند تعريف المسند إليه إذ ليس في كلامهم مسند إليه نكرة ومسند معرفة في الجملة الخبرية (باخر مثله) أى حكما على امر معلوم بأمر آخر مثله في كونه معلوما للسامع باحدى طرق التعريف سواء يتحدا الطريقان نحو الراكب هو المنطلق أو يختلفان نحو زيد هو المنطلق (أو لازم حكم) عطف على حكما (كذلك) أى على امر معلوم باخر مثله وفيه هذا تنبية على ان كون المبتدأ والخبر معلومين لا ينافي افاده الكلام للسامع فائدة مجھولة لانه العلم بنفس المبتدأ والخبر لاـ يستلزم العلم بأسناد احدهما إلى الآخر (نحو زيد اخوه وعمرو المنطلق) حال كون المنطلق معرفا (باعتبار تعريف العهد أو الجنس). وظاهر لفظ الكتاب ان نحو زيد اخوه انما يقال لمن يعرف ان له اخا و المذكور في الایضاح انه يقال لمن يعرف زيدا بعينه سواء كان يعرف ان له اخا او لم يعرف. ووجه التوفيق ما ذكره بعض المحققين من النهاة ان اصل وضع تعريف الاضافة على اعتبار العهد والا لم يبق فرق بين غلام زيد وغلام لزيد فلم يكن احدهما معرفة والآخر نكرة لكن كثيرا ما يقال جاءنى غلام زيد من غير اشارة إلى معين كالمعرف باللام وهو خلاف وضع الاضافة فما في الكتاب ناظر إلى اصل الوضع وما في الایضاح إلى خلافه. (وعكسها) أى و نحو عكس المثالين المذكورين وهو اخوه زيد و المنطلق عمرو و الضابط في التقديم انه إذا كان للشيء صفات التعريف وعرف السامع اتصافه باحديهما دون الآخر فايهما كان بحيث يعرف السامع اتصاف الذات به و هو كالطالب بحسب زعمك ان تحكم عليه بالآخر فيجب ان تقدم اللفظ الدال عليه وتجعله مبتدأ وايهمما كان بحيث يجهل اتصاف الذات به و هو كالطالب بحسب

ص ۹۹

زعمك ان تحكم بشبوته للذات أو انتفائه عنه يجب ان تؤخر اللفظ الدال عليه وتجعله خبر فإذا عرف السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واردت ان تعرفه ذلك قلت زيد اخوه وإذا عرف اخاهه ولا يعرفه على التعين واردت ان تعينه عنده قلت اخوه زيد ولاـ يصح زيد اخوه ويظهر ذلك في نحو قولنا رأيت اسودا غابها الرماح ولا يصح رماحها الغاب. (و الثاني) يعني اعتبار تعريف الجنس (قد يفيد قصر الجنس على شيء تحقيقا نحو زيد الامير) إذا لم يكن امير سواه (أو مبالغة لكماله فيه) أى لكمال ذلك الشيء في ذلك الجنس أو بالعكس (نحو عمرو الشجاع) أى الكمال في الشجاعة كأنه لا اعتقد بشجاعة غيره لصورها عن رتبة الامارة على زيد و الشجاعة على عمرو و الحاصل ان المعرف بلاـ الجنس مبتدأ نحو الامير زيد و الشجاع عمرو و لا تفاوت بينهما وبين ما تقدم في افاده قصر الكمال و كذا إذا جعل المعرف بلاـ الجنس مبتدأ نحو الامير زيد و الشجاع عمرو و لا تفاوت بينهما وبين ما تقدم في افاده قصر الامارة على زيد و الشجاعة على عمرو و الحاصل ان المعرف بلاـ الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر معرفة أو نكرة وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ و الجنس قد يبقى على اطلاقه كما مروـ قد يقيد بوصف أو حال أو ظرف أو مفعول أو نحو ذلك نحو هو الرجل الكريم و هو السائر راكبا و هو الامير في البلد و هو الواهب الف قنطر و جميع ذلك معلوم بالاستقراء وتصفح تراكيـ البـلـغـاء و قوله قد يـفـيدـ بـلـفـظـ قدـ اـشـارـةـ إـلـىـ انهـ قدـ لاـ يـفـيدـ القـصـرـ كماـ فـيـ قولـ الخـنسـاءـ إـذـاـ قـبـحـ الـبـكـاءـ عـلـىـ قـتـيلـ، رـأـيـتـ بـكـاءـ كـالـحـسـنـ الجـمـيـلاـ فـاـنـهـ يـعـرـفـ بـحـسـبـ الـذـوقـ السـلـيمـ وـ الطـبـعـ الـمـسـتـقـيمـ وـ التـدـرـبـ فـيـ مـعـرـفـةـ مـعـانـيـ كـلـامـ الـعـربـ انـ لـيـسـ الـمـعـنـىـ هـنـاـ عـلـىـ الـقـصـرـ وـانـ اـمـكـنـ ذـلـكـ بـحـسـبـ الـنـظـرـ الـظـاهـرـ وـ التـأـمـلـ الـقاـصـرـ. (وقيل) في نحو زيد المنطلق أو المنطلق زيد (الاسم متعين

المنسوب إليه و معنى الخبر المنسوب و الذات هي المنسوب إليها و الصفة هي المنسوب فسواء

١٠٦

قلنا زيد المنطلق أو المنطلق زيد يكون زيد مبتدأ و المنطلق خبر و هذا رأى الامام الرازى قدس الله سره . (ورد بان المعنى الشخص الذى له الصفة صاحب الاسم) يعني ان الصفة تجعل دالة على الذات و مسندا إليها و الاسم يجعل دالا على امر نسبى و مسندا . (اما كونه) أى المسند (جملة فلتقوى) نحو زيد قام (أو لكونه سببا) نحو زيد ابوه قايم (لما مر) من ان افراده يكون لكونه غير سببى مع عدم افاده التقوى . و سبب التقوى فى مثل زيد قام على ما ذكره صاحب المفتاح هو ان المبتدأ لكونه مبتدأ يستدعي ان يسند إليه شىء فإذا جاء بعده ما يصلح ان يسند إلى ذلك المبتدأ صرفه ذلك المبتدأ إلى نفسه سواء كان خاليا عن الضمير أو متضمنا له فيعتقد بيهما حكم . ثم إذا كان متضمنا له لضمير المعتمد به بان لا يكون مشابها للخالي عن الضمير كما في زيد قائم صرفه ذلك الضمير إلى المبتدأ ثانيا فيكتسى الحكم قوة فعلى هذا يختص التقوى بما يكون مسندا إلى ضمير مبتدأ ويخرج عنه نحو زيد ضربته ويجب أن يجعل سببا و اما على ما ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز و هو ان الاسم لا يؤتى به معنى عن العوامل اللغطية الا لحديث قد نوى اسناده إليه . فإذا قلت زيد فقد اشعرت قلب السامع بانك تريد الاخبار عنه فهذا توطة له و تقدمه للعلام به . فإذا قلت قام دخل في قلبه دخول المأнос و هذا اشد للثبوت وامنع من الشبهة و الشك . وبالجملة ليس الاعلام بالشيء بغتة مثل الاعلام به بعد التنبيه عليه ، و التقدمة ، فان ذلك يجري مجرى تأكيد الاعلام في التقوى و الاحكام فيدخل فيه نحو زيد ضربته و زيد مررت به و مما يكون المسند فيه جملة لا للسببية أو التقوى خبر ضمير الشان و لم يتعرض له لشهرة امره و كونه معلوما مما سبق .

١٠١

واما صورة التخصيص نحو انا سعيت في حاجتك ورجل جاءنى فهى داخلة في التقوى على ما مر (واسميتها وفعاليتها وشرطيتها لاما مر) يعني ان كون المسند جملة للسببية او التقوى وكون تلك الجملة اسمية للدوم وثبتها وكونها فعلية للتجدد والحدث والدلالة على احد الازمنة الثالثة على اخضر وجه وكونها شرطية للاعتبارات المختلفة الحاصلة من ادوات الشرط (وظرفيتها لاختصار الفعلية اذ هي) اي الظرفية (مقدمة بالفعل على الاصح) لان الفعل هو الاصل في العمل وقيل باسم الفاعل لان الاصل في الخبر ان يكون مفردا، ورجح الاول بوقوع الظرف صلة للموصول نحو الذى في الدار اخوه. واجيب بان الصلة من مظان الجملة بخلاف الخبر، ولو قال إذا الظرف مقدر بالفعل على الاصح، لكان اصوب لان ظاهر عبارته يتضمن ان الجملة الظرفية مقدرة باسم الفاعل على القول الغير الاصح، ولا يخفى فساده. (واما تأخيره) اي تأخير المسند (فلان ذكر المسند إليه اهم كما مر) في تقديم المسند إليه (واما تقديمها) اي تقديم المسند (لتخصيصه بالمسند إليه) اي لقصر المسند إليه على ما حققناه في ضمير الفصل لان معنى قولنا تميي انا هو انه مقصور على التميي لا يتتجاوزها إلى القيسيه (نحو لا فيها غول اي بخلاف خمور الدنيا) فان فيها غولا. فان قلت المسند هو الظرف اعني فيها و المسند إليه ليس بمقصور عليه بل على جزء منه اعني الضمير المجرور الراجع إلى خمور الجنّة قلت المقصود ان عدم الغول مقصور على الاتصال بفري خمور الجنّة لا يتتجاوزه إلى الانصاراف بفري خمور الدنيا وان اعتبرت النفي في جانب المسند فالمعنى ان الغول مقصور على عدم الحصول في خمور الجنّة لا يتتجاوزه إلى عدم الحصول في خمور الدنيا فالمسند إليه مقصور على المسند قصرا غير حقيقي وكذلك قياس في قوله تعالى لكم دينكم ولـ دين.

١٠٢ ص

ونظيره ما ذكره صاحب المفتاح في قوله تعالى ان حسابهم الا على ربى من ان المعنى حسابهم مقصور على الاتصاف بعلى ربى لا يتتجاوزه إلى الاتصاف بعلى فجميع ذلك من قصر الموصوف على الصفة دون العكس كما توهنه بعضهم (ولهذا) أى و لأن التقديم يفيد التخصيص (لم يقدم الطرف) الذي هو المسند على المسند إليه (في لا ريب فيه) ولم يقل لا فيه ريب (لثلا يفيد) تقديميه عليه

ثبت الريب في سائر كتب الله تعالى بناء على اختصاص عدم الريب بالقرآن. و انما قال في سائر كتب الله تعالى لانه المعتبر في مقابله القرآن كما ان المعتبر في مقابله خمور الجنّة هي خمور الدنيا لا مطلق المشروبات و غيرها (أو التنبيه) عطف على تخصيصه أى تقديم المسند للتنبيه (من اول الامر على انه) أى المسند (خبر لا-نعت) إذ النعت لا-يتقدم على المنعوت. و انما قال من اول الامر لانه ربما يعلم انه خبر لا-نعت بالتأمل في المعنى و النظر إلى انه لم يرد في الكلام خبر للمبتدأ (كتقوله له هم لا-متنه لكتبارها \* و همه الصغرى اجل من الدهر) حيث لم يقل هم له (أو التفاؤل) نحو سعدت بغرة وجهك الايام. (أو التشويق إلى ذكر المسند إليه بان يكون في المسند المتقدم طول يسوق النفس إلى ذكر المسند إليه فيكون له وقع في النفس ومحل من القبول لأن الحاصل بعد الطلب اعز من المنساق بلا تعب (كتقوله ثلاثة) هذا هو المسند المتقدم الموصوف بقوله (تشرق) من اشرق بمعنى صار مضيئا (الدنيا) فاعل تشرق و العائد إلى الموصوف هو الضمير المجرور في قوله (ببهجهتها) أى بحسنها ونضارتها أى تصير الدنيا منورة ببهجهة هذه الثلاثة وبهائها و المسند إليه المتأخر هو قوله (شمس الضحى و ابو اسحق و القمر). (تنبيه، كثير مما ذكر في هذا الباب) يعني باب المسند (والذى قبله) يعني باب المسند إليه (غير مختص بهما كالذكر و الحذف و غيرهما) من التعريف و التنكير و التقديم و التأخير و الاطلاق و التقييد و غير ذلك مما سبق.

ص ۱۰۳

وانما قال كثير مما ذكر لأن بعضها مختص بالبابين كضمير الفصل المختص بما بين المسند إليه و المسند و ككون المسند مفردا فعلا فانه مختص بالمسند إذ كل فعل مسند دائما و قيل: هو اشاره إلى ان جميعها لا يجري في غير البابين كالتعريف فانه لا يجري في الحال و التمييز و كالتقديم فانه لا يجري في المضاف إليه و فيه نظر لأن قولنا جميع ما ذكر في البابين غير مختص بهما لا يقتضي ان يجري شيء من المذكورات في كل واحد من الامور التي هي غير المسند إليه و المسند فضلا عن ان يجري كل منها فيه إذا يكفي لعدم الاختصاص بالبابين ثبوته في شيء مما يغايرهما فافهم. (والفطن إذا اتقن اعتبار ذلك فيهما) أى في البابين (لا يخفى عليه اعتباره في غيرههما) من المفاعيل و الملحقات بها و المضاف إليه.

ص ۱۰۵

#### باب ۴ أحوال متعلقات الفعل

قد اشير في التنبيه إلى ان كثيرا من الاعتبارات السابقة يجري في متعلقات الفعل لكن ذكر في هذا الباب تفصيل بعض من ذلك لاختصاصه بمزيد بحث و مهد لذلك مقدمة. فقال (الفعل مع المفعول كالفعل مع الفاعل في ان الغرض من ذكره معه) أى ذكر كل من الفاعل و المفعول أو ذكر الفعل مع كل منهما (افادة تلبسه به) أى تلبس الفعل بكل منهما اما بالفاعل فمن جهة وقوعه عنه و اما بالمفعول فمن جهة وقوعه عليه (لا افادة وقوعه مطلق) أى ليس الغرض من ذكره معه افادة وقع الفعل و ثبوته في نفسه من غير اراده ان يعلم من وقع عنه او على من وقع عليه إذ لا اريد ذلك لقليل وقع الضرب او وجد او ثبت من غير ذكر الفاعل او المفعول لكونه عبثا (إذا لم يذكر) المفعول به (معه) اى مع الفعل المتعدي المسند إلى فاعله. (فالغرض ان كان اثباته) أى اثبات الفعل (لفاعله أو نفيه عنه مطلقا) أى من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه فضلا عن عمومه و خصوصه (نزل) الفعل المتعدي (منزلة اللازم و لم يقدر له مفعول لأن المقدر كالذكور) في ان السامي يفهم منها ان الغرض الاخبار بوقوع الفعل من الفاعل باعتبار تعلقه بمن وقع عليه. فان قولنا فلان يعطى الدنانير يكون لبيان جنس ما يتناوله الاعطاء لا لبيان كونه معطيا و يكون كلاما مع من اثبت له اعطاء غير الدنانير لا مع من نفى ان يوجد منه اعطاء (وهو) أى هذا القسم الذي نزل منزلة اللازم (ضربان لانه اما ان يجعل الفعل) حال كونه (مطلقا) أى من غير اعتبار عموم او خصوص فيه و من غير اعتبار

ص ۱۰۶

تعلقه بالمفهوم (کنایه عنه) أى عن ذلك الفعل حال كونه (متعلقا بمفعول مخصوص دلت عليه قرینه اولا) يجعل كذلك (الثانية) كقوله تعالى قل هل يسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ أى لا يسْتَوِي من يوجد له حقيقة العلم و من لا يوجد فالغرض اثبات العلم لهم ونفيه عنهم من غير اعتبار عموم فى افراده و لا- خصوص و من غير اعتبار تعلقه بمعلوم عام أو خاص. و انما قدم الثاني لانه باعتبار كثرة وقوعه اشد اهتماما بحاله السكاكي ذكر في بحث افاده اللام الاستغراق انه إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا كقوله صلى الله عليه و آله و سلم المؤمن غر كريم و المنافق خب لئيم حمل المعرف باللام مفردا كان أو جماعا على الاستغراق بعلة ايها ان القصد إلى فرد دون آخر مع تحقق الحقيقة فيما ترجح لأحد المتساوين على الآخر. ثم ذكر في بحث حذف المفعول، انه قد يكون للقصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدي متزلة اللازم ذهابا في نحو فلان يعطى إلى معنى يفعل الاعطاء و يوجد هذه الحقيقة ايها ملما للمبالغة بالطريق المذكور في افاده اللام الاستغراق فجعل المصنف قوله بالطريق المذكور اشاره إلى قوله ثم إذا كان المقام خطابيا لا استدلاليا حمل المعرف باللام على الاستغراق و اليه اشار بقوله. (ثم) أى بعد كون الغرض ثبوت اصل الفعل و تنزيله متزلة اللازم من غير اعتبار كونه كنایه (إذا كان المقام خطابيا) يكتفى فيه بمجرد الظن (لا استدلاليا) يطلب فيه اليقين البرهانى (افاد) المقام أو الفعل (ذلك) أى كون الغرض ثبوته لفاعله أو نفيه عنه مطلقا (مع التعميم) في افراد الفعل (دفعا للتحكم) اللازم من حمله على فرد دون آخر و تتحققه ان معنى يعطى حينئذ يفعل الاعطاء فالاعطاء المعرف بلام الحقيقة يحمل في المقام الخطابي على استغراق الاعطاات و شمولها مبالغة لثلا يلزم ترجح أحد المتساوين على الآخر. لا يقال افاده التعميم في افراد الفعل تنافي كون الغرض الثبوت أو النفي عنه

ص ۱۰۷

مطلقا أى من غير اعتبار عموم و لا خصوص. لانا نقول لا نسلم كذلك فان عدم كون الشئ معتبرا في الغرض لا يستلزم عدم كونه مفادا من الكلام فالنعم مفاد غير مقصود، و لبعضهم في هذا المقام تخيلات فاسدة لا طائل تحتها فلم ت تعرض لها. (والاول) و هو ان يجعل الفعل مطلقا كنایه عنه متعلقا بمفعول مخصوص (كقول البختري في المعتر بالله) تعريضا بالمستعين بالله (شجو حساده و غيظ عداه، شجو حساده و غيظ عداه \* ان يرى مبصر و يسمع واع) اى ان يكون ذو رؤية وذو سمع فيدرك بالبصر (محاسنه) و بالسمع (اخباره) الظاهرة الدالة على استحقاقه الامامة دون غيره فلا يجدوا) نصب و عطف على يدرك أى فلا يجد اعداؤه و حساده الذين يتمنون الامامة (إلى منازعاته) الامامة (سبيلا). فالحاصل انه نزل يرى و يسمع متزلة اللازم، أى: من يصدر عنه السمع و الرؤية من غير تعلق بمفعول مخصوص، ثم جعلها كنایتين عن الرؤية و السمع المتعلقين بمفعول مخصوص هو محاسنه. و اخباره بادعاء الملازمة بين مطلق الرؤية و رؤية آثاره و محاسنه و كلها بين مطلق السمع و سمع اخباره للدلالة على ان آثاره و اخباره بلغت من الكثرة و الاشتهر إلى حيث يمتنع اخفاؤها فأبصرها كل راء و سمعها كل واع بل لا يبصر الرايى الا تلك الاثار و لا يسمع الواقعى الا تلك الاخبار، فذكر اللازم و اراد الملزم على ما هو طريق الكنایة ففي ترك المفعول و الاعراض عنه اشعار بان فضائله قد بلغت من الظهور و الكثرة إلى حيث يكفي فيها مجرد ان يكون ذو سمع وذو بصر حتى يعلم انه المتفرد بالفضائل و لا يخفى انه يفوت هذا المعنى عند ذكر المفعول او تقديره (والا) أى: وان لم يكن الغرض عند عدم ذكر المفعول مع الفعل المتعدي المستند إلى فاعله أو نفيه عنه مطلقا بل قصد تعلقه بمفعول غير مذكور (وجب التقدير بحسب القرائن) الدالة على

ص ۱۰۸

تعيين المفعول ان عاما فعام وان خاصا فخاص، و لما وجب تقدير المفعول تعين انه مراد في المعنى ومحذف من اللفظ لغرض فاشار إلى تفصيل الغرض بقوله (ثم الحذف اما للبيان بعد الابهام كما في فعل المشيء) و الارادة و نحوهما إذا وقع شرعا فان الجواب يدل عليه و يبينه لكنه انما يحذف (ما لم يكن تعلقه به) اى تعلق فعل المشيء بالمفهوم (غريبا نحو فلو شاء لهديكم اجمعين) اى لو شاء الله هدایتكم لهديكم اجمعين. فإنه لما قيل لو شاء علم السامع، ان هناك شيئا علقت المشيء عليه لكنه مبهم عنده، فإذا جئ بجواب الشرط صار مبينا له و هذا اوقع في النفس (بخلاف) ما إذا كان تعلق فعل المشيء به غريبا فإنه لا يحذف حينئذ كما في نحو قوله

(ولو شئت ان ابکی دما لبکیته)، عليه و لكن ساحة الصبر اوسع، فان تعلق فعل المشيءة ببكاء الدم غريب فذکرہ ليتقرر في نفس السامع و يأنس به. (واما قوله: فلم يبق مني الشوق غير تفكري \* فلو شئت ان ابکی بکیت تفکر فليس منه) أى مما ترك فيه حذف مفعول المشيءة بناء على غرابة تعلقها به على ما ذهب إليه صدر الافضل في ضرامة السقط من ان المراد لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا فلم يحذف منه مفعول المشيءة ولم يقل لو شئت بکیت تفکرا لان تعلق المشيءة ببكاء التفكير غريب كتعلقها ببكاء الدم. و انما لم يكن من هذا القبيل (لان المراد بالاول البكاء الحقيقى) لا البكاء التفكير لانه اراد ان يقول افنا니 التحول فلم يبق مني غير خواطر تجول في حتى لو شئت البكاء فمررت جفونى و عصرت عينى ليسيل منها دمع لم اجد و خرج منها بدل الدمع التفكير فالبكاء الذى اراد ايقاع المشيءة عليه بكاء مطلق مبهم غير معدى

ص ۱۰۹

إلى التفكير البته و البكاء الثاني مقيد معدى إلى التفكير فلا يصلح ان يكون تفسيرا للالول و بيانا له كما إذا قلت لو شئت ان تعطى درهما اعطيت درهمين كذا في دلائل الاعجاز، و مما نشأ في هذا المقام من سوء الفهم و قلة التدبر ما قيل ان الكلام في مفعول ابکی و المراد ان البيت ليس من قبيل ما حذف فيه المفعول للبيان بعد الابهام بل انما حذف لغرض آخر و قيل: يتحمل ان يكون المعنى لو شئت ان ابکی تفکرا بکیت تفکرا أى لم يبق في مادة الدمع فصرت بحيث اقدر على بكاء التفكير فيكون من قبيل ما ذكر فيه مفعول المشيءة لغرابته و فيه نظر لأن ترتب هذا الكلام على قوله لم يبق مني الشوق غير تفكري يأبى هذا المعنى عند التأمل الصادق لأن القدرة على بكاء التفكير لا- تتوقف على ان لا- يبقى فيه غير التفكير فافهم. (واما لدفع توهم اراده غير المراد) عطف على اما للبيان (ابداء) متعلق بتوهم (كتقوله وكم ذدت) أى دفعت (عني من تحامل حادث) يقال تحامل فلان على إذا لم يعدل وكم خبرية مميزها قوله من تحامل قالوا و إذا فصل بين كم الخبرية و مميزها بفعل متعد وجبت الاتيان بمن لئلا يلتبس بالمفعول و محل كم النصب على انها مفعول ذات و قيل المميز محذوف أى كم مرة و من في من تحامل زائدة و فيه نظر للاستغناء عن هذا الحذف و الرؤيادة بما ذكرناه (وسورة ايام) أى شدتها و صولتها (حزن) أى قطعن اللحم (إلى العظم) فحذف المفعول اعني اللحم (إذ لو ذكر اللحم لربما توهم قبل ذكر ما بعده) أى ما بعد اللحم يعني إلى العظم (ان الحزن لم ينته إلى العظم). و انما كان في بعض اللحم فحذف دفعا لهاذا التوهم (واما لانه اريد ذكره) أى ذكر المفعول (ثانيا على وجه يتضمن ايقاع الفعل على صريح لفظه) لا على الضمير العائد إليه (اظهارا لكمال العناية بوقوعه) أى الفعل (عليه) أى على المفعول حتى كأنه لا يرضى ان يوقعه على ضميره وان كان كنائة عنه (كتقوله:

ص ۱۱۰

قد طلبنا فلم نجد لك في السؤدد \* و المجد و المكارم مثلا) أى قد طلبنا لك مثلا فحذف مثلا إذ لو ذكره لكان المناسب فلم نجده فيفوت الغرض اعني ايقاع عدم الوجدان على صريح لفظ المثل (ويجوز ان يكون السبب) في حذف مفعول طلبنا (ترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له) قصدا إلى المبالغة في التأدب معه حتى كأنه لا يجوز وجود المثل له ليطلبه فان العاقل لا يطلب الا ما يجوز وجوده. (واما للتعيم) في المفعول (مع الاختصار كقولك قد كان منك ما يؤلم أى كل احد) بقرينة ان المقام مقام المبالغة، و هذا التعيم وان امكن ان يستفاد من ذكر المفعول بصيغة العموم لكن يفوت الاختصار حينئذ. (وعليه) أى و على حذف المفعول للتعيم مع الاختصار ورد قوله تعالى (والله يدعوا إلى دار السلام) أى جميع عباده. فالمثال الاول يفيد العموم مبالغة و الثاني تحقيقا (واما لمجرد الاختصار) من غير ان يعتبر معه فائدة اخرى من التعيم و غيره. وفي بعض النسخ (عند قيام قرينة) و هو تذكرة لما سبق و لا حاجة إليه و ما يقال من ان المراد عند قيام قرينة دالة على ان الحذف لمجرد الاختصار ليس بسديد لأن هذا المعنى معلوم ومع هذا جار فيسائر الاقسام و لا وجه لتخفيضه بمجرد الاختصار (نحو اصغيت إليه أى اذني و عليه) أى على الحذف لمجرد الاختصار (قوله تعالى رب ارنى انظر اليك أى ذاتك). و هنا بحث و هو ان الحذف للتعيم مع الاختصار ان لم يكن فيه قرينة دالة على ان المقدر عام فلا تعيم اصلا وان كانت فالتعيم مستفاد من عموم المقدر سواء حذف أو لم يحذف فالحذف لا يكون الا لمجرد الاختصار.

(وما للرعاية على الفاصلة نحو) قوله تعالى و الصحي و الليل إذا سجي (ما ودعك ربك و ما قل) أى و ما قلاك و حصول الاختصار ايضا ظاهر (وما لاستهجان) ذكره أى ذكر المفعول (كقول عائشة) رضي الله تعالى عنه ما رأيت منه أى من

ص ۱۱۱

النبي عليه السلام (ولا رأى مني) أى العوره. (وما لنكتة أخرى) كاخفائه أو التمكّن من انكاره ان مست إليه حاجة أو تعينه حقيقة أو ادعاء أو نحو ذلك (وتقدیم مفعوله) أى مفعول الفعل (ونحوه) أى نحو المفعول من الجار و المجرور و الظرف و الحال و ما اشبه ذلك (عليه) أى على الفعل (لرد الخطاء في التعين كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت انسانا) و اصاب في ذلك (و) اعتقاد انه غير زيد) و اخطأ فيه (وتقول لتأكيد) أى تأكيد هذا الرد زيدا عرفت لا غيره وقد يكون ايضا لرد الخطاء في الاشتراك كقولك زيدا عرفت لمن اعتقد انك عرفت زيدا و عمرو، و تقول لتأكيد زيدا عرفت وحده، و كذا في نحو زيدا اكرم و عمروا لا تكرم امرا و نهيا فكان الاحسن ان يقول لافادة الاختصاص. (ولذلك) أى و لأن التقدیم لرد الخطاء في تعین المفعول مع الاصابه في اعتقاد وقوع الفعل على مفعول ما (لا يقال ما زيدا ضربت و لا غيره) لأن التقدیم يدل على وقوع الضرب على غير زيد تحقيقا لمعنى الاختصاص و قولك و لا-غيره ينفي ذلك فيكون مفهوم التقدیم مناقضا لمنطق لا غيره. نعم لو كان التقدیم لغرض آخر غير التخصيص جاز ما زيدا ضربت و لا غيره و كذا زيدا ضربت و غيره (ولا ما زيدا ضربت ولكن اكرمه) لأن مبني الكلام ليس على ان الخطاء واقع في الفعل بانه الضرب حتى ترده إلى الصواب بانه الاصح و انما الخطأ في تعین المضروب فالصواب ولكن عمروا. (وما نحو زيدا عرفته فتأكيد ان قدر) الفعل المحدوف (المفسر) بالفعل المذكور (قبل المنصوب) أى عرفت زيدا عرفته (والا) أى وان لم يقدر المفسر قبل المنصوب بل بعده (فتخصيص) أى زيدا عرفت عرفته لأن المحدوف المقدر كالذكور فالتقديم عليه كالتقديم على المذكور في افاده الاختصاص كما في بسم الله فنحو زيدا عرفته محتمل للمعنيين التخصيص و التأكيد فالرجوع في التعین إلى القرائن و عند قيام القرينة على انه للتخصيص يكون او كد من قولنا زيدا عرفت لما فيه من التكرار وفي بعض النسخ.

ص ۱۱۲

(وما نحو و اما ثمود فهدينها هم فلا يفيد الا التخصيص) لامتناع ان يقدر الفعل مقدما نحو اما فهدينها ثمود لالتزامهم وجود فاصل بين اما و الفاء بل التقدير اما ثمود فهدينها هم بتقدیم المفعول، وفي كون هذا التقدیم للتخصيص نظر لانه يكون مع الجهل بثبوت اصل الفعل كما إذا جاءك زيد و عمرو ثم سألك سائل ما فعلت بهما فتقول اما زيدا فضربته و اما عمروا فأكرمه فليتأمل. (وكذلك) أى و مثل زيدا عرفت في افاده الاختصاص (قولك بزيد مررت) في المفعول بواسطة لمن اعتقد انك مررت بانسان و انه غير زيد و كذلك يوم الجمعة سرت وفي المسجد صليت و تأدبيا ضربته و ما شيا حججت. (والشخص لازم للتقدیم غالبا) أى لا ينفك عن تقدیم المفعول و نحوه في اكثر الصور بشهادة الاستقراء و حكم الذوق. و انما قال غالبا لأن اللزوم الكلی غير متحقق، إذا التقدیم قد يكون لاغراض اخر ك مجرد الاهتمام و التبرك و الاستلذاذ و موافقة كلام السامع و ضرورة الشعر أو رعاية السجع و الفاصلة و نحو ذلك قال الله تعالى خذوه فغلوه، ثم الجحيم صلوه، ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه، وقال وان عليكم لحافظين، و اما اليتيم فلا تقهرون، و اما السائل فلا تنهر، وقال و ما ظلمتنا هم ولكن كانوا انفسهم يظلمون، إلى غير ذلك مما لا يحسن فيه اعتبار التخصيص عند من له معرفة بأساليب الكلام. (ولهذا) أى و لأن التخصيص لازم للتقدیم غالبا (يقال في ايها نعبد و ايها نستعين معناه شخصك بالعبادة و الاستعانة) بمعنى يجعلك من بين الموجودات مخصوصا بذلك لا- نعبد و لا- نستعين غيرك (وفي لا- لى الله تحشرون معناه إليه تحشرون لا إلى غيره و يفيد) التقدیم (في الجميع) أى جميع صور التخصيص (وراء التخصيص) أى بعده (اهتمام بالمدح) لأنهم يقدمون الذي شأنه اهم وهم ببيانه اعنی (ولهذا يقدر) المحدوف (في بسم الله مؤخرا) أى بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لأن المشركين كانوا يدؤون باسماء آلهتهم فيقولون باسم الالات باسم العزى فقصد الموحد تخصيص اسم الله بالابداء للاهتمام و الرد عليهم.

واورد اقرأ باسم ربك) يعني لو كان التقديم مفيدا للاختصاص والاهتمام لوجب ان يؤخر الفعل ويقدم باسم الله تعالى احق لرعايته ما تجب رعايته (واجب بان الاهم فيه القراءة) لانها اول سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم باعتبار هذا العارض وان كان ذكر الله اهم في نفسه هذا جواب جار الله العلامه في الكشاف (وبانه) اى باسم ربك (متعلق باقرأ الثاني) اى هو مفعول اقرأ الذي بعده. (ومعنى) اقرأ (الاول او جد القراءة) من غير اعتبار تعديته إلى مقروء به كما في فلان يعطى و يمنع كذا في المفتاح (وتقديم بعض معمولات) اى معمولات الفعل (على بعض لان اصله) اى اصل ذلك البعض (التقديم) على البعض الآخر (ولا مقتضى للعدول عنه) اى عن الاصل (كالفاعل في نحو ضرب زيد عمروا) لانه عمدۃ في الكلام و حقه ان يلي الفعل و انما قال في نحو ضرب زيد عمروا لان في نحو ضرب زيد غلامه مقتضيا للعدول عن الاصل (والمفعول الاول في نحو اعطيت زيدا درهما) فان اصله التقديم لما فيه من معنى الفاعلية و هو انه عاط اى آخذ للعطاء (أو لان ذكره) اى ذكر ذلك البعض الذي يقدم. (اهم) جعل الاممية هنا قسيما لكون الاصل التقديم و جعلها في المسند إليه شاملا له و لغيره من الامور المقتضية للتقديم و هو الموافق للمفتاح و لما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئاً يجري منجري الاصل غير العناية و الاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشئ يعرف له فيه معنى و قد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية و لكونه اهم من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم. فمراد المصنف بالأهمية العارضة بحسب اهتمام المتكلم أو السامع بشانه و الاهتمام بحاله لغرض من الاغراض (كتقوله قتل الخارجى فلان) لان الاهم في تعلق القتل هو الخارجى المقتول ليخلص الناس من شره (أو لان في التأثير اخلالا بيـان المعنى نحو قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتـم

۱۱۴

أيمانه فانه لو اخر) قوله من آل فرعون عن قوله يكتم ايمانه (لتوهم انه من صلة يكتم) أى يكتم ايمانه من آل فرعون (فلم يفهم انه أى ذلك الرجل كان (منهم) أى من آل فرعون و الحصول انه ذكر للرجل ثلاثة اوصاف انه مؤمن، و من آل فرعون، و يكتم ايمانه، قدم الاول اعني مؤمن لكونه اشرف ثم الثاني لثلا يتوهם خلاف المقصود (أو) لان في التأخير اخلالا (بالتناسب كرعايا الفاصلة نحو قوله تعالى فاو جس في نفسه خيفة موسى) بتقديم الجار و المجرور و المفعول على الفاعل لان فواصل الای على الالف.

١١٥

باب ٥ القصر

## القصر في اللغة

الجنس وفي الاصطلاح تخصيص شئ بشئ بطريق مخصوص و هو (حقيقى و غير حقيقى) لان تخصيص شئ بشئ اما ان يكون بحسب الحقيقة وفى نفس الامر بان لا يتجاوزه إلى غيره اصلا و هو الحقيقى. او بحسب الاضافة إلى شئ آخر بان لا يتجاوزه إلى ذلك الشئ وان امكن ان يتجاوزه إلى شئ آخر في الجملة و هو غير حقيقى بل اضافي كقولك ما زيد الا قائم بمعنى انه لا يتجاوز القائم إلى القعود لا- بمعنى انه لا- يتجاوزه إلى صفة اخرى اصلا. و انقسامه إلى الحقيقى و الاضافي بهذا المعنى لا- ينافي كون التخصيص مطلقا من قبيل الاضافات. (وكل واحد منها) اي من الحقيقى و غيره (نوعان قصر الموصوف على الصفة) و هو ان لا يتجاوز الموصوف من تلك الصفة إلى صفة آخر لكن يجوز ان تكون تلك الصفة لموصوف آخر. (وقصر الصفة على الموصوف) و هو ان لا- يتجاوز تلك الصفة ذلك الموصوف إلى موصوف آخر لكن يجوز ان يكون لذلك الموصوف صفات آخر. (والمراد بالصفة هبنا الصفة (المعنية) اعني المعنى القائم بالغير (لا النعم التجوى) اعني التابع الذى يدل على معنى فى متبعه غير الشمول و بينهما عموم من وجه تصادقهما فى مثل اعجبنى هذا العلم و تفارقهما فى مثل العلم حسن و مررت بهذا الرجل.

ص ۱۱۶

واما نحو قولك ما زيد الا اخوك و ما الباب الاساج و ما هذا الا زيد فمن قصر الموصوف على الصفة تقديراً إذ المعنى انه مقصور على الاتصال بكونه اخا او ساجا او زيدا. (والاول) اى قصر الموصوف على الصفة (من الحقيقى نحو ما زيد الا كاتب إذا اريد انه لا يتصف بغيرها) اى غير الكتابة من الصفات (وهو لا يكاد يوجد لتعذر الاحاطة بصفات الشئ) حتى يمكن اثبات شئ منها و نفي ما عداها بالكلية بل هذا محال لأن للصفة المنفية نقضا و هو من الصفات التي لا يمكن نفيها ضرورة امتناع ارتفاع النقضين مثلا. إذا قلنا ما زيد الا كاتب واردنا انه لا يتصف بغيره لزم ان لا يتصف بالقيام و لا بنقيضه و هو محال. (و الثاني) اى قصر الصفة على الموصوف من الحقيقى (كثير نحو ما في الدار الا- زيد) على معنى ان الحصول في الدار المعينة مقصور على زيد (وقد يقصد به) اى بالثانى (المبالغة لعدم الاعتداد بغير المذكور) كما يقصد بقولنا ما في الدار الا زيد ان جميع من في الدار من عدا زيدا في حكم العدم فيكون قصراً حقيقياً ادعائياً و اما في القصر الغير الحقيقي فلا يجعل فيه غير المذكور بمنزلة العدم بل يكون المراد ان الحصول في الدار مقصور على زيد بمعنى انه ليس حاصلاً لعمرو وان كان حاصلاً لبكر و خالد. (والاول) اى قصر الموصوف على الصفة (من غير الحقيقي تخصيص امر بصفة دون) صفة (آخر او مكانها) اى تخصيص امر بصفة مكان صفة اخرى. (و الثاني) اى قصر الصفة على الموصوف من غير الحقيقي (تخصيص صفة بامر دون) امر (آخر او مكانه) و قوله دون اخرى معناه متجاوز عن الصفة الاخرى فان المخاطب اعتقد اشتراكه في صفتين و المتكلم يخصصه باحديهما و يتجاوز عن الاخرى و معنى دون في الاصل ادنى مكاناً من الشيء يقال هذا دون ذاك إذا كان احبط منه قليلاً ثم استعير

ص ۱۱۷

للتفاوت في الاحوال والرتب ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد و تخطي حكم إلى حكم. ولسائل ان يقول ان اريد بقوله دون اخرى و دون آخر دون صفة واحدة اخرى و دون امر واحد آخر فقد خرج عن ذلك ما إذا اعتقد المخاطب اشتراك ما فوق الاثنين كقولنا ما زيد الا كاتب لمن اعتقده كتاباً و شاعراً و منجماً و قولنا ما كاتب الا زيد لمن اعتقد ان الكاتب زيد أو عمرو او بكر وان اريد به الاعم من الواحد و غيره فقد دخل في هذا التفسير القصر الحقيقي و كذا الكلام على مكان اخرى و مكان آخر. (فكـلـ مـنـهـماـ) اى فعل من هذا الكلام و من استعمال لفظة او فيه ان كان واحد من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف (ضربان). الاول التخصيص بشئ دون شئ و الثاني التخصيص بشئ مكان شئ (والمخاطب بالاول من ضربى كل) من قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف و يعني بالاول التخصيص بشئ دون شئ (من يعتقد الشركه) اى شركة صفتين في موصوف واحد في قصر الموصوف على الصفة و شركه موصوفين في صفة واحدة في قصر الصفة على الموصوف فالخاطب بقولنا ما زيد الا- كاتب من يعتقد اتصافه بالشعر و الكتابة و بقولنا ما كاتب الا زيد من يعتقد اشتراكه زيد و عمرو في الكتابة. (ويسمى) هذا القصر (قصر افراد لقطع الشركه) التي اعتقدها المخاطب (و) المخاطب (بالثاني) اعني التخصيص بشئ مكان شئ من ضربى كل من القصرين (يعتقد العكس) اى عكس الحكم الذي ابته المتكلم فالخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من اعتقد اتصافه بالقعود دون القيام و بقولنا ما شاعر الا زيد من اعتقد ان الشاعر عمرو لا زيد. (ويسمى) هذا القصر (قصر قلب لقلب حكم المخاطب او تساويه عنده) عطف على قوله يعتقد العكس على ما ي Finch عن له لفظ الايضاح اى المخاطب بالثاني اما من يعتقد العكس و اما من تساوى عنده الامر ان اعني الاتصال بالصفة المذكورة

ص ۱۱۸

وغيرها في قصر الموصوف على الصفة و اتصاف الامر المذكور و غيره بالصفة في قصر الصفة على الموصوف حتى يكون المخاطب بقولنا ما زيد الا قائم من يعتقد اتصافه بالقيام او القعود من غير علم بالتعيين و بقولنا ما شاعر الا زيد من يعتقد ان الشاعر زيداً و عمروا من غير ان يعلمه على التعيين. (ويسمى) هذا القصر (قصر تعيين) لتعيينه ما هو غير معين عند المخاطب. فالحاصل ان التخصيص بشئ

دون شئ آخر قصر افراد و التخصيص بشئ مكان شئ ان اعتقاد المخاطب فيه العكس قصر قلب وان تساويا عنده قصر تعین و فيه نظر لانا لو سلمنا ان فى قصر التعین تخصيص شئ بشئ مكان شئ آخر فلا يخفى ان فيه تخصيص شئ بشئ دون آخر فان قولنا ما زيد الا قائم لمن تردد بين القيام والقعود تخصص له بالقيام دون القعود و لهذا جعل السكاكي التخصيص بشئ دون شئ مشتركا بين قصر الافراد والقصد الذى سماء المصنف قصر تعین و جعل التخصيص بشئ مكان شئ قصر قلب فقط. (وشرط قصر الموصوف على الصفة افرادا عدم تنافى الوصفين) ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف حتى تكون الصفة المنفيه فى قولنا ما زيد الا شاعر كونه كاتبا او منجما لا- كونه مفحما اى غير شاعر لان الافهام و هو وجдан الرجل غير شاعر ينافي الشاعرية. (و) شرط قصر الموصوف على صفة (قبلا تحقق تنافيهما) اى تنافى الوصفين حتى يكون المنفي فى قولنا ما زيد الا قائم كونه قاعدا او مضطجعا او نحو ذلك مما ينافي القيام. ولقد احسن صاحب المفتاح فى اهمال هذا الاشتراط لان قولنا ما زيد الا شاعر، لمن اعتقاد انه كاتب وليس بشاعر قصر قلب على ما صرح به فى المفتاح مع عدم تنافى الشعر والكتابه و مثل هذا خارج عن اقسام القصر على ما ذكره المصنف. لا يقال هذا شرط الحسن او المراد التنافى فى اعتقاد المخاطب.

ص ۱۱۹

لانا نقول اما الاول فلا دلالة للفظ عليه مع انا لا نسلم عدم حسن قولنا ما زيد الا شاعر لمن اعتقاده كاتبا غير شاعر و اما الثاني فلان التنافى بحسب اعتقاد المخاطب معلوم مما ذكره فى تفسيره ان قصر القلب هو الذى يعتقد فيه المخاطب العكس فيكون هذا الاشتراط ضائعا، و ايضا لم يصح قول المصنف فى الايضاح ان السكاكي لم يستلزم فى قصر القلب تنافى الوصفين و علل المصنف رحمة الله اشتراط تنافى الوصفين بقوله ليكون اثبات الصفة مشعرا بانتفاء غيرها و فيه نظر بين فى الشرح. (وقصر التعین اعم) من ان يكون الوصفان فيه متنافيين او لا فكل مثال يصلح لقصر الافراد و القلب يصلح التعین من غير عكس. (وللقصر طرق) والمذكور هنا اربعه و غيرها قد سبق ذكره، فالاربعه المذكورة هنا (منها العطف كقولك فى قصره) اى قصر الموصوف على الصفة (افرادا زيد شاعر لا كاتب او ما زيد كاتبا بل شاعر) مثل بمثالين اولهما الوصف المثبت فيه معطوف عليه و المنفي معطوف و الثاني بالعكس (و قبلنا زيد قائم لا قاعد او ما زيد قائما بل قاعد). فان قلت إذا تحقق تنافى الوصفين فى قصر القلب فاثبات احدهما يكون مشعرا بانتفاء الغير فاما فائدة نفي الغير و اثبات المذكور بطريق الحصر. قلت الفائدة فيه التنبيه على رد الخطاء فيه إذ المخاطب اعتقاد العكس فان قولنا زيد قائم وان دل على نفى القعود لكنه حال عن الدلالة على ان المخاطب اعتقاد انه قاعد. (وفي قصرها) اى قصر الصفة على الموصوف افرادا، او قبلنا بحسب المقام (زيد شاعر لا عمرو او ما عمرو شاعرا بل زيد) و يجوز ما شاعر عمرو بل زيد بتقديم الخبر لكنه يجب حينئذ رفع الاسمين لبطلان العمل و لما لم يكن فى قصر الموصوف على الصفة مثال الافراد صالح للقلب لاشتراط عدم التنافى فى الافراد.

ص ۱۲۰

وتحقق التنافى فى القلب على زعمه اورد للقلب مثلا يتنافى فيه الوصفان بخلاف قصر الصفة فان فيه مثلا واحدا يصلح لهماء، و لما كان كل ما يصلح مثلا لهما يصلح مثلا لقصر التعین لم يتعرض لذكره، و هكذا فىسائر الطرق. (و منها النفي و الاستثناء كقولك فى قصره) افرادا (ما زيد الا شاعر) قبلنا (وما زيد الا قائم وفى قصرها) افرادا و قبلنا (ما شاعر الا زيد) و الكل يصلح مثلا للتعین و التفاوت انما هو بحسب اعتقاد المخاطب. (و منها انما كقولك فى قصره) افرادا (انما زيد كاتب) قبلنا (و انما زيد قائم وفى قصرها) افرادا و قبلنا (انما قائم زيد). وفي دلائل الاعجاز ان انما ولاء العاطفة انما يستعملان فى الكلام المعتمد به لقصر القلب دون الافراد. و اشار إلى سبب افاده انما القصر بقوله (لتضمنه معنى ما والا) و اشار بلفظ التضمن إلى انه ليس بمعنى ما والا حتى كأنهما لفظان متراجدان إذ فرق بين ان يكون فى الشئ معنى الشئ. وبين ان يكون الشئ الشئ، على الاطلاق فليس كل كلام يصلح فيه ما والا يصلح فيه انما صرح بذلك الشيخ فى دلائل الاعجاز، و لما اختلقو فى افاده انما القصر و فى تضمنه معنى ما والا بينه بثلثة اوجه فقال (القول المفسرين انما

حرم عليكم الميّة بالنصب معناه ما حرم الله عليك الا الميّة و هذا المعنى (هو المطابق لقراءة الرفع) أى رفع الميّة، و تقرير هذا الكلام ان فى الآية ثلث قرائات حرم مبنياً للفاعل مع نصب الميّة و رفعها و حرم مبنياً للمفعول مع رفع الميّة كذا فى تفسير الكواشى، فعلى القراءة الاولى ما فى انما كافه إذ لو كانت موصولة لبقى ان بلا خبر و الموصول بلا عائد و على الثانية موصولة لتكون الميّة خبراً إذ لا يصح ارتفاعها بحرم المبني للفاعل على ما لا يخفى و المعنى ان الذى حرم الله تعالى عليكم هو الميّة و هذا يفيد القصر (لما مر) فى ص ۱۲۱

تعريف المسند من ان نحو المنطلق زيد و زيد المنطلق يفيد قصر الانطلاق على زيد. فإذا كان انما متضمنا معنى ما والا و كان معنى القراءة الاولى ما حرم الله عليكم الا-الميّة كانت مطابقة لقراءة الثانية والا لم تكن مطابقة لها لافتادتها القصر، فمراد السكاكي و المصنف بقراءة النصب و الرفع هو القراءة الاولى و الثانية في المبني للفاعل و لهذا لم يتعرضا للاختلاف في لفظ حرم بل في لفظ الميّة رفعاً و نصباً و اما على القراءة الثالثة اعني رفع الميّة و حرم مبنياً للمفعول فيحتمل ان يكون ما كافه أى ما حرم عليكم الا الميّة وان يكون موصولة أى ان الذى حرم عليكم و هو الميّة و يرجح هذا بقاء ان عامله على ما هو اصلها. وبعضهم توهم ان مراد السكاكي و المصنف بقراءة الرفع هذه القراءة الثالثة فطالهما بالسبب في اختيار كونها موصولة مع ان الزجاج اختار انها كافه. (ولقول النحاة انما لا ثبات ما يذكر بعده و نفى ما سواه) أى سوى ما يذكر بعده اما في قصر الموصوف نحو انما زيد قائم فهو لاثبات قيام زيد و نفى ما سواه من القعود و نحوه و اما في قصر الصفة نحو انما يقوم زيد فهو لاثبات قيامه و نفى ما سواه من قيام عمرو و بكر و غيرهما (ولصحة انفصال الضمير معه) أى معه انما نحو انما يقوم انا فان الانفصال انما يجوز عند تعذر الاتصال و لا تعذر ه هنا الا بان يكون المعنى ما يقوم الا-انا فيقع بين الضمير و عامله فصل لغرض ثم استشهد على صحة هذا الانفصال بيت من هو ممن يستشهد بشعره و لهذا صرخ باسمه فقال (قال الفرزدق انا الذائد)، من الذود و هو الطرد (الحامى الذمار) أى العهد. وفي الاساس هو الحامى الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم و عنف من حماه و حرمه (وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلى)، لما كان غرضه ان يخص المدافع لا-المدافع عنه فصل الضمير و اخره إذ لو قال و انما ادافع عن احسابهم لصار المعنى انه يدافع عن احساب غيرهم و هو ليس بمقصوده و لا يجوز ان يقال انه محمول على الضرورة لانه كان يصح ان يقال انما ادافع عن

ص ۱۲۲

احسابهم انا على ان يكون انا تأكيداً و ليست ما موصولة اسم انا و انا خبرها إذ لا ضرورة في العدول عن لفظ من إلى لفظ ما (و منها التقديم) أى تقديم ما حقه التأخير كتقديم الخبر على المبتدأ أو المعمولات على الفعل (كقولك في قصره) أى قصر الموصوف (تميي انا) كان الانسب ذكر المثالين لأن التمييّة و القيسية ان تنافي لم يصلح هذا مثلاً لقصر الافراد و الا لم يصلح لقصر القلب بل للأفراد (وفي قصرها انا كفيت مهمتك) افراداً و قلباً أو تعينا بحسب اعتقاد المخاطب. (وهذه الطرق الأربع) بعد اشتراكها في افاده القصر (تخالف من وجوه دلاله الرابع) أى التقديم (بالفعوى) أى بمفهوم الكلام بمعنى انه إذا تأمل صاحب الذوق السليم فيه فهم منه القصر وان لم يعرف اصطلاح البلغاء في ذلك (و) دلاله الثالثة (الباقيه بالوضع) لأن الواقع وضعها لمعان تفيد القصر. (والاصل) أى الوجه الثاني من وجوه الاختلاف ان الاصل (في الاول) أى في طريق العطف (النص على المثبت و المبني كما مر فلا يترك) النص عليهما (الا لكرهه الاطنان) كما إذا قيل زيد يعلم النحو الصرف و العروض او زيد يعلم النحو و عمرو و بكر فتقول فيهما) أى في هذين المقامين (زيد يعلم النحو لا غير) و اما في الاول فمعناه لا غير زيد أى لا عمرو و لا بكر و حذف المضاف إليه من غير و بنى هو على الضم تشبيها بالغايات، و ذكر بعض النحاة ان لا في لا غير ليست عاطفة بل لنفي الجنس (أو نحوه) أى نحو لا غير مثل لا ما سواه و لا من عده و ما اشبه ذلك. (و) الاصل (في) الثالثة (الباقيه النص على المثبت فقط) دون المبني و هو ظاهر (والنفي) أى وجه الثالث من وجوه الاختلاف ان النفي بلاء العاطفة (لا يجامع الثاني) اعني النفي و الاستثناء فلا يصح ما زيد الا قائم لا قاعد، و قد يقع

مثل ذلك في كلام المصنفين لا في كلام البلغاء (لان شرط المنفي بلاء العاطفة ان لا يكون) ذلك المنفي (منفيا قبلها بغيرها) من أدوات النفي لأنها موضوعة لان تنفي بها ما اوجبه للمتبوع لان تعيد بها النفي في شيء قد نفيته وهذا

ص ۱۲۳

الشرط مفقود في النفي والاستثناء. لأنك إذا قلت ما زيد إلا قائم فقد نفيت عنه كل صفة وقع فيها التنازع حتى كانك قلت ليس هو بقاعد ولا نائم ولا مضطجع و نحو ذلك، فإذا قلت لا قاعد فقد نفيت عنه بلاء العاطفة شيئاً هو منفي قبلها بماء النافية وكذا الكلام في ما يقوم إلا زيد و قوله بغيرها يعني من أدوات النفي على ما صرحت به في المفتاح. و فائدته الاحتراز عما إذا كان منفيا بمحضه الكلام أو علم المتكلم أو السامع و نحو ذلك كما سيجيء في بحث إنما، لا يقال هذا يقتضي جواز أن يكون منفيا قبلها بلاء العاطفة الأخرى نحو جاءني الرجال لا النساء لا هند لانا نقول الضمير لذلك الشخص أى بغير بلاء العاطفة التي نفي بها ذلك المنفي و معلوم انه يتمتع نفيه قبلها بها لامتناع ان ينفي شيء بلاء قبل الاتيان بها و هذا كما يقال دأب الرجل الكريم ان لا يؤذى غيره فان المفهوم منه ان لا يؤذى غيره سواء كان ذلك الغير كريما أو غير كريم. (ويعجم) أى النفي بلاء العاطفة (الآخرين) أى إنما و التقديم (فيقال إنما انا تميمى لا قيسى و هو يأتينى لاعمر و لأن النفي فيهما) أى في الآخرين (غير مصرح به) كما في النفي والاستثناء فلا يكون المنفي (بلاء العاطفة) منفيا بغيرها من أدوات النفي و هذا كما يقال امتنع زيد عن المجرى لا عمرو و ايجاب امتناع المجرى عن زيد فيدل على نفي المجرى عن زيد لكن لا صريحا بل ضمنا و إنما معناه الصريح هو ايجاب امتناع المجرى عن زيد فيكون لا نفيا لذلك لا يجاب و التشبيه بقوله امتنع زيد عن المجرى لاعمر و من جهة ان النفي الضمني ليس في حكم النفي الصريح لا من جهة ان المنفي بلاء العاطفة منفي قبلها بالنفي الضمني كما في إنما انا تميمى لا قيسى إذ لا دلالة لقولنا امتنع زيد عن المجرى على نفي امتناع مجىء عمرو لا ضمنا و لا صريحا. قال (السكاكى شرط مجامعةه) أى مجامعة النفي بلاء العاطفة (الثالث) أى إنما (ان لا يكون الوصف في نفسه مختصا بالموصوف) لتحصل الفائدة

(نحو إنما)

ص ۱۲۴

يستجيب الذين يسمعون) فإنه يتمتع ان يقال لا الذين لا يسمعون لان الاستجابة لا تكون الا ممن يسمع و يعقل بخلاف إنما يقوم زيد لا عمرو إذ القيام ليس مما يختص بزيد و قال الشيخ (عبد القاهر لا تحسن) مجامعة الثالث (في) الوصف (المختص كما تحسن في غيره و هذا أقرب) إلى الصواب إذ لا دليل على الامتناع عند قصد زيادة التحقيق و التأكيد (واصل الثاني) أى الوجه الرابع من وجوه الاختلاف ان اصل النفي والاستثناء (ان يكون ما استعمل له) أى الحكم الذي استعمل فيه النفي والاستثناء (مما يجهله المخاطب و ينكره بخلاف الثالث) أى إنما فان اصله ان يكون الحكم المستعمل هو فيه مما يعلم المخاطب و لا ينكره كذا في الإيضاح نقاوة عن دلائل الأعجاز و فيه بحث لان المخاطب إذا كان عالما بالحكم و لم يكن حكمه مشوبا بخطاء لم يصح القسر بل لا يفيد الكلام سوى لازم الحكم و جوابه ان مراده ان إنما يكون لخبر من شأنه ان لا يجهله المخاطب و لا ينكره حتى ان انكاره يزول بادنى تبيه لعدم اصراره عليه و على هذا يكون موافقا لما في المفتاح (كقولك لصاحبك وقد رأيت شيئاً من بعيد ما هو الا زيد إذا اعتقده غيره) أى إذا اعتقد صاحبك ذلك الشبح غير زيد (مثراً) على هذا الاعتقاد (وقد ينزل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب فيستعمل له) أى لذلك المعلوم. (الثانية) أى النفي والاستثناء (افراداً) أى حال كونه قصر افراد (نحو و ما محمد الا رسول صلى الله عليه و آله أى مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى التبرى من الهلاك) فالمحاطبون وهم الصحابة رضى الله عنهم كانوا عالمين بكل منه مقصورا على الرسالة غير جامع بين الرسالة و التبرى من الهلاك لكنهم لما كانوا يعدون هلاكاً امراً عظيمـاً (نزل استعظامهم هلاكه منزلة انكارهم ايـاه) أى الهلاك فاستعمل له النفي والاستثناء و اعتبار المناسب هنا هو الاشعار بعظم هذا الامر في نفوسهم و شدة حرthem على بقاءـه عليه الصلاة و السلام عندـهم.

ص ۱۲۵

(أو قلبا) عطف على قوله افرادا (نحو ان انت الا بشر مثلنا) فالمخاطبون وهم الرسل عليهم السلام لم يكونوا جاهلين بكونهم بشر ولا منكرين لذلك لكنهم نزلوا منزلة المنكرين (لاعتقاد القائلين) وهم الكفار (ان الرسول لا يكون بشرًا مع اصرار المخاطبين على دعوى الرسالة) فنزل لهم القائلون منزلة المنكرين للبشرية لما اعتقدوا اعتقدوا فاسدا من التنافي بين الرسالة والبشرية فقلعوا هذا الحكم بان قالوا ان انت الا بشر مثلنا أي مقصورون على البشرية ليس لكم وصف الرسالة التي تدعونها و لما كان هنا مظنة سؤال و هو ان القائلين قد ادعوا التنافي بين البشرية والرسالة و قصروا المخاطبين على البشرية و المخاطبون قد اعترفوا بكونهم مقصورين على البشرية حيث قالوا ان نحن الا بشر مثلكم فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم اشار إلى جوابه بقوله. (وقولهم) أي قول الرسل المخاطبين (ان نحن الا بشر مثلكم من) باب (مجاراة الخصم) و ارخاء العنوان إليه بتسليم بعض مقدماته (ليغير) الخصم من العثار وهو الزلة. و انما يفعل ذلك (حيث يراد تبكيته) أي اسكات الخصم و الزامه (لا لتسليم انتفاء الرسالة) فكأنهم قالوا ان ما ادعitem من كوننا بشرًا فحق لا ننكره. ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة فلهذا اثبتوا البشرية لأنفسهم و اما اثباتها بطريق القصر فليكون على وفق كلام الخصم (وكقولك) عطف على قوله كقولك لصاحبك و هذا مثال لاصل انما أي الاصل في انما ان يستعمل فيما لا ينكره المخاطب كقولك (انما هو اخوك لمن يعلم ذلك و يقر به و انت تري ان ترققه عليه) أي ان يجعل من يعلم ذلك ريقا مشفقا على أخيه و الاولى بناء على ما ذكرنا ان يكون هذا المثال من الاجراج لا على مقتضى

ص ۱۲۶

الظاهر (وقد ينزل المجهول منزلة المعلوم لادعاء ظهوره فيستعمل له الثالث) أي انما (قوله تعالى حكاية عن اليهود انما نحن مصلحون) ادعوا ان كونهم مصلحين امر ظاهر من شأنه ان لا يجهله المخاطب ولا ينكره (ولذلك جاء الا انهم هم المفسدون للرد عليهم مؤكدا بما ترى) من ايراد الجملة الاسمية الدالة على الثبات. وتعريف الخبر الدال على الحصر و توسيط ضمير الفصل المؤكّد لذلك و تصدير الكلام بحرف التنبية الدال على ان مضمون الكلام مما له خطر وله عناية. ثم لتأكيده بان ثم تعقيبه بما يدل على التفريع و التوبيخ و هو قوله ولكن لا يشعرون (ومزيدة انما على العطف انه يعقل منها) أي من انما (الحكمان) اعني الاثبات للمذكور و النفي عما عداه (معا) بخلاف العطف فانه يفهم منه اولا الاثبات ثم النفي نحو زيد قائم لا قاعد و بالعكس نحو ما زيد قائما بل قاعدا. (واحسن موقعها) أي موقع انما (التعريف نحو انما يتذكر اولو الالباب فانه تعريض بان الكفار من فرط جهلهم كالبهائم فطبع النظر) أي التأمل (منهم كطعمه منها) أي كطعم النظر من البهائم. (ثم القصر كما يقع بين المبتدأ و الخبر على ما مر يقع بين الفعل و الفاعل) نحو ما قام الا- زيد (وغيرهما) كالفاعل و المفعول نحو ما ضرب زيد الا عمروا و ما ضرب عمروا الا زيد و المفعولين نحو ما اعطيت زيدا الا درهما و ما اعطيت درهما الا- زيدا و غير ذلك من المتعلقات. (ففي الاستثناء يؤخر المقصور عليه مع اداء الاستثناء) حتى لو اريد القصر على الفاعل قبل ما ضرب عمروا الا زيد ولو اريد القصر على المفعول قبل ما ضرب زيد الا عمروا و معنى قصر الفاعل على المفعول مثلا قصر الفعل المسند إليه الفاعل على المفعول. و على هذا قياس الباقي فيرجع في الحقيقة إلى قصر الصفة إلى الموصوف وبالعكس ويكون حقيقيا و غير حقيقي افرادا و قلبا و تعينا و لا يخفى اعتبار ذلك. (وقل) أي جاز على قلة (تقديمهما) أي تقديم المقصور عليه وادأ الاستثناء

ص ۱۲۷

على المقصور (حال كونهما بحالهما) و هو ان يلى المقصور عليه الاداء (نحو ما ضرب الا عمروا زيد) في قصر الفاعل على المفعول (وما ضرب الا زيد عمروا) في قصر المفعول على الفاعل، و انما قال بحالهما احترازا عن تقديمهمما مع ازالتهما عن حالهما بان يؤخر الاداء عن المقصور عليه كقولك في ما ضرب زيدا الا عمروا ما ضرب عمروا الا زيد فانه لا يجوز ذلك لما فيه من اختلال المعنى و انعكاس المقصود. و انما قل تقديمهمما بحالهما (لاستلزماته قصر الصفة قبل تمامها) لأن الصفة المقصورة على الفاعل مثلا هي الفعل الواقع على المفعول لا- مطلق الفعل فلا يتم المقصود قبل ذكر المفعول فلا يحسن قصره، و على هذا فقس، و انما جاز على قلة نظرا

إلى أنها في حكم التام باعتبار ذكر المتعلق في الآخر. (ووجه الجميع) أي السبب في افاده النفي والاستثناء القصر فيما بين مبتدأ و الخبر و الفاعل و المفعول و غير ذلك (ان النفي في الاستثناء المفرغ) الذي حذف منه المستثنى منه و اعرب ما بعد الا بحسب العوامل (يتوجه إلى مقدار و هو مستثنى منه) لأن الا للخروج و الارجح يقتضي مخرجا منه. (عام) لتناول المستثنى و غيره فيتتحقق الارجح (مناسب للمستثنى في جنسه) بان يقدر في نحو ما ضرب الا زيد ما ضرب احد وفي نحو ما كسوته الا الجبة ما كسوته لباسا وفي نحو ما جاءني الا راكبا ما جاءني كائنا على حال من الاحوال وفي نحو ما سرت الا يوم الجمعة ما سرت وقتا من الاوقات. وعلى هذا القياس (و) في (صفته) يعني في الفاعلية و المفعولية و الحالية و نحو ذلك. وإذا كان النفي متوجها إلى هذا المقدار العام المناسب للمستثنى في جنسه و صفتة (إذا اوجبت منه) أي من ذلك المقدار (شيء بالاجاء القصر) ضرورةبقاء ما عداه على صفة الانتقاء. (وفى انما يؤخر المقصور عليه تقول انما ضرب زيد عمرو) فيكون القيد الاخير بمتنزلة الواقع بعد الا فيكون هو المقصور عليه (ولا يجوز تقديم)

ص ۱۲۸

المقصور عليه بانما (على غيره للالتباس) كما إذا قلنا في انما ضرب زيد عمروا انما ضرب عمروا زيد بخلاف النفي والاستثناء فإنه لا التباس فيه إذا المقصور عليه هو المذكور بعد الاسوء قدم او اخر ولهان ليس الا مذكورة في اللفظ بل تضمنا. (وغير كلا في افاده القصرين) أي قصر الموصوف على الصفة و قصر الصفة على الموصوف افراد و قلبا و تعينا (و) في (امتناع مجامعة لاء) العاطفة لما سبق فلا يصح ما زيد غير شاعر لا كاتب ولا ما شاعر غير زيد لا عمرو.

ص ۱۲۹

## باب ۶ الإنشاء

اعلم ان الانشاء قد يطلق على نفس الكلام الذي ليس لنسبته خارج تطابقته او لا تطابقته وقد يقال على ما هو فعل المتكلم اعنى القاء مثل هذا الكلام كما ان الاخبار كذلك والاظهر ان المراد هنا هو الثنائي بقرينة تقسيمه إلى الطلب و غير الطلب و تقسيم الطلب إلى التمني و الاستفهام و غيرهما و المراد بها معانيها المصدرية لا الكلام المشتمل عليها بقرينة قوله و اللفظ الموضوع له كذا و كذا لظهور ان لفظ ليت مثلا يستعمل لمعنى التمني لا لقولا ليت زيدا قائم فافهم. فالانشاء ان لم يكن طلبا كافعال المقاربة و افعال المدح و الذم و صيغ العقود و القسم و رب و نحو ذلك فلا يبحث عنها ه هنا لقلة المباحث المناسبة المتعلقة بها و لأن اكثرا في الاصل اخبار نقلت إلى معنى الانشاء فالانشاء (ان كان طلبا استدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب) لامتناع طلب الحاصل فلو استعمل صيغ الطلب لمطلوب حاصل امتنع اجراؤها على معانيها الحقيقة و يتولد منها بحسب القرائن ما يناسب المقام. (وانواعه) أي الطلب (كثيرة منها: التمني) و هو طلب حصول شيء على سبيل المحبة (واللفظ الموضوع له ليت و لا- يشترط امكان المتمنى) بخلاف الترجي (كقولك ليت الشباب يعود يوما) فاخبره بما فعل المشتب و لا- تقد لعله يعود لكن إذا كان المتمنى ممكنا يجب ان لا- يكون لك توقع و طماعية في وقوعه والا لصار ترجيا. (وقد يتمنى بهل نحو هي لى من شفيع حيث يعلم ان لا شفيع له) لانه

ص ۱۳۰

حينئذ يمتنع حمله على حقيقة الاستفهام لحصول الجزم باتفاقائه، و النكتة في التمني بهل و العدول عن ليت هي ابراز المتمنى لكمال العناية به في صورة الممكن الذي لا جزم باتفاقائه. (و) قد يتمنى (بلو نحو لو تأتيني فتحديثي بالنصب) على تقدير فان تحدثني فان النصب قرينة على ان لو ليست على الصلة إذ لا ينصب المضارع بعدها باضمار ان و انما يضرم ان بعد الاشياء الستة و المناسب للمقام هنا هو التمني. قال (السكاكى كان حروف التنديم و التحضيض و هي هلا والا بقلب الهاء همزه ولولا ولو ما مأخوذه منها) و خبر كأن منها أى كأنها مأخوذه من هل ولو اللتين للتمنى حال كونهما (مركتبين مع ماء و لاء المزيدتين لتضمينهما) علة لقوله مركتبين و

التضمين جعل الشئ فى ضمن الشئ يقول ضمنت الكتاب كذا كذا بابا إذا جعلته متضمنا لتلك الابواب يعني ان الغرض المطلوب من هذا التركيب والتزامه هو جعل هل ولو متضمنتين (معنى التمنى ليتولد) عله لتضمينهما يعني ان الغرض من تضمينهما معنى التمنى ليس افاده التمنى بل ان يتولد (منه) أى من معنى التمنى المتضمنتين هما اياه (في الماضي التنديم نو هلا اكرمت زيدا) أو لو ما اكرمه على معنى ليتك اكرمه قصدا إلى جعله نادما على ترك الا-كرام. (وفي المضارع التحضيض نحو هلا تقوم) ولو ما تقوم على معنى ليتك تقوم قصدا إلى حثه على القيام والمذكور في الكتاب ليس عباره السكاكي لكنه حاصل كلامه و قوله لتضمينهما مصدر مضاف إلى المفعول الأول و معنى التمنى مفعوله الثاني. وقع في بعض النسخ لتضمينهما على لفظ التفعل وهو لا يوافق معنى كلام المفتاح. و انما ذكر هذا بلفظ كان لعدم القطع بذلك. (وقد يتمنى بعلل فيعطي له حكم ليت) و ينصب في جوابه المضارع على اضمار ان . نحو لعلى احج فازورك بالنصب بعد المرجو عن الحصول).

ص ۱۳۱

وبهذا يشبه المحلاطات والممكناطات التي لاطماعية في وقوعها فيتولد منه معنى التمنى ومنها أى من انواع الطلب (الاستفهام) وهو طلب حصول صورة الشئ في الذهن فان كانت وقوع نسبة بين امرين أو لا . وقوعها فحصولها هو التصديق والــ فهو التصور. (والالفاظ الموضوعة له الهمزة و هل و ما و من و اي و كم و كيف و اين و اني و متى و ايان. فالهمزة لطلب التصديق) أى انقياد الذهن و اذعانه لوقوع نسبة تامة بين الشئين (كقولك اقام زيد) في الجملة الفعلية (وازيد قائم) في الجملة الاسمية (أو) لطلب (التصور) أى ادراك غير النسبة (كقولك) في طلب تصور المسند إليه (ادبس في الاناء او عسل) عالما بحصول شئ في الاناء طالبا لتعيينه (و) في طلب تصور المسند (في الخالية دبسك او الزق) عالما بكون الدبس في واحد من الخالية و الزق طالبا لتعيين ذلك (و لهذا) أى ولمجئ الهمزة لطلب التصور (لم يقع) في تصور الفاعل (ازيد قام) كما قبح هل زيد قام (و) (لم يقع في طلب تصور المفعول اعمروا عرفت) كما قبح هل عمروا عرفت و ذلك لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل فيكون هل لطلب حصول الحاصل وهذا ظاهر في أعمروا عرفت لا . في ازيد قام فليتأمل (والمسؤول عنه بها) أى بالهمزة (هو ما يليها كال فعل في اضربت زيدا) إذا كان الشك في نفس الفعل اعني الضرب الصادر من المخاطب الواقع على زيد واردت بالاستفهام ان تعلم وجوده فيكون لطلب التصديق. ويتحمل ان يكون لطلب تصور المسند بان تعلم انه قد تعلق فعل من المخاطب بزيد لكن لا تعرف انه ضرب او اكرام (والفاعل في انت ضربت) إذا كان الشك في الضارب (والمفعول في ازيدا ضربت) إذا كان الشك في المضروب، و كذا قياس سائر المتعلقات (وهل لطلب التصديق فحسب) وتدخل على الجملتين (نحو هل قام زيد

ص ۱۳۲

وهل عمرو قاعد) إذا كان المطلوب حصول التصديق بثبت القيام لزيد و القعود لعمرو. (و لهذا) أى و لا ختصاصها بطلب التصديق (امتنع هل زيد قام او عمرو) لأن وقوع المفرد هنا بعد ام دليل على ان ام متصلة و هي لطلب تعيين احد الامرين مع العلم بثبت اصل الحكم و هل انما تكون لطلب الحكم فقط. ولو قلت هل زيد قام بدون ام عمرو لقبح و لا يمتنع لما سيجيء (و) لهذا ايضا (قبح هل زيدا ضربت لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل) فيكون هل لطلب حصول الحاصل و هو محال. و انما لما يمتنع لا احتمال ان يكون زيدا مفعول فعل محدود او يكون التقديم لمجرد الاهتمام لا للتخصيص لكن ذلك خلاف الظاهر (دون) هل زيدا (ضربته) فإنه لا يقبح (الجواز تقدير المفسر قبل زيدا) أى هل ضربت زيدا ضربته (وجعل السكاكي قبح هل رجل عرف لذلك) أى لأن التقديم يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل لما سبق من مذهبه من ان الاصل عرف رجل على ان رجل بدل من الضمير في عرف قدم للتخصيص. (ويلزمها) أى السكاكي (ان لا يقبح هل زيد عرف) لأن تقديم المظهر المعرفة ليس للتخصيص عنده حتى يستدعي حصول التصديق بنفس الفعل مع انه قبيح باجماع النحاة و فيه نظر لأن ما ذكره من اللزوم من نوع الجواز ان يقبح لعله اخرى (وعلل غيره) أى غير السكاكي (قبحهما) أى قبح هل رجل عرف و هل زيد عرف (بان هل بمعنى قد في الاصل) واصله اهل (وترك

الهمزة قبلها لکثرة وقوعها فى الاستفهام فاقيمت هى مقام الهمزة وقد تطفلت عليها فى الاستفهام وقد من خواص الافعال فكذا ما هي به معناها. وإنما لم يقع هل زيد قائم لأنها إذا لم تر الفعل فى حيزها ذهلت عنه ونسى بخلاف ما إذا رأته فانها تذكرت العهود وجنت إلى الالف المألف فلم ترض بافتراء

ص ۱۳۳

الاسم بينهما. (وهى) أى هل (تخصيص المضارع بالاستقبال) بحكم الوضع كالسين وسوف (فلا يصح هل تضرب زيدا) فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال على ما يفهم عرفا و من قوله (وهو اخوك كما يصح اتصرب زيدا و هو اخوك) قصدا إلى انكار الفعل الواقع فى الحال بمعنى انه لا ينبغي ان يكون و ذلك لأن هل تخصيص المضارع بالاستقبال فلا يصح لأنكار الفعل الواقع فى الحال بخلاف الهمزة فانها تصلح لأنكار الفعل الواقع لأنها ليست مخصوصة للمضارع بالاستقبال و قولنا فى ان يكون الضرب واقعا فى الحال ليعلم ان هذا الامتناع جار فى كل ما يوجد فيه قرينة تدل على ان المراد انكار الفعل الواقع فى الحال سواء عمل ذلك المضارع فى جملة حالية كقولك اتصرب زيدا و هو اخوك أو لا كقوله تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون، و كقولك اتؤذى اباك و اتشتم الامير فلا يصح وقوع هل فى هذه الموضع و من العجائب ما وقع لبعضهم فى شرح هذا الموضع من ان هذا الامتناع بسبب ان الفعل المستقبل لا يجوز تقييده بالحال و اعماله فيها. ولعمرى ان هذه فريءة ما فيها مرية إذ لم ينقل عن احد من النحاة امتناع مثل سيجي زيد راكبا و سأصرب زيدا و هو بين يدي الامير كيف و قد قال الله تعالى سيدخلون جهنم داخرين، و انما يؤخرهم ليوم تشخيص فيه الابصار مهطعين، وفى الحماسة ساغسل عنى العار بالسيف جاليا، على قضاء الله ما كان جالبا و امثال هذه اكثر من ان تحصى. واعجب من هذا انه لما سمع قول النحاة انه يجب تجريد صدر الجملة الحالية عن علم الاستقبال لتناهى الحال و الاستقبال بحسب الظاهر على ما سند كره حتى لا يجوز يأتينى زيد سيركب او لن يركب فهم منه انه يجب تجريد الفعل العامل فى الحال عن علامة الاستقبال حتى لا يصح تقييد مثل هل تضرب وستضرب و لن تضرب بالحال واورد هذا المقال دليلا على ما ادعاه و لم ينظر فى صدر هذا المقال حتى يعرف

ص ۱۳۴

انه لبيان امتناع تصدیر الجملة الحالية بعلم الاستقبال (ولاختصاص التصديق بها) أى لكون هل مقصورة على طلب التصديق وعدم مجئها لغير التصديق كما ذكر فيما سبق. (وتخصيصها المضارع بالاستقبال كان لها مزيد اختصاص بما كونه زمانيا اظهر) و ما موصولة و كونه مبتدأ خبره اظهر وزمانيا خبر الكون أى بالشيء الذى زمانيته اظهر (كالفعل) فان الزمان جزء عن مفهومه بخلاف الاسم فانه انما يدل عليه حيث يدل بعوضه له اما اقتضاء تخصيصها المضارع بالاستقبال لمزيد اختصاصها بالفعل ظاهر و اما اقتضاء كونها لطلب التصديق فقط لذلك فلان التصديق هو الحكم بالثبت أو الانتفاء و النفي و الايات انما يتوجهان إلى المعانى و الاحداث التي هي مدلولات الافعال لا إلى الذوات التي هي مدلولات الاسماء. (ولهذا) أى و لأن لها مزيد اختصاص بالفعل (كان فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر من فهل تشكرون و فهل انتم تشكرون) مع انه مؤكدة بالتكثير لان انتم فاعل فعل محدود (لان ابراز ما سيتجدد في معرض الثابت ادل على كمال العناية بحصوله) من ابقاءه على اصله كما في هل تشكرون لان هل في هل تشكرون وفي هل انتم تشكرون على اصلها لكونها داخلة على الفعل تحقيقا في الاول وتقديرا في الثاني. (و) فهل انتم شاكرون ادل على طلب الشكر (من افانتم شاكرون) ايضا (وان كان للثبت باعتبار) كون الجملة اسمية (لان هل ادعى لل فعل من الهمزة فترك معها) أى ترك الفعل مع هل (ادل على ذلك) أى على كمال العناية بحصول ما سيتجدد (ولهذا) أى و لأن هل ادعى لل فعل من الهمزة (لا يحسن هل زيد منطلق الا من البليغ) لانه الذى يقصد به الدلالة على الثبوت و ابراز ما سيوجد في معرض الوجود (وهى) أى هل (قسان بسيطة و هي التي يطلب بها وجود الشيء أو لا) وجوده (كتولنا هل الحركة موجودة) أو لا موجودة (ومركبة و هي التي يطلب بها

ص ۱۳۵

وجود شئ لشيء) أو لا وجود له (كتولنا هل الحركة موجودة) أو لا دائمة فان المطلوب وجود الدوام للحركة أو لا وجوده لها و قد اعتبر

فی هذه شیء ان غير الوجود وفي الاولی شیء واحد فكانت مرکبة بالنسبة إلى الاولی و هی بسيطة بالنسبة إليها. (والباقيه) من الفاظ الاستفهام تشترك في انها (طلب التصور فقط) وتختلف من جهة ان المطلوب بكل منها تصور شیء آخر. (قيل فيطلب بما، شرح الاسم كقولنا ما العنقاء) طالبا ان يشرح هذا الاسم وبيين مفهومه فيجب بایراد لفظ شهر (أو ما هيء المسمى) أى حقيقته التي هو بها هو (قولنا ما الحركة) أى ما حقيقة مسمى هذا اللفظ فيجب بایراد ذاتياته. (وتقع هل البسيطة في الترتيب بينهما) أى بين ما التي لشرح الاسم والتي لطلب الماهية يعني ان مقتضى الترتيب الطبيعي ان يطلب أو لا- شرح الاسم ثم وجود المفهوم في نفسه ثم ما هيته وحقيقة لات من لا- يعرف مفهوم اللفظ استحال منه ان يطلب وجود ذلك المفهوم ومن لا يعرف انه موجود استحال منه ان يطلب حقيقته وما هيته إذ لا حقيقة للمعدوم ولا ماهية له و الفرق بين المفهوم من الاسم بالجملة وبين الماهية التي يفهم من الحد بالتفصيل غير قليل فان كل من خطب باسم فهم ما ووقف على الشئ الذي يدل عليه الاسم إذا كان عالما باللغة واما الحد فلا يقف عليه الا- المرتاض بصناعة المنطق فالمحورات لما كان لها حقائق ومفهومات فلها حدود حقيقة واسمية واما المعدومات فليس لها الا المفهومات فلا حدود لها الا بحسب الاسم لأن الحد بحسب الذات لا يكون الا بعد ان يعرف ان الذات موجودة حتى ان ما يوجد في اول التعاليم من حدود الاشياء التي يبرهن عليها في اثناء التعاليم انما هي حدود اسمية ثم إذا برهن عليها وثبت وجودها صارت تلك الحدود بعينها حدودا حقيقة جميع ذلك مذكور في الشفاء. (و) يطلب (بمن العارض المشخص) أى الامر الذي يعرض (الذى العلم) فيفيد تشخيصه وتعيينه (قولنا من في الدار) فيجب عنه بزيد ونحوه مما يفيد تشخيصه

ص ۱۳۶

(وقال السكاكي يسأل بما عن الجنس تقول ما عندك أى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه) ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة نحو ما الكلمة أى اجناس الالفاظ هي وجوابه لفظ مفرد موضوع (أو عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه و) يسأل (بمن عن الجنس من ذى العلم تقول من جبريل أى ابشر هو ام ملك ام جنى و فيه نظر) إذ لا- نسلم انه للسؤال عن الجنس وانه يصح في جواب من جبريل ان يقال ملك بل جوابه ملك من عند الله يأتي بالوحى كذا و كذا مما يفيد تشخيصه (ويسأل باى عما يميز احد المترشرين في امر يعمهم) و هو مضمون اضيف إليه أى (نحو أى الفريقين خير مقاما، أى انحن ام اصحاب محمد عليه السلام) و المؤمنون و الكافرون قد اشتراكا في الفريقية وسألوا عما يميز احدهما عن الآخر مثل كون الكافرين قاتلين بهذا القول ومثل كون اصحاب محمد عليه السلام غير قاتلين. (و) يسأل (بكم عن العدد نحو سلبني اسرائيل كم آتيناهم من آية يينة)، أى كم آية آتيناهم اعشرين ام ثالثين فمن آية يميزكم بزيادة من لما وقع من الفصل بفعل متعدد بينكم ومميزة كما ذكرنا في الخبرية، فكم هنا للسؤال عن العدد لكن الغرض من هذا السؤال هو التقرير والتوضيح. (و) يسأل (بكيف عن الحال وبابين عن المكان وبمتى عن الزمان) ماضيا كان أو مستقبلا (وببيان عن) الزمان (المستقبل). قيل ويستعمل في مواضع التفصيم مثل يسأل ايان يوم القيمة، وان تستعمل تارة بمعنى كيف) ويجب ان يكون بعدها فعل (نحو فأتوا حرثكم اني شئت) أى على أى حال و من أى شق اردتم بعد ان يكون المتأتى موضع الحرث ولم يجيء انى زيد بمعنى كيف هو (واخرى بمعنى من اين نحو انى لك هذا) أى من اين لك هذا الرزق الاتى كل يوم و قوله يستعمل اشاره إلى انه يتحمل ان يكون مشتركا بين المعنين وان يكون في احدهما حقيقة وفي الآخر مجازا ويتحمل ان يكون معناه اين الا انه في الاستعمال ص ۱۳۷

يكون مع من ظاهرة كما في قوله من انى عشرون لنا أى من اين او مقدراه كما في قوله تعالى انى لك هذا أى من اين لك هذا على ما ذكره بعض النحاة. (ثم ان هذه الكلمات الاستفهامية كثيرا ما تستعمل في غير الاستفهام) مما يناسب المقام بحسب معونة القرائن (كالاستبطاء نحو كم دعوتكم و التعجب نحو مالي لا ارى الهدى) لانه كان لا يغيب عن سليمان عليه السلام الا باذنه فلما لا يبصره مكانه تعجب من حال نفسه في عدم ابصاره ايه ولا يخفى انه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه و قول صاحب الكشاف انه نظر سليمان إلى مكان الهدى فلم يبصره فقال مالي لا اراه على معنى انه لا يراه و هو حاضر لساتر سره او غير ذلك ثم لاح له انه غائب

فاضرب عن ذلک واخذ يقول اهو غائب کانه يسأل عن صحة ما لاح له يدل على ان الاستفهام على حقيقته. (والتنبيه على الصلال نحو فاین تذهبون و الوعید کقولک لمن یسی الادب الم اؤدب فلا نا إذا علم) المخاطب (ذلک) و هو انک ادب فلا نا فيفهم معنى الوعید و التخویف ولا- يحمله على السؤال. (والتقریر) أى حمل المخاطب على الاقرار بما یعرفه و الجائه إله (بایلء المقرر به الهمزة) أى بشرط ان یذكر بعد الهمزة ما حمل المخاطب على الاقرار به (كما مر) في حقيقة الاستفهام من ایلاء المسؤول عنه الهمزة تقول اضربت زیدا في تقریره بالفعل وانت ضربت في تقریره بالفاعل وازیدا ضربت في تقریره بالمفعول وعلى هذا القياس وقد يقال التقریر بمعنى التحقیق والتثبت فيقال اضربت زیدا بمعنى انک ضربته البتة (والانکار كذلك نحو اغیر الله تدعون) أى بایلء المنکر الهمزة كال فعل في قوله ایقتلنی و المشرفی مضاجعی، و الفاعل في قوله تعالى اهم یقسمون رحمة ربک، و المفعول في قوله تعالى اغیر الله اتخذ ولیا، واغیر الله تدعون و اما غیر الهمزة فيجيء للتقریر والانکار لكن لا یجري فيه هذه التفاصیل و لا یکثر كثرة الهمزة فلذا لم یبحث عنه. (ومنه) أى من مجی الهمزة للانکار (نحو یس الله بكاف عبده، أى الله

ص ۱۳۸

كاف) لان انکار النفي نفي له و (نفي النفي اثبات و هذا) المعنى (مراد من قال الهمزة فيه للتقریر) أى لحمل المخاطب على الاقرار (بما دخله النفي) و هو الله کاف (لا بالنفي) و هو یس الله بكاف فاللتقریر لا يجب ان يكون بالحكم الذى دخلت عليه الهمزة بل بما یعرف المخاطب من ذلك الحكم اثباتا أو نفيا. وعليه قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وامي الهین من دون الله، فالهمزة فيه للتقریر أى بما یعرفه عیسی عليه السلام من هذا الحكم لا بانه قد قال ذلك فافهم و قوله و الانکار كذلك دل على ان صورة انکار الفعل ان یلی الفعل الهمزة، و لما كان له صورة اخرى لا- یلی فيها الفعل الهمزة اشار إليها بقوله (ولانکار الفعل صورة اخرى و هي نحو ازیدا ضربت ام عمروا لمن يردد الضرب بينهما) من غير ان یعتقد تعلقه بغيرهما فإذا انکرت تعلقه بهما فقد نفيته عن اصله لانه لابد له من محل يتعلق به (والانکار اما للتوبیخ أى ما کان ینبغی ان يكون) ذلك الامر الذى کان (نحو اعصیت ربک) فان العصيان واقع لكنه منکر و ما یقال انه للتقریر فمعناه التحقیق والتثبت (أو لا ینبغی ان يكون فی) أى ان یحدث ویتحقق مضمون ما دخلت عليه الهمزة و ذلك في المستقبل (نحو اتعصی ربک) يعني لا- ینبعی ان یتحقق العصيان (أو للتكذیب) في الماضي (أى لم یکن نحو افاصیکم ربکم بالبنین) أى لم یفعل ذلك (أو) في المستقبل أى (لا یکون نحو انلز مکموها) أى انلزمکم تلك الهدایة أو الحجۃ بمعنى انکرھم على قبولها ونقسرکم على الاهتداء و الحال انکم لها کارھون يعني لا یکون منا هذا الالزام (والتهکم) عطف على الاستبطاء او على الانکار، و ذلك انهم اختلقو في انه إذا ذکر معطوفات كثیرة ان الجميع معطوف على الاول أو كل واحد عطف على ما قبله (نحو اصولتك تأمرک ما یعبد آباءنا) و ذلك ان شعیبا عليه السلام کان کثير الصلوات و کان قومه إذا رأوه يصلی تضاحکوا فقصدوا بقولهم اصولتك تأمرک الھزء و السخریة لاحقیة الاستفهام (والتحقیق نحو من هذا) استحقارا بشانه مع انک

ص ۱۳۹

تعرفه (والتهویل کقرائة ابن عباس) رضی الله عنه (ولقد نجينا بنی اسرائیل من العذاب المھین من فرعون بلفظ الاستفهام) أى من بفتح المیم (ورفع فرعون) على انه مبتدأ و من الاستفهامیة خبره او بالعكس على اختلاف الرأین فانه لا معنی لحقيقة الاستفهام ه هنا و هو ظاهر بل المراد انه لما وصف الله العذاب بالشدة و الفطاعة زادهم تھویلا- من فرعون أى هل تعرفون من هو في فرط عتوه وشدة شکیمته فما ظنکم بعذاب یکون المعدب به مثله (ولهذا قال انه کان عالیا من المسرفين) زیادة لتعريف حاله وتهویل عذابه (والاستبعاد نحو انى لهم الذکری فانه لا یجوز حمله على حقيقة الاستفهام و هو ظاهر. بل المراد استبعاد ان یکون لهم الذکری بقیرینه قوله تعالى (وقد جاءهم رسول میین ثم تولوا عنه) أى كيف یتذکرون ویتعظون ویوافون بما وعدوه من الایمان عند کشف العذاب عنهم وقد جاءهم ما هو اعظم وادخل في وجوب الاذکار من کشف الدخان و هو ما ظهر على ید رسول الله صلی الله علیه و آله من

الایات و البینات من الكتاب المعجز و غيره فلم يتذكروا واعرضوا عنه. (ومنها) أى من انواع الطلب (الامر) و هو طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء وصيغته تستعمل في معانٍ كثيرة، فاختلقو في حقيقته الموضوعة هي لها اختلافاً كثيراً، ولما لم تكن الدلائل مفيدة للقطع بشيء. قال المصنف: (والا ظهر ان صيغته من المقتنة باللام نحو ليحضر زيد و غيرها نحو اكرم عمراً ورويد بكر) فالمراد بصيغته ما دل على طلب فعل غير كف استعلاء سواء كان اسماً أو فعلاً (موضوعة لطلب الفعل استعلاء) أى على طريق طلب العلو وعد الأمر نفسه عالياً سواء كان عالياً في نفسه ام لا (لتباادر الفهم عند سماعها) أى سماع الصيغة (إلى ذلك) المعنى اعني الطلب استعلاء و التباادر إلى الفهم من اقوى امارات الحقيقة. (وقد تستعمل) صيغة الامر (الغيره) أى لغير طلب الفعل استعلاء (كالاباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين) فيجوز له ان يجالس احدهما أو كليهما وان لا

ص ۱۴۰

يجالس احداً منهما اصلاً (والتهديد) أى التخويف وهو اعم من الانذار لانه ابلاغ مع التخويف. وفي الصحاح الانذار تخويف و هو مع دعوه (نحو اعملوا ما شئتم) لظهور ان ليس المراد الامر بكل عمل شاؤا (والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله) إذ ليس المراد طلب اتيانهم بسورة من مثله لكونه محلاً- و الظرف اعني قوله من مثله متعلق بفأتوا و الضمير لعبدنا او صفة لسورة و الضمير لما نزلنا او لعبدنا. فان قلت لم لا يجوز على الاول ان يكون الضمير لما نزلنا. قلت: لانه يقتضى ثبوت مثل القرآن في البلاغة وعلوا الطبقة بشهادة الذوق إذ التعجيز انما يكون عن المأتمى به فكأن مثل القرآن ثابت لكتهم عجزوا عن ان يأتوا عنه بسورة بخلاف ما إذا كان وصفاً للسورة فان المعجوز عنه هو السورة الموصوفة باعتبار انتقاء الوصف. فان قلت فليكن التعجيز باعتبار انتقاء المأتمى به منه. قلنا احتمال عقلي لا يسبق إلى الفهم و لا يوجد له مساغ في اعتبارات البلاغة واستعمالاتهم فلا اعتداد به، ولبعضهم هنا كلام طويل لا طائل تحته (والتسخير نحو كونوا قردة خاسئين و الاهانة نحو كونوا حجارة أو حديداً) إذ ليس الغرض من يطلب منهم كونهم قردة أو حجارة أو حديداً لعدم قدرتهم على ذلك لكن في التسخير يحصل الفعل اعني صيرورتهم قردة وفى الاهانة لا يحصل إذا المقصود قلة المبالغة بهم. (والتسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا) ففي الاباحة لأن المخاطب توهم ان الفعل محظوظ عليه فاذن له في الفعل مع عدم الحرج في الترك وفى التسوية كانه توهم ان احد الطرفين من الفعل و الترك افعى له وارجح بالنسبة إليه فرفع ذلك التوهم وسوى بينهما. (والتمني نحو لا ايها الليل الطويل الا انجل) بصبح و ما الا صباح منك بامثل، إذ ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل إذ ليس ذلك في وسعة لكته يتمنى

ص ۱۴۱

ذلك تخلصاً عما عرض له في الليل من تباريحة الجو و لا استطالة تلك الليلة كأنه طماعية له في انجلاقها فلهذا يحمل على التمني دون الترجي. (والدعاء) أى الطلب على سبيل التضرع (نحو رب اغفر لى و الالتماس كقولك لمن يساويك رتبة افعل بدون الاستعلاء) و التضرع، فان قيل أى حاجة إلى قوله بدون الاستعلاء مع قوله لمن يساويك رتبة، قلت قد سبق ان الاستعلاء لا يستلزم العلو فيجوز ان يتحقق من المساوى بل من الادنى ايضاً. (ثم الامر قال السكاكي حقه الغور لانه الظاهر من الطلب) عند الانصاف كما في الاستفهام و النداء (ولتباادر الفهم عند الامر بشيء بعد الامر بخلافه إلى تغيير) الامر (الاول دون الجمع) بين الامرين (وارادة التراخي). فان المولى إذا قال لعبدة قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتباادر الفهم إلى انه غير الامر بالقيام إلى الامر بالاضطجاع و لم يرد الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما. (و فيه نظر) لانا لا- نسلم ذلك عند خلو المقام عن القرائن. (ومنها) أى من انواع الطلب (النهى) و هو طلب الكف عن الفعل استعلاء (وله حرف واحد و هو لا- الجازمة في نحو قولك لا- تفعل و هو كالامر في الاستعلاء) لانه المتباادر إلى الفهم. (وقد يستعمل في غير طلب الكف) عن الفعل كما هو مذهب البعض (أو) طلب (الترك) كما هو مذهب البعض. فانهم قد اختلفوا في ان مقتضى النهى كف النفس عن الفعل بالاشغال باحد اضداده أو ترك الفعل و هو نفس ان لا تفعل (كالتهديد كقولك لعبد لا- يمثل امرك لا- تمثل امرى) وكالدعاء و الالتماس و هو ظاهر. (وهذه الاربعة) يعني التمني و

الاستفهام والامر والنهى (يجوز تقدیر الشرط بعدها) وايراد الجزاء عقيبها مجز و ما با المضمرة مع الشرط (كقولك) في التمني (ليت لي مالا افقه) أى ان ارزقه افقه.

ص ۱۴۲

(و) في الاستفهام (اين بيتك ازرك) أى ان تعرفنيه ازرك (و) في الامر (اكر مني اكر مك) أى ان تكرمني اكر مك (و) في النهى لا تشتمنى يكن خيرا لك) أى ان لا- تستم ي肯 خيرا لك، و ذلك لأن الحامل للمتكلم على الكلام الطلبى كون المطلوب مقصوراً للمتكلم اما لذاته أو لغيره لوقف ذلك الغير على حصوله وهذا معنى الشرط فإذا ذكرت الطلب وذكرت بعده ما يصلح توقيه على المطلوب غالب على ظن المخاطب كون المطلوب مقصوداً لذلك المذكور بعده لا لنفسه فيكون إذا معنى الشرط في الطلب مع ذكر ذلك الشئ ظاهراً و لما جعل النحوة الأشياء التي تضمن حرف الشرط بعدها خمسة أشياء اشار المصنف إلى ذلك بقوله (واما العرض كقولك الا تنزل عندنا تصب خيرا) أى ان تنزل تصب خيرا (فمولد من الاستفهام) وليس شئ آخر برأسه لأن الهمزة فيه للاستفهام دخلت على فعل منفي وامتنع حملها على حقيقة الاستفهام للعلم بعدم التزول مثلاً وتولد عنه بمعونة قرينة الحال عرض التزول على المخاطب وطلبه عنه (ويجوز) تقدیر الشرط (فى غيرها) أى فى غير هذه المواضع (القرينة) تدل عليه (نحو ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولي اى ان ارادوا اولياء بحق) فالله هو الولي الذى يجب ان يتولى وحده ويعتقد انه المولى و السيد و قيل لا شك ان قوله ام اتخاذوا انكار توبيخ بمعنى انه لا ينبغي ان يتخذ من دونه اولياء وحيثئذ يترب عليه قوله تعالى فالله هو الولي من غير تقدیر شرط كما يقال لا- ينبغي ان يعبد غير الله فالله هو المستحق للعبادة و فيه نظر إذ ليس كل ما فيه معنى الشئ حكمه حكم ذلك الشئ و الطبع المستقيم شاهد صدق على صحة قولنا لا تضرب زيدا فهو اخوه بالفاء بخلاف اتضرب زيدا فهو اخوه كاستفهام انكار فانه لا يصح الا بالواو الحالية. (منها) أى من انواع الطلب (النداء) و هو طلب الاقبال بحرف نائب مناب ادعوا لفظاً أو تقدیراً. (وقد تستعمل صيغته) أى صيغة النداء (فى غير معناه) و هو طلب الاقبال

ص ۱۴۳

(كالاغراء في قولك لمن اقبل يتظلم يا مظلوم) قصداً إلى أغراهه وحشه على زيادة الظلم وبث الشكوى لأن القبال حاصل (والاختصاص في قولهم انا افعل كذا ايها الرجل) فقولنا ايها الرجل اصله تخصيص المنادي بطلب اقباله عليك ثم جعل مجرد عن طلب الاقبال ونقل إلى تخصيص مدلوله من بين امثاله بما نسب إليه إذ ليس المراد بـأى وصفه المخاطب بمنادي بل ما دل عليه ضمير المتكلم فايها مضموم و الرجل مرفوع والمجموع في محل النصب على انه حال و لهذا قال (متخصصاً) أى مختصاً (من بين الرجال) وقد يستعمل صيغة النداء في الاستغاثة نحو يا الله و التعجب نحو يا للماء و التحس و التوجع كما في نداء الاطلال و المنازل و المطيا و ما اشبه ذلك. (ثم الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفاؤل) بلفظ الماضي دلالة على انه كانه وقع نحو وفتك الله للتقوى (أو لاظهار الحرص في وقوعه) كما مر في بحث الشرط من ان الطالب إذا عظمت رغبته في شيء يكثر تصوره اياه فربما يخيل إليه حاصلاً نحو رزقني الله لقاءك (والدعاء بصيغة الماضي من البليغ) قوله رحمة الله (يتحملهما) أى التفاؤل واظهار الحرص و اما غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات (أو للاحتراز عن صورة الامر) كقول العبد للمولى ينظر المولى إلى ساعة دون انظر لانه في صورة الامر وان قصد به الدعاء أو الشفاعة (أو لحمل المخاطب على المطلوب بـأى يكون) المخاطب (من لا يحب ان يكذب الطالب) أى ينسب إليه الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك تأتيني غداً مقام اعيتيني تحمله بالطف وجه على الاتيان لانه ان لم يأتك غداً صرت كاذباً من حيث الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر. (تنبيه) الانشاء كالخبر في كثير مما ذكر في ابواب الخمسة السابقة يعني احوال

ص ۱۴۴

الاسناد و المسند إليه و المسند و متعلقات الفعل و القصر (فليعتبره) أى ذلك الكثير الذي يشارك فيه الانشاء و الخبر. (الناظر) بنور

البصرة في لطائف الكلام الانشائي ايضا اما مؤكدة أو غير مؤكدة و المنسد إليه فيه اما محدوف أو مذكور إلى غير ذلك.

ص ۱۴۵

## باب ۷ الفصل والوصل

بدأ بذكر الفصل لأنّه الأصل والوصل طارأ على عارض عليه حاصل بزيادة حرف من حروف العطف، لكن لما كان الوصل بمترلة الملكة والفصل بمترلة العدم والاعدام انما تعرف بملكاتها بدأ في التعريف بذكر الوصل. فقال (الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل تركه) أي ترك عطفه عليه (إذا أتت جملة بعد جملة فالاولى اما ان يكون لها محل من الاعراب او لا وعلى الاول) أي على تقدير ان يكون لل الاولى محل من الاعراب (ان قصد تشريك الثانية لها) أي لل الاولى (في حكمه) أي في حكم الاعراب الذي كان لها مثل كونها خبر مبتدأ او حالا او صفة او نحو ذلك. (عطف) الثانية (عليها) أي على الاول ليدل العطف على التشريك المذكور (كالمفرد) فإنه إذا قصد تشريكه لمفرد قبله في حكم اعرابه من كونه فاعلا او مفعولا او نحو ذلك وجب عطفه عليه (فسشرط كونه) أي كون عطف الثانية على الاولى (مقبول بالواو ونحوه ان يكون بينهما) أي بين الجملتين (جهة جامعه نحو زيد يكتب ويشعر) لما بين الكتابة والشعر من التناسب الظاهر (أو يعطى ويمنع) لما بين الاعطاء والمنع من التضاد، بخلاف نحو زيد يكتب ويمنع أو يعطى ويشعر وذلك لثلا. يكون الجمع بينهما كالجمع بين الضب والنون و قوله ونحوه اراد به ما يدل على التشريك كالفاء وثم و حتى و ذكره حشو مفسد لأن هذا الحكم مختص بالواو لأن لكل من الفاء، وثم، ؟؟، معنى محصلا غير التشريك و الجماعة فان تحقق هذا المعنى حسن العطف وان لم توجد جهة جامعه بخلاف الواو.

ص ۱۴۶

(ولهذا) أي ولأنه لابد في الواو من جهة جامعه (عيّب على أبي تمام، قوله لا و الذي هو عالم ان النوى، صير وان ابا الحسين كريم) إذ لا مناسبة بين كرم ابي الحسين و مرارة النوى. فهذا العطف غير مقبول سواء جعل عطف مفرد على مفرد كما هو الظاهر أو عطف جملة على جملة باعتبار وقوعه موقع مفعولي عالم لأن وجود الجامع شرط في الصورتين و قوله لا نفي لما ادعته الحبيبة عليه من اندراس هواه بدلالة البيت السابق (والا) أي وان لم يقصد تشريك الثانية لل الاولى في حكم اعرابها (فصل) الثانية (عنها) لثلا يلزم من العطف التشريك الذي ليس بمقصود (نحو و إذا خلوا إلى شياطينهم قالواانا معكم انما نحن مستهزئون، الله يستهزئ بهم لم يعطف الله يستهزئ بهم على انا معكم لانه ليس من مقولهم) فلو عطف عليه لرم تشريكه له في كونه مفعول قالوا فيلزم ان يكون مقول قوله المنافقين وليس كذلك. و ائما قال على انا معكم دون انما نحن مستهزئون لأن قوله انما نحن مستهزئون بيان لقوله انا معكم فحكمه حكمه. وايضا العطف على المتبوع هو الأصل (وعلى الثاني) أي على تقدير ان لا يكون لل الاولى محل من الاعرب (ان قصد ربطها بها) أي ربط الثانية بالاولى (على معنى عاطف سوى الواو عطف) الثانية على الاولى (به) أي بذلك العاطف من غير اشتراط امر آخر (نحو دخل زيد فخرج عمرو أو ثم خرج عمرو وإذا قصد التعقيب أو المهملة) و ذلك لأن ما سوى الواو من حروف العطف يفيد مع الاشتراك معاني محصلة مفصلة في علم النحو، فإذا عطفت الثانية على الاولى بذلك العاطف ظهرت الفائدة اعني حصول معاني هذه الحروف. بخلاف الواو فإنه لا يفيد الا مجرد الاشتراك وهذا ائما يظهر فيما له حكم اعرابي و اما في غيره ففيه خفاء و اشكال و هو السبب في صعوبة باب الفصل والوصل

ص ۱۴۷

حتى حصر بعضهم البلاغة في معرفة الفصل والوصل. (والا) أي وان لم يقصد ربط الثانية بالاولى على معنى عاطف سوى الواو (فان كان لل الاولى حكم لم يقصد اعطاءه للثانية فالفصل) واجب لثلا يلزم من الوصل التشريك في ذلك الحكم (نحو و إذا خلوا اليه لم يعطف الله يستهزئ بهم على قالوا لثلا يشاركه في الاختصاص بالظرف لما مر) من ان تقديم المفعول ونحوه من الظرف و غيره يفيد

الاختصاص فیلز ان يكون استهzaء الله بهم مختصا بحال خلوهم إلى شياطينهم وليس كذلك. فان قيل إذا شرطية لا ظرفية. قلنا إذا الشرطية هي الظرفية استعملت استعمال الشرط ولو سلم فلا ينافي ما ذكرناه لانه اسم معناه الوقت لابد له من عامل و هو قالوا انا معكم بدلالة المعنى. و إذا قدم متعلق الفعل وعطف فعل آخر عليه يفهم اختصاص الفعلين به كقولنا يوم الجمعة سرت وضررت زيدا بدلالة الفحوى و الذوق (والا) عطف على قوله فان كان للأولى حكم أى وان لم يكن للأولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية و ذلك بان لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجملة أو يكون ولكن قصد اعطاؤه للثانية ايضا (فان كان بينهما) أى بين الجملتين (كمال الانقطاع بلا ايها) أى بدون ان يكون في الفصل ايها خلاف المقصود (أو كمال الاتصال أو شبه احدهما) أى احد الكمالين (فكذلك) أى يتعمى الفصل لأن الوصل يقتضى مغایرة و مناسبة (والا) أى وان لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا ايها و لا كمال الاتصال و لا شبه احدهما (فالوصل) متعمى لوجود الداعي وعدم المانع و الحاصل ان للجملتين اللتين لا محل لهما من الاعراب و لم يكن للأولى حكم لم يقصد اعطاؤه للثانية ستة احوال. الاول كمال الانقطاع بلا ايها. الثاني كمال الاتصال، الثالث شبه كمال الانقطاع،

ص ۱۴۸

الرابع شبه كمال الاتصال، الخامس كمال الانقطاع مع الايهام، السادس التوسط بين الكمالين. فحكم الاخرين الوصل و حكم الاربعة السابقة الفصل فاختط المصنف في تحقيق الاحوال الستة فقال (اما كمال الانقطاع) بين الجملتين (فلا خلافهما خبر أو انشاء لفظا و معنى) بان يكون احديهما خبرا لفظا و معنى و الاخر انشاء لفظا و معنى (نحو و قال رائدهم) هو الذى يتقدم القوم لطلب الماء و الكلاء (ارسو) أى اقيموا من ارسية السفينه حبستها بالمرسا (نزلوها) أى نحاول تلك الحرب و تعالجها، فكل حتف امرئ يجري بمقدار. أى اقيموا نقاتل فان موت كل نفس يجري بقدر الله تعالى لا الجبن ينجيه و لا الاقدام يرديه. لم يعطف نزاو لها على ارسوا لانه خبر لفظا و معنى وارسوا انشاء لفظا و معنى و هذا مثال لكمال الانقطاع بين الجملتين باختلافهما خبرا و انشاء لفظا و معنى مع قطع النظر عن كون الجملتين مما ليس له محل من الاعراب والا فالجملتان في محل النصب على انه مفعول قال (أو) لا خلافهما خبرا و انشاء (معنى) فقط بان يكون احديهما خبرا معنى و الاخر انشاء معنى وان كانتا خبريتين او انشاءيتين لفظا (نحو مات فلان رحمه الله) لم يعطف رحمه الله على مات لانه انشاء معنى ومات خبر معنى وان كانتا جميعا خبريتين لفظا (أو لانه) عطف على لاختلافهما و الصمير للشان (لا جامع بينهما كما سيأتي). بيان الجامع فلا يصح العطف في مثل زيد طويل و عمرو نائم. (واما كمال الاتصال) بين الجملتين (فلكون الثانية مؤكدة للأولى) تأكيدا معنويا (لدفع توهם تجوز أو غلط نحو لا ريب فيه) بالنسبة إلى ذلك الكتاب إذا جعلت آلم طائفه من الحروف أو جملة مستقلة و ذلك الكتاب جملة ثانية و لا ريب فيه ثالثة (فانه لما بولغ في وصفه أى وصف الكتاب (ببلوغه) متعلق بوصفه أى في

ص ۱۴۹

ان وصف بانه ببلغ (الدرجة القصوى في الكمال) وبقوله بولغ تعلق الباء في قوله (بجعل المبدأ ذلك) الدال على كمال العناية بتميزه و التوسل ببعده إلى التعظيم وعلو الدرجة (وتعریف الخبر باللام) الدال على الانحصر مثل حاتم الجواب. فمعنى ذلك الكتاب انه الكتاب الكامل الذي يستأهل ان يسمى كتابا كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص بل ليس بكتاب (جاز) جواب لما أى جاز بسبب هذه المبالغة المذكورة (ان يتوهם السامع قبل التأمل انه) اعني قوله ذلك الكتاب (مما يرمى به جراها) من غير صدور عن رؤية وبصيرة (فاتهاه) على لفظ المبني للمفعول و المرفوع المستتر عائد إلى لا ريب فيه و المنصوب البارز إلى ذلك الكتاب أى جعل لا ريب فيه تابعا لذلك الكتاب (نفيا لذلك) التوهם (فوزانه) أى وزان لا ريب فيه مع ذلك الكتاب (وزان نفسه) مع زيد (في جاءنى زيد نفسه). فظهر ان لفظ وزان في قوله وزان نفسه ليس بزائد كما توهם او تأكيدا لفظيا كما اشار إليه بقوله (ونحو هدى) أى هو هدى (للمتقين) أى الضالين الصاريين إلى التقوى. (فان معناه انه) أى الكتاب (في الهدایة بالغ درجة لا يدرکها كنهها) أى غایتها لاما في تنکير هدى من الابهام و التفحیم (حتى كأنه هدایة محضه) حيث قيل هدى و لم يقل هاد (وهذا معنى ذلك الكتاب لان معناه كما

من الكتاب الكامل والمراد بكماله كماله في الهدایة لأن الكتب السماوية بحسبها) أى بقدر الهدایة واعتبارها (تفاوت في درجات الكمال) لا بحسب غيرها لأنها المقصود الأصلي من الانزال (فوازنه) أى وزان هدى للمتقين (وزان زيد الثاني في جانبي زيد زيد) لكونه مقرراً لذلك الكتاب مع اتفاقهما في المعنى بخلاف لاريب فيه فإنه يخالفه معنى (أو) لكون الجملة الثانية (بدلاً منها) أى من الأولى (لأنها) أى الأولى (غير وافية بتمام المراد أو كغير الوافية) حيث يكون في الوفاء قصور ما أو خفاء ما (بخلاف الثانية) فإنها وافية كمال الوفاء (والمقام يقتضي اعتماد بشانه) أى بشان المراد (لنكتة كونه) أى المراد (مطلوباً في نفسه أو فظيعاً أو عجيناً أو لطيفاً)

ص ۱۵۰

فتنزل الثانية من الأولى منزلة بدل البعض أو الاستعمال فالاول (نحو امدكم بما تعلمون، امدكم بانعام وبنين، وجنت وعيون، فان المراد التنبيه على نعم الله تعالى) والمقام يقتضي اعتماد بشانه لكونه مطلوباً في نفسه وذرية إلى غيره. (والثانية) اعني قوله امدكم بانعام إلى آخره (أو في بتأديته) أى تأدبة المراد الذي هو التنبيه (لدلاته) أى الثانية (عليها) أى على نعم الله تعالى (بالتفصيل من غير حاله على علم المخاطبين المعاندين فوزانه وزان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول) لأن ما تعلمون يشتمل الانعام وغيرها. (والثانية) اعني المنزل منزلة بدل الاستعمال (نحو اقول له ارحل لا تقيمن عندنا، والا فكن في السر والجهر مسلماً فان المراد به) أى بقوله ارحل (كمال اظهار الكراهة لاقامته) أى المخاطب (وقوله لا تقيمن عندنا أو في بتأديته لدلاته) أى لدلالة لا تقيمن عندنا (عليه) أى كمال اظهار الكراهة (بالمطابقة مع التأكيد) الحاصل من النون وكونها مطابقة باعتبار الوضع العرفى حيث يقال لا تقم عندى ولا يقصد كفه عن الاقامة بل مجرد اظهار كراهة حضوره (فوزانه) أى وزان لا تقيمن عندنا (وزان حسنها في اعجبني الدار حسنها لأن عدم الاقامة مغایر للارتحال) فلا يكون تأكيداً (وغيره داخل فيه) فلا يكون بدل بعض ولم يعتد ببدل الكل لأن انما يتميز عن التأكيد بمعاير اللفظين وكون المقصود هو الثاني وهذا لا يتحقق في الجمل لا سيما التي لا محل لها من الاعراب (مع ما بينهما) أى بين عدم الاقامة والارتحال (من الملابسة) اللزومية فيكون بدل استعمال و الكلام في ان الجملة الاولى اعني ارحل ذات محل من الاعراب مثل ما مر في ارسوا نزاولها. و انما قال في المثالين ان الثانية أو في لان الاولى وافية مع ضرب من القصور باعتبار الاجمال وعدم مطابقة الدلالة فصارت كغير الوافية (أو) لكون الثانية (بياناً لها) أى للاولى (لخفايتها) أى الأولى (نحو فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد وملک لا يليلي فان وزانه) أى وزان قال يا آدم (وزان عمر

ص ۱۵۱

في قوله اقسم بالله أبو حفص عمر) ما مسها من نقب ولا دبر حيث جعل الثاني بياناً وتوضيحاً للاول. ظهر ان ليس لفظ قال بياناً وتفسيراً للفظ وسوس حتى يكون هذا من باب بيان الفعل دون الجملة بل المبين هو مجموع الجملة (واما كونها) أى الجملة الثانية كالمقطعة عنها أى عن الاولى (فلكون عطفها عليها) أى عطف الثانية على الاولى (موهباً لعطفها على غيرها) مما ليس بمقصود وشبه هذا بكمال الانقطاع باعتبار استعماله على مانع من العطف الا انه لما كان خارجياً يمكن دفعه بنصب قرينة لم يجعل هذا من كمال الانقطاع. (ويسمى الفصل لذلك قطعاً مثاله وظن سلمى انى ابغى بها بدل، اراها في الضلال تهيم) فيبين الجملتين مناسبة ظاهرة لاتحاد المسندين لان معنى اراها اظنهما وكون المسند إليه في الاولى محوباً وفي الثانية محبًا لكن ترك العاطف لثلا يتوجه انه عطف على ابغى فيكون من مظنوئات سلمي. (ويتحمل الاستئناف) كأنه قيل كيف تراها في هذا الظن فقال اراها تتحير في ادوية الضلال. (واما كونها) أى الثانية (كالمتصلة بها) أى بالاولى (فلكونها) أى الثانية (جواباً لسؤال اقتضته الاولى فتنزل) الاولى (منزلته) أى السؤال لكونها مشتملة عليه ومقتضية له (فتفصل) أى الثانية (عنها) أى عن الاولى (كما يفصل الجواب عن السؤال) لما بينهما من الاتصال. (وقال السكاكي فينزل ذلك) أى السؤال الذي تقتضيه الاولى وتدل عليه بالفحوى (منزلة السؤال الواقع) ويطلب بالكلام الثاني وقوعه جواباً له فيقطع عن الكلام الاول لذلك وتزيله منزلة الواقع انما يكون (لنكتة كاغناء السامع عن ان يسأل او) مثل (ان لا يسمع منه) أى من السامع (شيء) تحريراً له وكراهة لكلامه او مثل ان لا يقطع كلامك بكلامه او مثل القصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ و هو

تقدیر السؤال وترك العاطف أو غير ذلك و ليس في كلام السكاكي دلالة على ان الاولى

ص ۱۵۲

تنزل منزلة السؤال فكان المصنف نظر إلى قطع الثانية عن الاولى مثل قطع الجواب عن السؤال انما يكون على تقدیر تنزيل الاولى منزلة السؤال وتشبيهها به و الاظهر انه لا حاجة إلى ذلك بل مجرد كون الاولى منشأ للسؤال كاف في ذلك اشير إليه في الكشاف. (ويسمى الفصل لذك) أى لكونه جوابا لسؤال اقتضته الاولى (استينافا وكذا) الجملة (الثانية) نفسها ايضا تسمى استينافا ومستأنفة. (وهو) أى الاستيناف (ثلاثة اضرب لأن السؤال) الذي تضمنته الاولى (اما عن سبب الحكم مطلقا نحو قال: لى كيف انت قلت عليل \* شهر دائم وحزن طويل أى ما بالك عللا أو ما سبب علتك) بقرينة العرف و العادة. لانه إذا قيل فلان مريض فانما يسأل عن مرضه وسيبه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا لا سيما الشهر و الحزن حتى يكون السؤال عن السبب الخاص (اما عن سبب خاص) لهذا الحكم (نحو و ما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء). فقيل ان النفس لامارة بالسوء بقرينة التأكيد فالتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص فان الجواب عن مطلق السبب لا يؤكده (وهذا الضرب يقتضي تأكيد الحكم) الذي هو في الجملة الثانية اعني الجواب لأن السائل متعدد في هذا السبب الخاص هل هو سبب الحكم ام لا (كما مر) في احوال الاسناد الخبرى من ان المخاطب إذا كان طالبا متعدد حسن تقوية الحكم بمؤكد و لا يخفى ان المراد الاقضاء استحسانا لا وجوبا و المستحسن في باب البلاغة بمنزلة الواجب (اما عن غيرهما) أى غير السبب المطلق و السبب الخاص (نحو قالوا سلاما قال سلام) أى فماذا قال ابراهيم في جواب سلامهم فقيل قال سلام أى حياهم بتحية احسن لكونها بالجملة الاسمية الدالة على الدوام و الثبوت. (وقوله زعم العواذل) جمع عاذلة بمعنى جماعة عاذلة (انني في غمرة) و شدة

ص ۱۵۳

(صدقوا) أى الجماعات العواذل في زعمهم انني في غمرة (ولكن غمرتني لا- تجل) ولا- تكشف بخلاف اكثرا الغمرات و الشدائيد كأنه قيل اصدقوا ام كذبوا فقيل صدقوا (وايضا منه) أى من الاستيناف و هذا اشاره إلى تقسيم آخر له (ما يأتي باعادة اسم ما استئنف عنه) أى وقع عنه الاستيناف واصل الكلام ما استئنف عنه الحديث فحذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم (نحو احست) انت (إلى زيد زيد حقيق بالاحسان) باعادة اسم زيد (ومنه ما يبني على صفتة) أى صفة ما استئنف عنه دون اسمه و المراد بالصفة صفة تصلح لترتب الحديث عليه (نحو) احست إلى زيد (صديقك القديم اهل لذك) و السؤال المقدر فيهما لماذا احسن إليه و هل هو حقيق بالاحسان (وهذا) أى الاستيناف المبني على الصفة (ابلغ) لاشتماله على بيان السبب الموجب للحكم كالصادقة القديمة في المثال المذكور لما يسبق إلى الفهم من ترتيب الحكم على الوصف الصالح للعلية انه علة له و وهبنا بحث و هو ان السؤال ان كان عن السبب فالجواب يشتمل على بيانه لا محالة و الا فلا وجه لاشتماله عليه كما في قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام، و قوله زعم العواذل، ووجه التفصي عن ذلك مذكور في الشرح (وقد يحذف صدر الاستيناف) فعلا كان أو اسمها (نحو يسبع له فيها بالغدو و الاصال، رجال) فيمن قرأها مفتوحة الباء كأنه قيل من يسبحه فقيل رجال أى يسبحه رجال (وعليه نعم الرجل زيد) أو نعم رجال زيد (على قول) أى على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محدود أى هو زيد. ويجعل الجملة استينافا جوابا للسؤال عن تفسير الفاعل المبهم. (وقد يحذف) الاستيناف (كله اما مع قيام شئ مقامه نحو) قول الحماسى (زعتم ان اخوتكم قريش، لهم الف) أى ايلاف في الرحلتين المعروفتين لهم في التجارة رحلة في الشتاء إلى اليمن ورحلة في صيف إلى الشام (وليس لكم آلاف) أى مؤلفة في الرحلتين المعرفتين كأنه قيل اصدقنا في هذا الرعم ام كذبنا فقيل كذبتم

ص ۱۵۴

فحذف هذا الاستيناف كله واقيم قوله لهم آلاف وليس لكم الالف مقامه لدلاته عليه (أو بدون ذلك) أى قيام شئ مقامه اكتفاء بمجرد القرينة (نحو فنعم الماهدون) أى نحن (على قول) أى على قول من يجعل المخصوص خبر المبتدأ أى هم نحن و لما فرغ من

بيان الاحوال الاربعه المقتضية للفصل شرع في بيان الحالتين المقتضيتين للوصل. فقال (واما الوصل لدفع الايهام فكقولهم لا وايدك الله) فقولهم لارد لکلام سابق كما إذا قيل هل الامر كذلك فيقال لا أى ليس الامر كذلك فهذه جملة اخبارية وايدك الله جملة انشائية دعائية فينهم كمال الانقطاع لكن عطفت عليها لأن ترك العطف يوهم انه دعاء على المخاطب بعدم التأييد مع ان المقصود الدعاء له بالتأييد فainما وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضمون قولهم لا وبعضهم لما لم يقف على المعطوف عليه في هذا الكلام. نقل عن الشاعر حكاية مشتملة على قوله قلت لا وايدك الله وزعم ان قوله وايدك الله عطف على قوله قلت ولم يعرف انه لو كان كذلك لم يدخل الدعاء تحت القول وانه لو لم يحك الحكاية فحين ما قال للمخاطب لا وايدك الله فلا بد له من معطوف عليه (واما للتوضيح) عطف على قوله اما الوصل لدفع الايهام اى اما الوصل لتتوسط الجملتين بين كمال الانقطاع والاتصال وقد صحفه بعضهم اما بكسر الهمزة بفتح الهمزة فركب متن عميماء وحيط خط عشواء (إذا اتفقنا) اى الجملتان (خبراً أو انشاء لفظاً ومعنى أو معنى فقط بجامع) اى بان يكون بينهما جامع بدلالة ما سبق من انه إذا لم يكن بينهما جامع فينهم كمال الانقطاع ثم الجملتان المتفقたن خبراً أو انشاء لفظاً ومعنى قسمان لأنهما اما انشائيتان أو خبريتان والمتفقتان معنى فقط ستة اقسام لأنهما ان كانتا انشائيتين معنى. فاللقطان اما خبران أو الاولى خبر و الثانية انشاء أو بالعكس وان كانتا خبريتين معنى فاللقطان اما انشاء آن أو الاولى انشاء و الثانية خبر أو بالعكس فالمجموع ثمانية اقسام.

ص ۱۵۵

والمصنف اورد للقسمين الاولين مثاليهما (كقوله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقوله ان الابرار لغى نعيم وان الفجار لغى جحيم) في الخبريتين لفظاً ومعنى الا انهم في المثال الثاني متناسبان في الاسمية بخلاف الاول (وقوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسروفا) في الانشائيتين لفظاً ومعنى واورد للاتفاق معنى فقط مثلاً واحداً وأشاره إلى انه يمكن تطبيقه على قسمين من اقسامه الستة واعد فيه لفظة الكاف تنبئها على انه مثال للاتفاق معنى فقط فقال (وكقوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احساناً وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً)، فعطف قولوا على لا- تعبدون مع اختلافهما لفظاً لكونهما انشائيتين معنى لأن قوله لا تعبدون اخبار في معنى الاعشاء (أى لا تعبدوا) و قوله وبالوالدين احساناً لابد له من فعل فاما ان يقدر خبر في معنى الطلب اى (وتحسنون بمعنى احسنوا) ف تكون الجملتان خبراً لفظاً وانشاء معنى وفائدة تقدير الخبر. ثم جعله بمعنى الاعشاء اما لفظاً فالملايمه مع قوله لا تعبدون واما معنى فالمباغة باعتبار ان المخاطب كأنه سارع إلى الامتثال فهو يخبر عنه كما تقول تذهب إلى فلان وتقول له كذا تريده الامر (أو) يقدر من اول الامر صريح الطلب على ما هو الظاهر اى (واحسنوا) وبالوالدين احساناً ف تكون انشائيتين معنى مع ان لفظة الاولى اخبار ولفظة الثانية انشاء (والجامع بينهما) اى بين الجملتين (يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما و المسندين جميعاً) اى باعتبار المسند إليه في الجملة الاولى و المسند إليه في الجملة الثانية و كذا باعتبار المسند في الجملة الاولى و المسند في الجملة الثانية (نحو يشعر زيد ويكتب) للمناسبة الظاهرة بين الشعر والكتابه و تقارنهما في خيال اصحابهما (ويعطى) زيد (ويمنع) لتضاد الاعطاء والمنع. هذا عند اتحاد المسند اليهما، و اما عند تغايرهما فلابد من تناسبهما ايضاً كما اشار إليه بقوله (زيد شاعر و عمر و كاتب وزيد طويل و عمر و قصير لمناسبة بينهما).

ص ۱۵۶

أى بين زيد وعمرو كالاخوة أو الصداقة أو العداوة أو نحو ذلك وبالجملة يجب ان يكون احدهما مناسباً للآخر وملابسأ له ملابسة لها نوع اختصاص بهما (بخلاف زيد كاتب وعمرو شاعر بدونها) اى بدون المناسبة بين زيد وعمرو فانه لا يصح وان اتحد المسندان و لهذا حكموا بامتناع نحو خفي ضيق وخاتمي ضيق (وبخلاف زيد شاعر وعمرو طويل مطلقاً) اى سواء كان بين زيد وعمرو و المناسبة او لم تكن لعدم تناسب الشعر وطول القامة (السكاكى) ذكر انه يجب ان يكون بين الجملتين ما يجمعهما عند القوة المفكرة جمعاً من جهة العقل و هو الجامع العقلى أو من جهة الوهم و هو الجامع الوهمى أو من جهة الخيال و هو الجامع الخيالى و المراد بالعقلى القوة

العاقلة المدركة للكليات وبالوهمي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات من غير أن تتأدي إليها من طرق الحواس كادرأك الشاء معنى في الذئب وبالخيال القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات وتبقي فيها بعد غيبتها عن الحس المشترك و هي القوة التي تتأدي إليها صور المحسوسات من طرق الحواس الظاهرة وبالمفكرة القوة التي من شأنها التفصيل والتركيب بين الصور المأخوذة عن الحس المشترك و المعانى المدركة بالوهم بعضها مع بعض ومعنى بالصور ما يمكن ادراكتها باحدى الحواس الظاهرة وبالمعانى ما لا- يمكن ادراكتها. فقال السكاكي الجامع بين الجملتين اما عقلى و هو ان يكون بين الجملتين اتحاد فى تصور ما مثل الاتحاد فى المخبر عنه او فى المخبر به او فى قيد من قيودهما و هذا ظاهر فى ان المراد بالتصور الامر المتصور ولما كان مقررا عندهم انه لا يكفى فى عطف الجملتين وجود الجامع بين فردين من مفرادتهما باعتراف السكاكي ايضا غير المصنف عباره السكاكي. فقال (الجامع بين الشيءين اما عقلى) و هو امر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما فى المفكرة و ذلك (بان يكون بينهما اتحاد فى التصور او تماثل فان العقل بتجریده المثلين عن التشخص فى الخارج يرفع التعدد) بينهما فيصيران متolidين و ذلك لان العقل يجرد الجزيئى الحقيقي عن عوارضه المشخصة الخارجية و يتبع منه المعنى الكلى

ص ۱۵۷

فيدركه على ما تقرر في موضعه و انما قال في الخارج لانه لا يجرده عن المشخصات العقلية لأن كل ما هو موجود في العقل فلا بد له من تشخص عقلى به يتماز عن سائر المعقولات. وه هنا بحث و هو ان التماثل هو الاتحاد في النوع مثل اتحاد زيد و عمرو مثلا في الانسانية و إذا كان التماثل جاما له توقف صحة قولنا زيد كاتب و عمرو و شاعر على اخوه زيد و عمرو او صداقتهما او نحو ذلك لأنهما متماثلان لكونهما من افراد الانسان و الجواب ان المراد بالتماثل هنها هو اشتراكهما في وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيوضح في باب التشبيه (او تصايف) و هو كون الشيءين بحيث لا يمكن تعقل كل منهما الا بالقياس إلى تعقل الآخر (كما بين العلة و المعلول) فان كل امر يصدر عنه امر آخر بالاستقلال او بواسطة انصمام الغير إليه فهو علة و الآخر معلول (او الاقل و الاكثر) فان كل عدد يصير عند العد فانيا قبل عدد آخر فهو اقل من الآخر و الآخر اكثر منه (او وهمي) و هو امر بسببه يحتال الوهم في اجتماعهما عند المفكرة بخلاف العقل فإنه إذا خلى و نفسه لم يحكم بذلك و ذلك (بان يكون بين تصوريهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثلين) من جهة انه يسبق إلى الوهم انهما نوع واحد زيد في احدهما عارض بخلاف العقل فإنه يعرف انهما نوعان متباینان داخلان تحت جنس هو اللون (ولذلك) أي و لأن الوهم يبرزهما في معرض المثلين (حسن الجمع بين الثلاثة التي في قوله: ثلاثة تشرق الدنيا بجهتها \* شمس الضحى و ابو اسحق و القمر) فان الوهم يتوجه ان الثلاثة من نوع واحد و انما اختلفت بالعوارض و العقل يعرف انها امور متباینة (او) يكون بين تصوريهما (تضاد) و هو التقابل بين امرين وجوديين يتعاقبان على محل واحد (السود و البياض) في المحسوسات (الإيمان و الكفر) في المعقولات و الحق ان بينهما تقابل العدم و الملكة لأن اليمان هو تصديق النبي عليه الصلاة و السلام في جميع ما علم مجيهه به بالضرورة اعني قبول النفس

ص ۱۵۸

لذلك و الاذعان له على ما هو تفسير التصديق في المتنق عند المحققين مع الاقرار به باللسان و الكفر عدم اليمان عما من شأنه الإيمان و قد يقال الكفر انكار شيء من ذلك فيكون وجوديا فيكونان متضادين (وما يتصف بها) أي بالمذكورات كالسود و البياض و المؤمن و الكافر و أمثال ذلك فإنه قد يعد من المتضادين باعتبار الاستعمال على الوصفين المتضادين (أو شبه تضاد كالسماء و الأرض) في المحسوسات فإنها وجوديان أحدهما في غاية الارتفاع و الآخر في غاية الانحطاط، و هذا معنى شبه التضاد و ليسا متضادين لعدم تواردهما على المحل لكونهما من الأجسام دون الاعراض و لا من قبيل الاسود و البياض لأن الوصفين المتضادين هنها ليسا بداخلين في مفهوم السماء و الأرض (والاول و الثاني) فيما يعم المحسوسات و المعقولات فإن الاول هو الذي يكون سابقا على الغير و لا يكون مسبوقا بالغير و الثاني هو الذي يكون مسبوقا بوحد فقط فأشبهها المتضادين باعتبار استعمالهما على وصفين لا يمكن

اجتماعهمما و لم يجعلها متضادين كالاسود والبياض لانه قد يشترط في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف ولا يخفى ان مخالفه الثالث والرابع وغيرهما للالول اكثر من مخالفه الثاني له مع ان العدم معتبر في مفهوم الاول فلا يكون وجوديا (فانه) اى انما يجعل التضاد وشبهه جاما وهميا لأن الوهم (ينزلهما منزلة التضاد) في انه لا يحضره احد المتضادين أو الشبيهين بهما الا ويحضره الآخر (ولذلك تجد الصد اقرب خطورا بالبال مع الصد) من المعايرات الغير المتضاده يعني ان ذلك مبني على حكم الوهم والا فالعقل يتعقل كلا منها ذاهلا عن الآخر (او خيالي) و هو امر بسيط يقتضي الخيال اجتماعهما في المفكرة و ذلك (بان يكون بين تصوريهما تقارن في الخيال سابق) على العطف لاسباب مؤدية إلى ذلك (واسبابه) اى واسباب التقارن في الخيال (مختلفة ولذلك اختلفت الصور الثابتة في الخيالات ترتيبا وضوحا) فكم من صور لا انفكاك بينها في خيال و هي في خيال آخر مما لا تجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب

ص ۱۵۹

عن خيال و هي في خيال آخر مما لا تقع فقط. (ولصاحب علم المعانى فضل احتياج إلى معرفة الجامع) لأن معظم ابواب الفصل والوصل و هو مبني على الجامع (الاسيماء) الجامع (الخيالي) فان جمعه على مجرى الالف و العادة بحسب انعقاد الاسباب في اثبات الصور في خزانة الخيال وبيان الاسباب مما يفوته الحصر. ظهر ان ليس المراد بالجامع العقلى ما يدرك بالعقل وبالوهمى ما يدرك بالوهى وبالخيال ما يدرك بالخيال لأن التضاد وشبهه ليسا من المعانى التي يدركها الوهم و كذا التقارن في الخيال ليس من الصور التي تجتمع في الخيال بل جميع ذلك معان معقولة وقد خفى هذا على كثير من الناس فاعتبروا بان السواد والبياض مثلا من المحسوسات دون الوهميات. واجروا بان الجامع كون كل منهما متضادا للآخر و هذا معنى جزئي لا يدركه الا الوهم و فيه نظر لانه من نوع وان ارادوا ان تضاد هذا السواد لهذا البياض معنى جزئي فتماثل هذا مع ذلك وتضائفه معه ايضا معنى جزئي فلا تفاوت بين التماثل والتضاد وشبههما في انهما ان اضيفت إلى الكليات كانت كليات وان اضيفت إلى الجزئيات كانت جزئيات فكيف يصح جعل بعضها على الاطلاق عقليا وبعضها وهما. ثم ان الجامع الخيالي هو تقارن الصور في الخيال وظاهر انه ليس بصورة ترسم في الخيال بل هو من المعانى. فان قلت كلام المفتاح مشعر بانه يكفى لصحة العطف وجود الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما و هو نفسه معترض بفساد ذلك حيث منع صحة نحو خفي ضيق وخاتمى ضيق و نحو الشمس مرارة الارنب و الف باذنجانة محدثة. قلت كلامه هنا ليس الا في بيان الجامع بين الجملتين و اما ان اى قدر من الجامع يجب لصحة العطف فمفوض إلى موضوع آخر. وصرح فيه باشتراط المناسبة بين المسندين و المسند اليهما جميما و المصنف لما

ص ۱۶۰

اعتقد ان كلامه في بيان الجامع سهو منه وارد اصلاحه غيره إلى ما ترى ذكر مكان الجملتين الشيء بين ومكان قوله اتحاد في تصوير ما اتحاد في التصور فوق الخلل في قوله الوهمي ان يكون بين تصوريهما شبه تماثل او تضاد او شبه تضاد و الخيال ان يكون بين تصوريهما تقارن في الخيال لأن التضاد مثلا انما هو بين نفس السواد والبياض لا بين تصوريهما اعني العلم بهما و كذا التقارن في الخيال انما هو بين نفس الصور. فلابد من تأويل كلام المصنف وحمله على ما ذكره السكاكي بان يراد بالشيءين الجملتين وبالتصور مفرد من مفردات الجملة مع ان ظاهر عبارته يأبى ذلك ولبحث الجامع زيادة تفصيل و تحقيق اورданها في الشرح وانه من المباحث التي ما وجدنا احدا حام حول تحقيقها. (ومن محسنات الوصل) بعد وجود المصحح (تناسب الجملتين في الاسمية و الفعلية و) تناسب (الفعليتين في المضى و المضارعة). فإذا اردت مجرد الاخبار من غير تعرض للتتجدد في احديهما و ثبوتها في الآخر قلت قام زيد وقعد عمرو وكذلك زيد قائم وعمرو قاعد (اللامانع) مثل ان يراد في احديهما التجدد وفي الآخر الثبوت فيقال قام زيد وعمرو قاعد او يراد في احديهما المضى وفي الآخر المضارعة فيقال زيد قام و عمرو يعقد او يراد في احديهما الاطلاق وفي الآخر التقيد بالشرط كقوله تعالى و قالوا لو لا انزل عليه ملك ولو انزلنا ملكا لقضى الامر، ومنه قوله تعالى فإذا جاء اجلهم لا يستأخرون

ساعة و لا يستقدمون فعندی ان قوله و لا يستقدمون عطف على الشرطية قبلها لا على الجزاء اعني قوله لا يستأخرون إذ لا معنى لقولنا إذا جاء اجلهم لا يستقدمون. تذنيب هو جعل الشيء ذنابة للشيء شبه به ذكر بحث الجملة الحالية وكونها بالواو تارة وبدونها اخرى عقیب بحث الفصل والوصل لمكان المناسب (اصل الحال

ص ۱۶۱

المتنقلة) أى الكثير الراوح فيها كما يقال الاصل في الكلام الحقيقة (ان تكون بغير واو) واحترز بالمنتقلة عن المؤكدة المقررة لمضمون الجملة فانها يجب ان تكون بغير واو البتلة لشدة ارتباطها بمقابلها. و انما كان الاصل في المتنقلة الخلو عن الواو (لانها في المعنى حكم على صاحبها كالخبر) بالنسبة إلى المبتدأ فان قوله زيد راكبا ثبات الركوب لزيد كما في زيد راكب الا انه في الحال على سبيل التبعية و انما المقصود ثبات المجرى وحيث بالحال لتزيد في الاخبار عن المجرى هذا المعنى (ووصف له) أى و لأنها في المعنى وصف لصاحبها (كالنعت) بالنسبة إلى المنعوت الاـ ان المقصود في الحال كون صاحبها على هذا الوصف حال مباشرة الفعل فهى قيد للفعل وبيان لكيفية وقوعه بخلاف النعت فإنه لا يقصد به ذلك بل مجرد اتصاف المنعوت به و إذا كانت الحال مثل الخبر و النعت فكما انهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال واما ما اورده بعض النحوين من الاخبار و النعوت المصدرة بالواو كالخبر في باب كان و الجملة الوصفية المصدرة بالواو التي تسمى واو تأكيد للصوق الصفة بالموصوف فعلى سبيل التشبيه والالحاق بالحال (لكن خوف) هذا الاصل (إذا كانت) الحال (جملة فانها) أى الجملة الواقعه حالا (من حيث هي جملة مستقلة بالافادة) من غير ان تتوقف على التعليق بما قبلها. و انما قال من حيث هي جملة لأنها من حيث هي حال غير مستقلة بل متوقفة على التعليق بكلام سابق قصد تقييده بها (نحتاج) الجملة الواقعه حالا (إلى ما يربطها بصاحبها) الذي جعلت حالا عنه (وكل من الضمير و الواو صالح للربط و الاصل) الذي لا يعدل عنه ما لم تمس حاجة إلى زيادة ارتباط (هو الضمير بدليل) الاقتصر عليه في الحال (المفرد و الخبر و النعت فالجملة) التي تقع حالاـ (ان خلت عن ضمير صاحبها) الذي تقع هي حالا عنه (وجب فيها الواو) ليحصل الارتباط فلا يجوز خرجت زيد قائم و لما ذكر ان كل جملة خلت عن الضمير وجبت فيها الواو اراد ان يبين ان أى

ص ۱۶۲

جملة يجوز ذلك فيها واي جملة لا يجوز ذلك فقال (وكل جملة خالية عن ضمير ما) أى الاسم الذي (يجوز ان يتتصب عنه حال) و ذلك بان يكون فاعلاـ او مفعولاـ معرفا او منكرا مخصوصا لا نكرة محضة او مبتدأ او خبرا فانه لا يجوز ان يتتصب عنه حال على الاصل. و انما لم يقل عن ضمير صاحب الحال لأن قوله كل جملة مبتدأ وخبره قوله (يصح ان تقع) تلك الجملة (حالا عنه) أى عما يجوز ان يتتصب عنه حالـ (بالواو) و ما لم يثبت له هذا الحكم اعني وقوع الحال عنه لم يصح اطلاق اسم صاحب الحال عليه الا مجازاـ و انما قال يتتصب عنه حال و لم يقل يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه لتدخل فيه الجملة الخالية عن الضمير المصدرة بالمضارع المثبت لأن ذلك الاسم مما لا يجوز ان تقع تلك الجملة حالا عنه لكنه مما يجوز ان يتتصب عنه حال في الجملة و حينئذ يكون قوله كل جملة خالية عن ضمير ما يجوز ان يتتصب عنه حالا متنا و لا للمصدرة بالمضارع الخالية عن الضمير المذكور فيصح استثناؤها بقوله (الـ المصدرة بالمضارع المثبت نحو جاء زيد ويتكلم عمرو) فإنه لا يجوز ان يجعل ويتكلم عمرو حالا عن زيد (لما سيأتي) من ان ربط مثلها يجب ان يكون بالضمير فقط و لا يخفى ان المراد بقوله كل جملة الجملة الصالحة للحالـ في الجملة بخلاف الانسائيات فانها لا تقع حالـ البتلة لا مع الواو و لا بدونها (والـ) عطف على قوله ان خلت أى وان لم تخل الجملة الحالية عن ضمير صاحبها (فإن كانت فعلية و الفعل مضارع مثبت امتنع دخولها) أى الواو (نحو و لا تمن تستكثر) أى و لا تعط حالـ كونك تعد ما تعطيه كثيراـ (لـ الاصل) في الحالـ هي الحالـ (المفرد) لعرقة المفرد في الـ عربـ و تطفل الجملة عليه لوقوعها موقعه (وهـ) أى المفردةـ (تدل على حصول صفةـ) أى معنى قائمـ بالغيرـ لأنـهاـ لـ بيانـ الهـيـةـ التـيـ عـلـيـهاـ الفـاعـلـ أوـ المـفـعـولـ وـ الهـيـةـ معـنىـ قـائـمـ بالـغـيرـ (غيرـ ثـابـتـةـ) لأنـ الكلـامـ فـيـ الحالـ المـسـتـقـلـةـ (مقارـنـ) ذـلـكـ الحـصـولـ (لـماـ جـعـلـتـ) الحالـ (قـيـداـ لـهـ) يـعـنـيـ العـاـمـلـ لـانـ الغـرضـ منـ الحالـ تـخـصـيـصـ

وقوع

ص ۱۶۳

مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال و هذا معنى المقارنة. (وهو) أى المضارع المثبت (كذلك) أى دال على حصول صفة غير ثابتة مقارن لما جعلت قيادا له كالمفرد فتمتنع الواو فيه كما في المفردة (اما الحصول) أى اما دلالة المضارع المثبت على حصول صفة غير ثابتة (فلكونه فعلا) فيدل على التجدد وعدم الثبوت (مثبتا) فيدل على الحصول (واما المقارنة فلكونه مضارعا) فيصلح للحال كما يصلح للاستقبال وفيه نظر لأن الحال التي يدل عليها المضارع هو زمان التكلم وحقيقة الجزاء متعاقبة من اواخر الماضي وسائل المستقبل والحال التي نحن بصددها يجب ان يكون مقارنة لزمان مضمون الفعل المقيد بالحال ماضيا كان أو حالا أو استقبلا فلا دخل للمضارعة في المقارنة فالاولى ان يعلل امتناع الواو في المضارع المثبت بانه على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى (واما ما جاء من نحو) قول بعض العرب قمت واصك وجهه قوله فلما خشيت اظافيرهم أى اسلحتهم (نجوت وارهنهما مالكا فقيل) انما جاء الواو في المضارع المثبت الواقع حالا (على) اعتبار (حذف المبتدأ) لتكون الجملة اسمية (أى وانا اصك وانا ارهنهما) كما في قوله تعالى لم تؤذوني وقد تعلمون انی رسول الله اليکم أى وانتم قد تعلمون. (وقيل الاول) أى قمت واصك وجهه (شاذ و الثاني) أى نجوت وارهنهما (ضرورة وقال عبد القاهر هى) الواو (فيهما للعطف) لا للحال إذ ليس المعنى قمت صاكا وجهه ونجوت راهنا مالكا بل المضارع بمعنى الماضي (والاصل) قمت (وصككت) ونجوت ورہنت (عدل) عن لفظ الماضي (إلى) لفظ (المضارع حكاية للحال) الماضية و معناها ان يفرض ما كان في الزمان الماضي واقعا في هذا الزمان فيعبر عنه بلفظ المضارع (وان كان الفعل) مضارعا (منفيا فالامر ان جازىان) الواو وتركه (كرأته ابن ذکوان فاستقيما و لا تتبعان، بالتخفيف) أى بتخفيف النون و لا تتبعان فيكون لا للنفي دون النهي لثبوت النون التي هي علامه الرفع فلا يصح عطفه على الامر الذي قبله فيكون الواو للحال بخلاف قرأة العامة و لا تتبعان بالتشديد فانه

ص ۱۶۴

نهى مؤكدا معطوف على الامر قبله (ونحو قوله تعالى وما لنا) أى أى شئ ثبت لنا (لا نؤمن بالله) أى حالكوننا غير مؤمنين فال فعل المنفي حال بدون الواو. و انما جاز فيه الامران (لدلاته على المقارنة لكونه مضارعا دون الحصول لكونه منفي) و المنفي انما يدل مطابقة على عدم الحصول (وكذا) يجوز الواو وتركه (ان كان) الفعل (ماضيا لفظا أو معنى كقوله تعالى) اخبارا عن زكريا عليه السلام (انی يكون لی غلام و قد بلغنى الكبر) بالواو (وقوله او جاؤكم حضرت صدورهم) بدون الواو هذا في الماضي لفظا و اما الماضي معنى فالمراد به المضارع المنفي بلم أو لما فانهما تقلبان معنى المضارع إلى الماضي فاورد للمنفي بلم مثالين احدهما مع الواو و الآخر بدونه واقتصر في المنفي بلم على ما هو بالواو و كانه لم يطلع على مثال ترك الواو و فيه الا انه مقتضى القياس اشار إلى امثلة ذلك فقال. (وقوله انى يكون لی غلام و لم يمسني بشر، و قوله فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء، و قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما يأتكم مثل الذى خلوا من قبلكم، اما المثبت) أى اما جواز الامرين في الماضي المثبت (فلدلاته على الحصول) يعني حصول صفة غير ثابتة (لكونه فعلا مثبتا دون المقارنة لكونه مناسبا) فلا يقارن الحال. (ولهذا) أى ولعدم دلاته على المقارنة (شرط ان يكون مع قد ظاهرة) كما في قوله تعالى وقد بلغنى الكبر (أو مقدرة) كما في قوله تعالى حضرت صدورهم لأن قد تقرب الماضي من الحال و الاشكال المذكور وارد هنا و هو ان الحال التي نحن بصددها غير الحال التي تقابل الماضي و تقرب قد الماضي منها فتجوز المقارنة إذا كان الحال و العامل ماضيين ولفظ قد اتى تقرب الماضي من الحال التي هي زمان التكلم. وربما تبعده عن الحال التي نحن بصددها كما في قولنا جاءنى زيد في السنة الماضية وقد ركب فرسه، و الاعتذار عن ذلك مذكور في الشرح. (واما المنفي) أى اما جواز الامرين في الماضي المنفي (فلدلاته على المقارنة

ص ۱۶۵

دون الحصول اما الاول) أى دلالته على المقارنة (فلان لما للاستغراق) أى لامتداد النفي؟؟ حين الانتفاء إلى زمان التكلم (وغيرها) أى غير لما مثل لما و ما (الانتفاء متقدم) على زمان التكلم (ان الاصل استمراره) أى استمرار ذلك الانتفاء لما سيجيء حتى تظهر قرينة على الانقطاع كما في قولنا لم يضرب زيد امس لكنه ضرب اليوم (فيحصل به) أى باستمرار النفي أو بان الاصل فيه الاستمرار (الدلالة عليها) أى على المقارنة (عند الاطلاق) وترك التقييد بما يدل على انقطاع ذلك الانتفاء (بخلاف المثبت فان وضع الفعل على افاده التجدد) من غير ان يكون الاصل استمراره. فإذا قلت ضرب مثلاً كفى في صدقه وقوع الضرب في جزء من اجزاء الزمان الماضي. و إذا قلت ما ضرب افاد استغراق النفي لجميع اجزاء الزمان الماضي لكن لا قطعاً بخلاف لما و ذلك لأنهم قصدوا ان يكون الاثبات و النفي في طرف النقيض ولا يخفى ان الاثبات في الجملة انما ينافي النفي دائماً. (وتحقيقه) أى تحقيق هذا الكلام (ان استمرار العدم لا يفتقر إلى سبب بخلاف استمرار الوجود) يعني ان بقاء الحادث و هو استمرار وجوده يحتاج إلى سبب موجود لانه وجود عقيب وجود ولا بد للوجود الحادث من السبب بخلاف استمرار العدم فانه عدم فلا يحتاج إلى وجود سبب بل يكفيه مجرد انتفاء سبب الوجود و الاصل في الحوادث العدم حتى توجد عللها. وبالجملة لما كان الاصل في المنفي الاستمرار حصلت من الاطلاق الدلالة على المقارنة. (واما الثاني) أى عدم دلالته على الحصول (فلكونه منفياً) هذا إذا كانت الجملة فعلية (وان كانت اسمية فالمشهور جواز تركها) أى الواو (العكس ما مر في الماضي المثبت) أى لدلالة الاسمية على المقارنة لكونها مستمرة لا على حصول صفة

ص ۱۶۶

غير ثابتة لدلالتها على الدوام و الثبات (نحو كلمته فوه إلى في) بمعنى مشافتها. (و) ايضا المشهور (ان دخولها) أى الواو (اولى) من تركها (العدم دلالتها) أى الجملة الاسمية (على عدم الثبوت مع ظهور الاستيناف فيها فحسن زيادة رابطة نحو فلا يجعلوا الله اندادا وانت تعلمون،) أى وانت من اهل العلم و المعرفة وانت تعلمون ما بينهما من التفاوت (وقال عبد القاهر ان كان المبتدأ) في الجملة الاسمية الحالية (ضمير ذي الحال وجبت) أى الواو سواء كان خبره فعلاً (نحو جاء زيد و هو يسرع أو) اسماء نحو جاء زيد (وهو مسرع) و ذلك لأن الجملة لا تترك فيها الواو حتى تدخل في صلة العامل وتنضم إليه في الاثبات وتقدير تقدير المفرد في ان لا يستأنف لها الاثبات وهذا مما يمتنع في نحو جاء زيد و هو يسرع أو و هو مسرع لأنك إذا اعددت ذكر زيد وجئت بضميره المنفصل المرفوع كان بمثابة اعادة اسمه صريحاً في انك لا تجد سبيلاً إلى ان تدخل يسرع في صلة المجرى وتضمه إليه في الاثبات لأن اعادة ذكره لا تكون حتى تقصد استيناف الخبر عنه بانه يسرع والا لكنك تركت المبتدأ بمضيعة وجعلته لغوا في البين وجري مجرى ان تقول جاءني زيد وعمرو يسرع امامه ثم تزعم انك لم تستأنف كلاماً و لم تبدأ للسرعة اثباتاً. وعلى هذا فالاصل و القياس ان لا تجئ الجملة الاسمية الا مع الواو و ما جاء بدونه فسيله سبيل الشئ الخارج عن قياسه واصله بضرب من التأويل ونوع من التشبيه. هذا كلامه في دلائل الاعجاز و هو مشعر بوجوب الواو في نحو جاءني زيد و زيد يسرع أو مسرع امامه وجاء زيد و عمرو يسرع أو مسرع امامه بالطريق الاولى ثم قال الشيخ (وان جعل نحو على كتفه سيف حالاً كثراً فيها) أى في تلك الحال (تركتها) أى ترك الواو (نحو) قول بشار: إذا انكرتني بلدَة أو نكرتها \* (خرجت مع البازى على سواد) أى بقية من الليل يعني إذا لم يعرف قدرى اهل بلدَة أو لم اعرفهم خرجت

ص ۱۶۷

منهم مصاحب لليازى الذى هو ابكر الطيور مشتملاً على شئ من ظلمة الليل غير متظر لاسفار الصبح فقوله على سواد حال ترك فيها الواو. ثم قال الشيخ الوجه ان يكون الاسم في مثل هذا فاعلا بالظرف لاعتماده على ذى الحال لا مبتدأ وينبغى ان يقدر ه هنا خصوصاً ان الظرف في تقدير اسم الفاعل دون الفعل اللهم ان لا. يقدر فعل ماض هذا كلامه وفيه بحث و الظاهر ان مثل على كتفه سيف يتحمل ان يكون في تقدير المفرد وان يكون جملة اسمية قدم خبرها وان يكون فعلية مقدرة بالماضي او المضارع فعل التقديرین يمتنع الواو وعلى التقديرين لا- تجب الواو فمن اجل هذا كثراً تركها، وقال الشيخ ايضاً (ويحسن الترك) أى ترك الواو في الجملة الاسمية (تارةً لدخول حرف على المبتدأ) يحصل بذلك الحرف نوع من الارتباط (كقوله: فقلت عسى ان تبصرني كائناً \* بنى

حوالی الاسود الحوارد) من حرد إذا غضب فقوله بنى الاسود جملة اسمية وقعت حالاً من مفعول تبصريني ولو لا دخول كانما عليها لم يحسن الكلام الاـ بالواو و قوله حوالى أى فى اكتنافى وجوانبى حال من بنى لما فى حرف التشبيه من معنى الفعل (و) يحسن الترك تارة اخرى (لوقوع الجملة الاسمية) الواقعه حالـ (عقب مفرد) حالـ (كقوله: الله يبقيك لنا سالما \* بر داک تبجيل وتعظيم) فقوله برداک تبجيل حال ولو لم يتقدمها قوله سالما لم يحسن فيها ترك الواو.

ص ۱۶۹

## باب ۸ الإيجاز والاطنان والمساواة

(قال السکاكى اما الايجاز والاطنان فلكونهما نسبين) أى من الامور النسبية التي يكون تعلقها بالقياس إلى تعقل شى آخر فان الموجز انما يكون موجزا بالنسبة إلى كلام ازيد منه و كذا المطلب انما يكون مطينا بالنسبة إلى ما هو انقض منه (لا يتسرى الكلام فيها الاـ بترك التحقيق و التعين) أى لاـ يمكن التنصيص على ان هذا المقدار من الكلام ايجاز و ذلك اطناب اذرب كلام موجز يكون مطينا بالنسبة إلى كلام آخر وبالعكس. (والبناء على امر عرفي) أى والاـ البناء على امر يعرفه اهل العرف (وهو متعارف الاوساط) الذين ليسوا في مرتبة البلاغة ولا في غاية الفهاهة (أى كلامهم في مجرى عرفهم في تأديبه المعانى) عند المعاملات و المحاورات (وهو) أى هذا الكلام (لا يحمد) من الاوساط (في باب البلاغة) لعدم رعاية مقتضيات الاحوال (ولا يذم) ايضا منهم لأن غرضهم تأديبه اصل المعنى بدلالة وضعيه و الفاظ كيف كانت ومجرد تأليف يخرجها عن حكم الواقع. (فالا يجاز اداء المقصود باقل من عباره المتعارف والاطنان اداوه باكثر منها ثم قال) أى السکاكى (الاختصار لكونه نسبيا يرجع فيه تارة إلى ما سبق) أى إلى كون عباره المتعارف اكثرا منه (و) يرجع تارة (اخرى إلى كون المقام خليقا بابسط مما ذكر) أى من الكلام الذى ذكره المتكلم. وتوهم بعضهم ان المراد بما ذكر متعارف الاوساط وهو غلط لاـ يخفى على من له قلب أو القى السمع و هو شهيد يعني كما ان الكلام يوصف بالايجاز لكونه اقل من

ص ۱۷۰

المتعارف كذلك يوصف به لكونه اقل مما يتضمنه المقام بحسب الظاهر، و انما قلنا بحسب الظاهر لانه لو كان اقل مما يتضمنه المقام ظاهرا و تحقيقا لم يكن في شيء من البلاغة مثاله قوله تعالى رب انى وهن العظم مني واشتعل الرأس شيئا، من الآية فانه اطناب بالنسبة إلى المتعارف اعني قولنا يا رب شخت وايجاز بالنسبة إلى مقتضى المقام ظاهرا لانه مقام بيان انقراس الشباب و المام المشيب فينبغي ان يبسط فيه الكلام غاية البساط فالايجاز معنیان بينهما عموم من وجهه. (وفيه نظر لأن كون الشئ امرا نسبيا لا يتضمن تعریف تحقيق معناه) إذ كثيرا ما تتحقق معانی الامور النسبية و تعرف بتعريفات تلقي بها كالابوة و الاخوة و غيرهما و الجواب انه لم يرد تعریف بيان معناهما لأن ما ذكر بيان لمعناها بل اراد تعریف التحقیق و التعین في ان هذا القدر ايجاز و ذلك اطناب (ثم البناء على المتعارف و البساط الموصوف) بان يقال الايجاز هو الاداء باقل من المتعارف او مما يلقي بالمقام من كلام ابسط من الكلام المذكور (رد إلى الجهة) إذ لاـ تعرف كمية متعارف الاوساط وكيفيتها لاختلاف طبقاتهم و لا يعرف ان كل مقام أى مقدار يتضمن من البساط حتى يقاس عليه ويرجع إليه و الجواب ان الالفاظ قوله المعانى و الاوساط الذين لا يقدرون في تأديبه المعانى على اختلاف العبارات و التصرف في لطائف الاعتبارات لهم حد معلوم من الكلام يجري فيما بينهم في المحاديرات و؟ و هذا معلوم للبالغاء و غيرهم فالبناء على المتعارف واضح بالنسبة اليهما جميعا و اما البناء على البساط الموصوف فانما هو معلوم للبالغاء العارفين لمقتضيات الاحوال بقدر ما يمكن لهم البساط فلا يجهل عندهم ما يتضمنه كل مقام من مقدار البساط. (والا قرب) إلى الصواب (ان يقال المقبول من طرق التعییر عن المراد تأدية اصله بلفظ مساوله) أى لاصل المراد (أو) بلفظ (ناقص عنه واف أو بلفظ زائد

ص ۱۷۱

١٧٢ ص

يُبَدِّى فِي مَقَامٍ يَفْتَرُ إِلَى التَّأكِيدِ. (المساواة) قَدْمَهَا لَانَّهَا الْأَصْلُ الْمُقِيسُ عَلَيْهِ (نَحْوٌ وَلَا يَحْقِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ، وَقَوْلُهُ: فَإِنْكَ كَاللَّيلُ الَّذِي هُوَ مَدْرَكٌ \* وَإِنْ خَلَتْ أَنَّ الْمَنْتَأِيَ عَنْكَ وَاسْعٌ) أَى مَوْضِعُ الْبَعْدِ عَنْكَ ذُو سَعَةٍ شَبَهُهُ فِي حَالٍ سَخْطِهِ وَهُوَ لَهُ بِاللَّيلِ، قِيلَ فِي الْأَيَّةِ حَذْفُ الْمَسْتَشْنَى مِنْهُ وَفِي الْبَيْتِ حَذْفُ جَوَابِ الشَّرْطِ فَيَكُونُ فِي كُلِّ مِنْهُمَا إِيْجَازًا لَا مَسَاواةً وَفِيهِ نَظَرٌ لَأَنَّ اعْتِبَارَ هَذَا الْحَذْفِ رِعَايَةً لَأَمْرٍ لَفْظِيٍّ لَا يَفْتَرُ إِلَيْهِ فِي تَأْدِيَةِ أَصْلِ الْمَرَادِ حَتَّى لو صَرَحَ بِهِ لِكَانَ اطْنَابًا بَلْ تَطْوِيلًا. وَبِالْجَمْلَةِ لَا نَسْلِمُ إِنْ لَفْظَ الْأَيَّةِ وَالْبَيْتِ نَاقِصٌ عَنِ اَصْلِ الْمَرَادِ وَالْإِيْجَازِ (ضَرْبَانٌ إِيْجَازُ الْقَصْرِ وَهُوَ مَا لَيْسَ بِحَذْفٍ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ، فَإِنْ مَعَنَاهُ كَثِيرٌ وَلَفْظُهُ يُسِيرٌ) وَذَلِكَ لَأَنَّ مَعَنَاهُ إِنَّ الْأَنْسَانَ إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ قُتِلَ قُتْلًا كَانَ ذَلِكَ دَاعِيَاهُ إِلَى إِلَيْهِ يَقْدُمُ عَلَى الْقُتْلِ فَارْتَفَعَ بِالْقُتْلِ الَّذِي هُوَ الْقَصَاصُ كَثِيرٌ مِنْ قُتْلِ النَّاسِ بَعْضَهُمْ لَبْعَضٌ وَكَانَ بِارْتَفَاعِ الْقُتْلِ حَيَاةً لَهُمْ. (وَلَا حَذْفُ فِيهِ) أَى لَيْسَ فِيهِ حَذْفٌ شَيْءٌ مَمَّا يُؤْتَدِي بِهِ اَصْلُ الْمَرَادِ وَاعْتِبَارُ الْفَعْلِ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ الظَّرْفُ رِعَايَةً لَأَمْرٍ لَفْظِيٍّ حَتَّى لو ذَكَرَ لِكَانَ تَطْوِيلًا (وَفَضْلَهُ) أَى رَجْحَانُ قَوْلِهِ وَلَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ (عَلَى مَا كَانَ عَنْدَهُمْ أَوْ جُزُّ كَلَامٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَهُوَ) قَوْلُهُمْ (الْقُتْلُ اَنْفِي لِلْقُتْلِ بِقَلْهَ حُرُوفَ مَا يَنْاظِرُهُ) أَى الْلَّفْظُ الَّذِي يَنْاظِرُ قَوْلَهُمُ الْقُتْلُ اَنْفِي لِلْقُتْلِ (مِنْهُ) أَى مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكُمْ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ وَمَا يَنْاظِرُهُ مِنْهُ هُوَ قَوْلُهُ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ لَأَنَّ قَوْلِهِ وَلَكُمْ زَائِدٌ عَلَى مَعْنَى قَوْلَهُمُ الْقُتْلُ اَنْفِي لِلْقُتْلِ. فَحُرُوفُ فِي الْقَصَاصِ حَيَّةٌ مَعَ التَّنْوِينِ اَحَدِ عَشَرَ حُرُوفَ الْقُتْلُ اَنْفِي لِلْقُتْلِ

١٧٣

اربعة عشرة اعني الحروف الملفوظة إذ بالعبارة يتعلّق الإيجاز لا بالكتابه (والنص) أى وبالنص (على المطلوب) يعني الحياة (وما يفيده تنكير حياة من التعظيم لمنعه) أى من القصاص ايهم (عما كانوا عليه من قتل جماعة بواحد) فحصل لهم في هذا الجنس من الحكم اعني القصاص حياة عظيمة (أو) من النوعية أى لكم في القصاص نوع من الحياة وهي الحياة (الحاصلة للمقتول) أى الذي يقصد قتله (والقاتل) أى الذي يقصد القتل (بالارتداع) عن القتل لمكان العلم بالقصاص (واطراوه) أى ويكون قوله لكم في القصاص حياة مطراً إذا الاقتصاص مطلقاً سبب للحياة بخلاف القتل فإنه قد يكون انفي للقتل كالذى على وجه القصاص وقد يكون ادعى له كالقتل ظلماً (وخلوه عن التكرار) بخلاف قولهم فإنه يشتمل على تكرار القتل ولا يخفى ان الخالي عن التكرار افضل من المشتمل

عليه وان لم يكن مخلا بالفصاحة (واستغنائه عن تقدير محدوف) بخلاف قولهم فان تقديره القتل انفى للقتل من تركه (والتطابق) أي وباستعماله على صنعة المطابقة وهي الجمع بين معينين متقابلين في الجملة كالقصاص والحياة (وإجاز الحذف) عطف على قوله إيجاز القصر. والمحدوف اما جزء جملة عمدة كان أو فضلة (مضاف) بدل من جزء جملة (نحو وسائل القرية) اي اهل القرية (أو موصوف نحو انا ابن جلا) وطلع الثناء، متى اضع العمامة تعروفي، الثناء العقبة وفلان طلاع الثناء اي ركاب لصعب الامور و قوله جلا- جملة وقعت صفة لمحدوف (أي) انا ابن (رجل جلا) اي انكشف امره او كشف الامور و قيل جلا ه هنا علم وحذف التنوين باعتبار انه منقول عن الجملة اعني الفعل مع الضمير لا عن الفعل وحده (أو صفة نحو و كان وراء هم ملك يأخذ كل سفينه غصبا) اي كل سفينه (صحيحة او نحوها) كسليمة او غير معيبة (بدليل ما قبله) و هو قوله فاردت ان اعيتها لدلاته على ان الملك كان لا يأخذ المعيبة (أو شرط كما مر) في اخر باب الانشاء (أو جواب شرط) وحذفه يكون (اما لمجرد الاختصار

ص ۱۷۴

نحو قوله تعالى و إذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم و ما خلفكم لعلكم ترحمون) فهذا شرط حذف جوابه (أي اعرضوا بدليل ما بعده) و هو قوله تعالى و ما تأييهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين (أو للدلالة على انه) اي جواب الشرط (شيء لا يحيط به الوصف او لتجاه نفسي السامي كل مذهب ممكن مثالمها ولو ترى إذ وقفوا على النار) فحذف جواب الشرط للدلالة على انه لا يحيط به الوصف او لتجاه نفسي السامي كل مذهب ممكن (أو غير ذلك) المذكور كالمسنن إليه و المسنن و المفعول كما مر في الابواب السابقة وكالمعطوف مع حرف العطف (نحو لا- يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اي و من انفق من بعده وقاتل بدليل ما بعده) يعني قوله تعالى اولئك اعظم درجة من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا (اما جملة) عطف على اما جزء جملة. فان قلت ماذا اراد بالجملة هنا حيث لم يعد الشرط و الجزاء جملة. قلت اراد الكلام المستقل الذي لا يكون جزء من كلام آخر (مسيبة عن سبب (مذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل) فهذا سبب مذكور حذف مسببه (أي فعل ما فعل او سبب لمذكور نحو) قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاكم الحجر (فانفجرت ان قدر فضربه بها) فيكون قوله فضر به بها جملة محدوفة هي سبب لقوله فانفجرت (ويجوز ان يقدر فان ضربت بها فقد انفجرت) فيكون المحدوف جزء جملة هو الشرط ومثل هذه الغاء يسمى فاء فصيحة قيل على التقدير الاول و قيل على التقدير الثاني و قيل على التقديرين (أو غيرهما) اي غير المسبب و السبب (نحو فنعم الماهدون على ما مر) في بحث الاستيناف من انه على حذف المبتدأ و الخبر على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محدوف (اما اكثر) عطف على اما جملة اي اكثر (من جملة) واحدة (نحو انا انبشكم بتاؤيله فارسلون يوسف، اي) فارسلوني (إلى يوسف لاستعبره الرؤيا ففعلوا فأتاه فقال له يا يوسف و الحذف على وجهين ان لا يقام شيء مقام المحدوف) بل يكتفى بالقرينة (كما مر) في الامثلة السابقة (وان يقام

ص ۱۷۵

نحو وان يكذبوا قوله فقد كذبت رسل من قبلك) فقد كذبت ليس جزء الشرط لان تكذيب الرسل متقدم على تكذيبه بل هو سبب لمضمون الجواب المحدوف اقيم مقامه (أي فلا تحزن واصبر) ثم الحذف لابد له من دليل (وادله كثيرة منها ان يدل العقل عليه) اي على الحذف (ومقصود الا-اظهر على تعين المحدوف نحو حرمت عليكم الميتة و الدم). فالعقل دل على ان هنا حذفا إذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالافعال دون الاعيان و المقصود الا-اظهر من هذه الاشياء المذكورة في الآية تناولها الشامل للاكل وشرب الالبان فدل على تعين المحدوف وفي قوله منها ان يدل ادنى تسامح فكانه على حذف مضاف. (ومنها ان يدل العقل عليهم) اي على الحذف وتعين المحدوف (نحو وجاء ربك) فالعقل يدل على امتناع مجى الرب تعالى وتقديس ويدل على تعين المراد ايضا. (اي امره او عذابه) فالامر المعين الذي دل عليه العقل هو احد الامرين لا احدهما على التعين. (ومنها ان يدل العقل عليه و العادة على التعين نحو فذلكن الذي لم تنتني فيه) فان العقل دل على ان فيه حذفا إذ لا- معنى للوم الانسان على ذات الشخص و اما تعين المحدوف (فانه يتحمل) ان يقدر (وفي حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفى مراودته لقوله تعالى تراود فتاها عن نفسه وفى شانه حتى

یشلمهمما) أى الحب والمراؤدة (والعادة دلت على الثاني) أى مراودته (لأن الحب المفترط لا يلام صاحبه عليه في العادة لقهره) أى الحب المفترط (ایاه) أى صاحبه فلا يجوز ان يقدر في حبه ولا في شأنه لكونه شامل له فيتعين ان يقدر في مراودته نظرا إلى العادة. (ومنها الشروع في الفعل) يعني من ادلة تعين المحدوف لا من ادلة الحذف لأن دليل الحذف هنا هو ان الجار والمجرور لا بد من ان يتعلق بشئ و الشروع في الفعل على انه ذلك الفعل الذي شرع فيه (نحو بسم الله فيقدر ما جعلت التسمية مبتدأ له) ففي القراءة يقدر بسم الله اقرأ وعلى هذا القياس.

ص ۱۷۶

(ومنها) أى من ادلة تعين المحدوف (الاقتران كقولهم للمعرض بالرفاء و البنين) فان مقارنة هذا الكلام لاعراس المخاطب دل على تعين المحدوف (أى اعرست) أو مقارنة المخاطب بالاعراس وتلبسه به دل على ذلك، و الرفاء هو الاتيام والاتفاق والباء للملابسة والاطناب (اما بالايضاح بعد الابهام ليرى المعنى في صورتين مختلفتين (احديهما مبهمة والآخرى موضحة وعلمان خير من علم واحد (أو ليتمكن في النفس فضل تمكنا) لما جبل الله النفوس عليه من ان الشئ إذا ذكر مبهمها ثم بين كان اوقع عندها (أو لتكميل لذة العلم به) أى بالمعنى لما لا يخفى من ان نيل الشئ بعد الشوق و الطلب الذ (نحو رب اشرح لي صدرى فان اشرح لي يفيد طلب شرح لشيء ماله) أى للطالب (وصدرى يفيد تفسيره) أى تفسير ذلك الشئ. (ومنه) أى و من الايضاح بعد الابهام (باب نعم على احد القولين) أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محدوف (إذ لو اريد الاختصار) أى تلك الاطناب (كفى نعم زيد) وفي هذا اشعار بان الاختصار قد يطلق على ما يشتمل المساواة ايضا (ووجه حسنه) أى حسن باب نعم (سوى ما ذكر) من الايضاح بعد الابهام (ابراز الكلام في معرض الاعتدال) من جهة الاطناب بالايضاح بعد الابهام و الاجاز بحذف المبتدأ (و ايهام الجمع بين المتنافيين) أى الاجاز و الاطناب و قيل الاجمال و التفصيل، و لا شك ان ايهام الجمع بين المتنافيين من الامور المستغربة التي تستلزم بها النفس و انما قال ايهام الجمع لأن حقيقة جمع المتنافيين ان يصدق على ذات واحدة وصفان يمتنع اجتماعهما على شئ واحد في زمان واحد من جهة واحدة و هو محال. (ومنه) أى من الايضاح بعد الابهام (التوضيع وهو) في اللغة لفقط

ص ۱۷۷

المندوف وفي الاصطلاح (ان يؤتى في عجز الكلام بمثني مفسر باسمين ثانيهما معطوف على الاول نحو يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان الحرص وطول الامل واما بذكر الخاص بعد العام) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و المراد الذكر على سبيل العطف (للتبنيه على فضله) أى مزية الخاص (حتى كأنه ليس من جنسه) أى العام (تنزيلا للتغير في الوصف متزلة التغير في الذات) يعني انه لما امتاز عن سائر افراد العام بماله من الاوصاف الشريفة جعل كأنه شئ آخر مغایر للعام لا يشمله العام ولا يعرف حكمه منه (نحو حافظوا على الصلوات و الصلة الوسطى) أى الوسطى من الصلوات أو الفضلى من قولهم للافضل الاوسط وهي صلاة العصر عند الاكثر (واما بالتكرير لنكتة) ليكون اطنابا لا تطويلا وتلك النكتة (كتأكيد الانذار في كلام سوف تعلمون، ثم كلام سوف تعلمون). فقوله كلام ردع عن الانهماك في الدنيا وتنبيه على انه لا- ينبغي للناظر لنفسه ان تكون الدنيا جميعا همه وان لا- يهتم بدنيه وسوف تعلمون انذار وتخويف أى سوف تعلمون الخطاء فيما انتم عليه إذا عاينتم ما قدامكم من هول المحشر وفي تكريره تأكيد للردع والانذار (وفي ثم) دلالة (على ان الانذار الثاني بلغ) من الاول تنزيلا بعد المرتبة متزلة بعد الزمان واستعمالا للفظ ثم في مجرد التدريج في درج الارتفاع (واما بالايصال) من اوغل في البلاد إذا ابعد فيها واحتل في تفسيره. (فقيل هو ختم البيت بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها كزيادة المبالغة في قولها) أى في قول النساء في مرثية اخيها صخر (وان صخر التأتم) أى يقتدى (الهدا به، كأنه علم) أى جبل مرتفع (في رأسه نار) فقولها كأنه علم واف بالمقصود اعني التشبيه بما يهتدى به الا- ان في قولها في رأسه نار زيادة مبالغة. (وتحقيق) أى وتحقيق التشبيه في قول امرء القيس (كان عيون الوحش حول خبائثها) أى خيامنا) وارحلنا الجزء الذي لم يثقب) الجزء بالفتح الحرز اليماني الذي فيه سواد وبياض شبه به عيون الوحش و اتي بقوله لم يثقب تحقيقا للتشبيه لانه إذا كان غير مشقوب كان

اشبه بالعين قال الاصمعى الظبى و البقرة إذا كانا حين

ص ۱۷۸

فعيونهما كلها سواد فإذا ما تابدا بياضها و انما شبها بالجزع و فيه سواد وبياض بعد ما ماتت و المراد كثرة الصيد يعني مما اكلنا كثرت العيون عندنا كذا في شرح ديوان امرء القيس، فعلى هذا التفسير يختص الايغال بالشعر. (وقيل لا يختص بالشعر) بل هو ختم الكلام بما يفيد نكتة يتم المعنى بدونها (ومثل لذلك) في غير الشعر (بقوله تعالى قال يا قوم اتبعوا المرسلين اتبعوا من لا يسألكم اجرا وهم مهتدون) فقوله وهم مهتدون مما يتم المعنى بدونه لأن الرسول مهتد لا محالة الا ان فيه زيادة حيث على الاتباع وترغيب في الرسل. (اما بالتذليل و هو تعقیب الجملة بجملة اخرى يشتمل على معناها) أي معنى الجملة الاولى (لتاكيد) فهو اعم من الايغال من جهة انه يكون في ختم الكلام وغيره وآخر من جهة ان الايغال قد يكون بغير الجملة ولغير التاكيد (وهو) أي التذليل (ضربان ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بافاده المراد) بل يتوقف على ما قبله (نحو ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه) و هو ان يراد و هل نجازي ذلك الجزء المخصوص الا الكفور فيتعلق بما قبله و اما على الوجه الآخر و هو ان يراد و هل نعاقب الا الكفور بناء على ان المجازاة هي المكافأة ان خيرا فخيرا وان شرًا فشرًا فهو من الضرب الثاني (وضرب اخر مخرج المثل) بان يقصد بالجملة الثانية حكم كل منفصل عما قبله جار مجرى الامثال فى الاستقلال وفسوا الاستعمال (نحو وقل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا و هو ايضا) أي التذليل ينقسم قسمة اخرى و اتي بلفظة ايضا تنبئها على ان هذا التقسيم للتذليل مطلقا لا للضرب الثاني منه (اما) ان يكون (لتاكيد منطوق كهذه الآية) فان زهوق الباطل منطوق في قوله و زهق الباطل. (اما لتاكيد مفهوم كقوله ولست) على لفظ الخطاب (بمستيق اخا لا تلمه) حال من اخا لعمومه او من ضمير المخاطب في لست (على شعث) أي تفرق حال وذميم خصال فهذا الكلام دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال وقد اكده بقوله (أي الرجال المذهب) استفهام بمعنى الانكار أي ليس في الرجال منقح الفعال

ص ۱۷۹

مرضى الخصال. (اما بالتكملة ويسمى الاختراس ايضا) لان فيه التوكى و الاحتراز عن توهם خلاف المقصود (وهو ان يؤتى في كلام يوم خلاف المقصود بما يدفعه) أي يدفع ايهام خلاف المقصود و ذلك الدافع قد يكون في آخر الكلام فالاول (كقوله فسوقى ديارك غير مفسدتها) نصب على الحال من فاعل سقى و هو (صوب الربيع) أي سقى نزول المطر و وقوعه في الربيع (وديمة تهمي) أي تسيل فلما كان نزول المطر قد يؤدى إلى خراب الديار و فسادها اتي بقوله غير مفسدتها دفعا لذلك. (و) الثاني (نحو اذلة على المؤمنين) فانه لما كان مما يوهم ان يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله (اعزه على الكافرين) تنبئها على ان ذلك تواضع منهم للمؤمنين و لهذا عدى الذل على لتضمينه معنى العطف ويجوز ان يقصد بالتعديه على الدلالة على انهم مع شرفهم وعلو طبقتهم وفضلهم على المؤمنين خافضون لهم اجنبتهم. (اما بالتميم و هو ان يؤتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة) مثل مفعول أو حال أو نحو ذلك مما ليس بجملة مستقلة ولا ركن كلام و من زعم انه اراد بالفضلة ما يتم اصل المعنى بدونه فقد كذبه كلام المصنف في الايصال وانه لا تخصيص لذلك بالتميم (النكتة كالمبالغة نحو ويطعمون الطعام على جبه، في وجه) و هو ان يكون الضمير في جبه للطعم (أي) ويطعمون (مع جبه) و الاحتياج إليه وان جعل الضمير الله تعالى أي يطعمونه على حب الله فهو لتأدية اصل المراد (اما بالاعتراض و هو ان يؤتى في اثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو اكثرا لامحل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام) لم يرد بالكلام مجموع المسند إليه و المسند فقط بل مع جميع ما يتعلق بهما من الفضلات والتواتر و المراد باتصال الكلامين ان يكون الثاني بيانا للاول أو تأكيدا أو بدلا منه (كالتزييه في قوله تعالى و يجعلون الله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون) فقوله سبحانه جمله لانه مصدر بتقدير الفعل وقعت في اثناء الكلام لأن قوله ولهم ما يشتهون عطف على قوله الله البنات (والدعاء في قوله).

ص ۱۸۰

ان الشمانين وبلغتها، قد احوجت سمعى إلى ترجمان) أى مفسر ومكرر فقوله بلغتها اعتراض فى اثناء الكلام لقصد الدعاء و الواو فى مثله تسمى واو اعتراضية ليست بعاطفة ولا حالية. (والتنبيه فى قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) هذا اعتراض بين اعلم و مفعوله و هو (ان سوف يأتي كل ما قدرنا) ان هى المخفة من المثلثة وضمير الشان محذوف يعني ان المقدورات البته تأتى وان وقع فيه تأخير ما. وفي هذا تسلية وتسهيل للامر فالاعتراض بيان التسليم لانه اى يكون بفضلة و الفضلة لابد لها من اعراب وبيان التكمل لانه اى يقع لدفع ابهام خلاف المقصود وبيان الايغال لانه لا يكون الا في آخر الكلام لكنه يشمل بعض صور التذليل و هو ما يكون بجملة لا محل لها من الاعراب وقعت بين جملتين متصلتين معنى لانه كما لم يشترط في التذليل ان يكون بين كلامين لم يشترط فيه ان لا يكون بين كلامين فتأمل حتى يظهر لك فساد ما قيل انه بيان التذليل بناء على انه لم يشترط فيه ان يكون بين كلامين متصلين معنى. (ومما جاء) أى و من الاعتراض الذى وقع (بين كلامين) متصلين (وهو اكثر من جملة ايضا) أى كما ان الواقع بينهما هو اكثر من جملة (نحو قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتظاهرين) فهذا اعتراض اكثر من جملة لانه كلام يشتمل على جملتين وقع بين كلامين او لهما قوله فأتوهن من حيث امركم الله وثانيهما قوله (نساؤكم حرث لكم) و الكلامان متصلان معنى. (فان قوله نساؤكم حرث لكم بيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله) و هو مكان الحرث فان الغرض الاصلى من الاتيان طلب النسل لا قضاء الشهوة و النكتة فى هذا الاعتراض الترغيب فيما امرروا به و التنفير عما نهوا عنه (وقال قوم قد تكون النكتة فيه) أى فى الاعتراض غير ما ذكر) مما سوى دفع الايهام حتى انه قد يكون لدفع ايهام خلاف المقصود (ثم) القائلون بان النكتة فيه قد تكون لدفع الايهام افترقوا فرقتين (جوز بعضهم وقوعه) أى الاعتراض (في آخر جملة لا تليها جملة متصلة

١٨١ ص

(بها) و ذلك بان لا تلى الجملة جملة اخرى اصلا فيكون الاعتراض فى آخر الكلام أو تليها جملة اخرى غير متصلة بها معنى و هذا الاصطلاح مذكور في مواضع من الكشاف فالاعتراض عند هؤلاء ان يؤتى في اثناء الكلام أو في آخره أو بين كلامين متصلين أو غير متصلين بجملة أو اكثر لامحل لها من الاعرب لنكتة سواء كانت دفع الايهام أو غيره (فيشمل) أي الاعتراض بهذا التفسير (التدليل) مطلقا لانه يجب ان يكون بجملة لا محل لها من الاعرب وان لم يذكره المصنف (وبعض صور التكميل) و هو ما يكون بجملة لا محل لها من الاعرب فان التكميل قد يكون بجملة وقد يكون بغيرها و الجملة التكميلية قد تكون ذات اعراب وقد لا تكون لكنها تبادر التتميم لأن الفضله لابد لها من اعراب و قيل لانه لا يشترط في التتميم ان يكون جملة كما اشترط في الاعتراض و هو غلط كما يقال ان الانسان يبادر الحيوان لانه لم يشترط في الحيوان النطق فافهم (وبعضاً منهم) أي وجوه بعض القائلين بان نكتة الاعتراض قد تكون لدفع الايهام (كونه) أي الاعتراض (غير جملة) فالاعتراض عندهم ان يؤتى في اثناء الكلام أو بين كلامين متصلين معنى بجملة أو غيرها لنكتة ما (فيشمل) الاعتراض بهذا التفسير (بعض صور التتميم و بعض صور التكميل وهو) ما يكون واقعا في اثناء الكلام أو بين الكلامين المتصلين (واما بغير ذلك) عطف على قوله اما بالايضاح بعد الابهام و اما بكذا و كذا (كقوله تعالى الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به، فإنه لو اختصر) اي ترك الاطناب فان الاختصار قد يطلق على ما يعم الایجاز و المساواة كما مر (لم يذكر ويفهمون به لان ايمانهم لا ينكره) اي لا يجهله (من يثبتهم) فلا حاجة إلى الاخبار به لكونه معلوما (وحسن ذكره) اي ذكر قوله ويفهمون به (اظهارا لشرف الایمان وترغيبا فيه) وكون هذا الاطناب بغير ما ذكر من الوجوه السابقة ظاهر بالتأمل فيهم. (واعلم انه قد يوصف الكلام بالايجاز والاطناب باعتبار كثرة حروفه

۱۸۲

وقتها بالنسبة إلى كلام آخر مساوله) أى لذلك الكلام (فى اصل المعنى) فيقال للأكثر حروفا انه مطبب وللاقل انه موجز (كقوله يصد) أى يعرض (عن الدنيا إذا عن) أى ظهر (سُؤدد) أى سيادة ولو بزرت فى زى عذراء ناهدى الزى الهئية و العذراء البكر و النهود ارتفاع الشدى. (وقوله ولست) بالضم على انه فعل المتكلم بدليل ما قله وهو قوله وانه لصار على ما ينوبني ، وحسك ان الله اثنى

على الصبر (بنظار إلى جانب الغنى، إذا كانت العلياء في جانب الفقر) يصفه بالميل إلى المعالى يعني ان السيادة مع التعب احب إليه من الراحة مع الخمول. فهذا البيت اطناب بالنسبة إلى المصراع السابق (ويقرب منه) أى من هذا القبيل (قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقول الحماسى وننكر ان شيئا على الناس قولهم، ولا ينكرون القول حين نقول) يصف رياستهم ونفذ حكمهم أى نحن نغير ما نريد من قول غيرا واحد لا يجسر على الاعتراض علينا فالآية ايجاز بالنسبة إلى البيت. و إنما قال يقرب لأن ما في الآية يشمل كل فعل و البيت مختص بالقول فالكلامان لا يتساوليان في اصل المعنى بل كلام الله سبحانه وتعالى اجل واعلى وكيف لا والله اعلم، تم الفن الاول بعون الله وتوفيقه واياه اسئل في اتمام الفنين الآخرين هداية طريقة.

ص ۱۸۳

## الفن الثاني علم البيان

### اشارة

قدمه على البديع للاحتياج إليه في نفس البلاغة وتعلق البديع بالتوازع (وهو علم) أى ملكه يقتدر بها على ادراكات جزئية أو اصول وقواعد معلومة (يعرف به ايراد المعنى الواحد) أى المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال (بطرق) وتراتيب (مختلفة في وضوح الدلالة عليه) أى على ذلك المعنى بان يكون بعض الطرق واضح الدلالة عليه وبعضها اوضح والواضح خفي بالنسبة إلى الاوضاح فلا حاجة إلى ذكر الخفاء. وتقيد الاختلاف بالوضوح ليخرج معرفة ايراد المعنى الواحد بطريق مختلفة في اللفظ و العبارة و اللام في المعنى الواحد للاستغراق العرفي أى كل معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلم وارادته فلو عرف احد ايراد معنى قولنا زيد جواد بطريق مختلفة لم يكن بمجرد ذلك عالما باليان ثم لما لم يكن كل دلالة قابلا للوضوح والخفاء اراد ان يشير إلى تقسيم الدلالة وتعيين ما هو المقصود هنا فقال: (ودلالة اللفظ) يعني دلالته الوضعية و ذلك لأن الدلالة هي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر و الاول الدال و الثاني المدلول. ثم الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية و الا غير لفظية كدلالة الخطوط و العقود و الاشارات و النصب. ثم الدلالة اللفظية اما ان يكون للوضع مدخل فيها او لا فالاولى هي المقصودة بالنظر ه هنا و هي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق بالنسبة إلى العالم بوضعه، وهذه الدلالة (اما على تمام ما وضع) اللفظ (له) كدلالة الانسان

ص ۱۸۴

على الحيوان الناطق (أو على جزنه) كدلالة الانسان على الحيوان أو الناطق (أو على خارج منه) كدلالة الانسان على الضاحك. (وتسمى الاولى) أى الدلالة على تمام ما وضع له (وضعية) لأن الواضح إنما وضع اللفظ لتمام المعنى (و) يسمى (كل من الاخيرتين) أى الدلالة على الجزء و الخارج (عقلية) لأن دلالة اللفظ على كل من الجزء و الخارج إنما هي من جهة حكم العقل بان حصول الكل أو الملزم يستلزم حصول الجزء أو اللازم و المنطقيون يسمون الثلاثة وضعية باعتبار ان للوضع مدخلان فيها ويخصون العقلية بما يقابل الوضعية و الطبيعية كدلالة الدخان على النار. (وتقييد الاولى) من الدلالات الثلاث (بالمطابقة) لتطابق اللفظ و المعنى. (و الثانية بالتضمن) لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له. (والثالثة بالالتزام) لكون الخارج لازما للموضوع له. فان قيل إذا فرضنا لفظا مشتركا بين الكل وجزئه وبين الملزم لازمه كلفظ الشمس المشتركة مثلا بين الجرم و الشعاع و مجموعهما فإذا اطلق على المجموع مطابقة واعتبر دلالته على الجرم تضمنا و الشعاع التزاما فقد صدق على هذا التضمن و الالتزام أنها دلالة اللفظ على تمام الموضوع له و إذا اطلق على الجرم أو الشعاع مطابقة صدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء الموضوع له أو لازمه و حينئذ ينتقض تعريف كل من الدلالات الثلاث بالآخرين. فالجواب ان قيد الحقيقة مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باعتبار الاضافات حتى ان المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع له و التضمن هي الدلالة على جزء ما وضع له من حيث انه جزء ما وضع له و

الالتزام هی الدلالة علی لازمه من حيث انه لازم ما وضع له وكثيرا ما يتكون هذا القيد اعتمادا علی شهره ذلك وانساق الذهن إلیه. (وشرطه) أى الالتزام (هي اللزوم الذهني) أى كون المعنى الخارجي بحيث يلزم من حصول المعنى الموضوع له في الذهن حصوله فيه اما على الفور أو بعد التأمل

ص ۱۸۵

في القرائن والامارات وليس المراد باللزوم عدم انفكاك تعلق المدلول الالتزامي عن تعلق المسمى في الذهن اصلاً عن اللزوم بين المعتبر عند المنطقين والاـ لخرج كثير من معانى المجازات والكتابات عن ان يكون مدلولات الترامية ولما يتأتى الاختلاف بالوضوح في دلالة الالتزام ايضا وتقيد اللزوم بالذهن اشاره إلى انه لا يشترط اللزوم الخارجي كالعمى فانه يدل على البصر التراما لانه عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع التنافى بينهما في الخارج ومن نازع في اشتراط اللزوم الذهن فكأنه اراد باللزوم اللزوم بين بمعنى عدم انفكاك تعلقه عن تعلق المسمى والمصنف اشار إلى انه ليس المراد باللزوم الذهن بين المعتبر عند المنطقين بقوله (ولو لاعتقاد المخاطب بعرف) أى ولو كان ذلك اللزوم مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام إذا هو المفهوم من اطلاق العرف (أو غيره) يعني العرف الخاص كالشرع واصطلاحات ارباب الصناعات وغير ذلك (والـ يراد المذكور) أى ايراد المعنى الواحد بطريق مختلفة في الوضوح (لا يتأتى بالوضعية) أى بالدلالة المطابقة (لان السامع إذا كان عالماً بوضع اللفاظ) لذلك المعنى لم يكن بعضها اوضح دلالة عليه من بعض والاـ أى وان لم يكن عالماً بالوضع اللفاظ (لم يكن كل واحد) من اللفاظ (الـ عليه) لتوقف الفهم على العلم بالوضع مثلاً إذا قلنا خده يشبه الورد فالسامع ان كان عالماً بوضع المفردات والهيئه التركيه امتنع ان يكون كلام آخر يؤدى هذا المعنى بطريق المطابق دلالة اوضح او اخفى لانه إذا اقيم مقام كل لفظ ما يرافقه فالسامع ان علم الوضع فلا تفاوت في الفهم والاـ لم يتحقق الفهم. و انما قال لم يكن كل واحد لأن قولنا هو عالم بوضع اللفاظ معناه انه عالم بوضع كل لفظ فنقضيه المشار إليه بقوله والاـ يكون سلباً جزئياً أى لم يكن عالماً بوضع كل لفظ فيكون اللازم عدم كل لفظ ويتحمل ان يكون البعض منها دالاً لاحتمال ان يكون عالماً بوضع البعض.

ص ۱۸۶

ولسائل ان يقول لا نسلم عدم التفاوت في الفهم على تقدير العلم بالوضع بل يجوز ان يحضر في العقل معانى بعض الالفاظ المخزونة في الخيال بادنى التفات لكثره الممارسة و المؤانسة وقرب العهد بخلاف البعض فانه يحتاج الي التفات اكثراً ومراجعة اطول مع كون الالفاظ متراشفة و السامع عالماً بالوضع وهذا مما نجده من انفسنا و الجواب ان التوقف انما هو من جهة تذكر الوضع وبعد تحقق العلم بالوضع وحصوله بالعقل فالفهم ضروري. (ويتأتى) الاـ يراد المذكور (بالعقلية) من الدلالات (الجواز ان تختلف مرات اللزوم في الوضوح) أى مرات لزوم الاجزاء لكل في التضمن ومرات لزوم اللازم للملزوم في الالتزام وهذا في الالتزام ظاهر فانه يجوز ان يكون للشيء لوازم متعددة بعضها اقرب إليه من بعض واسرع انتقالاً منه إلى لقلة الوسائل فيمكن تأدية الملزوم بالالفاظ الموضوعة لهذه اللازم المختلفة الدلالة عليه وضوها وخفاء و كذلك يجوز ان يكون لللازم ملزمات لزومه لبعضها اوضح منه للبعض الآخر فيمكن تأدية اللازم بالالفاظ الموضوعة للملزمات المختلفة وضوها وخفاء واما في التضمن فلانه يجوز ان يكون المعنى جزء من شيء وجزء من شيء آخر فدلالة الشيء الذي ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى اوضح من دلالة الشيء الآخر الذي ذلك المعنى جزء منجزته مثلاً دلالة الحيوان على الجسم اوضح من دلالة الانسان عليه ودلالة الجدار على التراب اوضح من دلالة البيت عليه. فان قلت بل الامر بالعكس فان فهم الجزء سابق على فهم الكل. قلت نعم ولكن المراد هنا انتقال الذهن إلى الجزء وملحوظته بعد فهم الكل وكثيراً ما يفهم الكل من غير التفات إلى الجزء كما ذكره الشيخ الرئيس في الشفاء انه يجوز ان يخطر النوع بالبال ولاـ يلتفت الذهن إلى الجنس. (ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له) سواء كان اللازم داخلاً فيه كما في التضمن أو خارجاً عنه كما في الالتزام (ان قامت قرينة على عدم ارادته) اراده ما

ص ۱۸۷

وضع له (فمجاز و الا فكتایه) فعند المصنف ان الانتقال في المجاز و الكناية كليهما من الملزوم إلى اللازم إذ لا دلالة لللازم من حيث انه لازم على الملزوم الا ان اراده المعنى الموضوع له جائزه في الكناية دون المجاز (وقدم) المجاز (عليها) اي على الكناية (لان معناه) اي المجاز (جزء معناها) اي الكناية لان معنى المجاز هو اللازم فقط و معنى الكناية يجوز ان يكون هو اللازم و الملزوم جميعا و الجزء مقدم على الكل طبعا فيقدم بحث المجاز على بحث الكناية وضعا. و انما قال كجزء معناها لظهور انه ليس جزء معناها حقيقة فان معنى الكناية ليس هو مجموع اللازم و الملزوم بل هو اللازم مع جواز ارادة الملزوم (ثم منه) اي من المجاز (ما يبنت على التشبيه) و هو الاستعارة التي كان اصلها التشبيه (فتحي التعرض له) اي للتتشبيه ايضا قبل التعرض للمجاز الذي احد اقسامه الاستعارة المبنية على التشبيه و لما كان في التشبيه مباحث كثيرة وفوائد جمة لم يجعل مقدمة لبحث الاستعارة بل جعل مقصدا برأسه (فانحصر) المقصود من علم البيان (في الثالثة) التشبيه و المجاز و الكناية.

### التشبيه

أى هذا باب التشبيه الاصطلاحى المبني عليه الاستعارة

(التشبيه) اي مطلق التشبيه اعم من ان يكون على وجه الاستعارة او على وجه تبني عليه الاستعارة او غير ذلك فلم يأت بالضمير لثلا يعود إلى التشبيه المذكور الذي هو اخص و ما يقال ان المعرفة إذا اعيدت كانت عين الاول فليس على اطلاقه يعني ان معنى التشبيه في اللغة (الدلالة) هو مصدر قوله دلت فلانا على كذا إذ هديته له (على مشاركة امر لامر اخر في معنى) فالامر الاول هو المشبه و الثاني هو المشبه به و المعنى هو وجه الشبه و هذا شامل لمثل قاتل زيد عمرا وجاءني زيد وعمرو.

ص ۱۸۸

(والمراد) بالتشبيه المصطلح عليه (ه هنا) اي في علم البيان (ما لم يكن) اي الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى بحيث لا يكون (على وجه الاستعارة التحقيقية) نحو رأيت اسدا في الحمام (ولا على) وجه (الاستعارة بالكناية) نحو انشبت المنية اظفارها (و) لا على وجه (التجريد) الذي يذكر في علم البديع من نحو لقيت بزيد اسدا او لقيني منه اسد فان في هذه الثالثة دلالة على مشاركة امر لامر في معنى مع ان شيئا منها لا يسمى تشبيها اصطلاحا. و انما قيد الاستعارة بالتحقيقية و الكناية لان الاستعارة التخييلية كاثبات الاظفار للمنية في المثال المذكور ليس في شيء من الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى على رأى المصنف إذا المراد بالاظفار ه هنا معناها الحقيقي على ما سيجيئ فالتشبيه الاصطلاحى هو الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و التجريد (فدخل فيه نحو قولنا زيدا اسدا) بحذف اداة التشبيه (و) نحو (قوله تعالى صم بكم عمى)، بحذف الاداة و المشبه جميعا اي هم كاصم. فان المحققين على انه تشبيه بل ينفع لا استعارة لان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية و يجعل الكلام خلو عنه صالحان يراد به المنقول عنه و المنقول إليه لو لا دلالة الحال أو فحوى الكلام. (والنظر هنا في اركانه) اي البحث في هذا المقصود عن اركان التشبيه المصطلح عليه. (وهى) اربعة (طرفاه) اي المشبه و المشبه به (ووجهه واداته وفي الغرض منه وفي اقسامه) واطلاق الاركان على الاربعة المذكورة اما باعتبار انها مأخوذة في تعريفه عنى الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى بالكاف ونحوه و اما باعتبار ان التشبيه في الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدال على المشاركة المذكور كقولنا زيد كالاسد في الشجاعة و لما كان الطرفان هما الاصل و العمدة في التشبيه تكون الوجه معنى قائما بهما

ص ۱۸۹

و الاداة آلة في ذلك قدم بحثهما فقال (طرفاه) اي المشبه و المشبه به (اما حسين كالخدر و الورد) في المبصرات (والصوت الضعيف والهمس) اي الصوت الذي اخفى حتى كأنه لا يخرج عن فضاء الفم في المسموعات (والنكهة) و هي ريح الفم (والعنبر) في

المشومات (والريق والخمر) في المذوقات (والجلد الناعم والحرير) في الملبوسات. وفي أكثر ذلك تسامح لأن المدرك بالبصر مثلاً إنما هو لو الخد والورد وبالشم رائحة العبر وبالذوق طعم الريق والخمر وباللمس ملاسة الجلد الناعم والحرير ولتيهما لا نفس هذه الأجسام لكن اشتهر في العرف أن يقال بصرت الورد وشممت العبر وذقت الخمر ولمست الحرير (أو عقليان كالعلم والحياة) ووجه الشبه بينهما كونهما جهتي ادراك كذا في المفتاح والإيضاح. فالمراد بالعلم هنا الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الجزئية لانفس الادراك ولا يخفى أنها جهة طريق إلى الادراك كالحياة وقيل وجه الشبه بينهما الادراك إذ العلم نوع من الادراك والحياة مقتضية للحس الذي هو نوع من الادراك وفساده واضح لأن كون الحياة مقتضية للحس لا يوجب اشتراكهما في الادراك على ما هو شرط في وجه الشبه. وأيضاً لا يخفى أن ليس المقصود من قولنا العلم كالحياة والجهل كالموت ان العلم ادراك كما ان الحياة معها ادراك بل ليس في ذلك كثير فائدة كما في قولنا العلم كالحس في كونهما ادراكاً (أو مختلفان) بان يكون المشبه عقلياً و المشبه به حسيّاً (كالمنية والسبع) فان المنية أي الموت عقلٌ لأن عدم الحياة عما من شأنه الحياة والسبع حسي أو بالعكس (و) ذلك مثل (العطر) الذي هو محسوس مشوم (وخلق كريم) وهو عقلٌ لأن كيفية نفسيّة يصدر عنها الأفعال بسهولة والوجه في تشبيه المحسوس بالمعقول ان يقدر المعقول محسوساً ويجعل كالاصل لذلك المحسوس على طريق المبالغة والا فالمحسوس اصل للمعقول لأن العلوم العقلية مستفاده من الحواس ومتنهية إليها فتشبيهه بالمعقول يكون من جعل الفرع ص ۱ اصلاً والأصل فرعاً وذلك لا يجوز ولما كان من المشبه والمتشبه به ما لا يدرك بالقوة العاقلة ولا بالحس اعني الحس الظاهر مثل الخيالات والوهميّات والوجودانيّات اراد ان يجعل الحسي والعقلي بحيث يشملانها تسهيلاً للضبط بتقليل الاقسام فقال. (والمراد بالحسي المدرك هو ان مادته باحدى الحواس الخمس الظاهرة اعني البصر والسمع والشم والذوق واللمس (فدخل فيه) أي في الحس بسبب زيادة قولنا أو مادته (الخيالي) وهو المعدوم الذي فرض مجتمعما من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس (كما في قوله و كان محمر الشقيق) هو من باب جرد قطيفة والشقيق ورد احمر في وسط سواد ينبع بالجبار (إذا تصوب) أي مال إلى السفل (أو تصعد) أي مال إلى العلو (اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد) فان كلًا ن العلم والياقوت والرمح لزبرجد محسوس لكن المركب الذي هذه الامور مادته ليس بمحسوس لأنه ليس بموجود والحس لا يدرك الا ما هو موجود في المادة حاضر عند المدرك على هيئة مخصوصة. (و) المراد (بالعقلى ما عدا ذلك) أي مالاً يكون هو ولا مادته مدركًا باحدى الحواس الخمس الظاهرة (فدخل فيه الوهمي) أي الذي لا يكون للحس مدخل فيه (أي ما هو غير مدرك بها) أي باحدى الحواس المذكورة (و) لكنه بحيث (لو ادرك لكان مدركًا بها) وبهذا القيد يتميز عن العقلى (كما في قوله) ايقتلنى و المشرفى مضاجعى. (و مسنونه زرق كانياب اغوال) أي ايقتلنى ذلك الرجل الذي يوعدنى و الحال ان مضاجعى سيف منسوب إلى مشارف اليمن و سهام محددة النصال صافية مجلوبة. و انياب الاغوال مما لا يدركها الحس لعدم تتحققها مع انها لو ادركت لم تدرك الا بحس البصر. ومما يجب ان يعلم في هذا المقام ان من قوى الادراك ما يسمى متخلية و مفكرة

ص ۱۹۱

ومن شأنها تركيب الصور ومعانى وتفصيلها والتصرف فيها واحتراع اشياء لا حقيقة لها و المراد بالخيالى المعدوم الذى ركبته المتخلية من الامور التي ادركت بالحواس الظاهرة وبالوهمي ما اخترعه المتخلية من عند نفسها كما إذا سمع ان الغول شئ تهلك به النفوس كالسبعين فأخذت المتخلية فى تصويرها بصورة السبع واحتراع ناب لها كما للسبعين (وما يدرك بالوجودان) أي ودخل ايضاً فى العقلى ما يدرك بالقوى الباطنة ويسمى وجودانياً (كاللذة) وهى ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك (والالم) وهو ادراك ونيل لما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك ولا يخفى ان ادراك هذين المعنين ليس بشئ من الحواس الظاهرة و ليس ايضاً من العقليات الصرفة لكونهما من الجزيئات المستندة إلى الحواس بل هما من الوجودانيات المدركة بالقوى الباطنة كالشبع والجوع والفرح والغم والغضب والخوف وما شاكل ذلك و المراد ه هنا اللذة والالم الحسيان والا فاللذة و

الالم العقلیان من قلیات الصرفه. (ووجهه) أى وجه الشبه (ما يشتهر كان فيه) أى المعنى الذى قصد اشتراك الطرفين فيه و ذلك ان زيدا والاسد يشتهران فى كثیر من الذاتيات و غيرها كالحيوانية و الجسمية و الوجود و غير ذلك مع ان شيئا منها ليس وجه الشبه و ذلك الاشتراك يكون (تحقيقيا أو تخيليا و المراد ان لا يوجد ذلك المعنى فى احد الطرفين أو فى كليهما الا على سبيل التخييل و التأويل (نحو ما فى قوله و كان النجوم بين دجاج) جمع دجية و هي الظلمة و الضمير لليل وروى دجاجها و الضمير للنجوم (سنن لاح بينهن ابتداع. فان وجه الشبه فيه) أى فى هذا التشبيه (هو الهيئة الحاصلة من حصول اشياء مشرقة بيض فى جانب شئ مظلم اسود فهى) أى تلك الهيئة (غير موجودة فى المشبه به) اعني السنن بين الابتداع (الا على طريق التخييل) أى وجودها فى المشبه به على طريق التخييل (انه) الضمير للشأن (لما كانت البدعة وكل ما هو

ص ۱۹۲

جهل يجعل صاحبها كمن يمشى فى الظلمة فلا يهتدى إلى الطريق و لا يأمن من ان ينال مكروها شبهت) أى البدعة وكل ما هو جهل (بها) أى بالظلمة (ولزم بطريق العكس) إذا اريد التشبيه (ان تشبه السنة وكل ما هو علم بالنور) لأن السنة و العلم يقابل البدعة و الجهل كما ان النور يقابل الظلمة. (وشاع ذلك) ان كون السنة و العلم كالنور و البدعة و الجهل كالظلمة (حتى تخيل ان الثاني) أى السنة وكل ما هو علم (مما له بياض و اشراق نحو اتيتكم بالحنفية البيضاء و الاول على خلاف ذلك) أى يخيل ان البدعة وكل ما هو جهل مما له سواد و اظلام (كقولك شاهد سواد الكفر من جبين فلان فصار) بسبب التخييل ان الثاني ماله بياض و اشراق و الاول مما له سواد و اظلام (تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع كتشبيها) أى النجوم (بياض الشيب فى سواد الشباب) أى ايضه فى اسوده (أو بالانوار) أى الازهار (مؤتلقة) بالقاف أى لامعه (بين النبات الشديدة الخضراء) حتى تضرب إلى السواد. فهذا التأويل اعني تخيل ما ليس بمثلون متلون اشتراك النجوم بين الدجى و السنن بين الابتداع فى كون كل منهما شيئاً ذا بياض بين شئ ذى سواد و لا يخفى ان قوله لاح بينهن ابتداع من باب القلب أى سنن لاحت بين الابتداع (فلعم) من وجوب اشتراك الطرفين فى وجه التشبيه (فساد جعله) أى وجه الشبه (فى قول القائل النحو فى الكلام كالملح فى الطعام كون القليل مصلحا و الكثير مفسدا) لأن المشبه اعني النحو لا يشتراك فى هذا المعنى (لان النحو لا يتحمل القلة و الكثرة). إذ لا يخفى ان المراد به هنا رعاية قواعده واستعمال احكامه مثل رفع الفاعل و نصب المفعول وهذه ان وجدت فى الكلام بكمالها صار صالحا لفهم المراد وان لم توجد بقى فاسدا و لم ينتفع به (بخلاف الملح) فإنه يتحمل القلة و الكثرة بان يجعل فى الطعام القدر الصالح منه او اقل او اكثر بل وجه الشبه هو الصالح باعمالهما و الفساد باهمالهما. (وهو) أى وجه الشبه (اما غير خارج عن حقائقهما) أى حقيقة الطرفين بان

ص ۱۹۳

يكون تمام ماهيتهاما أو جزء منهما (كما فى تشبيه ثوب بآخر فى نوعهما أو جنسهما أو فصليهما) كما يقال هذا القميص مثل ذاك فى كونهما كرباسا أو ثوبا أو من القطن (أو خارج) عن حقيقة الطرفين (صفة) أى معنى قائم بهما ضرورة اشتراكهما فيه و تلك الصفة (اما حقيقة) أى هيئة متمكهة فى الذات متقررة فيها (و) هي (اما حسيه) أى مدركة باحدى الحواس الظاهرة و هي (الكليفيات الجسمية) أى المختصة بالاجسام (اما يدرك بالبصر) و هي قوة مرتبة فى العصبيتين الم giofatin اللتين تتلاقيان ففتقران إلى العينين (من الالوان و الاشكال) و الشك هيئة احاطة نهاية واحدة او اكثر بالجسم كالدائرة ونصف الدائرة و المثلث و المربع و غير ذلك (والمقادير) جمع مقدار و هو كم متصل قار الذات كالخط و السطح (والحركات) و الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. وفي جعل المقادير و الحركات من الكيفيات تسامح (وما يتصل بها) أى بالمذكورات كالحسن و القبح المتصرف بهما الشخص باعتبار الخلقة التي هي مجموع الشكل و اللون و كالضحك و البكاء الحاصلين باعتبار الشكل و الحركة (أو بالسمع) عطف على قوله بالبصر و هي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن الصماخين تدرك بها الا صوات (من الا صوات الضعيفة و القوية و التي بين بين) و الصوت يحصل من التموج المعلول للقرع الذي هو اساس عنيف و القرح الذي هو تفريغ عنيف بشرط مقاومة المقووع للقارع

و المقلوع للقالع ويختلف الصوت قوة وضعاً بحسب قوة المقاومة وضعفها (أو بالذوق) و هي قوة منبئه في العصب المفروش على جرم اللسان (من الطعوم) كالحلوة والمرارة والملوحة والحموضة وغير ذلك (أو بالشم) و هي قوة مرتبة في زائدتى مقدم الدماغ المشبهتين بحملتي الشد (من الروابح أو باللمس) و هي قوة سارية في البدن كله يدرك بها الملموسات (من الحرارة والبرودة والرطوبة والجفون). هذه الاربعة هي اوائل الملموسات فالاوليان منها فعليان والاخريان منها انفعاليان (والخشونة) و هي كيفية حاصلة من كون بعض الاجزاء اخفض وبعضها

ص ۱۹۴

ارفع (والملasse) و هي كيفية حاصلة عن استواء وضع الاجزاء (واللين) و هي كيفية بها يقتضي الجسم قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيرال (والصلابة) و هي تقابل اللين (والخففة) و هي كيفية بها يقتضي الجسم ان يتحرك إلى صوب المحيط لو لم يعقبه عائق (والثقل) و هي كيفية بها يقتضي الجسم ان يتحرك إلى صوب المركز لو لم يعقبه عائق (وما يتصل بها) أى بالمذكورات كالبلة والجفاف والزوجة والهشاشة واللطافة والكتافة وغير ذلك (أو عقلية) عطف على حسيه (كالكيفيات النفسانية) أى المختصة بذوات الانفس (من الذكاء) و هي شدة قوه للنفس معده لاكتساب الاراء. (والعلم) و هو الادراك المفسر بحصول صورة الشئ عند العقل وقد يقال على معان اخر. (والغضب) و هو حركة للنفس مبدها اراده الانتقام. (والحلم) و هو ان تكون النفس مطمئنة بحيث لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكره. (وسائل الغرائز) جمع غريبه و هي الطبيعة اعني ملكه تصدر عنها صفات ذاتية مثل الكرم والقدرة والشجاعة وغير ذلك. (اما اضافية) عطف على قوله اما حقيقه. وتعنى بالاضافيه ما لا تكون له هيئة متقرره فى الذات بل تكون معنى متعلقا بشئ عين (كازاله الحجاب فى تشبيه الحجه بالشمس) فانها ليست هيئة متقرره فى ذات الحجه و الشمس ولا- فى ذات الحجاب وقد يقال الحقيقى على ما يقابل الاعتبارى الذى لا تتحقق له الا بحسب اعتبار العقل. وفي المفتاح اشاره الى انه المراد هنا حيث قال الوصف العقلى منحصر بين حقيقى كالكيفيات النفسانية وبين اعتبارى ونسبة كاتصاف الشئ بكونه مطلوب الوجود او العدم عند النفس او كاتصافه بشئ تصورى وهمى محض (وايضا) لوجه الشبه تقسيم آخر و هو انه (اما واحد و اما بمتنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد)

ص ۱۹۵

تركيبيا حقيقيا بأن يكون وجه الشبه حقيقة ملتممة من امور مختلفه او اعتباريا بان يكون هيئة انتزاعها العقل من عدة امور. (وكل منهما أى من الواحد و ما هو بمتنزلته (حسى او عقلى و اما متعدد) عطف على قوله اما واحد و اما بمتنزلة الواحد، و المراد بالمتعدد ان ينظر إلى عدة امور ويقصد اشتراك الطرفين في كل واحد منها ليكون كل منها وجه الشبه بخلاف المركب المتزل متزلة الواحد فانه لم يقصد اشتراك الطرفين في كل من تلك الامور بل في الهيئة المنتزعه او في الحقيقة الملتتممه منها (كذلك) أى المتعدد ايضا حسى او عقلى (أو مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى. (والحسى) من وجه التشبيه سواء كان بتمامه حسيا او ببعضه (طرفاه حسين لغير) أى لا- يجوز ان يكون كلاهما او احدهما عقليا (لامتناع ان يدرك بالحس من غير الحسى شئ) فان وجه الشبه امر مأخوذ من الطرفين موجود فيهما و الموجود في العقل انما يدرك بالعقل دون الحس إذا المدرك بالحس لا- يكون الا- جسما او قائما بالجسم. (والعقل) من وجه الشبه (اعم) من الحسى (لنجواز ان يدرك بالعقل من الحسى شئ) اى يجوز ان يكون طرافاه حسين او عقلين او احدهما حسيا و الاخر عقليا إذ لا امتناع في قيام المعقول بالمحسوس وادراك العقل من المحسوسات شئ (ولذلك يقال التشبيه بالوجه العقلى اعم) من التشبيه بالوجه الحسى بمعنى ان كلما يصح فيه التشبيه بالوجه الحسى يصح بالوجه العقلى من غير عكس. (فان قيل هو) اى وجه الشبه (مشترك فيه) ضرورة اشتراك الطرفين فيه ( فهو كل) ضرورة ان الجزيئ يمتنع وقوع الشركه فيه (والحسى ليس بكل) قطعا ضرورة ان كل حسى فهو موجود في المادة حاضر عند المدرك ومثل هذا لا يكون الا جزئيا ضرورة وجده الشبه لا يكون حسيا قط. (قلنا المراد) بكون وجه الشبه حسيا (ان افراده) اى جزئياته (مدركة بالحس) كالحرمة التي تدرك بالبصر جزئياتها

الحاصله في الموارد، فالحاصل ان وجه الشبه اما

ص ۱۹۶

واحد او مركب او متعدد وكل من الاولين اما حسي او عقلى و الاخير اما حسي او عقلى او مختلف تصير سبعة و الثلاثة العقلية طرفاها اما حسيان او عقليان او المشبه حسي و المشبه به عقلى او بالعكس فصارت ستة عشر قسما (الواحد الحسي كالحرمه) من المبصرات (والخفاء) يعني خفاء الصوت من المسموعات (وطيب الرائحة) من المسمومات (ولذة الطعام) من المذوقات (ولين اللمس) من الملموسات (فيما مر) اي في تشبيه الخد بالورود و الصوت الضعيف بالهمس و النكهة بالعنبر و الريق بالخمر و الجلد الناعم بالحرير وفي كون الخفأ من المسموعات و الطيب من المسمومات و اللذة من المذوقات تسامح (و) الواحد (العقل) كالعراء عن الفائدء و الجرأة على وزن الجرعة أى الشجاعة وقد يقال جزء الرجل جرأة بالمد (والهداية) أى الدلالة إلى طريق الوصول إلى المطلوب واستطابة النفس في تشبيه وجود الشئ العديم النفع بعده (فيما طرفة عقليان إذ الوجود و العدم من الامور العقلية (و) تشبيه (الرجل الشجاع بالاسد) فيما طرفة حسيان. (و) تشبيه (العلم بالنور) فيما المشبه عقلى و المشبه به حسي فالعلم يصل إلى المطلوب ويفرق بين الحق و الباطل كما ان بالنور يدرك المطلوب ويفصل بين الاشياء فوجه الشبه بينهما الهداية. (و) تشبيه (العطر بخلق) شخص كريم فيما المشبه حسي و المشبه به عقلى و لا يخفى ما في الكلام من اللف و النشر وفي وحدة بعض الامثلة تسامح لما فيه شائبة التركيب كالعراء عن الفائدء مثلا (والمركب الحسي) من وجه الشبه طرفة اما مفردان او مركبان او احدهما مفرد و الآخر مركب و معنى التركيب هنا ان تقصد إلى عدة اشياء مختلفة فتترع منها هيئه وتجعلها مشبها أو مشبها بها و لهذا صرح صاحب المفتاح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئه منترعة و كذا المراد بتركيب وجه الشبه ان تعمد إلى عدة اوصاف لشئ

فتزع منها

ص ۱۹۷

هيئه و ليس المراد بالمركب هنا ما يكون حقيقة مركبة من اجزاء مختلفة بدليل انهم يجعلون المشبه و المشبه به في قولنا زيد كالاسد مفردین لا مركبین. ووجه الشبه في قولنا زيد كعمر وفي الانسانية واحد لا متلا منزلة الواحد فالمركب الحسي (فيما) أى في التشبيه الذي (طرفة مفردان كما في قوله وقد لاح في الصبح الثريا كما ترى، كعنقود ملاحية) بضم الميم وتشديد اللام عنب ايض في جبه طول وتخفيض اللام اكثر (حين نورا) أى تفتح نوره (من الهيئة) بيان لما في قوله كما (الحاصله من تقارن الصور البيض المستديره الصغار المقادير في المرأى) وان كانت كبارا في الواقع حال كونها (على كيفية المخصوصه) أى لا مجتمعه اجتماع التضام و التلاصق ولا شديدة الافارق منضمة (إلى المقدار المخصوص) من الطول و العرض فقد نظر إلى عدة اشياء وقصد إلى هيئه حاصله منها و الطرفان مفردان لأن المشبه هو الثريا و المشبه به هو العنقود مقيدا بكونه عنقود الملاحية في حال اخراج النور و التقييد لا ينافي الافراد كما سيجيء ان شاء الله تعالى.

(وفيما) أى و المركب الحسي وفي التشبيه الذي (طرفة مركبان كما في قول بشار كان مثار النقع) من آثار الغبار هيجه (فوق رؤستنا، واسيفنا ليل تهاوي كواكب) أى تساقط بعضها اثر بعض و الاصل تهاوي حذفت احدى التائين (من الهيئة الحاصله من هو) بفتح لهاء أى سقوط (اجرام مشرقة مستطيلة متناسبة المقدار متفرقة في جوانب شئ مظلم). فوجه الشبه مركب كما ترى و كذا الطرفان لانه لم يقصد تشبيه الليل بالنفع و الكواكب بالسيوف بل عمد إلى تشبيه هيئة السيوف وقد سلت من اغمادهما و هي تعلو وترسب وتجيء وتذهب وتتضطرب اضطرابا شديدا وتحرر بسرعة إلى جهات مختلفة وعلى احوال تنقسم بين الاعوجاج والاستقامه و الارتفاع و الانخفاض مع التلاقي و التداخل و التصادم و التلاصق.

ص ۱۹۸

وكذا في جانب المشبه به فان للكواكب في تهاويها تواقا و تداخلا واستطالة لاشكالها (و) المركب الحسي (فيما طرفة مختلفان)

احدهما مفرد والآخر مركب (كما مر في تشبيه الشقيق) باعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد من الهيئة الحاصلة من نشر اجرام حمر مبسوطة على رؤس اجرام خضر مستطيلة فالمشبه مفرد و هو الشقيق و المشبه به مركب و هو ظاهر و عكسه تشبيه نهار مشمس قد شابه أى خالطه زهر الربا بليل مقمر على ما سيعجب. (ومن بديع المركب الحسى ما) أى وجه الشبه الذى (يجيء الهيئات التي تقع عليها الحركة) أى يكون وجه الشبه الهيئة التي تقع عليها الحركة من الاستداره والاستقامه وغيرهما ويعتبر فيها تركيب (ويكون) ما يجيء فى تلك الهيئات (على وجهين احدهما ان يقترن بالحركة غيرها من اوصاف الجسم كالشكل و اللون) وال واضح عباره اسرار بلاغه اعلم ان ما يزداد به التشبيه دقه وسحرا ان يجيء بالهيئات التي تقع عليها الحركات و الهيئة المقصوده فى التشبيه على وجهين احدهما ان تقرن بغيرها من الاوصاف و الثاني ان تجرد هيئة الحركة حتى لا يزاد عليها غيرها فالاول (كما في قوله و الشمس كالمرأة في كف الاشل من الهيئة) بيان لما في قوله كما (الحاصلة من الاستداره مع الاشراق و الحركة السريعة المتصلة مع تموج الاشراق حتى يرى الشعاع كأنه يهم بان ينبعض حتى يفيض من جوانب الدائرة ثم يبدو له) يقال بحاله إذا ندم و المعنى ظهر له رأى غير الاول (فيرجع) من الانبساط الذي بداه (إلى الانقباض) كانه يرجع من الجوانب إلى الوسط فان الشمس إذا اخذ الانسان النظر إليها ليتبين جرمها وجدتها مؤدية لهذه الهيئة الموصوفة وكذلك المرأة في كف الاشل. (و)وجه (الثاني ان تجرد) الحركة (عن غيرها) من الاوصاف (فهناك ايضا) يعني كما انه لابد في الاول من ان يقترن بالحركة غيرها من الاوصاف فكذا في الثاني. (لابد من اختلاط حركات) كثيرة للجسم (إلى جهات مختلفة) له لأن

199

يتحرّك بعضه إلى اليمين وبعضه إلى الشمال وبعضه إلى العلو وبعضه إلى السفل ليتحقق التركيب والا-لكان وجه الشبه مفرداً وهو الحركة (فحركة الرحى والدولاب والسمّم لا تركيب فيها) لاتتحادها (بخلاف حركة المصحف في قوله و كان البرق مصحف قار) بحذف الهمزة أي قارئ (فانطباق مرء وافتتاحا) أي فينطبق انطباقا مرء وينفتح افتتاحا آخر فان فيها تركيّا لأن المصحف يتحرك في حالي الانطباق والافتتاح إلى جهتين في كل حالة إلى جهة واحدة. وقد يقع التركيب في هيئة السكون كما في قوله في صفة كلب يقع) أي يجلس على اليتيم (جلوس البدوي المصطلي) من اصطلي بالنار (من الهيئة الحاصلة من موقع كل عضو منه) أي من الكلب (في اقاعاته) فانه يكون لكل عضو منه في الاقعاء موقع خاص وللمجموع صورة خاصة مؤلفة من تلك المواقع وكذلك صورة جلوس البدوي عند الاصطلاء بالنار الموقدة على الأرض. (و) المركب (العقل) من وجه الشبه (كرهمان الانتفاء بالبلغ نافع مع تحمل التعب في استصحابه في قوله تعالى مثل الذين حملوا التورّيَّة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا) جمع سفر بكسر السين وهو الكتاب فانه امر عقلٍ متنزع من عدة امور لانه روعي من الحمار فعل مخصوص هو الحمل وان يكون المحمول او عيادة العلوم وان الحمار جاهل بما فيها و كذا في جانب المشبه. (واعلم انه قد ينزع) وجه الشبه (من متعدد فيقع الخطأ لوجوب انتزاعه من اكثر) من ذلك المتعدد (كما إذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الاول من قوله كما ابرقت قوما عطاشا) في الاساس ابرقت لى فلانة إذا تحسنت لك وتعرضت فالكلام هنا على حذف الجار وايصال الفعل أي ابرقت لقوم عطاش جمع عطشان (غمامة، فلما رأوها اقشعـت وتجلت) أي تفرقـت وانكشفـت فانتزاع وجه الشبه من مجرد قوله كما ابرقت قوما عطاشا غمامـة خطأ (لوجوب انتزاعه من الجميع) اعني جميع البيت. (فإن المراد التشبيه) أي تسييـه الحالة المذكورة في الآيات السابقة بحالة

۲۰۸

ظهور غمامه للقوم العطاش ثم تفرقها وانكشفها وبقائهم متحيرين (باتصال) اي باعتبار اتصال فالباء هنا مثلها في قولهم التشبيه بالوجه العقلى الاعم إذ الامر المشترك فيه هنا هو اتصال (ابتداء مطعم بانتهاء مؤيس) وهذا بخلاف التشبيهات المجتمعه كما في قولنا زيد كالاسد والسيف والبحر فان القصد فيها إلى التشبيه لكل واحد من الامور على حده حتى لو حذف ذكر البعض لم يتغير حال الباقي في افاده معناه بخلاف المرتكب فان المقصود منه يختلا باسقاط بعض الامور (ومتعدد الحسبي كاللون والطعم والرائحة في تشبيه

فاکهه باخری و) المتعدد (العقلی كحدة النظر وكمال الحذر واحفاء السفاد) أى نزو الذكر على الانشی (فى تشبيه طائر بالغراب و) المتعدد (المختلف) الذى بعضی حسی وبعضا عقلی (كحسن الطلعه) الذى هو حسی (ونباھه الشان) أى شرفه واشتهاره الذى هو عقلی (فى تشبيه انسان بالشمس) ففى المتعدد يقصد اشتراك الطرفین فى كل من الامور المذکورة ولا يعمد إلى انتراع هیئتہ منها تشترك هی فيها. (واعلم انه قد ينترع الشبه) أى التماثل يقال بينهما شبه بالتحريك أى تشابه، و المراد به هنا ما به التشابه اعنی وجه التشبيه (من نفس التضاد لا-شتراك الضدين فيه) أى فى التضاد لكون كل منهما متضادا للآخر (ثم يتزل) التضاد (متزلة التناصب بواسطه تملیح) أى اتیان بما فيه ملاحة وظرافة. يقال حمل الشاعر إذا اتى بشئ ملیح وقال الامام المرزوقي في قول الحماسی اتاني من ابی انس وعید، فسل لغیظه الضحاک جسمی ان قائل هذه الایات قد قصد بها الھزء والتملیح واما الاشاره إلى قصه أو مثل أو شعر فانما هو التلمیح بتقدیم اللام على المیم وسيجي ذکرہ في الخاتمة و التسویة بينهما انما وقعت من جهة العلامه الشیرازی رحمه الله تعالى و هو سھو (أو تھکم) أى سخیره واستهزاء (فيقال للجبان ما اشبهه بالاسد وللبخیل انه هو حاتم) كل من المثالین صالح للتلمیح و التھکم و انما یفرق بينهما بحسب المقام فان كان

ص ۲۰۱

القصد إلى ملاحة وظرافة دون استهزاء وسخیره باحد فتمیح والا فتهکم وقد سبق إلى بعض الاوهام نظرا إلى ظاهر اللفظ ان وجه الشبه في قولنا للجبان هو اسد وللبخیل هو حاتم هو التضاد المشترک بين الطرفین باعتبار الوصفین المتضادین و فيه نظر لانا إذا قلنا الجبان كالاسد في التضاد أى في كون كل منهما متضادا للآخر لا- يكون هذا من التملیح و التھکم في شئ كما إذا قلنا السواد كالبیاض في اللوئیه او في التقابل و معلوم انا إذا اردنا التصریح بوجه الشبه في قولنا للجبان هو اسد تمیحنا او تھکمنا لم یتأت لنا الا ان نقول في الشجاعة. لكن الحال في الجبان انما هو ضد الشجاعة فنزلنا تضادهما متزلة التناصب وجعلنا الجن بمزلة الشجاعة على سبيل التملیح و الھزء (واداته) أى اداه التشبيه (الكاف وكأن) وقد تستعمل عند الظن بثبوت الخبر من غير قصد إلى التشبيه سواء كان الخبر جامدا أو مشتقا نحو كأن زيدا اخوك وكأنه قدم وكأنك قلت وكأنی قلت (ومثل وما في معناه) مما یشقق من المماثلة و المشابهة ومما یؤدى هذا المعنى (والاصل في نحو الكاف) أى في الكاف ونحوها كلفظ نحو ومثل وشبه بخلاف كأن وتماثل وتشابه (ان یليه المشبه به) لفظا نحو زيد كالاسد او تقديرنا نحو قوله تعالى او كصيـبـ من السماء على تقديرـ او كـمـثـلـ ذـوـ صـيـبـ (وقد یـليـهـ) أى نحو الكاف (غيره) أى غير مشبه به (نحو واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كما انزلناه) الاية إذ ليس المراد تشبيه حال الدنيا بالماء و لا- بمفرد آخر یتحمل تقديره بل المراد تشبيه حالها في نضارتها وبهجهتها و ما یتعقبها من الھلاک و الفناء بحال النبات الحالـ من الماء يكون اخضر ناضرا شدید الخضرـة ثم یـبـیـسـ فـتـیـرـهـ الـرـیـاـحـ كـأـنـ لـمـ یـکـنـ وـ لـاـ حـاجـةـ إـلـىـ تـقـدـیرـ كـمـثـلـ مـاءـ لـاـنـ المـعـتـبـرـ هوـ الـکـیـفـیـهـ الحاـصـلـةـ منـ مـضـمـونـ الـکـلـامـ المـذـکـورـ بـعـدـ الـکـافـ وـ اـعـتـارـهـ مـسـتـغـنـ عنـ هـذـاـ التـقـدـیرـ وـ مـنـ زـعـمـ انـ التـقـدـیرـ كـمـثـلـ مـاءـ وـ اـنـ هـذـاـ مـمـاـ یـلـیـ الـکـافـ غـيرـ المـشـبـهـ بـهـ بـنـاءـ عـلـیـ اـنـ مـحـذـوفـ فـقـدـسـهـ سـھـوـ بـینـ لـاـنـ المـشـبـهـ بـهـ الـکـافـ قـدـ یـکـونـ مـلـفـوـظـاـ بـهـ وـ قـدـ

ص ۲۰۲

یکون محدودا على ما صرح به في الایضاح. (وقد یذكر فعلی ینبئ عنه) أى عن التشبيه (كما في علمت زيدا اسدا ان قرب) التشبيه وادعی کمال المشابهه لما في علمت من معنی التحقیق (وحسبت) زیدا اسدا (ان بعد) التشبيه لما في الحساب من الاشعار بعدم التحقیق و التیقین وفي كون مثل هذه الافعال منبئا عن التشبيه نوع خفاء و الا-اظهر ان الفعل ینبئ عن حال التشبيه في القرب و بعد (والغرض منه) أى من التشبيه (في الا-غلب یعود إلى المشبه وهو) أى الغرض العائد إلى المشبه (بيان امكانه) أى المشبه و ذلك إذا كان امرا غریبا يمكن ان یخالف فيه ویدعی امتناعه (كما في قوله فان تفق الانام وانت منهم، فان المسك بعض دم الغزال) فانه لما ادعى ان الممدوح قد فاق الناس حتى صار اصلا برأسه وجنسا بنفسه و كان هذا في الظاهر کالممتنع احتاج لهذه الدعوى وبين امكانها باـنـ شـبـهـ هـذـهـ الـحـالـ بـحـالـ الـمـسـكـ الـذـىـ هوـ مـنـ الدـمـاءـ ثـمـ اـنـ هـذـاـ لـاـ يـعـدـ مـنـ الـاوـصـافـ الـشـرـیـفـةـ الـتـیـ لـاـ تـوـجـدـ فـیـ الدـمـ وـ

هذا التشبيه ضمنی و ممکنی عنه لا صريح (اوحاله) عطف على امكانه أى بيان حال المشبه بانه على أى وصف من الاوصاف (كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد) إذا علم السامع لون المشبه به دون المشبه (أو مقدارها) أى بيان مقدار حال المشبه في القوة والضعف والزيادة والنقصان (كما في تشبيهه) أى تشبيه الثوب الاسود (بالغراب في شدته) أى في شدة السواد (أو تقريرها) مرفوع عطفا على بيان امكانه أى تقرير حال المشبه في نفس السامع وتنمية شأنه (كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء) فانك تجد فيه من تقرير عدم الفائدة وتنمية شأنه ما لا تجده في غيره لأن الالف بالحسينات اتم منه بالعقلية لتقدم الحسينات وفرط الف النفس بها. (وهذه) أى الاغراض (الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم و هو به اشهر) أى وان يكون المشبه به بوجه الشبه اشهر واعرف وظاهر هذه

ص ۲۰۳

العبارة ان كلا من الاربعة يقتضي الاتمية والاشهرية. لكن التحقيق ان بيان الامكان وبيان الحال لا يقتضيان الا الاشهرية ليصح القياس ويتم الاحتجاج في الاول و يعلم الحال في الثاني و كلها بيان المقدار لا يقتضي الاتمية بل يقتضي ان يكون المشبه به على حد مقدار المشبه لا ازيد ولا انقص ليتعين مقدار المشبه على ما هو عليه و اما تقرير الحال فيقتضي الامرين جميعا لأن النفس إلى الاتم والشهر اميل فالتشبيه به بزيادة التقرير و التقوية اجدر (أو تزيينه) مرفوع عطفا على بيان امكانه أى تزيين المشبه في عين السامع (كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي أو تشويهه) أى تقبیحه (كما في تشبيه وجه مجدور بسلحة جامدة قد نقرتها الديكة) جمع ديك (أو استطرافه) أى عد المشبه طريفا حديثا بديعا (كما في تشبيه فحم فيه جمر موقد ببحر من المسك موجه الذهب لبراذه) أى انما استطرف المشبه في هذا التشبيه لابراز المشبه (في صورة الممتنع) الواقع (عادة) وان كان ممكنا عقلا ولا يخفى ان الممتنع عادة مستطرف غريب. (وللاستطراف وجه آخر) غير الابراز في صورة الممتنع عادة (وهو ان يكون المشبه نادر الحضور في الذهن اما مطلقا كما مر) في تشبيه فحم فيه جمر موقد (اما عند حضور المشبه كما في قوله ولا زورديه) يعني البنفسج (ترهو) قال الجوهري في الصاح زهي الرجل فهو مزهو إذا تكبر و فيه لغة أخرى حكاهابن دريد زها يزهو زهوا (بزرقتها، بين الرياض على حمر اليوقت)، يعني الإزهار والشقائق الحمر. (كأنها فوق قامات ضعفن بها \* اوائل النار في اطراف كبريت) فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا يندر حضورها في الذهن ندرة حضور بحر من المسك موجه الذهب لكن يندر حضورها عند حضور صورة البنفسج فيستطرف بمشاهدء عنق بين صورتين متباينتين غاية بعد. (وقد يعود) أى الغرض من التشبيه (أى المشبه به و هو ضربان احدهما ايهام

ص ۲۰۴

ان اتم من المشبه) في وجه الشبه (و ذلك في التشبيه المقلوب) الذي يجعل فيه الناقص مشبهها به قصدا إلى ادعاء انه اكمل (كقوله وبذا الصباح كان غرته)، هي بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعيرت لبياض الصبح (وجه الخليفة حين يمتدح) فإنه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح والضياء، وفي قوله حين يمتدح دلالة على اتصف الممدوح بمعرفة حق المادح وتعظيم شأنه عند الحاضرين بالاصباء إليه والارتفاع له وعلى كماله في الكرم حيث يتصرف بالبشر والطلاق عند استماع المديح. (و) الضرب (الثانية) من الغرض العائد إلى المشبه به (بيان الاهتمام به) أى بالمشبه به (كتشبیه الجائع وجها كالبدر في الاشراق والاستداره بالرغيف ويسمى هذا) أى التشبيه المستعمل على هذا النوع من الغرض (اظهار المطلوب، هذا) الذي ذكرناه من جعل احد الشيءين مشبهها والآخر مشبهها به انما يكون (إذا اريد الحق الناقص) في وجه الشبه (حقيقة) كما في الغرض العائد إلى المشبه (أو ادعاء) كما في الغرض العائد إلى المشبه به (بالزايد) في وجه الشبه (فإن اريد الجمع بين شيءين في أمر) من الامور من غير قصد إلى كون احدهما ناقصا والآخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان ام لم توجد (فالاحسن ترك التشبيه) ذاكها (إلى الحكم بالتشابه) ليكون كل واحد من الشيءين مشبهها ومشبهها به (احترازا عن ترجيح احد المتساوين) في وجه الشبه. (كقوله تشابه دمعي إذ جرى ومدامتي \* فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب فوالله ما ادرى بالخمر اسبلت، جفوني) يقال اسبل الدمع والمطر إذا هطل واسبلت السماء فالباء

فـى قوله ابا لخمر للتعديـة و ليسـت بـزاـئـدـة عـلـى ما توـهـم بـعـضـهـم (ام من عـبـرـتـى كـنـتـ اـشـرـبـ) لـما اـعـتـقـدـتـ التـساـوىـ بـيـنـ الدـمـعـ وـ الـخـمـرـ تـرـكـ  
الـتـشـبـيهـ إـلـىـ التـشـابـهـ (ويـجـوزـ) عـنـدـ اـرـادـهـ الجـمـعـ بـيـنـ شـىـءـيـنـ فـىـ اـمـرـ (التـشـيـيـهـ اـيـضاـ) لـاـنـهـمـاـ وـانـ تـسـاـوـيـاـ فـىـ وـجـهـ الشـبـهـ بـحـسـبـ قـصـدـ المـتـكـلـ  
الـاـنـهـ يـجـوزـ لـهـ اـنـ يـعـجلـ اـحـدـهـمـاـ مـشـبـهـاـ وـ الـاـخـرـ

٢٥ ص

مشبها به لغرض من الاغراض وسبب من الاسباب مثل زيادة الاهتمام وكون الكلام فيه (كتشيه غرءة الفرس بالصحيح وعكسه) أى تشبيه بغرءة الفرس (متى اريد ظهور منير في مظلم اكثرا منه) أى من ذلك المنير من غير قصد إلى المبالغة في وصف غرءة الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلاع لؤ و نحو ذلك إذ لو قصد ذلك لوجب جعل الغرءة مشبها و الصبح مشبها به. (وهو) أى التشبيه (باعتبار الطرفين) المشبه و المشبه به اربعة اقسام لانه (اما تشبيه مفرد بمفرد وهم) أى المفردان (غير مقيدان كتشبيه الخد بالورد أو مقيدان كقولهم) لمن لا يحصل من سعيه على طائل (هو كالرقم على الماء) فالمشبه هو الساعي المقيد بان لا يحصل من سعيه على شيء و المشبه به و هو الرقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه هو التسوية بين الفعل وعدمه و هو موقف على اعتبار هذين القيدين (أو مختلفان) أى احدهما مقيد و الآخر غير مقيد (كقوله و الشمس كالمرأة في كف الاشل) فالمشبه به اعني المرأة مقيدة بكونه في كف الاشل بخلاف المشبه اعني الشمس (وعكسه) أى تشبيه المرأة في كف الاشل بالشمس فالمشبه مقيد دون المشبه به. (اما تشبيه مركب بمركب) بان يكون كل من الطرفين كيفية حاصلة من مجموع اشياء قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئاً واحداً (كما في بيت بشار) لأن مثار النفع فوق رؤسنا \* واسيفانا على ما سبق تقريره (اما تشبيه مفرد بمركب كما مر من تشبيه الشقيق) و هو مفرد باعلام ياقوت نشن على رماح من زبرجد و هو مركب من عدة امور، و الفرق بين المركب و المفرد المقيد احوج شيء إلى التأمل فكثيراً مما يقع الالتباس. (اما تشبيه مركب بمفرد كقوله يا صاحبى تفصياً نظريكم،) في الأساس تقصيته أى بلغت اقصاه أى اجتهاضا في النظر وابغا اقصى نظريكم (ترى وجود الارض كيف تصور)، أى تتصور حذفت التاء، يقال صوره الله صورة حسنة فتصور (ترى نهاراً مشمساً) أى ذا شمس لم يستره غيم (قد شابه) أى خالطه (زهر الربا)

٢٠٦

خصها لانها انصار واشد خضرء و لأنها المقصود بالنظر (فكأنما هو) أى ذلك النهار المشمس الموصوف (مقرن) أى ليل ذو قمر لأن الاذهار باخضرارها قد نقصت من ضوء الشمس حتى صارت تضرب إلى السواد فالمشبه مركب و المشبه به مفرد و هو المقرن.  
 (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار الطرفين و هو انه (ان تعدد طرفة فاما ملفوف) و هو ان يؤتى اولا بالمشبهات على طريق العطف او غيره ثم بالمشبه به كذلك (كقوله) في صفة العقاب بكثرة اصطياد الطيور (كان قلوب الطير رطبا) بعضها (ويابسا) بعضها (لدى وكرها العناب و الحشف) و هو اردا التمر (البالي) شبه الرطب الطرى من قلوب الطير بالعناب و اليابس العتيق منها بالحشف البالي إذ ليس لاجتماعهما هيئة مخصوصة يعتد بها ويقصد تشبيهها الا انه ذكر اولا المشبهين ثم المشبه بهما على الترتيب (أو مفروق) و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخر و آخر (كقوله النشر) أى الطيب و الرائحة (مسك و الوجوه دنانير و اطراف الا-كاف). وروى اطراف البنان (عن) هو شجر احمر لين (وان تعدد طرفه الاول) يعني المشبه دون الثاني يعني المشبه به (فتشبـيه التسوية كقوله صدغ الحبيب وحالـي، كلـهما كالـليالي وان تعدد طرفـه الثـانـي) يعني المشـبه به دون الاول (فتشبـيه الجـمع كـقولـه) بـاتـ نـديـماـ لـىـ حـتـىـ الصـبـاحـ \*ـ اـغـيدـ مـجـدـولـ مـكـانـ الوـشـاحـ (كـأنـماـ يـبـسـ) ذـلـكـ الاـغـيدـ أـىـ النـاعـمـ الـبـدـنـ (عـنـ لـؤـلـؤـ مـنـضـدـ) مـنـظـمـ (أـوـ بـرـدـ) هو حـبـ الغـمامـ (أـوـ اـقـاحـ) جـمـعـ اـقـحـوانـ وـ هوـ وـردـ لـهـ نـورـ شـبـهـ ثـغـرـهـ بـثـلـاثـهـ اـشـيـاءـ (وـبـاعـتـبـارـ وـجـهـهـ) عـطـفـ عـلـىـ قـوـلـهـ باـعـتـبـارـ الـطـرـفـينـ (اماـ تمـثـيلـ وـ هوـ ماـ) أـىـ التـشـبـيهـ الذـىـ (وـجـهـهـ)  
 وـ صـفـ (مـنـ مـتـعـدـدـ) أـىـ اـمـرـينـ اوـ اـمـوـرـ (كـمـاـ مـرـ) مـنـ تـشـبـيهـ الشـرـيـاـ وـتـشـبـيهـ مـثـارـ النـقـعـ مـعـ الـاـسـيـافـ وـتـشـبـيهـ الشـمـسـ بـالـمـرـآـهـ فـيـ كـفـ  
 الاـشـلـ وـ غـيرـ ذـلـكـ. (وـقـيـدـهـ) أـىـ الـمـتـرـعـ مـنـ مـتـعـدـدـ (الـسـكـاكـيـ بـكـونـهـ غـيرـ حـقـيقـيـ) حـيـثـ قـالـ

۲۰۷

التشیه متى كان وجهه وصفا غير حقيقى و كان منتقعا من عده امور خص باسم التمثيل (كما فى تشبيه مثل اليهود بمثل الحمار) فان وجه الشبه هو حرمان الاتفاع باللغ نافع مع الكد و التعب فى استصحابه فهو وصف مركب من متعدد وليس بحقيقة بل و هو عائد إلى التوهم (اما غير تمثيل و هو بخلافه) أى بخلاف التمثيل يعني ما لا يكون وجهه منتقعا من متعدد و عند السكاكي ما لا يكون منتقعا من متعدد و لا يكون وهما واعتباريا بل يكون حقينا فتشبيه الثريا بالعنقود المنور تمثيل عند الجمهور دون السكاكي (وايضا) تقسيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه و هو انه (اما مجمل و هو ما لم يذكر وجهه فمنه) أى فمن المجمل (ما هو ظاهر) وجهه أو فمن الوجه الغير المذكور ما هو ظاهر (يفهمه كل احد) من له مدخل فى ذلك (نحو زيد كالاسد ومنه خفى لا يدركه الا الخاصة كقول بعضهم) ذكر الشيخ عبد القاهر انه قول من وصف بنى المهلب للحجاج لما سأله عنهم وذكر جار الله انه قول الانمارية فاطمة بنت الخرشب و ذلك انها سئلت عن بناتها ايهم افضل فقالت عمارة لا بل فلان لا بل فلان ثم قالت ثكلتهم ان كنت اعلم ايهم افضل (هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها، أى هم مناسبون في الشرف) يمتنع تعين بعضهم فاضلا وبعضهم افضل منه (اما انها) أى من المجمل و قوله منه دون ان يقول وايضا اما كذا واما كذا اشعار بان هذا من تقسيمات المجمل لا من تقسيمات مطلق التشبيه أى و من المجمل (ما لم يذكر فيه احد الطرفين) يعني الوصف الذى يكون فيه ايماء إلى وجه الشبه نحو زيد اسد. (ومنه ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده) أى الوصف المشعر بوجه الشبه كقولها هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها (ومنه ما ذكر فيه وصفهما) أى المشبه و المشبه به كليهما (كتقوله صدفت عنه) أى اعرضت عنه (ولم تصدق مواهبه، عنى وعاوده ظنى فلم يخب، كالغيث ان جنته وافاك) أى اتاك (ريقه).

ص ۲۰۸

يقال فعله في روق شبابه وريقه أى اول واصابه ريق المطر وريق كل شيء افضله (وان ترحلت عنه لج في الطلب) وصف المشبه اعني الممدوح بان عطياته فائضه عليه اعرض او لم يعرض و كذا وصف المشبه به اعني الغيث بانه يصيبك ان جنته او ترحلت عنه والوصفات مشعر ان بوجه الشبه اعني الاضافة في حالتي الطلب وعدمه وحالتي الاقبال عليه والاعراض منه. (اما مفصل) عطف على اما مجمل (وهو ما ذكر وجهه كقوله وثغره في صفاء، وادمعي كاللاءلى وقد يتسامح بذلك ما يستتبعه مكانه) أى بان يذكر مكان وجه الشبه ما يستلزم أى يكون وجه الشبه تابعا لازما له في الجملة (كتقولهم للكلام الفصيح هو كالعمل في الحلاوة فان الجامع فيه لازمه) أى وجه الشبه في هذا التشبيه لازم الحلاوة (وهو ميل الطبع) لأنه المشترك بين العسل والكلام لا-الحلاوة التي هي من خواص المطعومات (وايضا) تقسيم ثالث للتشبيه باعتبار وجهه و هو انه (اما قريب مبتذر و هو ما ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به من غير تدقق نظر لظهور وجهه في بادى الرأى) أى في ظاهره إذا جعلته من بدا الامر يبدو أى ظهر وان جعلته مهموا من بدأ فمعناه في اول الرأى وظهور وجه الشبه في بادى الرأى يكون لامرين اما (لكونه امرا جميلا) لا تفصيل فيه. (فان الجملة اسبق إلى النفس) من التفصيل الا- ترى ان ادراك الانسان من حيث انه شيء او جسم او حيوان اسهل واقدم من ادراكه من حيث انه جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق. (أو) لكون وجه الشبه (قليل التفصيل مع غلبة حضور المشبه به في الذهن اما عند حضور المشبه لقرب المناسبة) بين المشبه و المشبه به. إذ لا يخفى ان الشيء مع ما يناسبه اسهل حضورا منه مع ما لا يناسبه (كتشببه الجرة الصغيرة بالكوز في المقدار و الشكل) فانه قد اعتبر في وجه الشبه تفصيل ما اعني المقدار و الشكل الا ان الكوز غالب الحضور عند حضور الجرة في الذهن (أو مطلقا) عطف على قوله

ص ۲۰۹

عند حضور المشبه ثم غلبة حضور المشبه به في الذهن مطلقا تكون (لتكرره) أى المشبه به (على الحس) فان المتكرر على الحس كصورة القمر غير منخسف اسهل حضورا مما لا يتكرر على الحس كصورة القمر منخسف (كالشمس) أى كتشبيه المحس (بالمرآة

المجلولة في الاستدارة والاستنارة) فان في وجه الشبه تفصيلاً ما لكن المشبه به يعني المرأة غالباًحضور في الذهن مطلقاً (المعارضة كل من القرب والتكرر التفصيل) أي وإنما كانت قلة التفصيل في وجه الشبه مع غلبة حضور المشبه به بسبب قرب المناسبة أو التكرر على الحس سبباً لظهوره المؤدي إلى الابتدال مع ان التفصيل من أسباب الغرابة لأن قرب المناسبة في الصورة الأولى والتكرر على الحس في الثانية يعارض كل منها التفصيل بواسطه اقتضائهما سرعة الانتقال من المشبه إلى المشبه به فيصير وجه الشبه كأنه أمر جملـي لاـ تفصـيل فيه فيـصـير سـبـباً لـابـتـالـ (وـاـمـاـ بـعـيدـ غـرـيبـ) عـطـفـ عـلـىـ قـوـلـهـ اـمـاـ قـرـيـبـ مـبـتـالـ (وـهـ بـخـلـافـهـ) أيـ مـاـ لـاـ يـنـتـقـلـ فـيـهـ مـنـ المشـبـهـ إـلـىـ المشـبـهـ بـهـ إـلـاـ بـعـدـ فـكـ وـتـدـقـيقـ نـظـرـ (لـعـدـمـ الـظـهـورـ) أيـ لـخـفـاءـ وـجـهـهـ فـيـ بـادـيـ الرـأـيـ وـذـلـكـ اـعـنـىـ عـدـمـ الـظـهـورـ (اـمـاـ لـكـثـرـةـ التـفـصـيلـ كـقـوـلـهـ وـالـشـمـسـ كـالـمـرـأـةـ فـيـ كـفـ الاـشـلـ) فـانـ وجـهـ التـشـبـهـ فـيـهـ مـنـ التـفـصـيلـ مـاـ قـدـ سـبـقـ وـلـذـاـ لـاـ يـقـعـ فـيـ نـفـسـ الرـايـيـ لـلـمـرـأـةـ الدـائـمـةـ الـاضـطـرـابـ الـاـبـعـدـ اـنـ يـسـتـأـنـفـ تـأـمـلاـ وـيـكـونـ فـيـ نـظـرـهـ مـتـمـهـلاـ (أـوـ نـدـورـ) أيـ أـوـ لـنـدـورـ (حضورـ المشـبـهـ بـهـ اـمـاـ عـنـدـ حـضـورـ المشـبـهـ لـبـعـدـ المـنـاسـبـةـ كـمـاـ مـرـ) مـنـ تـشـبـهـ الـبـنـسـجـ بـنـارـ الـكـبـرـيـتـ (وـاـمـاـ مـطـلـقاـ) وـنـدـورـ حـضـورـ المشـبـهـ بـهـ مـطـلـقاـ يـكـونـ (اـمـاـ لـكـونـهـ وـهـمـيـاـ) كـانـيـابـ الـاغـوالـ (أـوـ مـرـكـبـاـ خـيـالـيـاـ) كـاعـلامـ يـاقـوتـ نـشـرـنـ عـلـىـ رـمـاحـ مـنـ زـبـرـجـدـ (أـوـ مـرـكـبـاـ عـقـليـاـ) كـمـثـلـ الـحـمـارـ يـحـمـلـ اـسـفـارـاـ (كـمـاـ مـرـ) اـشـارـةـ إـلـىـ الـامـثـلـةـ الـتـىـ ذـكـرـنـاـهاـ آـنـفـاـ (أـوـ لـقـلـةـ تـكـرـرـهـ) أيـ المشـبـهـ بـهـ (عـلـىـ الحـسـ كـقـوـلـهـ وـالـشـمـسـ كـالـمـرـأـةـ فـيـ كـفـ الاـشـلـ) فـانـ الرـجـلـ رـبـماـ يـنـقضـيـ عـمـرـهـ وـلـمـ يـتـقـنـ لـهـ اـنـ يـرـىـ مـرـأـةـ فـيـ يـدـ الاـشـلـ.

## ص ۲۱۰

(فالغرابة فيه) أي في تشبيه الشمس بالمرأة في كف الأشل (من وجهين) أحدهما كثرة التفصيل في وجه الشبه والثاني قلة التكرر على الحس. فان قلت كيف تكون ندرة حضور المشبه به سبباً لعدم ظهور وجه الشبه. قلت لأنه فرع الطفين والجامع المشترك الذي بينهما إنما يتطلب بعد حضور الطفين فإذا ندر حضورهما ندر التفاتات الذهن إلى ما يجمعهما ويصلح سبباً للتشبيه بينهما. (المراد بالتفصيل أن ينظر في أكثر من وصف) واحد لشيء واحد أو أكثر بمعنى أن يعتبر في الأوصاف وجودها أو عدمها أو وجود البعض وعدم البعض كل من ذلك في أمر واحد أو اثنين أو ثلاثة أمور أو أكثر فلهذا قال (ويقع) أي التفصيل (على وجوه) كثيرة (اعرفها أن تأخذ بعضها) من الأوصاف (وتدع بعضاً) أي تعتبر وجود بعضها وعدم بعضها (كما في قوله حملت ردينيا) يعني رمحاً منسوباً إلى ردينه (كان سنانه، سنا لهب لم يتصل بدخان) فاعتبر في اللهب الشكل واللون والمعان وترك الاتصال بالدخان ونفاه (وان تعتبر الجميع كما مر من تشبيه الشريا) بعنقود الملائكة المنورة باعتبار اللون والشكل وغير ذلك (وكلما كان التركيب خيالياً كان أو عقلياً من أمور أكثر كان التشبيه وبعد) لكون تفاصيله أكثر (و) التشبيه (البلوغ ما كان من هذا الضرب) أي من بعيد الغريب دون القريب المبتذر (الغرابة) أي لكون هذا الضرب غريباً غير مبتذر (ولأن نيل الشيء بعد طلبه الذ) وموقعه في النفس الطف، وإنما يكون البعيد الغريب بلغًا حسناً إذا كان سبيه لطف المعنى ودقته أو ترتيب بعض المعانى على البعض فان المعانى الشريفة قلماً تنفك عن بناء ثان على اول ورد تال على سابق فيحتاج إلى نظر وتأمل (وقد يتصرف في) التشبيه (القريب) المبتذر (بما يجعله غريباً) ويخرجه عن الابتدال (كقوله: لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا \* الا بوجه ليس فيه حياء) فتشبيه الوجه بالشمس قريب مبتذر الا ان حديث الحياة وما فيه من الدقة والخفاء اخرجه إلى الغرابة.

## ص ۲۱۱

وقوله لم تلق ان كان من لقيته بمعنى ابصرته فالتشبيه مكني غير مصرح به وان كان من لقيته بمعنى قابلته وعارضته فهو فعل ينبغي عن التشبيه أي لم تقابل في الحسن والبهاء الا بوجه ليس فيه حياء (وقوله عزماً مثل النجوم ثوابقاً) أي لواهعاً (لو لم تكن للثوابقات افول) فتشبيه العزم بالنجم مبتذر الا ان اشتراط عدم الافول اخرجه إلى الغرابة. (ويسمى) مثل (هذا) التشبيه (التشبيه المشروط) لتقييد المشبه أو المشبه به أو كليهما بشرط وجودي أو عدمي يدل عليه بصرح اللفظ أو بسياق الكلام (وباعتبار) أي و التشبيه باعتبار (اداته اما مؤكـدـ وـهـ مـاـ حـذـفـتـ اـدـاتـهـ مـثـلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ وـهـ تـمـرـ مـرـ السـحـابـ،ـ) أيـ مـثـلـ مـرـ السـحـابـ.ـ (وـمـنـهـ) أيـ وـ مـنـ المؤـكـدـ مـاـ اـضـيـفـ المشـبـهـ بـهـ

إلى المشبه بعد حذف الاداء (نحو قوله و الريح تعبث بالغضون) أي تميلها إلى الأطراف و الجوانب (وقد جرى ذهب الاصل) هو الوقت بعد العصر إلى المغرب بعد من الاوقات الطيبة كالسحر ويوصي بالصفرة كقوله: ورب نهار للفرق اصيله \* ووجهى كلاماً لونهما متناسب فذهب الاصل صفرته وشعاع الشمس فيه (على لجين الماء) أي على ماء كاللجين أي الفضة في الصفاء و البياض فهذا تشبيه مؤكّد و من الناس من لم يميز بين لجين الكلام ولجينه ولم يعرف هجائه من هجينه حتى ذهب بعضهم إلى ان اللجين انما هو بفتح اللام وكسر الجيم يعني الورق الذي يسقط من الشجر وقد شبه به وجه الماء وبعضهم إلى ان الاصل هو الشجر الذي له اصل وعرق وذهب ورقة الذي اصفر ببرد الخريف وسقط منه على وجه الماء وفساد هذين الوهابين غنى عن البيان. (أو مرسل) عطف على اما مؤكّد (وهو بخلافه) أي ما ذكر اداته فصار مرسلاً عن التأكيد المستفاد من حذف الاداء المشعر بحسب الظاهر بان المشبه عين المشبه به (كما مر) من الامثلة المذكورة فيها اداء التشبيه (و) التشبيه (باعتبار الغرض اما مقبول و هو الوافي بافادته) أي افاده الغرض (كأن يكون المشبه به) اعرف شيء

۲۱۲

بوجه التشبيه (في بيان الحال أو) كأن يكون المشبه به (اتم شئ فيه) أى في وجه التشبيه (في الحال الناقص بالكامل أو) كان يكون المشبه به (مسلم الحكم فيه) أى في وجه التشبيه (المعروف عند المخاطب في بيان الامكان أو مردود) عطف على اما مقبول (وهو بخلافه) اى ما يكون قاصرا عن افاده الغرض بان لا يكون على شرط المقبول كما سبق ذكره. (ختامه) في تقسيم التشبيه بحسب القوة و الضعف في المبالغة باعتبار ذكر الاركان وتركها وقد سبق ان الاركان اربعة و المشبه به مذكور قطعا فالمشبه اما مذكور او محدود و على التقديرین فوجه الشبه اما مذكور او محدود و على التقدير الاربعة فالاداء اما مذكورة او محدودة تصير ثمانية (واعلى مراتب التشبيه في قوة المبالغة) إذا كان اختلاف المراتب وتعددتها (باعتبار ذكر اركانه) أى اركان التشبيه (كلها أو بعضها) أى بعض الاركان. فقوله باعتبار متعلق بالاختلاف الدال عليه سوق الكلام لان اعلى المراتب قد يكون بالنظر إلى عدة مراتب مختلفة. و انما قيد بذلك لان اختلاف المراتب قد يكون باعتبار اختلاف المشبه به نحو زيد كالاسد وزيد كالذئب في الشجاعة و قد يكون بالاختلاف الاداء نحو زيد كالاسد و كان زيدا الاسد و قد يكون باعتبار ذكر الاركان كلها أو بعضها بانه إذا ذكر الجميع فهو ادنى المراتب و ان حذف الوجه والاداء فاعلاها والا فمتوسط و قد توهם بعضهم ان قوله باعتبار متعلق بقوه المبالغة فاعتراض بانه لا قوه مبالغة عند ذكر جميع الاركان فالاعلى (حذف وجهه واداته فقط) أى بدون حذف المشبه نحو زيد اسد (أو مع حذف المشبه) نحو اسد في مقام الاخبار عن زيد (ثم) الاعلى بعد هذه المرتبة (حذف احدهما) أى وجده او اداته (كذلك) أى فقط او مع حذف المشبه نحو زيد كالاسد و نحو كالاسد عند الاخبار عن زيد و نحو زيد اسد في الشجاعة و نحو اسد في الشجاعة عند الاخبار عن زيد (ولا قوه

۲۱۳

لغيرهما) وهما الاثنان الباقيان اعني ذكر الاداء و الوجه جميعا اما مع ذكر المشبه أو بدونه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و نحو كالاسد في الشجاعة خبرا عن زيد وبيان ذلك ان القوة اما بعموم وجه الشبه ظاهرا أو بحمل المشبه به على المشبه بانه هو فما استعمل على الوجهين جميما فهو على غاية القوة و ما خلا عنهم فلا قوة له و ما استعمل على احدهما فقط فهو متوسط و الله اعلم.

٢١٥

الحقيقة و المجاز

هذا هو المقصد الثاني من مقاصد علم البيان أي هذا بحث الحقيقة و المجاز و المقصود الاصلى بالنظر إلى علم البيان هو المجاز إذ به يتأتى اختلاف الطرق دون الحقيقة الا انها لما كانت كالأصل للمجاز إذ الاستعمال فى غير ما وضع له فرع الاستعمال فيما وضع له حررت العادة بالبحث عن الحقيقة او لا. (وقد يقصدان باللغتين) لتميزا عن الحقيقة و المحاجز العقلين الذين هما في الاستناد والاكثار

ترك هذا التقييد لثلا يتوجه انه مقابل للشرعى و العرفى.

#### - الحقيقة

في الاصل فعل بمعنى فاعل من حق الشئ إذا ثبت أو بمعنى مفعول من حققته إذا اثبتته نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي و الناء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية و هي في الاصطلاح (الكلمة المستعملة فيما) أي في معنى (وضع) تلك الكلمة (له في اصطلاح به التخاطب) أي وضعت له في اصطلاح به يقع التخاطب بالكلام المشتمل على تلك الكلمة فالطرف اعنى في اصطلاح متعلق بقوله وضعت وتعلقه بالمستعملة على ما توجهه البعض مما لا معنى له فاحترز بالمستعملة عن الكلمة قبل الاستعمال فانها لا تسمى حقيقة ولا مجازا وبقوله فيما وضعت له عن الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيرا إلى كتاب وعن المجاز المستعمل فيما لم يوضع له في اصطلاح به التخاطب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع لأن الاستعارة وان كانت موضوعة بالتأويل الا ان المفهوم من اطلاق الوضع انما هو الوضع بالتحقيق. واحترز بقوله في اصطلاح به التخاطب عن المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي يقع به التخاطب كالصلة إذا استعملها المخاطب

ص ۲۱۶

يعرف الشرع في الدعاء فانها تكون مجازا لاستعماله في غير ما وضع له في الشرع اعنى الاركان المخصوصة وان كانت مستعملة فيما وضع له في اللغة (والوضع) أي وضع اللفظ (تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه) أي ليدل بنفسه لا بقرينة تنضم إليه و معنى الدلالة بنفسه ان يكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى عند اطلاق اللفظ وهذا شامل للحرف ايضا لانا نفهم معنى المعرف عن اطلاقها بعد علمنا باوضاعها الا ان معانيها ليست تامة في انفسها بل تحتاج إلى الغير بخلاف الاسم و الفعل. نعم لا يكون هذا شاملا لوضع الحرف عند من يجعل معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره انه مشروط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه (فخرج المجاز) عن ان يكون موضوعا بالنسبة إلى معناه المجازى (لان دلالته) على ذلك المعنى انما تكون (قرينة) لا- بنفسه (دون المشترك) فانه لم يخرج لانه قد عين للدلالة على الطهر بنفسه ومرة آخر للدلالة على الحيض بنفسه فيكون موضوعا بالتعيين. وفي كثير من النسخ ذلك فالقراء مثلا عين مرءة للدلالة على الطهر بنفسه ومرة آخر للدلالة على الحيض بنفسه فيكون موضوعا بالتعيين. وفي كثير من النسخ بدل قوله دون المشترك دون الكناية و هو سهو لانه ان اريد ان الكناية بالنسبة إلى معناها الاصلى موضوعة فكذا المجاز ضرورة ان الاسد في قوله اسد ارىت اسا يرمى موضوع للحيوان المفترس وان لم يستعمل فيه وان اريد انها موضوعة بالنسبة إلى معنى الكناية اعنى لازم المعنى الاصلى ففساده ظاهر لانه لا يدل عليه بنفسه بل بواسطة القرينة. لا يقال معنى قوله بنفسه اي من غير قرينة مانعة عن اراده الموضوع له او من غير قرينة لفظية فعلى هذا يخرج من الوضع المجاز دون الكناية. لانا نقول اخذ الموضوع في تعريف الوضع فاسد للزوم الدور و كذا حصر القرينة في اللفظي لان المجاز قد يكون قرينة فيه معنوية لا يقال معنى الكلام انه

ص ۲۱۷

خرج عنه تعريف الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة على ما صرح به صاحب المفتاح. لانا نقول هذا فاسد على رأى المصنف لان الكناية لم تستعمل عنده فيما وضع له بل انما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز اراده الملازم وسيجيئ لهذا زيادة تحقيق. (والقول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره فاسد) يعني ذهب بعضهم إلى ان دلالة اللفاظ على معانيها لا تحتاج إلى الوضع بل بين اللفظ و المعنى مناسبة طبيعية تقتضي دلالة كل لفظ على معناه لذاته فذهب المصنف وجميع المحققين على ان هذا القول فاسد ما دام محمولا- على ما يفهم منه ظاهرا لان دلالة اللفظ على المعنى لو كانت لذاته كدلالة على اللافظ لوجب ان تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل لفظ لعدم انفكاك المدلول عن الدليل و لا متنع ان يجعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازى دون الحقيقى لان ما بالذات لا يزول بالغير و لا متنع نقله من معنى إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه عند اطلاق الا المعنى الثاني. (وقد تأوله) أي القول بدلالة اللفظ لذاته (السكاكى) أي صرفه عن ظاهره وقال انه تنبية على ما عليه ائمه علمى

الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها إذا اخذ في تعين شيء مركب منها لمعنى لا- يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالقسم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقسم بالقاف الذي هو حرف شديد لكسر الشيء حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك لما فيه حركة كالنزاون والجيدى وكذا باب فعل بالضم مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمـة.

ص ۲۱۸

## - المجاز-

في الاصل مفعول من جاز المكان يجوزه إذا تعداد نقل إلى الكلمة الجائزـة أي المتعديـة مكانـها الأصـلـي أو الكلـمة المـجوزـ بها على معـنى انـهم جـازـواـ بهاـ وـعـدوـهاـ مـكانـهاـ الأـصـلـيـ كـذـاـ ذـكـرـهـ الشـيـخـ فـيـ اـسـرـارـ الـبـلـاغـهـ وـذـكـرـ المـصـنـفـ انـ الـظـاهـرـ اـنـ قـوـلـهـ جـعـلـتـ كـذـاـ مجـازـاـ إـلـىـ حـاجـتـىـ أـىـ طـرـيقـاـ لـهـ عـلـىـ انـ مـعـنىـ جـازـ المـكـانـ سـلـكـهـ فـاـنـ المـجـازـ طـرـيقـ إـلـىـ تـصـوـرـ مـعـنـاهـ فـاـلـمـجـازـ (ـمـفـرـدـ وـمـرـكـبـ)ـ وـهـماـ مـخـتـلـفـانـ فـعـرـفـوـاـ كـلـاـ عـلـىـ حـدـهــ (ـاـمـاـ الـمـفـرـدـ فـهـوـ الـكـلـمـةـ الـمـسـتـعـمـلـةـ)ـ اـحـتـرـزـ بـهـاـ عـنـ الـكـلـمـةـ قـبـلـ اـسـتـعـمـالـ فـاـنـهـ لـيـسـ بـمـجـازـ وـلـاـ حـقـيقـةـ (ـفـىـ غـيرـ مـاـ وـضـعـتـ لـهـ)ـ اـحـتـرـزـ بـهـ عنـ الـحـقـيقـةـ مـرـتـجـلاـ كـانـ اوـ مـنـقـولاـ اوـ غـيرـهـماـ وـقـوـلـهـ (ـفـىـ اـصـطـلـاحـ بـهـ التـخـاطـبـ)ـ مـتـعـلـقـ بـقـوـلـهـ وـضـعـتـ.ـ قـيـدـ بـذـلـكـ لـيـدـخـلـ المـجـازـ الـمـسـتـعـمـلـ فـيـماـ وـضـعـ لـهـ فـيـ الـاصـطـلـاحـ آـخـرـ كـلـفـظـ الـصـلـاـةـ إـلـىـ اـسـتـعـمـلـهـ المـخـاطـبـ بـعـرـفـ الـشـرـعـ فـيـ الدـعـاءـ مـجـازـاـ فـاـنـهـ وـانـ كـانـ مـسـتـعـمـلـاـ فـيـماـ وـضـعـ لـهـ فـيـ الـجـمـلـةـ فـلـيـسـ بـمـسـتـعـمـلـ فـيـماـ وـضـعـ لـهـ فـيـ الـاصـطـلـاحـ الـذـيـ وـقـعـ بـهـ التـخـاطـبـ اـعـنـ الـشـرـعـ وـلـيـخـرـجـ مـنـ الـحـقـيقـةـ ماـ يـكـونـ لـهـ مـعـنىـ آـخـرـ باـصـطـلـاحـ آـخـرـ كـلـفـظـ الـصـلـاـةـ الـمـسـتـعـمـلـ بـحـسـبـ الـشـرـعـ فـيـ الـأـرـكـانـ الـمـخـصـوصـةـ فـاـنـهـ يـصـدـقـ عـلـىـهـ انـ كـلـمـةـ مـسـتـعـمـلـةـ فـىـ غـيرـ مـاـ وـضـعـتـ لـهـ لـكـنـ بـحـسـبـ اـصـطـلـاحـ آـخـرـ وـهـوـ الـلـغـهـ لـاـ بـحـسـبـ اـصـطـلـاحـ بـهـ التـخـاطـبـ وـهـوـ الـشـرـعـ (ـعـلـىـ وـجـهـ يـصـحـ)ـ مـتـعـلـقـ بـالـمـسـتـعـمـلـةـ (ـمـعـ قـرـيـنـهـ عـدـمـ اـرـادـتـهـ)ـ أـىـ اـرـادـهـ الـمـوـضـوعـ لـهـ (ـفـلـاـبـدـ)ـ لـمـجـازـ (ـمـنـ الـعـلـاقـهـ)ـ لـيـتـحـقـقـ اـسـتـعـمـالـ عـلـىـ وـجـهـ يـصـحـ.ـ وـاـنـمـاـ قـيـدـ بـقـوـلـهـ عـلـىـ وـجـهـ يـصـحـ وـاـشـتـرـطـ الـعـلـاقـهـ (ـلـيـخـرـجـ الـغـلطـ)ـ مـنـ تـعـرـيفـ الـمـجـازـ كـقـوـلـنـاـ خـذـ هـذـاـ الفـرـسـ مـشـيـراـ إـلـىـ كـتـابـ لـاـنـ هـذـاـ اـسـتـعـمـالـ لـيـسـ عـلـىـ وـجـهـ يـصـحـ.

ص ۲۱۹

(و) انما قيد بقوله مع قرينه عدم ارادته لتخرج (الكتانية) لأنها مستعملة في غير ما وضعت له مع جواز اراده ما وضعت له (وكل منهما) أى من الحقيقة و المجاز (لغوي وشرعى وعرفي خاص) وهو ما يتغير ناقله كالنحوى و الصرفى و غير ذلك (أو) عرفى (عام) لا يتغير ناقله. وهذه القسمة في الحقيقة بالقياس إلى الواقع فان كان واضعها واضح اللفظ و اللغة فلغوية وان كان الشارع فشرعية وعلى هذا القياس وفي المجاز باعتبار الاصطلاح الذي وقع الاستعمال في غير ما وضعت له في ذلك الاصطلاح فان كان هو اصطلاح اللغة فالمجاز لغوى وان كان اصطلاح الشرع فشرعى و الا عرفى عام او خاص (كاسد للسع) المخصوص (والرجل الشجاع) فانه حقيقة لغوية في السبع مجاز لغوى في الرجل الشجاع (والصلادة للعبادة) المخصوصة (والدعاء) فانها حقيقة شرعية في العبادة ومجاز شرعى في الدعاء (وفعل للفظ) المخصوص اعني ما دل على معنى في نفسه مقتربنا باحد الازمنة الثلاثة (والحدث) فانه حقيقة عرفية خاصة أى نحوية في اللفظ مجاز نحوى في الحدث (ودابة لذوى الاربع والانسان) فانها حقيقة عرفية عامة في الاول مجاز عرفى عام في الثاني. (والمجاز مرسل ان كانت العلاقة) المصححة (غير المشابهة) بين المعنى المجازي و المعنى الحقيقى (والــفـاستـعـارـةـ) فعلى هذا الاستعارة هي اللفظ المستعمل فيما شبه به معناه الأصلى لعلاقة المشابهة كاسد فى قولنا رأيت اسدا يرمى (وكثيرا ما تطلق الاستعارة) على فعل المتكلم اعني (على استعمال اسم المشبه به فى المشبه). فعلى هذا تكون بمعنى المصدر ويصبح منه الاشتقاد (فهمـاـ)ـ أـىـ المشـبـهـ بـهـ وـالمـشـبـهـ (ـمـسـتـعـارـ مـنـهـ وـمـسـتـعـارـ لـهـ وـالـلـفـظـ)ـ أـىـ لـفـظـ المـشـبـهـ بـهـ (ـمـسـتـعـارـ)ـ لـاـنـ بـمـنـزـلـةـ الـلـبـاسـ الـذـيـ اـسـتـعـيـرـ مـنـ اـحـدـ فـالـبـسـ غـيرـهـ (ـوـالـمـرـسـلـ)ـ وـهـوـ مـاـ كـانـتـ الـعـلـاقـهـ غـيرـ المـشـابـهـ (ـكـالـيـدـ)ـ الـمـوـضـوعـ لـلـجـارـحـهـ الـمـخـصـوصـهـ إـذـ اـسـتـعـمـلـ (ـفـيـ النـعـمـهـ)ـ لـكـونـهـ بـمـنـزـلـةـ الـعـلـهـ

الفاعلية للنعمه لأن النعمه منها تصدر وتصل إلى المقصود بها (و) كاليد في (القدرة) لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون في اليد وبها يكون الأفعال الدلاله

ص ۲۲۰

على القدرة من البطش والضرب والقطع والأخذ وغير ذلك. (والروايه) التي هي في الاصل اسم للبعير الذي يحمل المزاده إذا استعملت (في المزاده) أي المزود الذي يجعل فيه الزاد أى الطعام المتخذ للسفر والعلاقه كون البعير حاملا لها و هي بمنزلة العله الماديء، ولما اشار بالمثال إلى بعض انواع العلاقة اخذ في التصريح بالبعض الآخر من انواع العلاقات فقال. (ومنه) أي من المرسل (تسميه الشئ باسم جزئه) في هذه العبارة نوع من التسامح أي عند اطلاقه على نفس ذلك الشئ لا نفس التسميه مجازا، (كالعين) وهي الجارحة المخصوصه (فى الريئه) وهى الشخص الرقيب والعين جزء منه. ويجب ان يكون الجزء الذى يطلق على الكل مما يكون له من بين الاجزاء مزيد اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد أو الاصبع على الريئه (وعكسه) أي ومنه عكس المذكور يعني تسميه الشئ باسم كله (كالاصابع) المستعمله (فى الانامل) التي هي اجزاء من الاصابع فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم، (وتسميتها) أي ومنه تسميه الشئ (باسم سببه نحو رعينا الغيث) أي النبات الذى سببه الغيث (أو) تسميه الشئ باسم (مسببه نحو امطرت السماء نباتا) أي غياثا لكون النبات مسببا عنه، واورد فى الاياضاح فى امثله تسميه السبب باسم المسبب فى قوله فلان اكل الدم أى الديه المسببة عن الدم وهو سهو. بل هو من تسميه المسبب باسم السبب (أو ما كان عليه) أي تسميه الشئ باسم الشئ الذى كان هو عليه في الزمان الماضى لكنه ليس عليه الآن (نحو قوله تعالى و آتوا اليتامي اموالهم)، أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك إذ لا يتم بعد البلوغ أو تسميه الشئ باسم (ما يؤول) ذلك الشئ (إليه) في الزمان المستقبل (نحو انى اعرص خمرا) أي عصيرا يؤول إلى الخمر (أو) تسميه الشئ باسم ( محله نحو فليدع ناديه) أي اهل ناديه الحال فيه و النادى المجلس (أو) تسميه الشئ باسم (حاله) أي باسم ما يحل في ذلك الشئ (نحو و اما الذين ايضت وجوههم ففي رحمة الله أى في الجنة) التي تحل

ص ۲۲۱

فيها الرحمة (أو) تسميه الشئ باسم (آلتنه نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين، أى ذكرها حسنا) و اللسان اسم لآلء الذكر و لما كان في الاخرين نوع خفاء صرخ به في الكتاب. فان قيل قد ذكر في مقدمة هذا الفن ان مبني المجاز على الانتقال من الملزم إلى اللازم وبعض انواع العلاقة بل أكثرها لا-يفيد اللزوم فكيف ذلك. قلنا ليس معنى اللزوم هنا امتناع الانفكاك في الذهن أو الخارج بل تلاصق و اتصال ينتقل بسببه من احدهما إلى الآخر في الجملة وفي بعض الاحيان وهذا متحقق في كل امررين بينهما علاقة وارتباط ( والاستعارة) و هي مجاز تكون علاقته المشابهة أى قصد ان الاطلاق بسبب المشابهه فإذا اطلق المشفر على شفة الانسان فان قصد تشبيهها بمشفر الابل في الغلظ فهو استعارة وان اريد انه من اطلاق المقيد على المطلق كاطلاق المرسن على الانف من غير قصد إلى التشبيه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون استعارة وقد يكون مجازا مرسلا و الاستعارة (قد تقيد بالتحقيقه) ليتميز عن التخييله و المكتنى عنها (التحق معناها) أى ما عنى بها واستعملت هي فيه (حسا أو عقا) بان يكون اللفظ قد نقل إلى امر معلوم يمكن ان ينص عليه ويشار إليه اشاره حسيه أو عقليه فالحسى (كقوله لدى اسد شاكي السلاح) أى تام السلاح (مقدف أى رجال شجاع) أى قذف به كثيرا إلى الواقع و قيل قذف باللحم ورمى به فصار له جسامه ونباله فالاسد هنا مستعار للرجل الشجاع و هو امر متحقق حسا (وقوله) أى و العقلی كقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم أى الدين الحق) و هو ملة الاسلام و هذا امر متحقق عقا. قال المصنف رحمة الله فالاستعارة ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له و المراد به معناه ما عنى باللفظ واستعمل اللفظ فيه. فعلى هذا يخرج من تفسير الاستعارة نحو زيد اسد ورأيت زيدا اسدا ومررت بزيد اسد مما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له وان تضمن تشبيه شيء به و ذلك لانه

ص ۲۲۲

إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحاله تشبيه الشيء بنفسه على ان ما في قوله ما تضمن عبارة عن المجاز بقرينه تقسيم المجاز إلى الاستعارة و غيرها واسد في الامثله المذكورة ليس بمجاز لكونه مستعملاً فيما وضع له وفيه بحث لانا لاـ نسلم انه مستعمل فيما وضع له بل في معنى الشجاع فيكون مجازاً أو استعارة كما في رأيت اسدا يرمي بقرينه حمله على زيد و لا دليل لهم على ان هذا على حذف اداؤ التشبيه وان التقدير زيد كاسد، واستدللهم على ذلك بأنه قد اوقع الاسد على زيد. ومعلوم ان الانسان لا يكون اسدا فوجب المصير إلى التشبيه بحذف ادائه قصداً إلى المبالغة فاسد لأن المصير إلى ذلك انما يجب إذا كان اسد مستعملاً في معناه الحقيقي واما إذا كان مجازاً عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيح. ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به في مثل هذا المقام كثيراً ما يتعلق به الجار و المجرور كقوله اسد على وفي الحروب نعامة أى مجرتي، صائل على وكتوله و الطير اغربه على اى باكية و قد استوفينا ذلك في الشرح، واعلم انهم قد اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوى أو عقلى فالجمهور على انها مجاز لغوى بمعنى انها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة المتشابهة. (ودليل انها) أى الاستعارة (مجاز لغوى كونها موضوعة للمتشبه به لا للمتشبه و لا للاعم منهما) أى من المشبه و المتشبه به فاسد في قوله رأيت اسدا يرمي موضوع للسبع المخصوص لا للرجل الشجاع و لا لمعنى اعم من السبع و الرجل الشجاع كالحيوان المجرتى، مثلاً ليكون اطلاقه عليهما حقيقة كاطلاق الحيوان على الاسد و الرجل الشجاع و هذا معلوم بالنقل عن ائمة اللغة قطعاً اطلاقه على المتشبه و هو الرجل الشجاع اطلاق على غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن اراده ما وضع له فيكون مجازاً لغويَا. وفي هذا الكلام دلالة على لفظ العام إذا اطلق على الخاص لا باعتبار

ص ۲۲۳

خصوصه بل باعتبار عمومه فهو ليس من المجاز في شيء كما إذا لقيت زيداً فقلت لقيت رجلاً أو انساناً أو حيواناً بل هو حقيقة إذ لم يستعمل اللفظ الا في معناه الموضوع له. (وقيل انها) أى الاستعارة (مجاز عقلى بمعنى ان التصرف في امر عقلى لا لغوى لأنها لما لم تطلق على المتشبه الا بعد ادعاء دخوله) أى دخول المتشبه (في جنس المتشبه به) بان جعل الرجل الشجاع فرداً من افراد الاسد (كان استعمالها) أى الاستعارة في المتشبه استعملاً (فيما وضعت له) و انما قلنا انها لم تطلق على المتشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المتشبه به لأنها لو لم تكن كذلك لما كانت استعارة لأن مجرد نقل الاسم لو كانت استعارة لكان الاعلام المنقوله استعارة و لما كانت الاستعارة ابلغ من الحقيقة إذ لا مبالغة في اطلاق الاسم المجرد عارياً من معناه و لما صح ان يقال لمن قال رأيت اسدا وارد به زيداً انه جعله اسدا كما لا يقال لمن سمي ولده اسدا انه جعله اسدا إذ لا يقال جعله اميرالا و قد اثبت فيه صفة الامارة و إذا كان نقل اسم المتشبه به إلى المتشبه تبعاً لنقل معناه إليه بمعنى انه اثبت له معنى الاسد الحقيقي ادعاء ثم اطلق عليه اسم الاسد مستعملاً فيما وضع له فلا يكون مجازاً لغويَا بل عقلياً بمعنى ان العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل ما ليس في الواقع واقعاً مجاز عقلى. (ولهذا) أى و لأن اطلاق اسم المتشبه به على المتشبه انما يكون بعد ادعاء دخوله في جنس المتشبه به (صح التعجب في قوله قامت تظللي) أى توقع الظل على. (من الشمس نفس اعز على من نفسى، قامت تظللى و من عجب، شمس) أى غلام كالشمس في الحسن و البهاء (تظللي من الشمس) فلو لا انه ادعى لذلك الغلام معنى الشمس الحقيقي و جعله شمساً على الحقيقة لما كان لهذا التعجب معنى إذ لاـ تعجب في ان يظل انسان حسن الوجه انساناً آخر (والنهي عنه) أى و لهذا صح النهي عن التعجب في قوله (لا تعجبوا من بلى غالاته) هي شعار يلبس تحت الثوب وتحت الدرع ايضاً.

ص ۲۲۴

(قد زر از راره على القمر) تقول زررت القميص عليه ازره إذا شددت ازراره عليه فلو لاـ انه جعله قمراً حقيقياً لما كان للنهي عن التعجب معنى لأن الكتان انما يسرع إليه البلى بسبب ملابسة القمر الحقيقي لا بملابسة انسان كالقمر في الحسن لا يقال القمر في البيت ليس باستعارة لأن المتشبه مذكور و هو الضمير في غلالته وازراره لانا نقول لاـ نسلم ان الذكر على هذا الوجه ينافي الاستعارة المذكورة كما في قوله سيف زيد في يد اسد فان تعريف الاستعارة صادق على ذلك (ورد) هذا الدليل (بان الادعاء) أى ادعاء

دخول المشبه في جنس المشبه به (لا يقتضي كونها) أى الاستعارة (مستعملة فيما وضعت له) للعلم الضروري بان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمي مستعمل في الرجل الشجاع والموضوع له هو السبع المخصوص وتحقيق ذلك ان ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبني على انه جعل افراد الاسد بطريق التأويل قسمين: احدهما المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك الجنة المخصوصة والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة لكن لا في تلك الجنة المخصوصة والهيكل المخصوص ولنفط الاسد انما هو موضوع للمتعارف فاستعماله في غير المتعارف استعمال في غير ما وضع له و القرينة مانعة عن اراده المعنى المتعارف ليتعين المعنى الغير المتعارف وبهذا يندفع ما يقال ان الاصرار على دعوى الاسدية لرجل الشجاع ينافي نصب القرينة المانعة عن اراده السبع المخصوص. (واما التعجب والنفي عنه) كما في البيتين المذكورين (فللبناء على تناسى التشبيه قضاء لحق المبالغة) ودلالة على ان المشبه بحيث لا يتميز عن المشبه به اصلا حتى ان كل ما يترتب على المشبه به من التعجب والنفي عن التعجب يترتب على المشبه ايضا (والاستعارة تفارق الكذب بوجهين بالبناء على التأويل) في دعوى دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل افراد المشبه به قسمين متعارفا وغير متعارف كما مر ولا تأويل في الكذب.

ص ۲۲۵

(ونسب) أى وبنصب (القرينة على اراده خلاف الظاهر) في الاستعارة لما عرفت انه لابد للمجاز من قرينة مانعة عن اراده المعنى الحقيقي الموضوع له بخلاف الكذب فان قائله لا ينسب فيه قرينة على اراده خلاف الظاهر بل يبذل المجهود في ترويج ظاهره (ولا تكون) أى الاستعارة (علم) لما سبق من انها تقتضي ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف ولا يمكن ذلك في العلم (المنافاته الجنسية) لانه يقتضي التشخص ومنع الاشتراك والجنسية يقتضي العموم وتناول الافراد (الا إذا تضمن) العلم (نوع وصفية) بواسطة اشتهره بوصف من الاوصاف (كحاتم) المتضمن للاتصال بالجود وكذا ومادر بالبخل وسخنان بالفصاحة وباقل بالفهامة. فحينئذ يجوز ان يشبه شخص بحاتم في الجود ويتأول في حاتم فيجعل كأنه موضوع للجود سواء كان ذلك الرجل المعهود او غيره كما مر في الاسد. فهذا التأويل يتناول حاتم الفرد المتعارف والمعهود والفرد الغير المتعارف ويكون اطلاقه على المعهود اعني حاتما الطاي حقيرة وعلى غيره من يتصرف بالجود استعارة نحو رأيت اليوم حاتما. (وقرينته) يعني ان الاستعارة تكونها مجاز لابد لها من قرينة مانعة عن اراده المعنى الموضوع له وقرينته (ما امر واحد كما في قوله رأيت اسدا يرمي او اكثر) أى امران او امور يكون كل واحد منها قرينة (كقوله وان تعافوا) أى تكرهوا (العدل والایمان، فان في ايمانا نيرا) أى سيوفا تلمع كشعل النيران فتعلق قوله تعافوا بكل واحد من العدل والایمان قرينة على ان المراد بالنيران السيف لدلالة على ان جواب هذا الشرط تحرّبون وتلتجأون إلى الطاعة بالسيوف (أو معان ملتبسة) مربوطة بعضها البعض يكون الجميع قرينة لا كل واحد وبهذا ظهر فساد قول من زعم ان قوله او اكثرا شاملا لقوله او معان فلا يصح جعله مقابلا له وقسما (كقوله و صاعقة من نصله) أى من نصل سيف الممدوح (تنكفي بها) من انكفاء أى انقلب و الباء للتعدية و المعنى رب نار من حد سيفه يقلبها

ص ۲۲۶

(على ارؤس الاقران خمس سحائب) أى انامله الخمس التي هي في الجود وعموم العطايا سحائب أى تصبها على اكافائه في الحرب فيهلكهم بها و لما استعار السحائب لأنامل الممدوح ذكر ان هناك صاعقة وبين انها من نصل سيفه ثم قال على ارؤس الاقران ثم قال خمس فذكر العدد الذي هو عدد الانامل فظهر من جميع ذلك انه اراد بالسحائب الانامل (وهى) أى الاستعارة (باعتبار الطرفين) المستعار منه و المستعار له (قسمان لان اجتماعهما) أى اجتماع الطرفين (في شيء اما ممكن نحو احيناه) في قوله تعالى (أو من كان ميتا فاحيناه، أى ضالا فهديناه) استعار الاحياء من معناه الحقيقي و هو جعل الشيء حيا للهداية التي هي الدلالة على طريق الوصول إلى المطلوب والاحياء و الهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واحد و هذا اولى من قول المصنف ان الحياة و الهداية مما يمكن اجتماعهما في شيء واحد لأن المستعار منه هو الاحياء لا الحياة. و انما قال نحو احيناه لأن الطرفين في استعارة الميت للضبال مما لا

يمكن اجتماعهما في شيء إذا لم يوصف بالضلال (ولتسم) الاستعارة التي يمكن اجتماع طرفيها في شيء (وفاقية) لما بين الطرفين من الاتفاق (واما ممتنع) عطف على اما ممكناً (كاستعارة اسم المعدوم للموجود لعدم غنائه) هو بالفتح النفع أى لانتفاء النفع في ذلك الموجود كما في المعدوم ولا شك ان اجتماع الوجود والعدم في شيء ممتنع وكذلك استعارة اسم الموجود لمن عدم أو فقد لكن بقيت آثاره الجميلة التي تحى ذكره وتديم في الناس اسمه (ولتسم) الاستعارة التي لا يمكن اجتماع طرفيها في شيء (عنادية) لتعاند الطرفين وامتناع اجتماعهما. (ومنها) أى من العنادية الاستعارة (التهكمية والتلميحية وهما ما استعمل في ضده) أى الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي (أو نقشه لها مر) أى لتزييل التضاد أو التناقض متلة المناسب بواسطة تلميح أو تهكم على ما

سبق تحقيقه

ص ۲۲۷

في باب التشبيه (نحو فبشرهم بعذاب اليم)، أى اندرهم. استعيرت البشارة التي هي الاخبار بما يظهر سروراً في الخبر له للانذار الذي هو ضده بدخول الانذار في جنس البشارة على سبيل التهكم والاستهزاء وكقولك رأيت اسداً وانت تري جاناً على سبيل التملح والظرففة ولا يخفى امتناع التبشير والانذار من جهة واحدة و كذا الشجاعة والجبن. (و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أى ما قصد اشتراك الطرفين فيه (قسان لانه) أى الجامع (ما دخل في مفهوم الطرفين) المستعار له و المستعار منه (نحو) قوله عليه الصلاة والسلام خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه (كلما سمع هيعة طار إليها) أو رجل في شعفة في غنيمة يعبد الله حتى يأتيه الموت. قال جار الله الهيئة الصحيحة التي تفرغ منها واصلها من هاع يهيع إذا جبن و الشعفة رأس الجبل و المعنى خير الناس رجل اخذ بعنان فرسه واستعد للجهاد في سبيل الله أو رجل اعتزل الناس وسكن في رؤس بعض الجبال في غنم له قليل يرعاها ويكتفى بها في امر معاشه ويعبد الله حتى يأتيه الموت. استعار الطيران للعدو و الجامع داخل في مفهومهما (فإن الجامع بين العدو و الطيران هو قطع المسافة بسرعة و هو داخل فيما) أى في مفهوم العدو و الطيران الا انه في الطيران أقوى منه في العدو و الاظهر ان الطيران هو قطع المسافة بالجناح و السرعة لازمه له في الا-كثير لا داخلة في مفهومه فالاولى ان يمثل باستعارة التقاطع الموضوع لازلة الاتصال بين الاجسام الملتوقة بعضها بعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعنهم في الارض امما و الجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما و هي في القطع اشد، و الفرق بين هذا وبين اطلاق المرسلين على الانف مع ان في كل من المرسн و التقاطع خصوص وصف ليس في الانف وتفريق الجماعة هو ان

ص ۲۲۸

خصوص الوصف الكائن في التقاطع مرعى وملحوظ في استعارته لتفريق الجماعة بخلاف خصوص الوصف في المرسن و الحاصل ان التشبيه هنا منظور بخلافة ثمة. فان قلت قد تقرر في غير هذا الفن ان جزء الماهية لا يختلف بالشدة و الضعف فيكيف يكون جاماً و الجامع يجب ان يكون في المستعار منه أقوى. قلت امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية و المفهوم لا يجب ان يكون ماهية حقيقية بل قد يكون امراً مركباً من امور بعضها قابل للشدة و الضعف فيصبح كون الجامع داخل في مفهوم الطرفين مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى الا ترى ان السواد جزء من مفهوم الاسود اعني المركب من السواد و المحل مع اختلافه بالشدة و الضعف (واما غير داخل) عطف على اما داخل (كما مر) من استعارة الاسد للرجل الشجاع و الشمس للوجه المتهلل و نحو ذلك لظهور ان الشجاعة عارض للأسد لا داخل في مفهومه، و كذا التهلل للشمس. (وايضاً) للاستعارة تقسيم آخر باعتبار الجامع و هو انها (اما عامية و هي المبتذلة لظهور الجامع فيها نحو رأيت اسداً يرمي او خاصية و هي الغريبة) التي لا يطلع عليها الا الخاصة الذين اوتوا اذها به ارتفعوا عن طبقة العامة. (والغرابة قد تكون في نفس الشبه) بان يكون تشبيهاً فيه نوع غرابة (كما في قوله) في وصف الفرس بانه مؤدب وانه إذا نزل صاحبه عنه و القى عنانه في قربوس سرجه وقف مكانه إلى ان يعود إليه (وإذا احتبى قربوسه) أى مقدم سرجه (عنانه، علّك الشكيم إلى انصراف الرائز) الشكيم و الشكيم هي الحديدة المعتبرة في فهم الفرس. وارد بالزائر نفسه شبه هيئة وقوع العنان في

موقعه من قربوس السرج ممتدًا إلى جانبی فم الفرس بهیئة وقوع الثوب في موقعه من ركبتي المحتبی ممتدًا إلى جانبی ظهره ثم استعار الاحباء و هو ان يجمع الرجل ظهره وساقيه يثوب أو غيره لوقع العنان في قربوس السرج فجأة الاستعارة غريبة لغابة التشبيه.

ص ۲۲۹

(وقد تحصل) أى الغرابة (بتصرف فى) الاستعارة (العامية كما فى قوله) أخذنا باطرا ف الاحديث بيننا، (وسالت باعناق المطى الاباطح جمع ابطح و هو مسيل الماء فيه دقاق الحصى استعار سيلان السيول الواقعة فى الاباطح لسير الابل سيرا حياثا فى غاية السرعة المشتملة على لين وسلامة و الشبه فيها ظاهر عامي لكن قد تصرف فيه بما افاد اللطف و الغرابة (إذ استد الفعل) اعني سالت (إلى الاباطح دون المطى) واعناقها حتى افاد انه امتلأثت الاباطح من الابل كما فى قوله تعالى واشتعل الرأس شيئا، (أو ادخل الاعناق فى السير) لأن السرعة و البطل فى سير الابل يظهر ان غالبا فى الاعناق ويتبع امر هما فى الهوادى وسائر الاجزاء تستند إليها فى الحركة وتتبعها فى الثقل و الخفة. (و) الاستعارة (باعتبار الثلاثة) المستعار منه و المستعار له و الجامع (ستة اقسام). لأن المستعار منه و المستعار له اما حسيان او عقiliان او المستعار منه حسى و المستعار له عقلى او بالعكس تصير اربعه و الجامع فى الثلاثة الاخيرة عقلى لا غير لما سبق فى التشبيه لكنه فى القسم الاول اما حسى او عقلى او مختلف فتصير ستة و الى هذا اشار بقوله (لان الطرفين ان كانا حسين فالجامع حلى القبط) التي سبكتها نار السامری عند القائه في تلك الحلی التربة التي اخذها من موطن فرس جبريل عليه السلام. (والجامع الشكل) فان ذلك الحيوان كان على شكل ولد البقرة (والجميع) من المستعار منه و المستعار له و الجامع (حسى) أى مدرك بالبصر (اما عقلى نحو وآية لهم الليل نسلح منه النهار فان المستعار منه) معنى السلح و هو (كشط الجلد عن نحو الشاء و المستعار له كشف الضوء عن مكان الليل) و هو موضع القاء ظله (وهما حسين و الجامع ما يعقل من ترتيب امر على آخر) أى حصوله عقب حصوله

ص ۲۳۰

دائماً أو غالباً كترتب ظهور اللحم على الكشط وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل و الترتيب امر عقلى. وبيان ذلك ان الظلمة هي الاصل و النور فرع طار عليها يسترها بضوئه فإذا غربت الشمس فقد سلح النهار من الليل أى كشط وازيل كما يكشف عن الشئ الشئ الطارى عليه السا؟ له فجعل ظهور الظلمة بعد ذهاب ضوء النهار بمنزلة ظهور المسلح بعد سلح اهابه عنه وحيثىد صح قوله تعالى فإذا هم مظلمون، لأن الواقع عقب اذهاب الضوء عن مكان الليل هو الظلم و اما على ما ذكر في المفتاح من ان المستعار له ظهور النهار من ظلمة الليل فيه اشكال لأن الواقع بعده انما هو الابصار دون الظلم. وحاول بعضهم التوفيق بين الكلامين بحمل كلام صاحب المفتاح على القلب أى ظهور ظلمة الليل من النهار أو بان المراد من الظهور التمييز أو بان الظهور بمعنى الزوال كما في قول الحماسى و ذلك عاريا ابن ربيطة ظاهر. وفي قول ابي ذؤيب وتلك شكاوة ظاهر عنك عارها. أى زائل وذكر العلامة في شرح المفتاح ان السلح قد يكون بمعنى التزع مثل سلخت الاهاب عن الشاء و قد يكون بمعنى الارtrag نحو سلخت الشاء عن الاهاب فذهب صاحب المفتاح إلى الثاني وصح قوله تعالى فإذا هم مظلمون بالفاء لأن التراخي و عدمه مما يختلف باختلاف الامور و العادات و زمان النهار وان توسط بين اخراج النهار من الليل وبين دخول الظلام لكن لعظم شأن دخول الظلام بعد اضائة النهار وكونه مما ينبغي ان يحصل الا في اضعاف ذلك الزمان من الليل عد الزمان قريبا وجعل الليل كأنه يفاجئهم عقب اخراج النهار من الليل بلا مهلة. وعلى هذا حسن إذا المفاجأة كما يقال اخرج النهار من الليل ففاجأه دخول الليل. ولو جعلنا السلح بمعنى التزع وقلنا نزع ضوء الشمس عن الهواء ففجأه

ص ۲۳۱

الظلام لم يستقم أو لم يحسن كما إذا قلنا كسرت الكوز ففاجأه الانكسار فلا يجوز ذلك. (اما مختلف) بعضه حسى وبعضه عقلى (قولك رأيت شمسا وانت ت يريد انسانا كالشمس في حسن الطلعة) و هي حسى (ونباهة الشان) و هي عقلية (والا) عطف على قوله

وان کانا حسین اى وان لم يكن الطرفان حسين (فهمها) اى الطرفان (اما عقليان نحو قوله تعالى من بعثنا من مرقدنا. فان المستعار منه الرقاد) اى النوم على ان يكون المرقد مصدرا ميميا وتكون الاستعارة اصلية او على انه بمعنى المكان الا انه اعتبر التشبيه في المصدر لأن المقصود بالنظر في اسم المكان وسائر المستعيرات انما هو في المعنى القائم بالذات لا نفس الذات واعتبار التشبيه في المقصود الاهم اولى وستسمع لهذا زياذه تحقيق في الاستعارة التبعية. (والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل والجيم عقل) وقيل عدم ظهور الافعال في المستعار له اعني الموت اقوى و من شرط الجامع ان يكون المستعار منه اقوى فالحق ان الجامع هو البعد الذي هو في النوم اظهر و اشهر و اقوى لكونه مما لا شبهة فيه لاحد وقرينة الاستعارة هي كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون. (واما مختلفان) اى احد الطرفين حسى و الآخر عقل (والحسى هو المستعار منه نحو قوله تعالى فاصدع بما تؤمر، فان المستعار منه كسر الزجاج وهو حسى والمستعار له التبليغ والجامع التأثير وهمما عقليان) و المعنى ابن الامر ابانة اى لا تنمى كما لا- يلشم صدع الزوجة (واما عكس ذلك) اى الطرفان مختلفان و الحسى هو المستعار له (نحو قوله تعالى انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية. فان المستعار له كثرة الماء وهو حسى والمستعار منه التكثير والجامع الاستعلاء المفرط وهمما عقليان) والاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان لانه) اى اللفظ المستعار (ان كان اسم جنس) حقيقة او تأويلا كما في الاعلام المشتهرة

ص ۲۳۲

بنوع وصفية (فاصلية) اى فالاستعارة اصلية (كاسد) إذا استعيير للرجل الشجاع (وقتل) إذا استعيير للضرب الشديد الاول اسم عين و الثاني اسم معنى (والاقتبعية) اى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية (كافعل و ما يشتق منه) مثل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وغير ذلك (والحرف) و انما كانت تبعية لأن الاستعارة تعتمد التشبيه والتتشبيه يقتضي كون المشبه موصفا بوجه الشبه او بكونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه و انما يصلح للموصوفية الحقائق اي الامور المتقررة الثابتة كقولك جسم ايضه وبיאض صاف دون معانى الافعال و الصفات المستقة منها لكونها متتجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف وهو ظاهر كذا ذكروه وفيه بحث لأن هذا الدليل بعد استقامته لا يتناول اسم الزمان و المكان و الإله لأنها تصلح للموصوفية وهم ايضا صرحا بان المراد بالمستعيرات هو الصفات دون اسم الزمان و المكان و الإله فيجب ان تكون الاستعارة فى اسم الزمان و نحو اصلية بان يقدر التشبيه فى نفسه لا- فى مصدره و ليس كذلك للقطع بانا إذا قلنا هذا مقتل فلان للموضع الذى ضرب فيه ضربا شديدا او مرقد فلان لقبره فان المعنى على تشبيه الضرب بالقتل و الموت بالرقاد وان الاستعارة فى المصدر لا فى نفس المكان بل التحقيق ان الاستعارة فى الافعال وجميع المستعيرات التي يكونقصد بها إلى المعنى القائم بالذوات تبعية لأن المصدر الدال على المعنى القائم بالذات هو المقصود الاهم الجدير بان يعتبر فيه التشبيه و الا- لذكرت الالفاظ الدالة على نفس الذوات دون ما يقوم بها من الصفات (فالتشبيه فى الاولين) اى فى الفعل و ما يشتق منه (المعنى المصدر وفى الثالث) اى الحرف (المتعلق معناه) اى لما تعلق به معنى الحرف. قال صاحب المفتاح المراد بمتطلقات معانى الحروف ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف والا لما كانت حروفا بل اسماء لان الاسمية

ص ۲۳۳

والحرفية انما هي باعتبار المعنى و انما هي متعلقات لمعانيها اى إذا افادت هذه الحروف معانى ترجع تلك المعانى إلى هذه بنوع استلزم. فقول المصنف في تمثيل متعلق معنى الحروف (كالمجور في قولنا زيد في نعمه) ليس بصحيح. و إذا كان التشبيه لمعنى المصدر ولم يتعلق معنى الحروف (فيقدر) التشبيه (في نقطت الحال و الحال ناطقة بكل ذلك للدلالة بالنطق) اى يجعل دلالة الحال مشبها ونقط الناطق مشبها به ووجه الشبه ايضاح المعنى و ايصاله إلى الذهن ثم يستعار للدلالة لفظ النطق ثم يشتق من النطق المستعار الفعل و الصفة فتكون الاستعارة في المصدر اصلية وفي الفعل و الصفة تبعية وان اطلق النطق وعلى الدلاله لا باعتبار التشبيه بل باعتبار ان

الدلالة لازمه له يكون مجازاً مرسلاً وقد عرف انه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد استعاره ومجازاً مرسلاً باعتبار العلاقتين (و) يقدر التشبيه (في لام التعليل نحو قوله تعالى فالتفظه) أى موسى عليه السلام (آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً للعداوة) أى يقدر التشبيه للعداوة (والحزن) الحاصلين (بعد الالتفاظ بعلته) أى علة الالتفاظ (الغائية) كالمحبة والتبني في الترتب على الالتفاظ والحصول بعده ثم استعمل في العداوة والحزن ما كان حقه ان يستعمل في العلة الغائية فتكون الاستعاره فيها تبعاً للاستعاره في المجرور وهذا الطريق مأخوذ من كلام صاحب الكشاف ومبني على ان متعلق معنى اللام هو المجرور على ما سبق. لكنه غير مستقيم على مذهب المصنف في الاستعاره المصرحة لأن المتروك يجب ان يكون هو المشبه سواء كانت الاستعاره اصلية أو تبعية. وعلى هذا الطريق المشبه اعني العداوة والحزن مذكور لا متروك. بل تحقيق استعاره التبعية هنا انه شبه ترتيب العداوة والحزن على الالتفاظ بترتيله الغائية عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للم المشبه به اعني ترتيب

ص ۲۳۴

علة الالتفاظ الغائية على فجرت الاستعاره اولاً في العلية و الفرضية و تبعيتها في اللام كما مر في نقطت الحال فصار حكم اللام حكم الاسد حيث استغيرت لما يشبه العلية و صار متعلق معنى اللام هو العلية و الفرضية لا المجرور على ما ذكره المصنف سهوا. وفي هذا المقام زيادة تحقيق اوردنها في الشرح (ومدار قرينته) أى قرينة الاستعاره التبعية (في الاولين) أى في الفعل و ما يشتق منه (على الفاعل نحو نقطت الحال) بكتذا فان النطق الحقيقي لا- يسند إلى الحال (أو المفعول نحو) جمع الحق لنا في امام (قتل البخل واحي السماحة) فان القتل و الاحياء الحقيقيين لا- يتعلقان بالبخل و الجود (ونحو نقرיהם لهذميات نقد بها) ما كان خاط عليهم كل زراد. للهذما من الاسنة القاطع فاراد بهذه طعنات منسوبة إلى الاسنة القاطعة او اراد نفس الاسنة و النسبة للمبالغة كاحمرى و القد القطع وزرد الدرع وسردها نسجها فالمعنى الثاني اعني لهذميات قرينة على ان نقرיהם لهذميات نقد بها) ما كان خاط عليهم كل زراد. ذكر العذاب قرينة على ان بشر استعاره تبعية تهكمية. و انما قال ومدار قرينته على كذا لأن القرينة لا تحصر فيما ذكر بل قد تكون حالية كقولك قلت زيداً إذا ضربته ضرباً شديداً (و) الاستعاره (باعتبار آخر) غير اعتبار الطرفين و الجامع و اللفظ (ثلاثة اقسام) لانها اما ان لم تفترن بشيء يلائم المستعار له و المستعار منه او تفترن بما يلائم المستعار له او تفترن بما يلائم المستعار منه. الاول (مطلقه و هي ما لم تفترن بصفة ولا تفريع) أى تفريع كلام مما يلائم المستعار له و المستعار منه نحو عندي اسد (والمراد) بالصفة (المعنوية) التي هي معنى قائم بالغير (لا النعت) النحوى الذى هو احد التوابع. (و) الثاني (مجردة و هي ما قرن بما يلائم المستعار له كقوله غمر الرداء) أى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه كما يصون الرداء ما يلقى عليه.

ص ۲۳۵

ثم وصفه بالغمير الذى يناسب العطاء دون الرداء تجريداً للاستعاره و القرينة سياق الكلام اعني قوله (إذا تبسم ضاحكاً) أى شارعاً في الصحف آخذها فيه. وتمامه غلقت بضحكه رقاب المال أى إذا تبسم غلقت رقاب امواله في ايدي السائلين. يقال غلق الرهن في يد المرتهن إذا لم يقدر على انفكاكه. (و) الثالث (مرشحة و هي ما قرن بما يلائم المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلاله بالهدى فما ربحت تجارتهم) استغير الاشتراء للاستبدال و الاختيار. ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من الربح و التجارة (وقد يجتمعان) أى التجريد و الترشيح (كقوله لدى اسد شاكي السلاح) هذا تجريد لانه وصف بما يلائم المستعار له اعني الرجل الشجاع (مقدف له لبد اظفاره لم تقلم) هذا ترشيح لان هذا الوصف مما يلائم المستعار منه اعني الاسد الحقيقي و اللبد جمع لبد و هي ما تلد من شعر الاسد على منكبيه و التقليم مبالغة القلم و هو القطع (والترشيح ابلغ) من الاطلاق و التجريد و من جمع التجريد و الترشيح (لا شتماله على تحقيق المبالغة) في التشبيه لان في الاستعاره مبالغة في التشبيه فترشيحها بما يلائم المستعار بما تحقيق ذلك و تقويه له (ومبناه) أى مبني الترشيح (على تناسى التشبيه) وادعاء ان المستعار له نفس المستعار منه لا شيء شبيه به (حتى انه يبني على علو القدر) الذي يستعار له علو المكان (ما يبني على علو المكان كقوله ويصعد حتى يظن الجھول بان له حاجة في السماء) استعار الصعود لعلو القدر و

الارتفاع في مدارج الكمال ثم بنى عليه ما يبني على علو المكان والارتفاع إلى السماء من ظن الجھول ان له حاجة في السماء. وفي لفظ الجھول زيادة وبالغة في المدح لما فيه من الاشارة إلى ان هذا انما يظنه الجھول واما العاقل فيعرف انه لا حاجة له في السماء لا تضافه بسائر الكمالات وهذا المعنى مما خفى على بعضهم فتوهم ان في البيت تقصيرا في وصف علوه حيث اثبت هذا الظن للكلام الجھل بمعرفة الاشياء (و نحو) أي مثل البناء على علو

ص ۲۳۶

القدر ما يبني على علو المكان لمتاسی التشبیه (ما مر من التعجب) في قوله قامت تضللي و من عجب شمس تضللي من الشمس (والنھی عنه) أي عن التعجب في قوله لا تعجبوا من بلی غلالته قد زر ازراره على القمر. إذ لو لم يقصد تناسی التشبیه وانکاره لما كان للتعجب و النھی عنه جهة على ما سبق، ثم اشار إلى زيادة تقریر لهذا الكلام فقال (وإذا جاز البناء على الفرع) أي المشبه به (من الاعتراف بالاصل) أي المشبه و ذلك لأن الاصل في التشبیه وان كان هو المشبه به من جهة انه اقوى واعرف الا ان المشبه هو الاصل من جهة ان الغرض يعود إليه وانه المقصود في الكلام بالنفي والاثبات (كما في قوله هي الشمس مسكنها في السماء فعز) امر من عزاه حمله على العزاء وهو الصبر (الرؤاد عزاء جميلاً فلن تستطع) انت (إليها) أي إلى الشمس الصعود ولن تستطيع الشمس (اليك التزوّلا) و العامل في إليها و اليك هو المصدر بعد هما ان جوزنا تقديم الظرف على المصدر والا فمحذوف يفسره الظاهر. فقوله هي الشمس تشبیه لا استعارة وفي التشبیه اعتراف بالمشبه ومع ذلك فقد بنى الكلام على المشبه به اعني الشمس و هو واضح. فقوله و إذا جاز البناء شرط جوابه قوله (فمع جحده) أي جحد الاصل كما في الاستعارة البناء على الفرع (اولى) بالجواز لأنه قد طوى فيه ذكر المشبه اصلا وجعل الكلام خلوا عنه ونقل الحديث إلى المشبه به وقد وضع في بعض اشعار العجم النھی عن التعجب من التصریح باداة التشبیه. وحاصله لا\_ تعجبوا من قصر ذوايـه فانها كالليل ووجهـه كالریـع و اللـیـل فـی الرـیـع مـائـل إـلـی القـصـر. وفي هذا المعنى من الغرابة و الملاحة بحيث لا يخفى. (واما) المجاز (المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه به معناه الاصلـي) أي بالمعنى الذي يدل عليه ذلك اللفظ بالمطابقة (تشبیه التمثیل) وهو ما يكون وجـهـه مـنـتـزـعـاـ مـنـمـتـعـدـدـ وـاحـتـرـزـ بـهـذـاـ عـلـىـ الـاستـعـارـةـ فـیـ الـمـفـرـدـ (لـلمـبـالـغـ)ـ فـیـ التـشـبـیـهـ (كـماـ

ص ۲۳۷

يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا\_ و تؤخر اخري) شبه صورة ترددـهـ في ذلك الامر بصورة ترددـهـ من قام ليذهب فتارة ي يريد الذهاب فيقدم رجلا\_ وتارة لا ي يريد فيؤخر اخري. فاستعمل في الصورة الاولى الكلام الدال بالمطابقة على الصورة الثانية ووجه الشبه و هو الاقدام تارة و الاحجام اخري منتفع من عدة امور كما ترى. (وهذا) المجاز المركب (يسمى التمثیل) لكون وجهـهـ منتـزـعـاـ مـنـمـتـعـدـدـ (على سـيـلـ الـاستـعـارـةـ)ـ لـأـنـهـ قـدـ ذـكـرـ فـیـ الـمـشـبـهـ بـهـ وـارـيـدـ الـمـشـبـهـ كـمـاـ هوـ شـانـ الـاستـعـارـةــ.ـ (وـقـدـ يـسـمـيـ التـمـثـیـلـ مـطـلقـاـ)ـ مـنـ غـيرـ تـقـيـدـ بـقـولـنـاـ عـلـىـ سـيـلـ الـاستـعـارـةــ وـيـمـتـازـ عـنـ التـشـبـیـهـ بـاـنـ يـقـالـ لـهـ تـشـبـیـهـ تمـثـیـلـ اوـ تـشـبـیـهـ تمـثـیـلـیــ.ـ وـفـیـ تـخـصـیـصـ الـمـجـازـ الـمـرـكـبـ بـالـاستـعـارـةـ نـظـرـ لـأـنـهـ كـمـاـ اـنـ الـمـفـرـدـاتـ مـوـضـوعـةـ بـحـسـبـ الـوـضـعـ الشـخـصـیـ فـالـمـرـكـبـاتـ مـوـضـوعـةـ بـحـسـبـ النـوـعـ إـذـاـ اـسـتـعـمـلـ الـمـرـكـبـ فـیـ غـيرـ مـاـ وـضـعـ لـهـ فـلـابـدـ مـنـ اـنـ يـكـونـ ذـكـرـ ذـلـكـ بـعـلـةـ فـانـ كـانـ هـيـ الـمـشـابـهـ فـاسـتـعـارـةـ وـالـاـ فـغـيرـ اـسـتـعـارـةـ وـهـوـ كـثـيرـ فـیـ الـكـلامـ كـالـجـمـلـ الـخـبـرـیـةـ الـتـیـ لـمـ تـسـتـعـمـلـ فـیـ الـاـخـبـارـ (وـمـتـىـ فـشـاـ اـسـتـعـمـالـهـ)ـ أيـ الـمـجـازـ الـمـرـكـبـ (كـذـلـكـ)ـ أيـ عـلـىـ سـيـلـ الـاستـعـارـةـ (يـسـمـيـ مـثـلاـ وـلـهـذاـ)ـ أيـ وـلـكـونـ الـمـثـلـ تـمـثـیـلـاـ فـشـاـ اـسـتـعـمـالـهـ عـلـىـ سـيـلـ الـاستـعـارـةـ (لـاـ تـغـيـرـ الـاـمـثـالـ)ـ لـأـنـ الـاستـعـارـةـ يـجـبـ انـ يـكـونـ لـفـظـ الـمـشـبـهـ بـهـ الـمـسـتـعـمـلـ فـلـوـ غـيرـ الـمـثـلـ لـمـ كـانـ لـفـظـ الـمـشـبـهـ بـهـ بـعـيـنـهـ فـلـاـ يـكـونـ اـسـتـعـارـةـ فـلـاـ يـكـونـ مـثـلاـ وـلـهـذاـ لـاـ يـلـفـتـ فـیـ الـاـمـثـالـ إـلـىـ مـضـارـبـهـ تـذـكـرـاـ وـتـأـيـثـاـ وـأـفـرـادـاـ وـتـثـنـيـةـ وـجـمـعـاـ بـلـ اـنـماـ يـنـظـرـ إـلـىـ مـوـارـدـهـ كـمـاـ يـقـالـ لـلـرـجـلـ بـالـصـيـفـ ضـعـيـتـ الـلـبـنـ بـكـسـرـ تـاءـ الـخـطـابـ لـأـنـهـ فـیـ الـاـصـلـ لـلـأـمـرـأـ

ص ۲۳۹

فصل في بيان الاستعارة بالكتایه و الاستعارة التخيیلیه

ولما كانتا عند المصنف امرین معنوين غير داخلين في تعريف المجاز اورد لهما على حدة ليستو في المعانى التي يطلق عليها لفظ الاستعارة فقال (قد يضم التشييه في النفس فلا يصرح بشئ من اركانه سوى المشبه) واما وجوب ذكر المشبه به فانما هو في التشييه المصطلح عليه، وقد عرفت انه غير الاستعارة بالكتابية. (ويدل عليه) أى على ذلك التشييه المضمر في النفس (بان يثبت للمشبب امر مختص بالمشبه به) من غير ان يكون هناك امر متحقق حسا او عقلا يطلق عليه اسم ذلك الامر (فيسمى التشييه) المضمر في النفس (استعارة بالكتابية او مكتبا عنها) اما الكتابية فلانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر خواصه ولوارمه واما الاستعارة ف مجرد تسمية خالية عن المناسبة (و) يسمى (اثبات ذلك الامر) المختص بالمشبه به (للمشبب استعارة تخيلية) لانه قد استغير للمشبب ذلك الامر الذي يختص المشبه به وبه يكون كمال المشبه به او قوامه في وجه الشبه ليختيّل ان المشبه من جنس المشبه به (كما في قول الهذلي و إذا المنية انشب) أى علقت (اظفارها) الفيت كل تميمة لا تنفع. التمييم الخرزة التي تجعل معاذة أى تعويذا أى إذا علق الموت مخلبه في شيء ليذهب به بطلت عنده الحيل (شبه) الهذلي في نفسه (المنية بالسبعين في اغتيال النفوس بالقهقر والغلبة من غير تفرقه بين نفاع وضرار) ولا رقة لمرحوم ولا بقيا على ذى فضيله (فاثبت لها) أى للمنية (الاظفار التي لا يكمل ذلك) الاغيال (فيه) أى في السبع (بدونها) تحقيقا للمبالغة في التشييه. فتشيء المنية بالسبعين استعارة بالكتابية واثبات الاظفار لها استعارة تخيلية (وكما في قول الآخر ولن نطبق بشكر برک منصحا، فلسان حالی بالشكایة انطق).

ص ۲۴۰

شبه الحال بانسان متكلم في الدلالة على المقصود) و هو استعارة بالكتابية (فاثبت لها) أى للحال (اللسان الذي به قوام الدلالة (فيه) أى في الانسان المتكلم و هذا الا ثبات استعارة تخيلية، فعلى هذا كل من لفظي الاظفار و المنية حقيقة مستعملة في معناها الموضوع له و ليس في الكلام مجاز لغوی و الاستعارة بالكتابية و الاستعارة التخيلية فعلان من افعال المتكلم متلا زمان إذ التخيلية يجب ان تكون قرينة للكنية البته و المكنية يجب ان تكون قرينته تخيلية البته فمثل قولنا اظفار المنية المشبهة بالسبعين اهلكت فلانا يكون ترشيحا للتشييه كما ان اطول لكن في قوله عليه السلام اسرعken لحوالي اطول لكن يدا أى نعمة ترشيح للمجاز. هذا ولكن تفسير الاستعارة بالكتابية بما ذكره المصنف شئ لا مستند له في كلام السلف و لا هو مبني على مناسبة لغوية و معناها المأخذ من كلام السلف هو ان لا يصرح بذلك المستعار بل بذكر رديفه ولا زمه الدال عليه فالمعنى استعارة السبع للمنية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع. الا ان لم نصرح بذلك المستعار اعني السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه و هو الاظفار لينتقل منه إلى المقصود كما هو شأن الكتابية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المتصفح به و المستعار منه هو الحيوان المفترس و المستعار له هو المنية. قال صاحب الكشاف ان من اسرار البلاغة ولطائفها ان يسكنوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا إليه بذلك شئ من روادفه فينبهوا بذلك الرمز على مكانه نحو شجاع يفترس افتراسه. ففيه تنبية على ان الشجاع اسد. هذا كلامه و هو صريح في ان المستعار هو اسم المشبه به المتروك صريحا المرموز إليه بذكر لوازمه، وسيجيئ الكلام على ما ذكره السكاكي (وكذا قول زهير صحا) أى سلا مجازا من الصحو خلاف السكر (القلب عن سلمي واقصر باطله)،

ص ۲۴۱

يقال اقصر عن الشئ إذا اقلع عنه أى تركه وامتنع عنه أى امتنع باطله عنه وتركه بحاله (وعرى افراط الصبا ورواحله اراد) زهير (ان يبين انه ترك ما كان يرتكبه زمن المحبه من الجهل و الغي واعرض عن معاودته فبطلت آلاته) الضمير في معاودته و آلاته لما كان يرتكبه (فشبه) زهير في نفسه (الصبا بجهة من جهات المسير كالحج و التجارة قضى منها) أى من تلك الجهة (الوطر فاهملت آلاتها) ووجه الشبه الاستعمال التام وركوب المسالك الصعبه فيه غير مبال بمهملکه و لا محترز عن معرکه، و هذا التشييه المضمر في النفس استعارة بالكتابية. (فاثبت له) أى للصبا بعض ما يختص تلك الجهة اعني (الافراس و الرواحل) التي بها قوام جهة المسير و السفر. فاثبات الافراس و الرواحل استعارة (فالصبا) على هذا التقدير (من الصبوة بمعنى الميل إلى الجهل و الفتؤه) يقال صبا يصبو صبوا أى مال إلى

الجهل و الفتؤة كذا في الصحاح لام الصباء بالفتح والمد يقال صباء مثل سمع سمعاً أى لعب مع الصبيان. (ويحتمل انه) أى زهير (اراد) بالافراس والرواحل (دواعى النفوس وشهواتها وقوى الحاصله لها في استيفاء اللذات او اراد بها الاسباب التي قلما تناخد في اتباع الغي الا-او ان الصبا) وعنوان الشباب مثل المال والمنال والاخوان والاعوان (فتكون الاستعارة) أى استعارة الافراس والرواحل (تحقيقية) لتحقق معناها عقلأ إذا اريد بهما الدواعي وحسا إذا اريد بهما اسباب اتباع الغي من المال والمنال مثل المصنف امثلة الاول ما تكون التخييلية اثبات ما به كمال المشبه به و الثاني ما تكون اثبات ما به قوام المشبه به و الثالث ما يحتمل التخييلية و التحقيقية.

ص ۲۴۳

(فصل) في مباحث من الحقيقة والمجاز والاستعارة بالكلية  
و الاستعارة التخييلية وقعت في المفتاح مخالفه لما ذكره المصنف  
والكلام عليها (عرف السكاكي الحقيقة اللغوية) أى غير العقلية (بالكلمة المستعملة فيما وضعت هي له من غير تأويل في الوضع  
واحتراز بالقيد الاخير) وهو قوله من غير تأويل في الوضع (عن الاستعارة على اصح القولين) وهو القول بان الاستعارة مجاز لغوى  
لكونها مستعملة في غير الموضوع له الحقيقي فيجب الاحتراز عنها، واما على القول بانها مجاز عقلى ولفظ مستعمل في معناه اللغوى  
فلا يصح الاحتراز عنها (فانها) أى انما وقع الاحتراز بهذا القيد عن الاستعارة لأنها (مستعملة فيما وضعت له بتأويل) وهو ادعاء دخول  
المشبب في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفاً وغير متعارف. (وعرف) السكاكي (المجاز اللغوى بالكلمة) في غير ما هي  
موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن اراده معناها في ذلك النوع و قوله بالنسبة متعلق  
بالغير واللام في الغير للعهد أى المستعملة في معنى غير المعنى الذي الكلمة موضوعة له في اللغة أو الشرعاً غيراً بالنسبة إلى نوع  
حقيقة تلك الكلمة حتى لو كان نوع حقيقتها لغويًا يكون الكلمة قد استعملت في غير معناها اللغوي فيكون مجازاً لغويًا. وعلى هذا  
القياس ولما كان هذا القيد بمتنزلة قولنا في اصطلاح به التخاطب مع كون هذا اوضح وادر على المقصود اقام المصنف مقام اخذا  
بالحاصل من كلام السكاكي فقال (في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن ارادته) أى اراده معناها  
في ذلك الاصطلاح. (واتي) السكاكي (بقيد التحقيق) حيث قال موضوعة له بالتحقيق

ص ۲۴۴

(التدخل) في تعريف المجاز (الاستعارة) التي هي مجاز لغوى (على ما مر) من انها مستعملة فيما وضعت له بالتأويل لا بالتأويل لا  
بالتحقيق، فلو لم يقييد الوضع بالتحقيق لم تدخل هي في التعريف لانها ليست مستعملة في غير ما وضعت له بالتأويل. وظاهر عباره  
صاحب المفتاح ه هنا فاسد لانه قال و قوله بالتحقيق احتراز عن ان لا تخرج الاستعارة وظاهر ان الاحتراز انما هو عن خروج الاستعارة  
لا- عن عدم خروجها فيجب ان تكون لا زائدة لا زائدة أو يكون المعنى احترازاً لثلاث تخرج الاستعارة (ورد) ما ذكره السكاكي (بان  
الوضع) و ما يشتق منه كالموضوعة مثلاً- (إذا اطلق لا- يتناول الوضع بتأويل). لأن السكاكي نفسه قد فسر الوضع بتعيين اللفظ بازاء  
المعنى بنفسه وقال و قوله بنفسه احتراز عن المجاز المعين بازاء معناه بقرينة و لا شك ان دلالة الاسد على الرجل الشجاع انما هو  
بالقرينة فحيثئذ لا حاجة إلى تقييد ذلك الوضع في تعريف الحقيقة بعدم التأويل وفي تعريف المجاز بالتحقيق. اللهم الا ان يقصد  
زيادة الايصال لا تتميم الحد. ويمكن الجواب بان السكاكي لم يقصد ان مطلق الوضع بالمعنى الذي ذكره يتناول الوضع بالتأويل بل  
مراده انه قد عرض للفظ الوضع اشتراك بين المعنى المذكور وبين الوضع بالتأويل كما في الاستعارة فقيده بالتحقيق ليكون قرينة على  
ان المراد بالوضع معناه المذكور لا المعنى الذي يستعمل فيه احياناً و هو الوضع بالتأويل وبهذا يخرج الجواب عن سؤال آخر و هو ان  
يقال لو سلم تناول الوضع للوضع بالتأويل فلا تخرج الاستعارة ايضاً لانه يصدق عليها انها مستعملة في غير ما وضعت له في الجملة  
اعنى الوضع بالتحقيق إذ غاية ما في الباب ان الوضع يتناول الوضع بالتحقيق و التأويل لكن لا جهة لتخصيصه بالوضع بالتأويل فقط

حتى تخرج الاستعارة البتة. (و) رد أيضاً ما ذكره (بان التقيد باصطلاح به التخاطب) أو ما يؤودي معناه (كما لابد منه في تعريف المجاز) ليدخل فيه نحو لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع

٢٤٥ ص

فى الدعاء مجازاً كذلك (لابد منه فى تعريف الحقيقة) ايضاً ليخرج عنه نحو هذا اللفظ لانه مستعمل فيما وضع له فى الجملة وان لم يكن ما وضع له فى هذا الاصطلاح. ويمكن الجواب بان قيد الحقيقة مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاعتبارات و الاضافات ولا يخفي ان الحقيقة و المجاز كذلك لان الكلمة الواحدة بالنسبة إلى المعنى الواحد قد تكون حقيقة و قد تكون مجازاً بحسب وضعين مختلفين فالمراد ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من حيث انها موضوعة له لا سيما ان تعليق الحكم بالوصف مفيد لهذا المعنى كما يقال الجواب لا- يخيب سائله أى من حيث انه جواب. وحيثذا يخرج عن التعريف مثل لفظ الصلاة المستعمل فى عرف الشرع فى الدعاء لان استعماله فى الدعاء ليس من حيث انه موضوع الدعاء بل من حيث ان الدعاء جزء من الموضوع له، وقد يجحب بان قيد اصطلاح به التخاطب مراد فى تعريف الحقيقة لكنه اكتفى بذلك فى تعريف المجاز لكون البحث عن الحقيقة غير مقصود بالذات فى هذا الفن وبيان اللام فى الوضع للعهد أى الواضع الذى وقع به التخاطب فلا حاجة إلى هذا القيد وفي كليهما نظر. واعترض ايضاً على تعريف المجاز بانه يتناول الغلط لأن الفرس فى خذ هذا الفرس مشيراً إلى كتاب بين يديه مستعمل فى غير ما وضع له والإشارة إلى الكتاب قرينة على انه لم يرد بالفرس معناه资料. (وقسم) السكاكي (المجاز اللغوى) الرابع إلى معنى الكلمة المتضمن للفائدة (إلى الاستعارة و غيرها) بانه ان تضمن المبالغة فى التشبيه فاستعارة و الا-غير استعارة (وعرف) السكاكي (الاستعارة بان تذكر احد طرفي التشبيه وتزيد به) أى بالطرف المذكور ( الآخر) أى الطرف المتروك (مدعوا دخول المشبه فى جنس المشبه به) كما تقول فى الحمام اسد وانت تزيد به الرجل الشجاع مدعياً انه من جنس الاسد فثبت له ما يختص السبع المشبه به و هو اسم جنسه وكما تقول انشتبت المنية اظفارها

۲۴۶

وانت تزيد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها فثبتت لها ما يختص السبع المشبه به و هو الاظفار ويسمى المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك مستعارا منه ويسمى اسم المشبه به مستعارا ويسمى المشبه بالمشبه به مستعارا له. (وقسامها) أى الاستعارة (إلى المصرح بها والمعنى عنها وعنى بالمصرح بها ان يكون) الطرف (المذكور) من طرف التشبيه (هو المشبه به وجعل منها) أى من الاستعارة المصرح بها (تحقيقية وتخيلية). و انما لم يقل قسمها اليهما لأن المتبادر إلى الفهم من التحقيقية و التخيلية ما يكون على الجزم و هو قد ذكر قسما آخر سماه المحتملة للتحقيق و التخييل كما ذكر في بيت زهير (وفسر التحقيقية بما مر) أى بما يكون المشبه المتروك متحققا حسا أو عقلا (وعد التمثيل) على سبيل الاستعارة كما في قوله اراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى. (منها) أى من التحقيقية حيث قال في قسم الاستعارة المصرح بها التحقيقية مع القطع و من الامثلة استعارة وصف احدى صورتين منتعتين من امور لوصف صورة أخرى. (ورد) ذلك (بانه) أى التمثيل (مستلزم للتركيب المنافي للأفراد) فلا يصح عده من الاستعارة التي هي من اقسام المجاز المفرد لأن تنافى اللوازيم يدل على تنافى الملزمات و الا لزم اجتماع المتنافيين ضرورة وجود اللازام عند وجود الملزم و الجواب انه عد التمثيل قسما من مطلق الاستعارة التصريحية لا من الاستعارة التي هي مجاز مفرد وقسمة المجاز المفرد إلى الاستعارة و غيرها لا توجب كون كل استعارة مجازا مفردا كقولنا ايض اما حيوان او غيره و الحيوان قد يكون ايض وقد لا يكون على ان لفظ المفتاح صريح في ان المجاز الذي جعله منقسما إلى اقسام ليس هو المجاز المفرد المفسر بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لانه قال بعد تعريف المجاز ان المجاز عند السلف قسمان لغوى و عقلى و اللغوى قسمان راجع إلى معنى الكلمة وراجع إلى حكم الكلمة و الراجع إلى المعنى قسمان حال عن الفائدة ومتضمن لها و المتضمن للفائدة قسمان استعارة و غير استعارة و ظاهر ان المجاز العقلى و

ص ۲۴۷

حكم الكلمة خارجان عن المجاز بالمعنى المذكور فيجب ان يرید بالراجح إلى معنى الكلمة اعم من المفرد و المركب ليصح الحصر في القسمين. واجب بوجوه آخر الاول ان المراد بالكلمة اللفظ الشامل للمفرد و المركب نحو كلمة الله و الثاني انا لا نسلم ان التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعارة مبنية على التشبيه التمثيلي و هو قد يكون طرفاً مفردین كما في قوله تعالى. مثلهم كمثل الذى استوفد نارا الاية و الثالث ان اضافة الكلمة إلى شئ او تقييدها واقترانها بالف شئ لا يخرجها عن اى تكون كلمة فالاستعارة في مثل انى اراك تقدم رجلا و تؤخر اخري هو التقديم المضاف إلى الرجل المقترب بتأخيره اخري و المستعار له هو التردد فهو كلمة في غير ما وضعت له. وفي الكل نظر اوردناء في الشرح (و فسر) السكاكي الاستعارة (التخييلية بما لا تتحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل هو) اى معناه (صورة وهمية محضة) لا يشعر بها شئ من التحقق العقلی او الحسى (كلفظ الاظفار في قول الهدلى) و إذا المنية انشبت اظفارها \* الفيت كل تميمة لا تنفع (فانه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال اخذ الوهم في تصويرها) اى المنية (به صورته) اى السبع (واختراع لوازمه لها) اى لوازم السبع للمنية وعلى الخصوص ما يكون قوام اغتیال السبع للنفوس به (فاخترع لها) اى للمنية صورة (مثل صورة الاظفار) المحققة (ثم اطلق عليه) اى على ذلك المثل اعني الصورة التي هي مثل صورة الاظفار (لفظ الاظفار) فيكون استعارة تصريحية لانه قد اطلق اسم المشبه به و هو الاظفار المحققة على المشبه و هو صورة وهمية شبيهة بالسبع فصرح بالتشبيه لتكون الاستعارة في الاظفار فقط من غير استعارة بالكتابية في المنية و قال المصنف انه بعيد جدا لا يوجد له مثال في الكلام.

ص ۲۴۸

(وفي) اى في تفسير التخييلية بما ذكره (تعسف) اى اخذ على غير الطريق لما فيه من كثرة الاعتبارات التي لا تدل عليها دليل و لا تمس إليها حاجة و قد يقال ان التعسف فيه هو انه لو كان الامر كما زعم لوجب ان تسمى هذه الاستعارة توهمية لا تخييلية و هذا في غاية السقوط لانه يكفي في التسمية ادنى مناسبة على انهم يسمون حكم الوهم تخليلا ذكر في الشعاء ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما غير عقلی ولكن حكما تخيليا (ويخالف) تفسيره للتخييلية بما ذكره (تفسير غيره لها) اى غير السكاكي للتخييلية (بجعل الشئ للشئ) كجعل اليد للشمال وجعل الاظفار للمنية. قال الشيخ عبد القاهر انه لا خلاف في ان اليد استعارة ثم انك لا تستطيع ان تزعم ان لفظ اليد قد نقل عن شئ إلى شئ إذ ليس المعنى على انه شبه شئ باليد بل المعنى على انه اراد ان يثبت للشمال يداء ولبعضهم في هذا المقام كلمات واهية بينما فسادها في الشرح. نعم نتيجته ان يقال ان صاحب المفتاح في هذا الفن خصوصا في مثل هذه الاعتبارات ليس بقصد التقليد لغيره حتى يعرض عليه بان ما ذكره هو مخالف لما ذكره غيره. (ويقتضي) ما ذكره السكاكي في التخييلية (ان يكون الترشيح) استعارة (تخيلية للزوم مثل ما ذكره) السكاكي في التخييلية من اثبات صورة وهمية (فيه) اى في الترشيح لأن في كل من التخييلية و الترشيح اثبات بعض ما يخص المشبه به للمشبہ فكما اثبت للمنية التي هي المشبه ما يخص السبع الذي هو المشبه به من الاظفار كذلك اثبت لاختيار الضلاله على الهدى الذي هو المشبه ما يخص المشبه به الذي هو الاشتراك الحقيقي من الربح و التجارية فكما اعتبر هنا لكن صورة وهمية شبيهة بالاظفار فليعتبر هننا ايضا امر وهمي شبيه بالتجارة و آخر شبيه بالربح ليكون استعمال الربح و التجارية بالنسبة اليهما استعارات تخييلتين إذ لا فرق بينهما الا بان

ص ۲۴۹

التعبير عن المشبه الذي اثبت له ما يخص المشبه به كالممية مثلا في التخييلية بلفظ الموضوع له كلفظ المنية وفي الترشيح بغير لفظه كلفظ الاشتراك المعبر به عن الاختيار و الاستبدال الذي هو المشبه مع ان لفظ الاشتراك ليس بموضوع له و هذا الفرق لا يوجب اعتبار المعني المتوجه في التخييلية وعدم اعتباره في الترشيح فاعتباره في الترشيح فاعتبارة في احدهما دون الآخر تحكم و الجواب ان الامر الذي هو من خواص المشبه به لما قرن في التخييلية بالمشبه كالممية مثلا جعلناه مجازا عن امر متوجه يمكن اثباته للمشبہ وفي الترشيح لما قرن بلفظ المشبه به لم يحتاج إلى ذلك لأن المشبه به جعل كأنه هو هذا المعنى مقارنا للوازمه و خواصه حتى ان المشبه به في قولنارأيت اسدا يفترس

اقرانه و هو الاسد الموصوف بالافتراس الحقيقى من غير احتياج إلى توهם صورة واعتبار مجاز فى الافتراض بخلاف ما إذا قلنا رأيت شجاعا يفترس اقرانه فانا نحتاج إلى ذلك ليصح اثباته للشجاع فليتأمل ففى الكلام دقة ما. (وعنى بالمعنى عنها) أى اراد السكاكي بالاستعارة المكنى عنها (ان يكون) الطرف (المذكور) من طرف التشبيه (هو المشبه) ويراد به المشبه به (على ان المراد بالمنية) فى مثل انشبت المنية اظفارها هو (السبع بادعاء السبعة لها) وانكار ان يكون شئ غير السبع (بقرينة اضافة الاظفار) التي هي من خواص السبع (إليها) أى إلى المنية فقد ذكر المشبه وهو المنية واراد به المشبه به وهو السبع فالاستعارة بالكتابية لا تنفك عن التخييلية بمعنى انه لا توجد استعارة بالكتابية بدون الاستعارة التخييلية لأن في اضافة خواص المشبه به إلى المشبه استعاره تخيلية. (ورد) ما ذكره من تفسير الاستعارة المكنى عنها (بان لفظ المشبه فيها) أى في الاستعارة بالكتابية كلفظ المنية مثلا (مستعمل فيما وضع له تحقيقا) للقطع بان المراد بالمنية هو الموت لا غير (والاستعارة ليست كذلك) لانه قد فسرها بان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر و لما كان هنا مظهراً سؤال و هو انه لو اريد بالمنية معناها الحقيقى فما معنى اضافة الاظفار إليها اشار إلى جوابه بقوله (و اضافة

٢٥٠ ص

نحو الاظفار قرينة التشبيه) المضمون في النفس يعني تشبيه المنية بالسبعين و كان هذا الاعتراض من اقوى اعتراضات المصنف على السكاكي وقد يجاب عنه بانه وان صرخ بلفظ المنية الا ان المراد به السبع ادعاء كما اشار إليه في المفتاح من انا نجعل ه هنا اسم المنية اسماما للسبعين مرادفا له بان ندخل المنية في جنس السبع للمبالغة في التشبيه بجعل افراد السبع قسمين متعارفا و غير متعارف ثم يخيل ان الواقع كيف يضع اسمين كلفظي المنية والسبعين لحقيقة واحدة ولا يكونان مترادفين فيتاتى لنا بهذا الطريق دعوى السبعة للمنية مع التصريح بلفظ المنية وفيه نظر لأن ما ذكره لا يقتضى كون المراد بالمنية غير ما وضع له بالتحقيق حتى يدخل في تعريف الاستعارة للقطع بان المراد بها الموت، وهذا اللفظ موضوع له بالتحقيق وجعله مرادفا للفظ السبع بالتأويل المذكور لا يقتضى ان يكون استعماله في الموت استعارة. ويمكن الجواب بانه قد سبق ان قيد الحقيقة مراد في تعريف الحقيقة أى هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له بالتحقيق و لا نسلم ان استعمال لفظ المنية في الموت مثل اظفار المنية استعمال فيما وضع له بالتحقيق من حيث انه موضوع له بالتحقيق في مثل قولنا دنت منية فلان بل من حيث ان الموت جعل من افراد السبع الذي لفظ المنية موضوع له بالتأويل و هذا الجواب وان كان مخرجا له عن كونه حقيقة الا ان تحقيق كونه مجازا أو مرادا به الطرف الآخر غير ظاهر بعد (واختار) السكاكي (رد) الاستعارة (التبغة) و هي ما تكون في الحروف والافعال وما يشتق منها (إلى) الاستعارة (المكنى عنها بجعل قرينته) أى قرينة التبغة استعارة مكنيا عنها (و) جعل الاستعارة (التبغة قرينته) أى قرينة الاستعارة المكنى عنها (على نحو قوله) أى قول السكاكي (في المنية واظفارها) حيث جعل المنية استعارة بالكتابية و اضافة الاظفار إليها قرينته ففي قولنا نطقت الحال بكندا جعل القوم نطقت استعارة عن دلت بقرينة الحال و الحال

٢٥١ ص

حقيقة و هو يجعل الحال استعارة بالكتابية عن المتكلم ونسبة النطق إليها قرينة الاستعارة و هكذا في قوله نفريهم لهذميات يجعل اللهم ميات استعارة بالكتابية عن المطعومات الشهية على سبيل التهكم ونسبة القرى إليها قرينة الاستعارة، وعلى هذا القياس و انما اختار ذلك ايثارا للضبط وتقليلا للالقسام. (ورد) ما اختاره السكاكي (بانه ان قدر التبغة) كنطقت في نطق الحال بكندا (حقيقة) بان يراد بها معناها الحقيقي (لم تكن) التبغة استعارة (تخيلية لأنها) أى التخييلية (مجاز عنده) أى عند السكاكي لانه جعلها من اقسام الاستعارة المصرح بها المفسرة بذلك المشبه به وارادة المشبه الاـ ان المشبه فيها يجب ان يكون مما لا تتحقق لمعناه حسا و لا عقلا بل وهما فتكون مستعملة في غير ما وضع لها بالتحقيق ف تكون مجازا و إذا لم تكن التبغة تخيلية (فلم تكن) الاستعارة (المكنى عنها مستلزمة للتخيلية) بمعنى أنها لا توجد بدون التخييلية و ذلك لأن المكنى عنها قد وجدت بدون التخييلية في مثل نطق الحال بكندا على هذا التقدير. (و ذلك) أى عدم استلزم المكنى عنها للتخيلية (باطل بالاتفاق) و انما الخلاف في ان التخييلية هل تستلزم المكنى عنها فعد

السكاکی لا تستلزم كما في قولنا اظفار المنيّة الشبيهة بالسيع وبهذا ظهر فساد ما قيل ان مراد السكاکی بقوله لا تتفک المکنی عنها عن التخييلية ان التخييلية مستلزمة للمکنی عنها لا على العكس كما فهمه المصنف. نعم يمكن ان ينماز في الاتفاق على استلزم المکنی عنها للتخييلية لأن کلام الكشاف مشعر بخلاف ذلك وقد صرخ في المفتاح ايضا في بحث المجاز العقلی بان قرینة المکنی عنها قد تكون امرا وهمیا كاظفار المنيّة وقد تكون امرا محققا كالآيات في ابنت الربيع البقل والهزم في هزم الامير الجند الا ان هذا لا يدفع الاعتراض عن السكاکی لانه قد صرخ في المجاز العقلی بان نقطت في نقطت الحال بكتدا امر وهمی جعل قرینة للمکنی عنها

ص ۲۵۲

وايضا فلما جوز وجود المکنی عنها بدون التخييلية كما في ابنت الربيع البقل وجود التخييلية بدونها كما في اظفار المنيّة الشبيهة بالسيع فلا جهة لقوله ان المکنی عنها لا تتفک عن التخييلية (والا) أى وان لم تقدر التبعية التي جعلها السكاکی قرینة المکنی عنهاحقيقة بل قدرها مجاز (فتكون) التبعية كنقطت الحال مثلا (استعارة) ضرورة انه مجاز علاقته المشابهة والاستعارة في الفعل لا تكون الا تبعية فلم يكن ما ذهب إليه السكاکی من رد التبعية إلى المکنی عنها (معنيا عما ذكره غيره) من تقسيم الاستعارة إلى التبعية وغيرها لانه اضطر آخر الامر إلى القول بالاستعارة التبعية وقد يجأب بان كل مجاز تكون علاقته المشابهة لا يجب ان يكون استعارة لجواز ان يكون له علاقة اخرى باعتبارها وقع الاستعمال كما بين النطق والدلالة فانها لازمة للنطق بل انما يكون استعارة إذا كان الاستعمال باعتبار علاقته المشابهة وقصد المبالغة في التشبيه، وفيه نظر لأن السكاکی قد صرخ بان نقطت ه هنا امر مقدر وهمی كاظفار المنيّة المستعارة للصورة الوهمية الشبيهة بالأظفار المحققة ولو كان مجازا مرسلا عن الدلالة لكان امرا محققا عقليا على ان هذا لا يجري في جميع الامثلة. ولو سلم فحينئذ يعود الاعتراض الاول وهو وجود المکنی عنها بدون التخييلية. ويمكن الجواب بان المراد بعدم انفكاك الاستعارة بالكتایة عن التخييلية لا توجد بدونها فيما شاع من کلام الفصحاء إذ لا نزاع في عدم شيوع مثل اظفار المنيّة الشبيهة بالسيع. و انما الكلام في الصحة، واما وجود الاستعارة بالكتایة بدون التخييلية فشائع على ما قرره صاحب الكشاف في قوله تعالى [الذين ينقضون عهد الله]، وصاحب المفتاح في مثل ابنت الربيع البقل، فصار الحاصل من مذهبة ان قرینة الاستعارة بالكتایة قد تكون استعارة تخيلية مثل اظفار المنيّة ونقطت الحال وقد تكون استعارة تحقیقیة على ما ذكر في قوله تعالى يا ارض البلع ماء ک ان البلع استعارة عن غور الماء في الارض و الماء استعارة بالكتایة عن الغداء، وقد تكون حقيقة كما في ابنت الربيع.

ص ۲۵۳

فصل في بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه  
 (وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها) أي حكمها الذي هو الاعراب على ان الاضافة للبيان أي تغير اعرابها من نوع إلى نوع آخر (بحذف لفظ أو زيادة لفظ) فالاول (قوله تعالى وجاء ربک)، و قوله تعالى واسئل القرية و الثاني مثل (قوله تعالى ليس كمثله شيء أى) جاء (امر ربک) لاستحالة المجيء على الله تعالى (و) اسئل (اهل القرية) للقطع. بان المقصود هنا سؤال اهل القرية وان جعلت القرية مجازا عن اهلها لم يكن من هذا القبيل (وليس مثله شيء) لان المقصود نفي ان يكون شيء مثل الله تعالى لا نفي ان يكون شيء مثل مثله فالحكم الاصلى لربک والقرية هو الجر وقد تغير في الاول إلى الرفع وفي الثاني إلى النصب بسبب حذف المضاف و الحكم الاصلى في مثله هو النصب لانه خبر ليس وقد تغير إلى الجر بسبب زيادة الكاف فكما وصفت الكلمة بالمجاز باعتبار نقلها عن معناها الاصلى كذلك وصفت به باعتبار نقلها عن اعرابها الاصلى. وظاهر عبارة المفتاح ان الموصوف بهذا النوع من المجاز هو نفس الاعراب و ما ذكره المصنف اقرب، و القول بزيادة الكاف في نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء اخذ بالظاهر ويحتمل ان لا تكون زائدة بل تكون نفيا للمثال بطريق الكتایة التي هي ابلغ لان الله تعالى موجود فإذا نفي مثل مثله لزم نفي مثله ضرورة انه لو كان له مثل لكان هو اعني الله تعالى مثل مثله فلم يصح نفي مثل مثله كما تقول ليس لاخري زيد اخ أى ليس لزيد اخ نفي للملزوم بنفي لازمه و الله اعلم.

## الکنایه

الکنایه فی اللغة مصدر کنیت بکذا عن کذا او کنوت إذا تركت التصریح به. وفی الاصطلاح (لفظ ارید به لازم معناه مع جوا ارادته معه) أى اراده ذلك المعنى مع لازمه کلفظ طویل النجاد و المراد به طول القامة مع جواز ان يراد حقيقة طول النجاد ايضا. (فظہر انه تحالف المجاز من جهة اراده المعنى) الحقيقی (مع اراده لازمه) کاراده طول القامة بخلاف المجاز فانه لا یجوز فيه اراده المعنى الحقيقی للزوم القرینة المانعة عن اراده المعنى الحقيقی و قوله من جهة اراده المعنى ليوافق ما ذكره في تعريف الكنایه و لأن الكنایه كثيرا ما تخلو عن اراده المعنى الحقيقی للقطع بصحة قولنا فلان طویل النجاد وجban الكلب ومهزوم الفضیل وان لم يكن له نجاد و لا كلب و لا-فضیل. ومثل هذا في الكلام اکثر من ان يحصل. وھنما بحث لابد من التنبیه عليه و هو ان المراد بجواز اراده المعنى الحقيقی في الكنایه هو ان الكنایه من حيث انها کنایه لا تناهى ذلك كما ان المجاز ينافیه. لكن قد يتمتنع ذلك في الكنایه بواسطة خصوص المادة كما ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ليس كمثله شئ انه من باب الكنایه كما في قوله لهم مثلك لا يدخل لأنهم إذا نفوه عن يماثله وعمن يكون على اخص اوصاف فقد نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون بلوغه فقولنا ليس كمثله شئ عبارتان متعاقبتان على معنى واحد و هو نفي المماثلة عن ذاته مع انه لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكنایه من المبالغة و لا يخفی هنما امتناع اراده الحقيقة و هو نفي المماثلة عن هو مماثل له وعمن يكون على اخص اوصافه (وفرق) بين الكنایه و المجاز (بان الانتقال فيها) أى في

ص ۲۵۸

الکنایه (من اللازم) إلى الملزم كالانتقال من طول النجاد إلى طول القامة. (وفي) أى في المجاز الانتقال (من الملزم) إلى اللازم كالانتقال من الغيث إلى النبت و من الاسد إلى الشجاعة (ورد) هذا الفرق (بان اللازم ما لم يكن ملزوما) بنفسه أو بانضمام قرينه إليه (لم ينتقل منه) إلى الملزم لأن اللازم من حيث انه لازم یجوز ان يكون اعم و لا-دلالة للعام على الخاص (وحينئذ) أى و إذا كان اللازم ملزوما (يكون الانتقال من الملزم إلى اللازم) كما في المجاز فلا يتحقق الفرق و السکاکی ايضا معترض بان اللازم ما لم يكن ملزوما امتنع الانتقال منه، و ما يقال ان مراده ان اللزوم من الطرفين من خواص الكنایه دون المجاز أو شرط لها دونه فمما لا دليل عليه وقد يجاب بان مراده باللازم ما یكون وجوده على سبيل التبعية كطول النجاد التابع لطول القامة و لهذا جوز کون الكلام اخص كالضاحک بالفعل للانسان فالکنایه ان يذكر من المتلازمین ما هو تابع وردیف ويراد به ما هو متبع ومردوف و المجاز بالعكس و فيه نظر و لا-یخفی عليك ان ليس المراد باللزوم هنما امتناع الانفکاک. (وهی) أى الكنایه (ثلاثة اقسام الاولى): تأنيتها باعتبار کونها عبارة عن الكنایه (المطلوب بها غير صفة و لا نسبة ف منها) أى فمن الاولى (ما هي معنى واحد) مثل ان يتفق في صفة من الصفات اختصاص بموصوف معين عارض فتذکر تلك الصفة ليتوصل بها إلى ذلك الموصوف (قوله) الضاربين بكل ايض مخذم. (والطاعنين مجتمع الاضغان) المخذم القاطع و الضغن الحقد و مجتمع الاضغان معنى واحد کنایة عن القلوب. (ومنها ما هو مجموع معان) بان تؤخذ صفة فتضتم إلى لازم آخر وآخر لتصیر جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها إليه (کقولنا کنایة عن الانسان حتى مستوى القامة عريض الاظفار) ويسمى هذا خاصه مركبة (وشرطهما) أى وشرط هاتين الكنایتين (الاختصاص بالمعنى عنده) ليحصل الانتقال.

ص ۲۵۹

جعل السکاکی الاولى منهما اعني ما هي معنى واحد قریبه بمعنى سهولة المأخذ و الانتقال فيها لبساطتها واستغنائهما عن ضم لازم إلى آخر وتلقيق بينهما و الثانية بعيدة بخلاف ذلك وهذه غير البعيدة بالمعنى الذي سيعجب. (الثانية) من اقسام الكنایه (المطلوب بها صفة) من الصفات كالجود و الكرم و نحو ذلك و هي ضربان قریبة وبعيدة (فإن لم يكن الانتقال) من الكنایة إلى المطلوب بواسطة

قریبہ و القریبہ قسمان (واضحة) يحصل الانتقال منها بسهولة (كقولهم کنایہ عن طول القامة طویل نجاده و طویل النجاد و الاولی) أى طویل نجاده کنایہ (ساذجه) لا يشوبها شئ من التصریح (وفی الثانية) أى طویل النجاد (تصریح ما لتنضم الصفة) أى طویل (الضمیر) الراجع إلى الموصوف ضرورة احتیاجها إلى مرفوع مسند إليه فيشتمل على نوع تصریح بثبوت الطول له و الدليل على تضمنه الضمیر انک تقول هند طویله النجاد و الزیدان طویلا النجاد و الزیدون طوال النجاد فتوث وتشی وتجمع الصفة البته لاستنادها إلى ضمیر الموصوف بخلاف هند طویل نجادها و الزیدان طویل نجادهما و الزیدون طویل نجادهم. و انما جعلنا الصفة المضافة کنایہ مشتملة على نوع تصریح ولم نجعلها تصریحا للقطع بان الصفة في المعنی صفة للمضاف إليه واعتبار الضمیر رعاية لامر لفظی و هو امتناع خلو الصفة عن معمول مرفوع بها (أو خفیة) عطف على واضحة. وخفاؤها بان يتوقف الانتقال منها على تأمل واعمال رویه (كقولهم کنایہ عن الابله عریض القفاء) فان عرض القفاء وعظم الرأس بالافراط مما يستدل به على البلاهة فهو ملزم لها بحسب الاعتقاد. لكن في الانتقال منه إلى البلاهة نوع خفاء لا يطلع عليه كل احد و ليس الخفاء بسبب كثرة الوسائل و الانتقالات حتى يكون بعيدة (وان كان الانتقال) من الكنایہ إلى المطلوب بها (بواسطة بعيدة کقولهم کثیر الرماد کنایہ عن المضياف فانه يتقل من كثرة الرماد إلى كثرة احرق الحطب تحت القدر

ص ۲۶۰

ومنها) أى و من كثرة الاحراق (إلى كثرة الطبائح ومنها إلى كثرة الاكلة) جمع آكل (ومنها إلى كثرة الضيفان) بكسر الضاد جمع ضيف (ومنها إلى المقصود) و هو المضياف ويحسب قلة الوسائل وكثرتها تختلف الدلاله على المقصود وضوها وخفاء. (الثالثة) من اقسام الكنایہ (المطلوب بها نسبة) أى اثبات امر لآخر أو نفيه عنه و هو المراد بالاختصاص في هذا المقام (كقوله ان السماحة و المروءة) هي کمال الرجولیة (والندي في قبة ضربت على ابن الحشرج. فانه اراد ان يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) أى ثبوتها له (فترک التصریح) باختصاصه بها (بان يقول انه مختص بها أو نحوه) مجرور عطفا على ان يقول أو منصوب عطفا على انه مختص بها مثل ان يقول ثبت سماحة ابن الحشرج او حصلت السماحة له، أو ابن الحشرج سمح، كذا في المفتاح. وبه يعرف ان ليس المراد بالاختصاص ههنا الحصر (إلى الكنایہ) أى ترك التصریح ومال إلى الكنایہ (بان جعلها) أى تلك الصفات (في قبة) تنبيها على ان محها ذو قبة و هي تكون فوق الخيمه يتخدتها الرؤساء (مضروبہ عليه) أى على ابن الحشرج فافاد اثبات الصفات المذکورة له لانه إذا اثبت الامر في مكان الرجل وحيزه فقد اثبت له (ونحوه) أى مثل البيت المذكور في کون الكنایہ لنسبة الصفة إلى الموصوف بان تجعل فيما يحيط به ويشتمل عليه (قولهم المجد بين ثوبیه و الكرم بين برديه) حيث لم يصرح بثبوت المجد و الكرم له بل کنى عن ذلك بكونهما بين برديه وبين ثوبیه. فان قلت هنا قسم رابع و هو ان يكون المطلوب بها صفة ونسبة معا کقولنا کثیر الرماد في ساحة زید. قلت ليس هذا کنایہ واحدة بل کنایتان احدهما المطلوب بها نفس الصفة و هي کثرة الرماد کنایہ عن المضيافه و الثانية المطلوب بها نسبة المضيافه إلى زید و هو جعلها في ساحة ليفيد اثباتها له (والموصوف في هذين القسمين) يعني الثاني و الثالث (قد يكون) مذکورا كما مر (و) قد يكون (غير مذکور كما يقال في عرض من يؤذى

ص ۲۶۱

ال المسلمين من سلم المسلمين من لسانه ويده) فانه کنایہ عن نفي صفة الاسلام عن المؤذن و هو غير مذکور في الكلام واما القسم الاول و هو ما يكون المطلوب بالکنایہ نفس الصفة و تكون النسبة مصراحا بها فلا يخفى ان الموصوف فيها يكون مذکورا لا محالة لفظا أو تقديرا و قوله في عرض من يؤذى معناه في التعريض به يقال نظرت إليه من عرض بالضم أى من جانب وناحية. قال (السكاكی) الكنایہ تتفاوت إلى تعريف وتلویح ورمز وايماء و اشاره و انما قال تتفاوت و لم يقال تنقسم لأن التعريف وامثاله مما ذكر ليس من اقسام الكنایہ فقط بل هو اعم كذا في شرح المفتاح وفيه نظر و الاقرب انه انما قال ذلك لأن هذه الاقسام قد تتدخل ويختلف باختلاف الاعتبارات من الوضوح و الخفاء وقلة الوسائل وكثرتها (والمناسب للعریضه التعريض) أى الكنایہ إذا كانت عرضية

مسوقة لاجل موصوف غير مذكور كان المناسب ان يطلق عليها اسم التعریض لانه اماله الكلام إلى عرض يدل على المقصود يقال عرضت لفلان وبفلان إذا قلت قولًا لغيره وانت تعنيه فكأنك اشرت به إلى جانب وتريذ به جانبا آخر (و) المناسب (الغيرها) أى لغير العرضية (ان كثرة الوسائل) بين اللازم والملزوم كما في كثير الرماد وجبان الكلب ومهزول الفصيل (التلویح) لأن التلویح هو ان تشير إلى غيرك من بعيد. (و) المناسب لغيرها (ان قلت) الوسائل مع خفاء في الملزوم كعراض القفاء وعراض الوسادة (الرمز) لأن الرمز هو ان تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية لأن حقيقته الاشارة بالشفة أو الحاجب (و) المناسب لغيرها ان قلت الوسائل (بل خفاء) كما في قوله أو ما رأيت المجد القى رحله فى آل طلحه ثم لم يتحول (الإيماء والاشارة. ثم قال) السكاكي (والعراض قد يكون مجازا كقولك آذيني فستعرف وانت تريذ) ببناء الخطاب (انسانا مع المخاطب دونه) أى لا- تريذ المخاطب ليكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فقط فيكون مجازا (وان اردتهما) أى اردت

ص ۲۶۲

المخاطب وانسانا آخر معه جميعا (كان كنائة) لأنك اردت باللفظ المعنى الاصلى وغيره معا و المجاز ينافي ارادة المعنى الاصلى (ولابد فيهما) أى في الصورتين (من قرينة) دالة على ان المراد في الصورة الاولى هو الانسان الذي مع المخاطب وحده ليكون مجازا وفي الثانية كلامها جميعا ليكون كنائة، و تحقيق ذلك ان قولك آذيني فستعرف كلام دال على تهديد المخاطب بسبب الايذاء ويلزم منه تهديد كل من صدر عنه الايذاء فان استعملته واردت به تهديد المخاطب وغيره من المؤذين كان كنائة وان اردت به تهديد غير المخاطب بسبب الايذاء لعلاقة اشتراكه للمخاطب في الايذاء اما تحقيقا واما فرضا وتقديرا مع قرينة دالة على عدم ارادة المخاطب كان مجازا. / ص ۲۶۳ / فصل اطبق البلغاء على ان المجاز و الكناية ابلغ من الحقيقة و التصریح (لان الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشئ بيئه) فان وجود الملزوم يتضمن وجود اللازم لامتناع انفكاك الملزوم عن لازمه (و) اطبقوا ايضا على (ان الاستعارة ابلغ من التشبيه لانها نوع من المجاز) وقد علم ان المجاز ابلغ من الحقيقة و ليس معنى كون المجاز و الكناية ابلغ ان شئ ا منها يوجب ان يحصل في الواقع زيادة في المعنى لا- توجد في الحقيقة و التصریح بل المراد انه يفيد زيادة تأكيد للاثبات ويفهم من الاستعارة ان الوصف في المشبه بالغ حد الكمال كما في المشبه به و ليس بقاصر فيه كما يفهم من التشبيه و المعنى لا يتغير حاله في نفسه بان يعبر عنه بعبارة ابلغ و هذا مراد الشيخ عبد القاهر بقوله ليست مزيه قولنا رأيت اسدا على قولنا رأيت رجال هو والسد سواء في الشجاعة ان الاول افاد زيادة في مساواته للسد في الشجاعة لم يفدها الثاني بل الفضيلة و هي ان الاول افاد تأكيدا لاثبات تلك المساواة له لم يفده الثاني

و الله اعلم.

كمي القسم الثاني و الحمد لله على جزيل نواله و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله واصحابه اجمعين.

ص ۲۶۵

### الفن الثالث في البدین

#### اشارة

(وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام) أى يتصور به معانيها ويعلم اعداها وتفاصيلها بقدر الطاعة و المراد بالوجوه ما مر في قوله وتبعها وجوه اخر تورث الكلام حستا وقبولا و قوله (بعد رعاية المطابقة) أى مطابقة الكلام لمقتضى الحال (و) رعاية (وضوح الدلالة) أى الخلو عن التعقيد المعنوي اشاره إلى ان هذه الوجوه انما تعد محسنة للكلام بعد رعاية الامرين والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير و الظرف اعني قوله بعد رعاية متعلق بقوله تحسين الكلام. (وهى) أى وجوه تحسين الكلام (ضربان معنوى) أى راجع إلى

تحسين المعنى اولا وبالذات وان كان قد يفيد بعضها تحسين اللفظ ايضا (ولفظي) أى راجع إلى تحسين اللفظ كذلك (اما المعنى) قدمه لأن المقصود الأصلي و الغرض الأولى هو المعانى والالفاظ توازع وقوالب لها (فمنه المطابقة وتسمى الطباق والتضاد ايضا وهى الجمع بين المتضادين أى معنيين متقابلين في الجملة) أى يكون بينهما تقابل وتناف ولو في بعض الصور سواء كان التقابل حقيقيا أو اعتباريا سواء كان تقابل التضاد أو تقابل الايجاب والسلب أو تقابل العدم والملكة أو تقابل التضاد او ما يشبه شئ من ذلك (ويكون) ذلك الجمع (بلغظين من نوع) واحد من انواع الكلمة (اسميin نحو وتحسبهم ايقاظا وهم رقود أو فعلين نحو يحيى ويميت أو حرفين نحو لها ما كسبت وعليها ما اكتسب). فان في اللام معنى الانتفاع وفي على معنى التضرر أى لا يتفع بطااعتها ولا يتضرر بمعصيتها غيرها (أو من نوعين نحو أو من كان ميتا فاحييناه) فإنه قد اعتبر في الاحياء معنى الحياة وفي الامانة معنى الموت والموت والحياة مما يتقابلان وقد دل على الاول بالاسم وعلى الثاني بالفعل (وهو) أى الطباق (ضربان طباق الايجاب

ص ۲۶۶

كما مر وطبق السلب وهو ان يجمع بين فعلى مصدر احدهما مثبت والآخر منفي او احدهما امر والآخر نهى فالاول (نحو قوله تعالى ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون) ظاهرا من الحياة الدنيا. (و) الثاني (نحو قوله تعالى ولا تخشوا الناس واخشوئي، و من الطباق) ما سماه بعضهم تدبجا من دبج المطر الارض إذا زينها وفسره بان يذكر في معنى من المدح أو غيره الوان لقصد الكناية أو التورية واراد بالالوان ما فوق الواحد بقرينة الامثلة فتدبيج الكناية (نحو قوله تردى) من تردية الثوب اخذته رداء (ثياب الموت حمرا فما اتى لها) أى لتلك الثياب (الليل الا و هي من سندس خضر) يعني ارتدي الثياب الملطخة بالدم فلم ينقض يوم قتله ولم يدخل في ليله الا وقد صارت الثياب من سندس خضر من ثياب الجنة فقد جمع بين الحمرة والخضراء وقصد بالاول الكناية عن القتل وبالثانى الكناية عن دخول الجنة. وتدبيج التورية كقول الحريرى فمذ أغبر العيش الاخضر، وازور المحبوب الاصفر، اسود يومي الايض وايضا فودى الاسود، حتى رثى لى العدو الازرق، فيا حبذا الموت الاحمر. فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذى له صفة و البعيد هو الذهب وهو المراد هنا فيكون تورية وجمع الالوان لقصد التورية لا يقتضى ان يكون في كل لون تورية كما توهمه بعض (ويلحق به) أى بالطباق شئ ان احدهما الجمع بين معنيين يتعلق احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق مثل السبيبة واللزوم (نحو قوله تعالى اشداء على الكفار رحمة بينهم. فان الرحمة وان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين) الذى هو ضد الشدة. (و) الثاني الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهمما بلغظين يتقابل معناهما الحقيقي (نحو قوله لا- تعجبني يا سلم من رجل) يعني نفسه ضحك المشيب برأسه) أى ظهر ظهورا تاما (فكى) ذلك الرجل ظهور الشيب لا يقابل البكاء الا انه قد

ص ۲۶۷

عبر عنه بالضحك الذى معناه الحقيقي مقابل للبكاء. (ويسمى الثاني ايهام التضاد) لأن المعنيين قد ذكرها بلغظين يوهمان التضاد نظرا إلى الظاهر (ودخل فيه) أى في الطباق بالتفسير الذي سبق ما يختص باسم المقابلة وان جعله السكاكي وغيره قسما برأسه من المحسنات المعنية (وهي ان يؤتى بمعنيين) متوافقين (أو اكثرا ثم) يؤتى (بما يقابل ذلك) المذكور من المعنيين المتفافقين أو المعاني المتفقة (على الترتيب) فيدخل في الطباق لانه جمع بين معنيين متقابلين في الجملة. (والمراد بالتوافق خلاف التقابل) حتى لا يشترط ان يكونا متساوين أو متماثلين فمقابلة الاثنين بالاثنين (نحو فليضحكوا قليلا ولبيكوا كثيرا) اتي بالضحك والقلة المتفافقين ثم بالبكاء والكثرة المتقابلين لهم (و) مقابلة ثلاثة بالثلاثة (نحو قوله ما احسن الدين و الدنيا إذا اجتمعا، واقبح الكفر والافلاس بالرجل) اتي بالحسن و الدين و الغنى ثم بما يقابلها من القبح و الكفر و الافلاس على الترتيب (و) مقابلة الاربعة بالاربعة (نحو فاما من اعطى و اتقى، وصدق بالحسنى، فسيسره لليسرى، واما من بخل واستغنى، وكذب بالحسنى، فسيسره للعسرى)، و التقابل بين الجميع ظاهرا لا بين الاتقاء والاستغناء فيه بقوله. (والمراد باستغنى انه زهد فيما عند الله تعالى كانه استغنى عنه) أى اعرض عما عند الله تعالى (فلم يتق او) المراد باستغنى (استغنى بشهوات الدنيا عن نعيم الجنة فلم يتق) فيكون الاستغناء مستبعا لعدم الاتقاء و هو مقابل

للاقاء فيكون هذا من قبيل قوله تعالى اشداء على الكفار رحمة بينهم، (وَزَادَ السُّكَاكِي) في تعريف المقابلة قيدا آخر حيث قال هي ان تجمع بين شئين متوافقين أو أكثر وضديهما (وإذا شرط هنـا) أى فيما بين المتفقين أو المتفاقيـات (امر شرط ثـمـة) أى فيما بين ضديهما أو أضدادها (ضـدهـا) أى ضد ذلك الـمـرـ (كـهـاتـيـنـ الـاـيـتـيـنـ فـاـنـهـ لـمـ جـعـلـ التـيـسـيرـ مـشـتـرـ كـاـ بـيـنـ الـاعـطـاءـ وـ الـاتـقـاءـ وـ الـتـصـدـيقـ جـعـلـ ضـدهـ) أى ضد التـيـسـيرـ وـ هوـ التـعـسـيرـ المـعـبـرـ عـنـهـ بـقـولـهـ فـسـيـرـهـ

ص ۲۶۸

للسرى (مشترـ كـاـ بـيـنـ اـضـدـادـهـ) وـ هـىـ الـبـخـلـ وـ الـاسـتـغـنـاءـ وـ الـتـكـذـبـ، فـعـلـىـ هـذـاـ لـيـكـونـ قـولـهـ ماـ اـحـسـنـ الدـيـنـ إـلـىـ آـخـرـهـ مـنـ المـقـابـلـةـ لـاـنـهـ اـشـتـرـطـ فـىـ الـدـيـنـ وـ الـدـنـيـاـ الـاجـتمـاعـ وـ لـمـ يـشـتـرـطـ فـىـ الـكـفـرـ وـ الـافـلاـسـ ضـدـهـ. (وـمـنـهـ) أـىـ مـنـ الـمـعـنـىـ (مـرـاعـأـةـ النـظـيرـ وـيـسـمـىـ التـنـاسـبـ وـ الـتـوـفـيقـ) وـ الـاـثـلـافـ وـ الـتـلـفـيقـ (اـيـضاـ وـ هـىـ جـمـعـ اـمـرـ وـ مـاـ يـنـاسـبـهـ لـاـ بـالـتـضـادـ) وـ الـمـنـاسـبـةـ بـالـتـضـادـ اـنـ يـكـونـ كـلـ مـنـهـمـ مـتـقـبـلـاـ لـلـاـخـرـ، وـ بـهـذـاـ الـقـيـدـ يـخـرـجـ الـطـبـاقـ وـ ذـلـكـ قـدـ يـكـونـ بـالـجـمـعـ بـيـنـ الـاـمـرـيـنـ (نـحـوـ الشـمـسـ وـ الـقـمـرـ بـحـسـبـانـ) جـمـعـاـ بـيـنـ اـمـرـيـنـ (وـ) نـحـوـ (قـولـهـ) فـىـ صـفـةـ الـاـبـلـ (كـالـقـسـىـ) جـمـعـ قـوـسـ (الـمـعـطـفـاتـ) أـىـ الـمـنـحـنـيـاتـ (بـلـ الـاـسـهـمـ) جـمـعـ سـهـمـ (مـبـرـيـهـ) أـىـ مـنـحـوـتـهـ (بـلـ الـاـوـتـارـ) جـمـعـ وـتـرـ جـمـعـ بـيـنـ ثـلـاثـةـ اـمـرـوـرـ (وـمـنـهـ) أـىـ مـنـ مـرـاعـأـةـ النـظـيرـ مـاـ يـسـمـيـهـ بـعـضـهـمـ تـشـابـهـ الـاطـرـافـ وـ هـوـ اـنـ يـخـتـمـ الـكـلـامـ بـمـاـ يـنـاسـبـ اـبـتـدـائـهـ فـىـ الـمـعـنـىـ نـحـوـ (لـاـ) تـدرـكـ الـاـبـصـارـ وـ هـوـ يـدـرـكـ الـاـبـصـارـ وـ هـوـ الـلـطـيفـ الـخـيـرـ) فـانـ الـلـطـيفـ يـنـاسـبـ كـوـنـهـ غـيـرـ مـدـرـكـ بـالـاـبـصـارـ وـ الـخـيـرـ يـنـاسـبـ كـوـنـهـ مـدـرـكـ بـالـاـبـصـارـ لـاـنـ الـمـدـرـكـ لـلـشـئـ يـكـونـ خـيـرـاـ لـهـ عـالـمـاـ بـهـ. (وـيـلـحـقـ بـهـاـ) أـىـ بـمـرـاعـأـةـ النـظـيرـ اـنـ تـجـمـعـ بـيـنـ مـعـنـيـنـ غـيـرـ مـتـنـاسـبـيـنـ بـلـفـظـيـنـ يـكـونـ لـهـمـاـ مـعـنـيـاـنـ مـتـنـاسـبـاـنـ وـاـنـ لـمـ يـكـونـ مـقـصـودـيـنـ هـنـاـ (نـحـوـ الشـمـسـ وـ الـقـمـرـ بـحـسـبـانـ وـ الـنـجـمـ) أـىـ وـالـنـبـاتـ الـذـيـ يـنـجـمـ أـىـ يـظـهـرـ مـنـ الـاـرـضـ لـهـ سـاقـ لـهـ كـالـقـولـ (وـالـشـجـرـ) الـذـىـ لـهـ سـاقـ (يـسـجـدانـ) أـىـ يـنـقـادـانـ لـلـهـ تـعـالـىـ فـيـماـ خـلـقـاـ لـهـ، فـالـنـجـمـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ وـاـنـ لـمـ يـكـونـ مـنـاسـبـاـ لـلـشـمـسـ وـ الـقـمـرـ لـكـنـ قـدـ يـكـونـ بـمـعـنـىـ الـكـوـكـبـ وـ هـوـ مـنـاسـبـ لـهـمـاـ (وـيـسـمـيـهـ اـيـهـامـ التـنـاسـبـ) لـمـثـلـ مـاـ مـرـ فـىـ اـيـهـامـ التـضـادـ. (وـمـنـهـ) أـىـ مـنـ الـمـعـنـىـ (الـاـرـصادـ) وـ هـوـ فـىـ الـلـغـةـ نـصـبـ الرـقـيبـ فـىـ الـطـرـيقـ (وـيـسـمـيـهـ بـعـضـهـمـ التـسـهـيـمـ) يـقـالـ بـرـدـ مـسـهـمـ فـيـهـ خـطـوـتـ مـسـتـوـيـهـ (وـهـوـ اـنـ يـجـعـلـ قـبـلـ الـعـجـزـ مـنـ الـفـقـرـ) وـ هـىـ فـىـ النـشـرـ بـمـتـزـلـةـ الـبـيـتـ مـنـ الـنـظـمـ، فـقـولـهـ وـ هـوـ يـطـبـعـ الـاـسـجـاعـ بـجـواـهـرـ لـفـظـهـ فـقـرـةـ وـيـقـرـعـ الـاـسـمـاـعـ بـزـواـجـ وـعـظـهـ فـقـرـةـ اـخـرـ، وـ الـفـقـرـهـ فـيـ الـاـصـلـ حـلـىـ يـصـاغـ عـلـىـ شـكـلـ فـقـرـةـ الـظـهـرـ (أـوـ) مـنـ (الـبـيـتـ مـاـ يـدـلـ عـلـيـهـ) أـىـ عـلـىـ الـعـجـزـ

ص ۲۶۹

وـهـوـ آـخـرـ كـلـمـةـ مـنـ الـفـقـرـةـ أـىـ الـبـيـتـ (إـذـاـ عـرـفـ الـرـوـيـ) فـقـولـهـ مـاـ يـدـلـ فـاعـلـ يـجـعـلـ وـقـولـهـ إـذـاـ عـرـفـ مـتـعـلـقـ بـقـولـهـ يـدـلـ وـ الـرـوـيـ الـحـرـفـ الـذـىـ يـبـنـىـ عـلـيـهـ أـوـ آـخـرـ الـاـبـيـاتـ أـوـ الـفـقـرـةـ وـيـجـبـ تـكـرـرـهـ فـىـ كـلـ مـنـهـمـ. وـقـيـدـ بـقـولـهـ إـذـاـ عـرـفـ الـرـوـيـ لـاـنـ مـنـ الـاـرـصادـ مـاـ لـاـ يـعـرـفـ فـيـهـ الـعـجـزـ لـعـدـمـ مـعـرـفـةـ حـرـفـ الـرـوـيـ كـمـاـ فـيـ قـولـهـ تـعـالـىـ وـ مـاـ كـانـ النـاسـ الـاـمـةـ وـاـحـدـهـ فـاـخـتـلـفـوـاـ وـلـوـ لـاـ كـلـمـةـ سـبـقـتـ مـنـ رـبـكـ لـقـضـىـ بـيـنـهـ فـيـمـاـ هـمـ فـيـهـ يـخـتـلـفـوـنـ فـلـوـ لـمـ يـعـرـفـ اـنـ حـرـفـ الـرـوـيـ هـوـ النـوـنـ لـرـبـمـاـ تـوـهـمـ اـنـ الـعـجـزـ فـيـمـاـ هـمـ فـيـهـ اـخـتـلـفـوـاـ وـ اـخـتـلـفـوـاـ فـيـهـ فـالـاـرـصادـ فـىـ الـفـقـرـةـ (نـحـوـ وـ مـاـ كـانـ اللـهـ لـيـظـلـمـهـمـ وـلـكـنـ كـانـوـاـ اـنـفـسـهـمـ يـظـلـمـوـنـ) وـفـىـ الـبـيـتـ (نـحـوـ قـولـهـ إـذـاـ لـمـ تـسـطـعـ شـىـءـاـ فـدـعـهـ، وـجـاـوـزـهـ إـلـىـ مـاـ تـسـتـطـيـعـ. وـمـنـهـ) أـىـ وـمـنـ الـمـعـنـىـ (الـمـتـشـارـكـ)، وـ هـىـ ذـكـرـ الشـىـءـ بـلـفـظـ غـيـرـ لـوـقـوعـهـ) أـىـ ذـلـكـ الشـىـءـ (فـيـ صـحـبـتـهـ) أـىـ ذـلـكـ الغـيـرـ (تـحـقـيقـاـ اوـ تـقـدـيرـاـ) أـىـ وـقـوـعاـ مـحـقـقاـ اوـ مـقـدـراـ (فـالـاـوـلـ نـحـوـ قـولـهـ قـالـوـاـ اـقـتـرـحـ شـىـءـاـ) مـنـ اـقـتـرـحـتـ عـلـيـهـ شـىـءـاـ إـذـاـ سـأـلـتـهـ اـيـاهـ مـنـ غـيـرـ روـيـهـ وـ طـلـبـتـهـ عـلـىـ سـبـيلـ التـكـلـيفـ وـ التـحـكـمـ وـ جـعـلـهـ مـنـ اـقـتـرـحـ الشـىـءـ اـبـتـدـعـهـ غـيـرـ مـنـاسـبـ عـلـىـ مـاـ لـاـ يـخـفـيـ (تجـدـ) مـجـزـومـ عـلـىـ اـنـ جـوـابـ الـاـمـرـ مـنـ الـاجـادـهـ وـ هـىـ تـحـسـينـ الشـىـءـ (لـكـ لـطـبـخـهـ، قـلـتـ اـطـبـخـوـاـ لـىـ جـبـهـ وـقـمـيـصـاـ) أـىـ خـيـطـوـاـ وـذـكـرـ خـيـاطـةـ الـجـبـهـ بـلـفـظـ الطـبـخـ لـوـقـوعـهـاـ فـيـ صـحـبـةـ طـبـخـ الـطـعـامـ (وـنـحـوـهـ تـعـلـمـ مـاـ نـفـسـيـ وـ لـاـ اـعـلـمـ مـاـ فـيـ نـفـسـكـ) حـيـثـ اـطـلـقـ النـفـسـ عـلـىـ ذـاتـ اللـهـ تـعـالـىـ لـوـقـوعـهـ فـيـ صـحـبـةـ نـفـسـيـ. (وـ الـثـانـيـ) وـ هـوـ مـاـ يـكـونـ وـقـوـعـهـ فـيـ صـحـبـةـ الغـيـرـ تـقـدـيرـاـ (نـحـوـ) قـولـهـ تـعـالـىـ قـولـوـاـ آـمـنـاـ بـالـلـهـ، وـ مـاـ اـنـزـلـ الـيـنـاـ إـلـىـ قـولـهـ (صـبـغـةـ اللـهـ) وـ مـنـ اـحـسـنـ مـنـ اللـهـ صـبـغـةـ وـنـحـنـ لـهـ عـابـدـوـنـ (وـهـوـ) أـىـ قـولـهـ صـبـغـةـ اللـهـ (مـصـدـرـ) لـاـنـهـ فـعـلـهـ مـنـ صـبـغـ كـالـجـلـسـةـ مـنـ جـلـسـ وـ هـىـ الـحـالـةـ الـتـىـ يـقـعـ عـلـيـهـ الصـبـغـ (مـؤـكـدـ لـآـمـنـاـ بـالـلـهـ أـىـ تـطـهـيرـ اللـهـ لـاـنـ الـاـيمـانـ يـطـهـرـ النـفـوسـ) فـيـكـونـ آـمـنـاـ مـشـتـمـلاـ عـلـىـ تـطـهـيرـ اللـهـ لـنـفـوسـ الـمـؤـمـنـيـنـ وـ دـالـاـ عـلـيـهـ فـيـكـونـ صـبـغـ

الله بمعنى تطهیر الله مؤكدا لمضمون قوله آمنا بالله ثم اشار إلى وقوع تطهیر الله في صحبة ما يعبر عنه بالصيغة تقديرًا بقوله (والاصل فيه) أي في هذا المعنى وهو ذكر

ص ۲۷۰

التطهير بلفظ الصيغة (ان النصارى كانوا يغمرون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون انه) أي الغمس في ذلك الماء (تطهير لهم) فإذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال الآن صار نصرانيا حقا فامر المسلمين بان يقولوا للنصارى قولنا آمنا بالله وصبغنا الله باليمان صبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهير لا مثل تطهيرنا. هذا إذا كان الخطاب في قوله قولنا آمنا بالله للكافرين وان كان الخطاب للMuslimين فالمعنى ان المسلمين امرروا بان يقولوا صبغنا الله باليمان صبغة ولم يصبح صبغتكم ايها النصارى (فعبر عن اليمان بالله بصبغة الله للمشاركة) لوقوعه في صبغة صبغة النصارى تقديرًا (بهذه القرينة) الحالية التي هي سبب التزول من غمس النصارى اولادهم في الماء الاصفر وان لم يذكره ذلك لفظا. (ومنه) أي و من المعنى (المزاوجة، وهي ان تزوج) أي توقع المزاوجة على ان الفعل مستند إلى ضمير المصدر أو إلى الظرف اعني قوله (بين معنيين في الشرط والجزاء) والمعنى بجعل معنيان واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر (كتقوله إذا ما نهى الناهي) ومنعى عن جبها (فلج بي الهوى) لزمني (اصبحت إلى الواشى) أي استمعت إلى النمام الذي يشى حدثه ويزينه وصدقته فيما افترى على (فلج بها الهجر) زواج بين نهى الناهي واصبحتها إلى الواشى الواقعين في الشرط والجزاء في ان رتب عليهما لجاج شيء وقد يتوجه من ظاهر العبارة ان المزاوجة هي ان نجمع بين معنيين في الشرط و معنيين في الجزاء كما جمع في الشرط بين نهى الناهي ولجاج الهوى وفي الجزاء بين اصبحتها إلى الواشى ولجاج الهجر وهو فاسد إذ لا- قائل بالمزاوجة في مثل قولنا إذا جاءنى زيد فسلم على اجلسته فانعمت عليه و ما ذكرنا هو المأمور من كلام السلفة. (ومنه) أي من المعنى (العكس) والتبديل (وهو ان يقدم جزء من الكلام على جزء آخر (ثم يؤخر) ذلك المقدم عن الجزء المؤخر اولا، و العبارة الصريرة ما ذكره بعضهم وهو ان تقدم في الكلام جزءا ثم تعكس فتقدم ما اخرت وتؤخر ما قدمت.

ص ۲۷۱

و ظاهر عبارة المصنف صادق على نحو عادات السادات اشرف العادة و هو ليس من العكس (ويقع) العكس (على وجوه منها ان يقع بين احد طرفى جملة وبين ما اضيف إليه ذلك الطرف نحو عادات السادات سادات العادات) فالعادات احد طرفى الكلام و السادات مضاف إليه لذلك الطرف وقد وقع العكس بينهما بان قدم اولا- العادات على السادات ثم السادات على العادات. (ومنها) أي من الوجوه (ان يقع بين متعلقى فعلين فى جملتين نحو يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى) فالحى و الميت متعلقان بىخرج و قد قدم اولا الحى على الميت و ثانيا الميت على الحى. (ومنها) أي من الوجوه (ان يقع بين لفظين فى طرفى جملتين نحو لا هن حل لهم ولا- هم يحلون لهن) قدم او لا هن على هم و ثانيا هم على هن و هما لفظان وقع احدهما فى جانب المستند إليه و الآخر فى جانب المستند. (ومنه) أي من المعنى (الرجوع)، و هو العود إلى الكلام السابق بالنقض) أي بنقضه وابطاله (لنكتة كقوله قف بالديار التي لم يعفها القدم) أي لم يبلها تطاول الزمان وتقادم العهد ثم عاد إلى ذلك الكلام ونقضه بقوله (بلى و غيرها الارياح و الديم) أي الرياح و الامطار و النكتة اظهار التحرير و التدلل انه اخبر اولا بما لا تتحقق له ثم افاق بعض الافاقه فنقض الكلام السابق قائلا بلى عفها القدم و غيرها الارياح و الديم (ومنه) أي و من المعنى (التورىه و تسمى الايهام ايضا، وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد) اعتمادا على قرينة خفية (وهي ضربان الاولى (مجرودة وهي) التورىه (التي لا تجامع شيئاً مما يلائم) المعنى (القريب نحو الرحمن على العرش استوى) فإنه اراد باستوى معناه بعيد و هو استولى و لم يقرن به شيء مما يلائم المعنى القريب الذي هو الاستقرار (و) الثانية (مرشحة) و هي التي تجامع شيئاً مما يلائم المعنى القريب (نحو و السماء بنيناها باید) اراد بالا يدى معناه بعيد و هو القدرة و قد قرن لها ما يلائم المعنى القريب الذي هو

ص ۲۷۲

الجارية المخصوصة و هو قوله بنيناها إذ البناء يلائم اليد و هذا مبني على ما اشتهر بين اهل الظاهر من المفسرين و الا فالتحقيق ان هذا تمثيل و تصوير لعظمة و توقيف على كنه جلاله من غير ان يتمثل للفردات حقيقة او مجازا (ومنه) اى و من المعنى (الاستخدام و هو ان يراد بلفظ له معنیان احدهما ثم يراد بضمیره) اى بالضمیر العائد إلى ذلك اللفظ (معناه الآخر او يراد باحد ضمیريه احدهما) اى احد المعنین ثم يراد بالآخر معناه الآخر ويجوز في كليهما ان يكونا حقيقين وان يكونا مجازين او ان يكونا مختلفين (فالاول) و هو ان يراد باللفظ احد المعنین وبضمیره معناه الآخر (كقوله إذا نزل السماء بارض قوم، رعيناه وان كانوا غصابا) جمع غصابان اراد بالسماء الغيث وبالضمیر الراجع إليه في رعيناه، النبت وكلاـ المعنین مجازي (و الثاني) و هو ان يراد باحد ضمیريه احد المعنین وبالضمیر الآخر معناه الآخر (كقوله فسقى الغضا و الساكنيه وان هم، شبوه بين جوانحى وضلوعى) اراد باحد ضمیري الغضا اعني المجرور في الساكنية المكان الذي فيه شجرة الغضا وبالآخر اعني المنصوب في شبوه النار الحاصلة من شجرة الغضا وكلاهما مجازي (ومنه) اى من المعنى (اللف و النشر، و هو ذكر متعدد على التفصيل او الاجمال ثم) ذكر (ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعين ثقه) اى الذكر بدون التعين لاجل الوثوق (بان السامع يرده إليه) اى يرد ما لكل من آحاد هذا المتعدد إلى ما هو له لعلمه بذلك بالقرائن اللفظية او المعنوية (فالاول) و هو ان يكون ذكر المتعدد على التفصيل (ضربان لان النشر اما على ترتيب اللف) بان يكون الاول من المتعدد في النشر للأول من المتعدد في اللف و الثاني للثانى و هكذا إلى الآخر (نحو و من رحمته جعل لكم الليل و النهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله) ذكر الليل و النهار على التفصيل ثم ذكر ما للليل و هو السكون فيه و ما للنهار و هو الابتعاء من فضل الله فيه على الترتيب. فان قيل عدم التعين في الآية ممنوع فان المجرور من فيه عائد إلى الليل لا محالة.

ص ۲۷۳

قلنا نعم ولكن باعتبار احتمال ان يعود إلى كل من الليل و النهار يتحقق عدم التعين (واما على غير ترتيبه) اى ترتيب اللف سواء كان معكوس الترتيب (كقوله كيف اسلو وانت حقف) و هو البقاء من الرمل (وغصن، وغازل لحظا و قد اوردفا) فاللحظ للغزال والقد للغصن و الردف للحقف او مختلطـ كقولك هو شمس واسد وبحر جودا وبهاء وشجاعة. (و الثاني) و هو ان يكون ذكر المتعدد على الاجمال (نحو قوله تعالى و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) فان الضمير في قالوا لليهود و النصارى فذكر الفريقان على وجه الاجمال بالضمير العائد اليهما ثم ذكر ما لكل منهما (أى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا و قالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى فلف) بين الفريقين او القولين اجمالا (العدم الالتباء) و الثقة بان السامع يرد إلى كل فريق او كل قول مقوله (للعلم) بتضليل كل فريق صاحبه واعتقاده ان داخل الجنة هو لاصاحبه و لا يتصور في هذا الضرب الترتيب وعدمه و من غريب اللف و النشر ان يذكر متعدد ان او اكثر ثم يذكر في نشر واحد ما يكون لكل من آحاد كل المتعددين كما تقول الراحة و التعب في العدل و الظلم قد سد من ابوابها ما كان مفتوحا وفتح من طرقها ما كان مسدودا. (ومنه) اى و من المعنى (الجمع) و هو ان يجمع بين متعدد اثنين او اكثر (في حكم واحد كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا و نحو قاله) اى قول ابي العتاھي، علمت يا مجاشع بن مساعدة (ان الشباب و الفراغ و الجدة) اى الاستغناء (مفيدة) اى داعية إلى الفساد (للمرء اى مفسدة. و منه) اى و من المعنى (التفريق و هو ايقاع تباین بین امرين من نوع في المدح او غيره كقوله ما نوال الغمام وقت ربيع کنوال الامیر يوم سخاء فنوال الامیر بدرة عین) هی عشرة آلاف درهم (ونوال الغمام قطرة ماء) اوقع التباین بین النوالین.

ص ۲۷۴

(ومنه) اى و من المعنى (التقسيم و هو ذكر متعدد ثم اضافه ما لكل إليه على التعين) و بهذا القيد يخرج اللف و النشر و قد احمله السكاکي فتوهم بعضهم ان التقسيم عنده اعم من اللف و النشر. اقول ان ذكر الاضافة مغن عن هذا القيد إذ ليس في اللف و النشر اضافه ما لكل إليه بل يذكر فيه ما لكل إليه حتى يضيّفه السامع إليه ويرده (كقوله) اى قول المتلمس (ولا يقيم على ضمير) اى ظلم

(يراد به) الصمير عائد إلى المستثنى منه المقدر العام (الا الاذلان) في الظاهر فاعل لا يقيم وفي التحقيق يدل أى لا يقيم احد على ظلم يقصد به الاهذان (غير الحى) وهو الحمار (والوتد هذا) أى غير الحى (على الخسف) أى الذل (مربوط برمته) هي قطعة حبل بالية (وذا) أى الوتد (يُشَجَّع) أى يدق ويشق رأسه (فلا يرثى) أى فلا يرق ولا يرحم (له احد) ذكر العير و الوتد ثم اضاف إلى الاول الرابط على الخسف والى الثاني الشج على التعين وقيل لا تعين لان هذا وذا متساويان في الاشارة إلى القريب فكل منهما يتحمل ان يكون اشاره إلى العير والى الوتد فالبليت من اللف و النشر دون التقسيم وفيه نظر لانا لا نسلم التساوى بل في حرف التشبيه ايماء إلى ان القرب فيه اقل بحيث يحتاج إلى تنبية ما بخلاف المجرد عنها فهذا للقريب اعني العير وذا للاقرب اعني الوند. وامثال هذه الاعتبارات لا- ينبغي ان تهمل في عبارات البلغاء بل ليست البلاغة الارعائية امثال ذلك. (ومنه) أى و من المعنوي (الجمع مع التفريق و هو ان يدخل شيءان في معنى ويفرق بين جهتي الادخال كقوله فوجهك كالنار في ضوئها، وقلبي كالنار في حرها) ادخل قلبه ووجه الحبيب في كونهما كالنار ثم فرق بينهما بان وجه الشبه في الوجه الضوء و اللمعان وفي القلب الحرارة و الاحتراق. (ومنه) أى و من المعنوي (الجمع مع التقسيم، و هو جمع متعدد تحت حكم

ص ۲۷۵

ثم تقسيمه أو العكس) أى من تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم (فالاول) أى الجمع ثم التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامة معنى التسلیط عداها على التقسيم (كقوله حتى اقام) أى الممدوح ولتضمين الاقامة معنى التسلیط عداها على فقال (على ارباض) جمع ريض وهو ما حول المدينة (حرشنة) وهي بلدة من بلاد الروم (تشقى به الروم و الصليبان) جمع صليب النصارى (والبيع) جمع بيعة وهي معبدهم و حتى متعلق بالفعل في البيت السابق اعني قاد المقاوب أى العساكر جمع في هذا البيت شقاء الروم بالممدوح ثم قسم فقال (للنبي ما نكحوا و القتل ما ولدوا) ذكر ما دون من اهانة وقلة المبالغ بهم كأنهم من غير ذوى العقول و ملائمة بقوله (والنھب ما جمعوا و النار ما زرعوا و الثاني) أى التقسيم ثم الجمع (كقوله قوم إذا حاربوا ضر واعدوهم، أو حاولوا) أى طلبوا (النفع في اشيائهم) أى اتباعهم واصارهم (نفعوا سجية) أو غريزة وخلق (وتلك) الخصلة (منهم غير محدثة ان الخلائق) جمع خليفة و الطبيعة و هي الخلق (فاعلم شرها البدع) جمع بدعة و هي المبتدعات و المحدثات قسم في الاول صفة الممدوحين إلى ضرر الاعداء ونفع الأولياء ثم جمعها في الثاني تحت كونها سجية. (ومنه) أى و من المعنوي (الجمع مع التفريق و التقسيم). وتفسيره ظاهر مما سبق فلم يتعرض له (كقوله تعالى يوم يأتي) يعني يأتي الله أى أمره أو يأتي اليوم أى هو له و الظرف منصوب باضمار اذكروا بقوله (لا- تكلم نفس) أى بما ينتفع من جواب أو شفاعة (الا- باذنه. فمنهم) أى من اهل الموقف (شقى) مقتضى له بالنار (وسعيد) مقتضى له بالجنة (فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير) أى اخراج النفس بشدة (وشهيق) رده بشدة (خالدين فيها ما دامت السموات و الارض) أى سموات الآخرة وارضها. وهذه العبارة كناية عن التأييد ونفي الانقطاع (الا ما شاء ربک) أى الا وقت مشىء الله تعالى (ان ربک فعال لما يريد) من تخليد البعض كالكافر و اخراج البعض كالفساق (واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات و الارض

ص ۲۷۶

الا ما شاء ربک عطاء غير مجنوذ) أى غير مقطوع بل ممتد إلى غير النهاية و معنى الاستثناء في الاول ان بعض الاشقياء لا يخلدون في النار كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان. وفي الثاني ان بعض السعداء لا يخلدون في الجنة بل يفارقونها ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذي سعدوا بالايمان و التأييد من مبدأ معين فكما ينتقض باعتبار الانتهاء فكذلك باعتبار الابتداء. فقد جمع الا نفس بقوله لا تكلم نفس ثم فرق بينهم بان بعضهم شقى وبعضهم سعيد بقوله فمنهم شقى وسعيد ثم سعيد ثم قسم بان اضاف إلى الاشقياء مالهم من عذاب النار و الى السعداء مالهم من نعيم الجنة بقوله فاما الذي شقوا إلى آخر الآية. (وقد يطلق التقسيم على امررين آخرين احدهما ان يذكر احوال الشيء مضافا إلى كل من تلك الاحوال) ما يليق به كقوله سأطلب حقى بالقناة و المشايخ، كأنهم من

طول ما التشموا مرد (ثقال) أى لشدء وطائهم على الاعداء (إذا لاقو) أى حاربوا الاعداء (خفاف) أى مسرعين إلى الاجابه (إذا دعوا) إلى كفاية مهم ودفاع ملم (كثير إذا شدوا) لقيام واحد مقام الجماعة (قليل إذا عدوا) ذكر احوال المشايخ واضاف إلى كل حال ما يناسبها بان اضاف إلى الثقل حال الملاقاة والى الخفة حال الدعاء وهكذا إلى الاخر (و الثاني استيفاء اقسام الشيء كقوله تعالى يهب لمن يشاء انانا ويهب لمن يشاء الذكور أو يزوجهم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما) فان الانسان اما ان لا يكون له ولد ذكرا أو انشى أو ذكر وانثى وقد استوفى في الایة جميع الاقسام. (ومنه) أى و من المعنى (التجريد وهو ان يتزع من امر ذى صفة) امر (آخر مثله فيها) أى مماثل لذلك الامر ذى الصفة في تلك الصفة (مبالغه) أى لاجل المبالغه و ذلك (لكمها) أى تلك الصفة (فيه) أى في ذلك الامر حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة إلى حيث يصح ان يتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة. (وهو) أى التجريد (اقسام منها) أى ما يكون بمن التجريدية (نحو قولهم

ص ۲۷۷

لى من فلان صديق حميم) أى قريب يهتم لامرها. (أى بلغ فلان من الصدقة حدا صح معه) أى مع ذلك الحد (ان يستخلص معه) أى من فلان صديق. (آخر مثله فيها) أى في الصدقة. (ومنها) ما يكون بالباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه (نحو قولهم لئن سألت فلانا لتسألن به البحر) بالغ في اتصافه بالسمامة حتى يتزع منه بحرا في السمامة. (ومنها) ما يكون بدخول باء المعية في المنتزع (نحو قوله وشوهاء) أى فرس قبيح المنظر لسعه اشداها أو لما اصابها من شدائد الحرب (تعدوا) أى تسرع (بى إلى صارخ الوعى)، أى مستغيث في الحرب (بمستائم) أى لا بس لامه و هى الدرع و الباء للملابسة و المصاحبة (مثل الفتيق) هو الفحل المكرم (المرحل) من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله أى تعدو بي و معى من نفسي مستعد للحرب بالغ في داده للحرب حتى يتزع منه مستعدا آخر. (ومنها) أى ما يكون بدخول فى في المنتزع منه (نحو قوله تعالى لهم فيها دار الخلد أى في جهنم و هى دار الخلد) لكنه يتزع منه دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغه في اتصافها بالشدة. (ومنها) ما يكون بدون توسط حرف (نحو قوله فلشن بقية لارحن بغزوء، تحوى) أى تجمع (الغائم أو يموت) منصب باضمار ان أى الا ان يموت (كريم) يعني نفسه يتزع من نفسه كريما مبالغه في كرمه، فان قيل هذا من قبيل الالتفات من التكلم إلى الغيبة، قلنا لا ينافي التجريد على ما ذكرنا. (وقيل تقديره أو يموت مني كريم) فيكون من قبيل لي من فلان صديق حميم و لا يكون قسما آخر. (وفي نظر) لحصول التجريد تمام المعنى بدون هذا التقدير. (ومنها) ما يكون بطريق الكنائية (نحو قوله يا خير من يركب المطى و لا يشرب كاسا بكف من بخلا) أى تشرب الكاس بكف الجoward يتزع منه جواد يشرب

ص ۲۷۸

هو بكفه على طريق الكنائية لانه إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد ثبت له الشرب بكفه فهو ذلك الكريم، وقد خفى هذا على بعضهم فزعم ان الخطاب ان كان لنفسه فهو تجريد و الا فاليس من التجريد في شيء بل كنائه عن كون الممدوح غير بخيل، واقول الكنائية لاينا في التجريد على ما قررناه ولو كان الخطاب لنفسه لم يكن قسما بنفسه بل داخل في قوله (ومنها مخاطبة الانسان نفسه) وبيان التجريد في ذلك انه يتزع من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبه (قوله لا خيل عندك تهديها ولا مال فليس بسعادة النطق ان لم يسعد الحال) أى الغنى فكانه يتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الخيل و المال و خاطبه. (ومنه) أى و من المعنى (المبالغة المقبولة) لأن المردودة لا تكون من المحسنات، وفي هذا اشاره إلى الرد على من زعم ان المبالغة مقبولة مطلقا وعلى من زعم انها مردودة مطلقا، ثم انه فسر مطلق المبالغة وبين اقسامها و المقبولة منها و المردودة منها فقال (والبالغة) مطلقا (ان يدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف جدا مستحيلا أو مستبعدا) و انما يدعى ذلك (إنلا يظن انه) أى ذلك الوصف (غير متنه فيه) أى في الشدة أو الضعف، وتذكير الضمير و افراده باعتبار عوده إلى احد الامرين (وتنحصر المبالغة (في التبليغ والاغراق و الغلو) لا بمجرد الاستقراء بل بالدليل القطعى و ذلك (لان المدعى ان كان ممكنا عقلا و عادة فتبليغ

کقوله فعادی) یعنی الفراس (عداء) هو الموالء بین الصیدین یصرع احدهما إلی اثر الآخر فی طلق واحد (بین ثور) یعنی الذکر من بقر الوحش (ونعجة) یعنی الانثی منها (درaka) أى متتابعا (فلم ینتصح بماء فيغسل) مجزوم معطوف علی ینتصح أى لم یعرق فلم یغسل. ادعى ان فرسه ادرك ثورا ونعجة فی مضمار واحد و لم یعرق، و هذا ممکن عقاولا وعادة (وان كان ممکنا عقاولا لا عادة فاغراق کقوله ونکرم جارنا ما دام فينا، وتبعبه) من الاتباع أى نرسل (الكرامة) علی اثره (حيث مالا) أى سار و هذا ممکن

ص ۲۷۹

عقلا- وممتنع عادة (وهما) أى التبليغ والاغراق (مقبولان والا) أى وان لم يكن ممکنا لا عقاولا لا عادة لامتناع ان يكون ممکنا عادة ممتنعا عقاولا إذ كل ممکن عادة ممکن عقاولا لا ینعكس (فلو کقوله واخفت اهل الشرک حتى انه) الضمير للشأن (لتخفافک النطف التي لم تخلق) فان خوف النطفة الغير المخلوقة ممتنع عقاولا وعادة و المقبول منه) أى من الغلو (اصناف منها ما ادخل عليه ما یقربه إلى الصحة نحو) لفظة (يكاد في قوله تعالى يکاد زيتها یضيئ ولو لم تمسسه نار، ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخييل کقوله عقدت سنابکها) أى حوافر الجياد (عليها) یعنی فوق رؤسها (عيشا) بكسر العين أى غبارا و من لطائف العلامه في شرح المفتاح العثير الغبار و لا- تفتح فيه العين و الطف من ذلك ما سمعت ان بعض البغالين كان یسوق بغلته في سوق بغداد و كان بعض عدول دار القضاء حاضرا فضررت البغال على ما هو دأبهم بحلية العدل بكسر العين یعنی احد شقى الورق فقال بعض الظرفاء على الفور افتح العين فان المولى حاضر و من هذا القبيل ما وقع لى في قصيدة علا: فاصبح يدعوه الورى ملكا، وريشما فتحوا عينا غدا ملكا. وما يناسب هذا المقام ان بعض اصحابي ممن الغالب على لهجتهم اماله الحركات نحو الفتحة اتاني بكتاب فقلت لمن هو فقال لمولانا عمر بفتح العين فضحک الحاضرون فنظر إلى کالمتعرف عن سبب ضحکهم المسترشد بطريق الصواب فرمي إلیه بعض الجن وضم العين فتفطن للمقصود واستظرف الحاضرون ذلك (لو تبتغى) أى تلك الجياد (عنقا) هو نوع من السير (عليه) أى على ذلك العثير (لا مكنا) أى العنق ادعى ان تراكم الغبار المرتفع من سنابک الخيل فوق رؤسها بحيث صار ارضا يمكن سيرها عليه و هذا عقاولا وعادة لكنه تخيل حسن (وقد اجتمعا) أى ادخال ما یقربه إلى الصحة وتضمن التخييل الحسن (في قوله یخیل إلى ان سمر الشهب في الدجي،

ص ۲۸۰

وشدت باهدابي اليهن اجفانی) أى یوقع في خيالی ان الشهب محکمة بالمسامير لا- تزول عن مكانها وان اجفان عینی قد شدت باهدابها إلى الشهب لطول ذلك الليل وغاية سهری فيه و هذا تخيل حسن ولفظ یخیل یقربه من الصحة ویزیده حسنا (ومنها ما اخرج مخرج الهزل و الخلاعة کقوله اسکر بالامس ان عزمت على الشرب غدا ان ذا من العجب ومنه) أى و من المعنوی (المذهب الكلامي و هو ایراد حجۃ للمطلوب على طریقہ اهل الكلام) و هو ان تكون بعد تسليم المقدمات مستلزمة للمطلوب (نحو لو كان فيهما آلهة إلا إليه لفسدتا) و اللازم و هو فساد السموات والارض باطل لأن المراد به خروجهما عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم و هو تعدد الآلهة وهذه الملزومة من المشهورات الصادقة التي یکتفی بها في الخطایرات دون القطعیات المعتبرة في البرهانیات (وقوله حلفت فلم اترک لنفسک ریب) أى شکا (ولیس وراء الله للمرء مطلب) أى هو اعظم المطالب و الحلف به اعلى الاحلاف فكيف یحلف به کاذبا (لئن كنت) اللام لتوطئة القسم (قد بلغت عنی جنایة، لمبلغک) اللام جواب القسم (الواشی اغش) من غش إذا خان (واکذب ولکنی كنت امرءا إلى جانب من الأرض فيه أى في ذلك الجانب (مستراد) أى موضع طلب الرزق من راد الكلام وارتاده (ومذهب) أى موضع ذهاب لل حاجات (ملوک) أى في ذلك الجانب ملوک (واخوان إذا ما مدحthem احکم في اموالهم) أى اتصرف فيها كيف شئت (واقرب) عندهم واصیر رفیع المرتبة (کفعلك) أى كما تفعله انت (في قوم ازاک اصطعنthem) أى واحسنت إليهم فلم ترحم في مدحهم لك اذنبا) أى لا تعاتبني على مدح آل جفنة المحسنين إلى و المنعمين على كما لا تعاتب قوما احسنت إليهم فمدحوك ان مدح اولئک لا يعد ذنبنا كذلك مدحی لمن احسن إلى. وهذه الحجۃ على طریق التمثیل الذي یسمیه الفقهاء قیاسا. ویمکن رده إلى

صورة قیاس استثنایی أى لو كان مدحى لال جفنة ذنبًا لكان مدح ذلك القوم لك أيضًا ذنبًا واللازم باطل فكذا الملزم (منه) أى و من المعنى

ص ۲۸۱

(حسن التعليل) و هو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف) أى بان ينظر نظراً يشتمل على لطف و دقّة (غير حقيقى) أى لا يكون ما اعتبر علة له في الواقع كما إذا قلت قتل فلان اعدايه لدفع ضررهم فانه ليس في شيء من حسن التعليل و ما قيل من ان هذا الوصف اعني غير حقيقي ليس بمفيض لأن الاعتبار لا يكون الاخير حقيقي فغلط و من شأن ما سمع ان ارباب المعمول يطلقون الاعتبار على ما يقابل الحقيقي. ولو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع (وهو اربعه اضراب لأن الصفة) التي ادعى لها علة مناسبة (اما ثابتة قصد بيان علتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا يظهر لها في العادة علة) وان كانت لا تخلو في الواقع عن علة (كقوله لم يحك) أى لم يشابه (نائلك) أى عطائك (السحاب و انما حمت به) أى صارت محمومة بسبب نائلك وتفوقه عليها (فصبيها الرحماء) أى فالمحبوب من السحاب، هو عرق الحمى فنزل المطر من السحاب صفة ثابتة لا يظهر لها في العادة علة و قد عللها بأنه عرق حمامها الحادثة بسبب عطاء الممدوح (أو يظهر لها) أى لتلك الصفة (علة غير) العلة (المذكورة) لتكون المذكورة غير حقيقة فتكون من حسن التعليل (كقوله ما به قتل اعدايه ولكن يتقدى اخلاف ما ترجو الذئاب فان قتل الاعداء في العادة لدفع مضرتهم) وصفة المملكة عن منازعاتهم (لا لما ذكره) من ان طبيعة الكرم قد غلت عليه ومحبة صدق رجاء الراجين بعثته على قتل اعدايه لما علم من انه إذا توجه إلى الحرب صارت الذئاب ترجوا اتساع الرزق عليها بلحوم من يقتل من الاعداء و هذا مع انه وصف بكمال الجود وصف بكمال الشجاعة حتى ظهر ذلك للحيوانات العجم. (و الثانية) أى الصفة الغير الثابتة التي اريد اثباتها (اما ممكنة كقوله يا واشيا حستت فينا اسائته، نجي حدارك) أى حداري ايهاك (انسانى) أى انسان

ص ۲۸۲

عني (من الغرق فان استحسان اسئلة الواشى ممكن لكن لما خالف) أى الشاعر (للناس فيه) إذ لا يستحسن الناس (عقبه) أى عقب الشاعر استحسان اسئلة الواشى (بان حداره منه) أى من الواشى (نجي انسانه من الغرق في الدموع) حيث ترك البكاء خوفاً منه (أو غير ممكنة كقوله لو لم تكن نية الجوزاء خدمته، لما رأيت عليها عقد منتظر) من انتطق أى شد النطاق. و حول الجوزاء كواكب يقال لها نطاق الجوزاء فيه الجوزاء خدمه الممدوح صفة غير ممكنة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها كذا في الايصال وفيه بحث لأن مفهوم هذا الكلام هو ان نية الجوزاء خدمه الممدوح علة لرؤيه عقد النطاق عليها اعني لرؤيه حالة شبيهه بانت Capac المتنطق كما يقال لو لم تجئني لم اكرمك يعني ان علة الاصدقاء هي المجرى وهذه صفة ثابتة قصد تعليها بنية الخدمه الممدوح فيكون من الضرب الاول و هو الصفة الثابتة التي قصد علتها و ما قيل من انه اراد ان الانتقاد صفة ممتنعة الثبوت للجوزاء وقد اثبتها الشاعر وعللها بنية الجوزاء خدمه الممدوح فهو مع انه مخالف بصرير كلام المصنف في الايصال ليس بشيء لأن حديث انتقاد الجوزاء اعني الحالة الشبيهه بذلك ثابت بل محسوس و الاقرب ان يجعل لو هنا مثلها في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت اعني الاستدلال بانتفاء الشانى على انتفاء الاول فيكون الانتقاد علة لكون نية الجوزاء خدمه الممدوح أى دليلاً عليه وعلة للعلم مع انه وصف غير ممكن (والحق به) أى بحسن التعليل (ما بنى على الشك) ولم يجعل منه لأن فيه ادعاء واصراراً و الشك ينافي (كقوله كان السحاب الغر) جمع الاغر و المراد السحاب الماطرة الغريبة الماء (غيين تحتها) أى تحت الربا (حيبياً فما ترقا) الاصل ترقء بالهمزة فخففت أى ما تسکن (لهن مدامع) علل على سبيل الشك نزول المطر من السحاب بانها غيبة تحت تلك الربا فهى تبكي عليها. (ومنه) أى و من المعنى (التفرير وهو ان يثبت لمعنى امر حكم بعد اثباته)

ص ۲۸۳

أى اثباته ذلك الحكم (المتعلق له آخر) على وجه يشعر بالتفرير و التعقيب و هو احتراز عن نحو غلام زيد راكب وابوه راكب (كقوله

احلامكم لسقام الجهل شافية، كما دماؤكم تشفى من الكلب) هو بفتح اللام شبه جنون يحدث للانسان من عض الكلب إذ لا دواء له انجر من شرب دم ملك كما قال الحمامى بنات مكارم واسأة كلم، دماؤكم من الكلب الشفاء ففرع على وصفهم بشفاء احلامهم من داء الجهل وصفهم بشفاء دمائهم من داء الكلب يعني انهم ملوك واشراف وارباب العقول الراجحة. (ومنه) أى و من المعنى (تأكيد المدح بما يشبه الذم و هو ضربان افضلهما ان يستثنى من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح) لذلك الشئ (بتقدير دخولها فيها) دخول صفة المدح فى صفة الذم (كقوله و لا عيب فيهم غير ان سيوفهم، بهن فلول) جمع فل و هو الكسر فى حد السيف (من قرائ الكتائب) أى مضاربة الجيوش (أى ان كان فلول السيف من القرع عيما فاثبت شئ ا منه) أى من العيب (على تقدير كونه منه) أى كون فلول السيف من العيب. (وهو) أى هذا التقدير و هو كون الفلول من العيب (محال) لانه كناية عن كمال الشجاعة ( فهو) أى اثبات شئ من العيب على هذا التقدير (في المعنى تعليق بالمحال) كما يقال حتى يبيض الفار و حتى يلح الجمل فى سم الخياط (فالتأكيد فيه) أى في هذا الضرب (من جهة انه كدعوى الشئ بيته) لانه علق نقىض المدعى و هو اثبات شئ من العيب بالمحال و المعلق بالمحال محال فعدم العيب محقق. (و) من جهة (ان الاصل فى) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) أى كون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه و ذلك لما تقرر فى موضعه من ان الاستثناء المنقطع مجاز و إذا كان الاصل فى الاستثناء الاتصال (فذكر اداته قبل ذكر ما بعدها) يعني المستثنى (يوه اخرج شئ) و هو المستثنى (مما قبلها) أى مما قبل الاداء و هو المستثنى منه (إذا وليها) أى الاداء (صفة مدح) وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع ( جاء التأكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بأنه لم يوجد فيه صفة ذم حتى يستثنىها فاضطر إلى استثناء

٢٨٤

صفه مدح وتحويل الاستثناء إلى الانقطاع. (و) الضرب (الثانى) من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ان يثبت لشئ اداء الاستثناء) أى يذكر عقب اثبات صفة المدح لذلك الشئ اداء استثناء (تليها صفة مدح اخرى له) أى لذلك الشئ (نحو انا افصح العرب بيداني من قريش) بيد معنى غير و هو اداء الاستثناء (واصل الاستثناء فيه) أى في هذا الضرب (ايضا ان يكون منقطعا) كما ان الاستثناء فى الضرب الاول منقطع لعدم دخول المستثنى فى المستثنى منه و هذا لا ينافي كون الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال (لكنه) أى الاستثناء المنقطع المنقطع فى هذا الضرب (لم يقدر متصل) كما قدر فى الضرب الاول إذ ليس هنا صفة ذم منفية عامه يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها. و إذا لم يكن تقدير الاستثناء متصل فى هذا الضرب (فلا يفيد التأكيد الا من الوجه الثانى) و هو ان ذكر ادأه الاستثناء قبل ذكر المستثنى يوهم اخرج شئ مما قبلها من حيث ان الاصل فى مطلق الاستثناء هو الاتصال فإذا ذكر بعد الاداء صفة مدح اخرى جاء التأكيد و لا يفيد التأكيد من الوجه الاول و هو دعوى الشئ بيته لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلة (و لهذا) أى ولكون التأكيد فى هذا الضرب من الوجه الثانى فقط (كان) الضرب (الاول) المفيد للتأكيد من وجهين (افضل ومنه) أى و من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ضرب اخر) و هو ان يؤتى بمستثنى فيه معنى المدح عمولا لفعل فيه معنى الذم نحو قوله تعالى (وما تنقم من الا ان آمنا بآيات ربنا) أى ما تعيب منا الا اصل المناقب و المفاخر كلها و هو الایمان. يقال نقم منه وانتقم إذا عابه وكرهه و هو كالضرب الاول فى افاده التأكيد من وجهين (والاستدراك) المفهوم من لفظ لكن (في هذا الباب) أى باب تأكيد المدح بما

٢٨٥

يشبه الذم (كالاستثناء كما فى قوله هو البدر الا انه البحر زاخرا \* سوى انه الضرغام لكنه الوبل فقوله الا وسوى استثناء مثل قوله ع بيداني من قريش، و قوله لكنه استدراك يفيد فائدة الاستثناء المنقطع فى هذا الضرب لان الا فى الاستثناء المنقطع بمعنى لكن (ومنه) أى و من المعنى (تأكيد الذم بما يشبه المدح و هو ضربان احدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشئ صفة ذم له بتقدير دخولها) أى صفة الذم (فيها) أى فى صفة المدح (كقولك فلا لا خير فيه الا انه يسى إلى من احسن إليه وثانيهما ان يثبت للشئ

صفة ذم وتعقب بادأه استثناء يليها صفة ذم اخرى له) أى لذلك الشئ (كقولك فلان فاسق الا انه جاهل، فالضرب الاول يفيد التأكيد من وجهين و الثاني من وجه واحد (وتحقيقها على قياس ما مر) فى تأكيد المدح بما يشبه الذم (ومنه) أى و من المعنى (الاستبعاد وهو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشئ آخر كقوله نهبت من الاعمار ما لو حويته \* لهنت الدنيا بانك خالد مدحه بالنهائية فى الشجاعة) حيث جعل كثرة قتلاه بحيث يخلد لو ورث اعمارهم (على وجه استبع مدح بكونه سببا لصلاح الدنيا ونظامها) إذ لا تهنت لاحد بشئ لا فائده له فيه. قال على بن عيسى الربعي (وفيه) أى في البيت وجها آخر من المدح احدهما (انه نهب الاعمار دون الاموال) كما هو مقتضى علو الهمة و ذلك مفهوم من تخصيص الاعمار بالذكر والاعراض عن الاموال مع ان النهب بها اليق وهم يعتبرون ذلك في المحاورات والخطابيات وان لم يعتبره ائمه الاصول (و) الثاني (انه لم يكن ظالما في قتلهم) والا لما كان للدنيا سرور بخلوده. (ومنه) أى و من المعنى (الادماج) فقال ادمج الشئ في ثوبه إذا لفه فيه (وهو ان يضم كلام سبق لمعنى) مدحا كان او غيره (معنى اخر) هو منصوب على انه مفعول ثان ليضمن وقد اسند إلى المفعول الاول ( فهو) لشموله المدح وغيره (اعم)

ص ۲۸۶

من الاستبعاد) لاختصاصه بالمدح (كقوله اقلب فيه) أى في ذلك الليل (اجفاني كاني، اعد بها على الدهر الذنوبا، فانه ضمن وصف الليل بالطول لشکایة الدهر ومنه) أى و من المعنى (التوجيه) ويسمى محتمل الضدين (وهو ايراد الكلام محتملا لوجهين مختلفين) أى متباثنين متضادين كالمدح والذم مثلا ولا يكفى مجرد احتمال معنيين متغيرين (كقول من قال لا عور ليت عينيه سواء) يحتمل تمني صحة العين العوراء فيكون دعاء له والعكس فيكون دعاء عليه. قال (السكاكى ومنه) أى و من التوجيه (متتشابهات القرآن باعتبار) و هو احتمالها لوجهين مختلفين و تفارقه باعتبار آخر، و هو عدم استواء الاحتمالين لأن أحد المعنيين في المتتشابهات قريب والآخر بعيد و لما ذكر السكاكى نفسه من ان اكثرا متتشابهات القرآن من قبيل التورىء والايهام ويجوز ان يكون وجه المفارقة هو ان المعنيين في المتتشابهات لا يجب تضادهما. (ومنه) أى و من المعنى (الهزل الذى يراد به الجد كقوله إذا ما تمىمى اتكا مفاخر، فقل عد عن ذا كيف اكلك للضب ومنه) أى و من المعنى (تجاهل العارف و هو كما سماه السكاكى سوق المعلوم مساق غيره لنكته) و قال لا احب تسميته بالتجاهل لو روده في كلام الله تعالى (كتلوبیخ في قول الخارجیه ایاشجر الخبر) هو من ديار بكر (مالك مورقا) أى ناضرا ذا ورق (كانك لم تجزع على ابن طريف و المبالغة في المدح كقوله المع برق سرى ام ضوء مصباح، ام ابتسامتها بالمنظار الصاحي) أى اظن (أو) المبالغة (في الذم كقوله و ما ادرى وسوف اخال ادرى) أى اظن و كسر همزة المتكلّم فيه هو الافصح وبنو اسد تقول احال بالفتح و هو القياس (قوم آل حصن ام نساء) فيه دلالة على ان القوم هم الرجال خاصة (والتدلل) أى و كالتحير و التدهش (في الحب في قوله تالله يا ظبيات القاع) و هو المستوى من الارض (قلن لنا، ليلا منكن ام ليلى من البشر) وفي اضافة ليلى إلى نفسه أو لا و التصريح باسمها ثانيا استلذاذ. وهذه انموذج من نكات التجاهل و هي اكثرا من ان يضيّطها القلم (ومنه) أى

ص ۲۸۷

ومن المعنى (القول بالموجب و هو ضربان احدهما ان تقع صفة في كلام الغير كنایة عن شئ اثبت له) أى لذلك الشئ (حكم فتشتها لغيره) أى فتشت انت في كلامك تلك الصفة لغير ذلك الشئ (من غير تعرض لثبوته له) أى لثبت ذلك الحكم لذلك الغير (أو نفيه عنه نحو قوله تعالى يقلون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل والله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فالاعز صفة وقعت في كلام المنافقين كنایة عن فريقهم و الاذل كنایة عن المؤمنين وقد اثبت المنافقون لفريقهم اخراج المؤمنين من المدينة، فاثبت الله تعالى في الرد عليهم صفة العزة لغير فريقهم و هو الله تعالى ورسوله و المؤمنون و لم يتعرض لثبوت ذلك الحكم الذي و هو الاخراج للموصوفين بالعزوة اعني الله تعالى ورسوله و المؤمنين و لا لنفيه عنهم. (و الثاني حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده) حال كون خلاف مراده (مما يحتمله) ذلك اللفظ (بذكر متعلقه) أى انما يحمل على خلاف مراده بان يذكر متعلق ذلك اللفظ (كقوله قلت ثقلت إذا اتيت مرارا \* قال ثقلت كاهلى بالايدى فلفظ ثقلت وقع في كلام الغير بمعنى حملتك المؤنة فحمله على تثقيل عاته

بالا يادی و المتن بان ذکر متعلقه اعني قوله کاهلی بالا يادی. (ومنه) أى و من المعنی (الاطراد و هو ان تأتی باسماء الممدوح او غيره) واسماء (آبائه على ترتیب الولادة من غير تکلف) فی السبک (کقوله ان یقتلوک فقد ثللت عروشهم، بعثیة بن الحارث بن شهاب) یقال للقوم إذا ذهب عزهم وتضعضع حالهم قد ثل عرشهم يعني ان تبحجو بقتلک وفرحوا به فقد اثرت في عزهم وهدمت اساس مجدهم بقتل رئيسهم. فان قيل هذا من تتابع الاضافات فكيف يعد من المحسنات. قلنا قد تقرر ان تتابع الاضافات إذا سلم من الاستکراه ملح ولطف و البيت من هذا القبيل کقوله عليه السلام الکریم ابن الکریم ابن الکریم الحديث، هذا تمام ما ذكر من الضرب المعنی (واما) الضرب (اللغظی) من الوجوه

ص ۲۸۸

المحسنة للكلام. (فمنه الجناس بين اللغظين و هو تشابهما في اللغو) أى في التلفظ فيخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع أو في مجرد عدد الحروف نحو ضرب وعلم أو في مجرد الوزن نحو ضرب وقتل (والتم منه) أى من الجناس (ان يتفقا) أى اللغو (في انواع الحروف) فكل من الحروف التسعة والعشرين نوع وبهذا يخرج نحو يفرح ويمرح (و) في (اعدادها) وبه يخرج نحو الساق و المساق (و) في هيئاتها وبه يخرج نحو البرد والبرد بالفتح والضم فان هيئه الكلمة هي كيفية حاصلة لها باعتبار الحركات والسكنات فنحو ضرب وقتل على هيئه واحدة مع اختلاف الحروف بخلاف ضرب وضرب مبنيين للفاعل والمفعول فانهما على هيئتين مع اتحاد الحروف. (و) في (ترتيبها) أى تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيره عنه وبه يخرج نحو الفتح والحتف (فان كانا) أى اللغو المتافقان في جميع ما ذكره (من نوع) واحد من انواع الكلمة (كاسميin) أو فعلين أو حرفين (يسمي متماثلا) جريا على اصطلاح المتكلمين من ان التماثل هو الاتحاد في النوع (نحو ويوم تقوم الساعة) أى القيامة (يقسم المجرمون ما ليثوا غير ساعه) من ساعات الايام (وان كانا من النوعين) اسم و فعل أو اسم وحرف أو فعل وحرف (يسمي مستوفى کقوله ما مات من كرم الزمان فانه \* يحيى لدى يحيى بن عبد الله) لانه کريم يحيى من اسم الکرم (وايضا) لجناس التام تقسيم آخر وهو انه (ان كان احد لغظيه مرکبا) و الآخر مفردا (سمى جناس التركيب) وحينئذ (فان اتفقا) أى اللغو المفرد والمركب (في الخط خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المتشابه) لاتفاق اللغظين في الكتابة (کقوله إذا ملك لم يكن ذاهبة) أى صاحب هبة وعطاء (فدعه) أى اتركه (فدولته ذاهبة) أى غير باقية (والا) أى وان لم يتفق اللغو المفرد والمركب في الخط (خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المفروق) لافتراق اللغظين في صورة الكتابة (کقوله:

ص ۲۸۹

كلکم قد اخذ الجام ولا جام لنا \* ما الذى ضر مدیر الجام لو جاملنا) أى عاملنا بالجميل هذا إذا لم يكن اللغو المركب مرکبا من كلمة وبعض الكلمة والخاص باسم المعرف کقولك اهذا مصاب ام طعم صاب (وان اختلفا) عطف على قوله و التام منه ان يتفقا أو على محذوف أى هذا ان اتفقا فيما ذكر وان اختلفا أى لفظا المتجانسين (في هيئات الحروف فقط) أى و اتفقا في النوع والعدد والترتيب (يسمي) التجنيس (محرقا) لانحراف احدى الهيئتين عن الهيئة الاخرى والاختلاف قد يكون بالحرکه (کقولهم جبه البرد جنة البرد) يعني لفظ البرد والبرد بالضم والفتح (ونحوه) في ان الاختلاف في الهيئة فقط قولهم (الجاهل اما مفرط ومفرط) لان الحرف المشدد لما كان يرتفع اللسان عنهم دفعه واحدة كحرف واحد عد حرقا واحدا وجعل التجنيس مما لا اختلف فيه في الهيئة فقط. ولذا قال (والحرف المشدد) في هذا الباب (في حكم المخفف) واختلاف الهيئة في مفرط ومفرط باعتبار ان الفاء من احدهما ساكن و من الآخر مفتوح. (و) قد يكون الاختلاف فيه في الحرکه و السكون جميعا (کقولهم البدعة شرك الشرک) فان الشين من الاول مفتوح و من الثاني مكسور و الراء من الاول مفتوح و من الثاني ساكن (وان اختلفا) أى لفظا المتجانسين (في اعدادها) أى اعداد الحروف بان يكون في احد اللغظين حرف زائد أو اکثر إذا سقط حصل الجناس التام (سمى الجناس ناقصا) لنقصان احد اللغظين عن الآخر (و ذلك) الاختلاف (اما بحرف) واحد (في الاول مثل و التفت الساق بالساق إلى ربک يومئذ المساق) بزيادة الميم (أو في الوسط نحو

جدی جهدی) بزيادة الهاء وقد سبق ان المشدد بحكم المخفف او في الآخر كقوله يمدون من ايدي عواصع عواصم) بزيادة الميم ولا اعتبار بالتنوين و قوله من ايدي في موضع مفعول يمدون على زيادة من كما هو مذهب الاخفش او على كونها للتبسيط كما في قوله هن من عطفه وحرف من نشاطه او على انه صفة ممحضه او يمدون سواعد من ايدي عواصع جمع عاصية من عصاه ضربه بالعصا

ص ۲۹۰

وعواصع من عصمه حفظه وحماه وتمامه تصول باسياف قواصع قواصع او يمدون ايديا ضاربات للاعداء حاميات للاولياء صائلات على الاقران بسيوف حاكمة بالقتل قاطعة. (وربما سمي) هذا القسم الذي يكون الزيادة فيه في الآخر (مطرفا واما باكثر) من حرف واحد وهو عطف على قوله اما بحرف ولم يذكر من هذا الضرب الا ما تكون الزيادة في الآخر (كقولها) او الخنساء (ان البكاء هو الشفاء من الجوى) او حرقة القلب (بين الجوانح) بزيادة النون والباء (وربما سمي هذا) النوع (مذيلا وان اختلافا) او لفظ المتجانسين (في انواعها) او انواع الحروف (فيشرط ان لا يقع) الاختلاف (باكثر من حرف) واحد والا. وبعد بينهما التشابه ولم يبق التجانس كلفظي نصر ونكل (ثم الحرفان) اللذان وقع بينهما الاختلاف (ان كانوا متقاربين في المخرج (سمى) الجناس (مضارعا وهو) ثلاثة اضرب لأن الحرف الأجنبي (اما في الاول نحو بيني وبينى كنى ليل دامس وطريق طامس او في الوسط نحو قوله تعالى وهم ينهون عنه وينأون عنه او في الآخر نحو الخيل معقود بنواصيها الخير) ولا يخفى تقارب الدال والطاء وكذا الهاء والهمزة وكذا اللام والراء (والا) او وان لم يكن الحرفان متقاربين (سمى لاحقا وهو ايضااما في الاول نحو ويل لكل همزه لمزه) الهمزة الكسر والهمزة الطعن وشاع استعمالهما في الكسر من اعراض الناس والطعن فيها وبناء فعلة يدل على الاعتياد (او في الوسط نحو ذلك بما كنتم تفرجون في الارض بغير الحق وبما كنتم تمرون) وفي عدم تقارب الفاء والميم نظر فانهما شفويتان وان اريد بالتقارب ان يكونا بحيث يدغم احدهما في الآخر فالهاء والهمزة ليست كذلك (او في الآخر نحو قوله تعالى فإذا جاءهم امر من الامن وان اختلافا) او لفظ المتجانسين (في ترتيبها) او ترتيب الحروف بان يتحد النوع والعدد والهيئة لكن قدم في احد اللغظين بعض الحروف واخر في اللفظ الآخر. (سمى) هذا النوع (تجنيس القلب نحو حسامه فتح لاوليائه حتف لا عدائيه ويسمى قلب كل) لانعكاس ترتيب الحروف كلها (ونحو اللهم استر

ص ۲۹۱

عوراتنا وآمن روعاتنا ويسمى قلب بعض) إذ لم يقع الانعكاس الا بين بعض حروف الكلمة (إذا وقع احدهما) او احد اللغظين المتنجانسين تجانس القلب (في اول البيت) واللف (الآخر في آخره سمي) تجنیس القلب حينئذ (مقلوبا مجناحا) لأن اللغظين بمثابة جناحين للبيت كقوله لاح انوار الهدى من كفه في كل حال. (إذا ولی احد المتجانسين) او تجانس سواء كان جناس القلب او غيره ولذا ذكره باسمه الظاهر دون المضرم المتجانس (الآخر سمي) الجناس (مزدواجا ومكررا ومردا نحو وجنتك من سبأ بنبأ يقين) هذا من التجنيس اللاحق وامثلة الآخر ظاهرة مما سبق (ويتحقق بالجناس شىء ان احدهما ان يجمع اللغظين الاستيقاف و هو توافق الكلمتين في الحروف الاصول مع الاتفاق في اصل المعنى (نحو قوله تعالى فاق وجها ل الدين القيم) فانهما مشتقات من قام يقوم. (و الثاني ان يجمعهما) او اللغظين (المتشابهة و هي ما يشبه) او اتفاق يشبه (الاستيقاف) و ليس باشتقاء فلفلة ما موصولة او موصوفة، وزعم بعضهم انها مصدرية او اشباه اللغظين الاستيقاف و هو غلط لفظا و معنا اما لفظا فلانه جعل الضمير المفرد في يشبه او اللغظين و هو لا يصح الا بتأنويل بعيد فلا يصح عند الاستغناء عنه و اما معنا فلان اللغظين لا يشبهان الاستيقاف بل توافقهما قد يشبه الاستيقاف بان يكون في كل منهما جميع ما يكون في آخر من الحروف او اكثراها ولكن لا يرجعان إلى اصل واحد كما في الاستيقاف (نحو قوله تعالى انى لعملكم من القالين) فالاول من القول و الثاني من القلى و قد يتوجه ان المراد بما يشبه الاستيقاف هو الاستيقاف الكبير و هذا ايضا غلط لأن الاستيقاف الكبير هو الاتفاق في الحروف الاصول دون الترتيب مثل القمر و الرقم و المرق، وقد مثلوا في هذا المقام بقوله تعالى اشاقتكم إلى الأرض ارضيتكم بالحياة الدنيا، و لا يخفى ان الأرض مع ارضيتكم ليس كذلك. (ومنه) او من اللغظي (رد العجز على

الصدر و هو في النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين) أى المتفقين في اللفظ و المعنى (أو المتجلانسين) أو المشابهين في

ص ۲۹۲

اللفظ دون المعنى (والملحقين بهما) أى بالمتجلانسين الذي يجمعهما الاستيقاف أو شبه الاستيقاف (في أول الفقرة) وقد عرفت معناها (و) اللفظ (الآخر في آخرها) أى آخر الفقرة فتكون الأقسام اربعة (نحو قوله تعالى وتخشى الناس و الله احق ان تخشاه) في المكررين (ونحو سائل اللثيم يرجع ودمعه سائل) في المتجلانسين (ونحو قوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا) في الملحقين الاستيقافا (ونحو قال انى لعملكم من القالين) في الملحقين بشبه الاستيقاف (و) هو (في النظم ان يكون احدهما) أى احد اللفظين المكررين أو المتجلانسين أو الملحقين بهما استيقافا أو شبه الاستيقاف (في آخر البيت و) اللفظ (الآخر في صدر المصراع الاول أو حشوه أو آخره أو صدر) المصراع (الثانى) فنصير الاقسام ستة عشرة حاصلة من ضرب اربعة في اربعة و المصنف اورد ثلاثة عشر مثلا واهمل ثلاثة (كقوله سريع إلى ابن العم يلطم وجهه، وليس إلى داعي الندى بسرع) فيما يكون المكرر الآخر في صدر المصراع الاول (وقوله: تمنع من شميم عرار نجد \* فما بعد العشية من عرار) فيما يكون المكرر الآخر في حشو المصراع الاول و معنى البيت استمتع بشميم عرار نجد و هي وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة فانا نعدمه إذا امسينا لخروجنا من ارض نجد ومنابته (وقوله و من كان بالبيض الكوابع) جمع كاعب و هي الجارية حين تبدو ثديها للنهود (مغرما) مولعا (فما زلت بالبيض القواطع (مغرما) فيما يكون المكرر الآخر في آخر المصراع الاول (وقوله وان لم يكن الا معرج ساعة) هو خبر كان واسمه ضمير يعود إلى الامام المدلول عليه في بيت السابق و هو الماء على الدار التي لو وجدتها بها اهلها ما كان وحشا مقيلها (قليلا) صفة مؤكدة لفهم القلة من اضافة التعريج إلى الساعة أو صفة مقيدة أى الا- تعريجا قليلا في ساعة (فاني نافع لى قليلها) مرفوع بانه فاعل نافع و الضمير للساعة و المعنى قليل من التعريج في الساعة ينفعني ويسفي غليل وجد، وهذا فيما يكون المكرر الآخر في صدر المصراع الثاني (وقوله دعاني) أى

ص ۲۹۳

اتركاني (من ملامكما سفها) أى خفة وقلة عقل (فداعي الشوق قبلكما دعاني) من الدعاء و هذا فيما يكون المتجلانس الآخر في صدر المصراع الاول (وقوله و إذا البلايل) جمع بليل و هو ظائر معروف (افصحت بلغاتها، فانف البلايل) جمع بليل و هو الحزن (باختفاء بلايل) جمع بليلة بالضم و هو ابريق فيه الخمر و هذا فيما يكون المتجلانس الآخر اعني البلايل الاول في حشو المصراع الاول لا صدره لأن صدره هو قوله و إذا (وقوله فمشعوف بآيات المثانى)، (أى القرآن) (ومفتون بربات المثانى) أى بنغمات او تار المزامير التي ضم طاق منها إلى طاق و هذا فيما يكون المتجلانس الآخر في آخر المصراع الاول (وقوله املتهم ثم أملتهم فلاخ) أى ظهر (لى ان ليس فيهم فلاخ) أى فوز ونجاة و هذا فيما يكون المتجلانس الآخر في صدر المصراع الثاني (وقوله ضرائب) جمع ضريبة و هي الطبيعة التي ضربت للرجل وطبع عليها (ابدعتها في السماح، فلسنا نرى لك فيها ضريبا) أى مثلا واصله المثل في ضرب القداح و هذا فيما يكون الملحق الآخر بالمتجلانسين استيقافا في صدر المصراع الاول (وقوله) إذ المرء لم يخزن عليه لسانه، فليس على شيء سواه بخزان) أى إذا لم يحفظ المرء لسانه على نفسه مما يعود ضرره إليه فلا يحفظه على غيره مما لا ضرر له فيه، وهذا فيما يكون الملحق الآخر استيقافا في حشو المصراع الاول (وقوله لو اختصرتم من الاحسان تكم، و العذاب) من الماء (يهجر للافراط في الخضر) أى في البرودة يعني ان بعدى عنكم لكثرة انعامكم على وقد توهم بعضهم ان هذا المثال مكرر حيث كان اللفظ الآخر في حشو المصراع الاول كما في البيت الذي قبله و لم يعرف ان اللفظين في البيت السابق مما يجمعهما الاستيقاف وفي هذا البيت مما يجمعهما شبه الاستيقاف و المصنف لم يذكر من هذا القسم الا هذا المثال واهمل الثلاثة الباقيه و قد اوردتتها في الشرح (وقوله: فدع الوعيد بما وعيده كضائرى \* اطنين اجنحة الذباب يضير) وهذا فيما يكون الملحق الآخر استيقافا و هو ضائرى في اخر المصراع الاول

ص ۲۹۴

(وفي قوله وقد كانت البيض القواطع في الوعى) أى السيف القواطع في الحرب (بواتر) أى قواطع بحسن استعمال ايها (فهي الان

من بعده بتر) جمع ابتر إذ لم يبق من بعده من يستعملها استعماله و هذا فيما يكون الملحق الآخر استقاقا في صدر المضارع الثاني. (ومنه) أى و من اللغطي (السجع قيل و هو توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد) في الآخر (وهو معنى قول السكاكي هو) أى السجع (في النثر كالكافية في الشعر) يعني ان هذا مقصود كلام السكاكي ومحصوله والا فالسجع على التفسير المذكور بمعنى المصدر اعني توافق الفاصلتين في الحرف الآخر. وعلى كلام السكاكي هو نفس اللفظ المتواطئ الآخر في اواخر الفقرة ولذا ذكره السكاكي بلفظ الجمع وقال انها في النثر كالقوافي في الشعر و ذلك لأن القافية لفظ في آخر البيت اما الكلمة نفسها أو الحرف الآخر منها أو غير ذلك على تفصيل المذاهب و ليست عبارة عن توافق الكلمتين من اواخر الابيات على حرف واحد. فالحاصل ان السجع قد يطلق على الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار توافقها للكلمة الاخيرة من الفقرة الأخرى وقد يطلق على نفس توافقها ومرجع المعنين واحد (وهو) أى السجع ثلاثة اضرب (مطرف ان اختلفا) أى الفاصلتين (في الوزن نحو مالكم لا ترجون الله وقارا و قد خلفكم اطوارا) فان الوقار والاطوال مختلفان وزنا (والا) أى وان لم يختلفا في الوزن (فان كان ما في احدى القراءتين) من الالفاظ (أو) كان (اكثره) أى اكثرا ما في احد القراءتين (مثل ما يقابلها) من القراءة الأخرى (في الوزن والتقييم) أى التوافق على الحرف الآخر (فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجه وعظه) فجميع ما في القراءة الثانية يوافق لما يقابلها من القراءة الاولى و اما لفظه فهو فلا يقابل شيء من الثانية، ولو قال بدل الاسماع الاذان كان مثلاً لما يكون اكثرا ما في الثانية موافقاً لما يقابلها في الاولى (والا فهو متوازن) أى وان لم يكن جميع ما في القراءة ولا اكثرا مثل ما يقابلها من الاخر فهو السجع المتوازن

ص ۲۹۵

(نحو فيها سر مرفوعة واكواب موضوعة) لاختلاف سر واكواب في الوزن والتقييم جميماً و قد يختلف الوزن فقط نحو و المرسلات عرفاً، فالعاصفات عصفاً، وقد تختلف التقييم فقط كقولنا، حصل الناطق والصامت، وهلك الحاسد والشامت. (قيل واحسن السجع ما تساوت قرائته نحو في سدر مخصوص و طلح مخصوص و ظل ممدوح ثم) أى بعد ان لا تتساوى قرائته فالحسن (ما طالت قرينته الثانية نحو و النجم إذا هو ما ضل صاحبكم و ما غوى أو) قرينته (الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه) من التصليمة (ولا يحسن ان يؤتى قرينة) بعد قرينة أخرى. (اقصر منها) قصراً (كثيراً) لأن السجع قد استوفى امده في الاول بطوله فإذا جاء الثاني اقصر منه كثيراً يبقى الانسان عند سماعه كمن يريد الانتهاء إلى غاية فيعثر دونها، و انما قال كثيراً احترازاً عن نحو قوله تعالى الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الم يجعل كيدهم في تضليل (والا سجاع مبنية على سكون الاعجاز) أى او اخر فواصل القراءات إذ لا يتم التواطؤ و التزاوج في جميع الصور إلا بالوقف و السكون (كقولهم ما ابعد ما فات واقرب ما هو آت) أى إذ لو لم يعتبر السكون لغات السجع لأن التاء من فات مفتوح و من آت منون مكسور (قيل و لا يقال في القرآن اسجاع) رعاية لللادب و تعظيمها له إذ السجع في الاصل هدير الحمام و نحو و قيل لعدم الاذن الشرعي، وفيه نظر إذ لم يقل احد بتوقف امثال هذا على اذن الشارع و انما الكلام في اسماء الله تعالى.

(بل يقال) للاسجاع في القرآن اعني الكلمة الاخيرة من الفقرة (فواصل، و قيل السجع غير مختص بالنثر ومثله من النظم (قوله تجلى به رشدی واثرت) أى صارت ذات ثروة (به يدى وفاض به ثمدى) هو بالكسر الماء القليل و المراد هنا المال القليل (واوري) أى صار ذاوري (به زندى) فاما اوري بضم الهمزة و كسر الراء على انه المتكلم المضارع من اوريت الزند اخرجت ناره فغلط

ص ۲۹۶

وتصحيف ومع ذلك يأبه الطبع (ومن السجع على هذا القول) أى القول بعدم اختصاصه بالنثر (ما يسمى التشطير)، و هو جعل كل من شطري البيت سجعة مخالفة لاختها) أى للسجعة التي في الشطر الآخر، و قوله سجعة في موضع المصدر أى مسجوعاً سجعة لأن الشطر نفسه ليس بسجعة أو هو مجاز تسمية للكل باسم جزءه (قوله تدبیر معتصم بالله منتقم، الله مرتعب في الله) أى راغب فيما يقربه من رضوانه (مرتقب) أى منتظر ثوابه أو خائف عقابه، فالشطر الاول سجعة مبنية على الميم و الثانية سجعة مبنية على الباء. (ومنه) أى و من

اللفظی (الموازنہ و هی تساوی الفاصلتين) ای الكلمتین الاخيرتين من الفقريتين او من المصارعين (فی الوزن دون التقویة نحو ونمارة مصروفه وزرابی مبتوثه) فان مصروفه ومبتوثه متساویان فی الوزن لا- فی التقویة إذ الاولی علی الفاء و الثانية علی الثاء لا عبرة بتاء التائيت فی القافیة علی ما بين فی موضع. وظاهر قوله دون التقویة انه يجب فی الموازنہ عدم التساوی فی التقویة حتى لا يكون نحو فيها سرر مرفوعه، واکواب موضوعه، من الموازنہ ويكون بين الموازنہ و السجع مباینة الا- علی رأى ابن الا-ثیر فانه يشترط فی السجع التساوی فی الوزن و التقویة ويشترط فی الموازنہ التساوی فی الوزن دون الحرف الاخير فتحو شدید و قريب ليس بسجع و هو اخص من الموازنہ و إذا تساوی الفاصلتان فی الوزن دون التقویة (فان كان فی احدى القریتين) من الالفاظ (أو اکثره مثل ما يقابلها من) القرینة (الاخرى فی الوزن) سواء كان يماثله فی التقویة أو لا (شخص) هذا النوع من الموازنہ (باسم المماثلة) و هي لا تخص بالثر كما توهمه البعض من ظاهر قولهم تساوی الفاصلتين ولا بالنظم على ما ذهب إلیه البعض بل تجرى فی القیلتين فلذلك أو رد مثالين نحو قوله تعالى (وآتیناهما الكتاب المستین وهدینا هما الصراط المستقیم و قوله مهما الوحش) جمع مهأة و هي البقرة الوحشیة (الا ان هاتا) ای هذه النساء (أو انس، قنا الخط الا ان تلك) لقناه (ذوابل) وهذه النساء نواضر، والمثالان مما يكون

ص ۲۹۷

اکثر ما فی احدى القریتين مثل ما يقابلها من الاخری لعدم تماثل آتیناهما وهدینا هما وزنا و كذا هاتا وتلك. ومثال الجميع قول ابی تمام، فاحجم لما لم يجد فيك مطمعا، واقدم لما لم يجد عنك مهربا وقد كثر ذلك فی الشعر الفارسی واکثر مدائح ابی الفرج الرومی من شعراء العجم على المماثلة وقد اقتفي الانوری اثره فی ذلك. (ومنه) ای و من اللفظی (القلب) و هو ان يكون الكلام بحيث لو عکسته بدأت بحرفه الاخیر الحرف الاول كان الحاصل بعینه هو هذا الكلام ويجری فی التر و النظم (كقوله مودته تدوم لكل هول \* و هل كل مودته تدوم) فی مجموع البيت وقد يكو ذلك فی المصارع كقوله ارانا الله هلالا ارانا (وفی التنزیل كل فی فلک یسبحون وربک فکبر) و الحرف المسدد فی حکم المخفف لأن المعتر هو الحرف المكتوبه وقد يكون ذلك فی الفرد نحو سلس و مغايرة القلب بهذا المعنى لتجنیس القلب ظاهر فان المقلوب هنا يجب ان يكون عین اللفظ الذى ذكر بخلافه ثمّه ويجب ثمّه ذکر اللفظین جمیعا بخلافه هنا. (ومنه) ای و من اللفظی (التشريع) ويسمی الترشیح وذا القافیتين ايضا (وهو بناء البيت على قافیتين يصح المعنى عند الوقوف على كل منها لأن التشريع هو ان يبني الشارع ایيات القصيدة ذات قافیتين على بحرین او ضربین من بحر واحد فعلی ای القافیتين وقفت كان شرعا مستقیما، قلنا القافیة انما هي آخر البيت فالبناء على قافیتين لا يتصور الا إذا كان البيت بحيث يصح الوزن ويحصل الشعر عند الوقوف على كل منها وال لم تكن الاولی قافية (كقوله يا خاطب الدنيا) من خطب المرأة (الدینیة) ای الخسیسه (انها، شرك الردی) ای حبالة الھلاک

ص ۲۹۸

(وقراءة الاکدار) ای مقر الكدورات. فان وقفت على الردی فالبيت من الضرب الثامن الطويل الكامل وان وقفت على الاکدار فهو من الضرب الثاني منه، و القافیة عند الخلیل من آخر حرف فی البيت إلى اول ساکن يليه مع الحركة التي قبل ذلك الساکن، فالقافیة الاولی من هذا البيت هو لفظ الردی مع حركة الكاف من شرك و القافیة الثانية هي من حركة الدال من الاکدار إلى الآخر وقد يكون البناء على اکثر من قافیتين و هو قليل متکلف، و من لطیف ذی القافیتين نوع يوجد فی الشعر الفارسی و هو ان تكون الالفاظ الباقيه بعد القوافي الاول بحيث إذا جمعت كانت شرعا مستقیم المعنى. (ومنه) ای و من اللفظی (لزوم ما لا يلزم) ويقال له الازام والتضمين و التشدید و الاعنات ايضا (وهو ان يجيء قبل حرف الروی) و هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة وتنسب إليه فيقال قصيدة لامية او ميمیة مثلـ من رویت الجبل إذا فلتته لانه يجمع بين الایيات كما ان الفتل يجمع بين قوى الجبل أو من رویت على البعير إذا شددت عليه الرواء و هو الجبل الذي يجمع به الاحمال (أو ما فی معناه) ای قبل الحرف الذي هو فی معنی الروی (من الفاصله) يعني ان الحرف الذي وقع فی فواصل الفقر موقع حرف الروی فی قوافي الایيات. وفاعلی يجيء هو قوله (ما ليس بلازم فی السجع) يعني ان

یؤتی قبله بشیع لو جعل القوافی او الفوائل اسجاعا لم يتحجg إلى الاتيان بذلك الشیع ويتم السجع بدونه. فمن زعم انه كان ينبعى ان يقول ما ليس بلازم فى السجع أى القافية ليوافق قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه فهو لم يعرف معنى هذا الكلام. ثم لا يخفى ان المراد بقوله يجيء قبل كذا ما ليس بلازم فى السجع ان يكون ذلك فى بيتهن أو اكثرا أو فاصلتين أو اكثرا الا ففى كل بيت أو فاصلة يجيء قبل حرف الروى أو ما فى معناه ما ليس بلازم فى السجع كقوله: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل \* بسقوط اللوى بين الدخول

فحومل

ص ۲۹۹

قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة و هو ليس بالزرم فى السجع و قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه اشاره إلى انه يجرى فى التر و النظم (نحو فاما اليتيم فلا تقهـر و اما السائل فلا تنـهر) فالراء بمتنزلة حرف الروى ومجـئ الهاء قبلها فى الفاصلتين لزوم ما يلزم لصحة السجع بدونها نحو فلاـ تنـهر و لاـ تسـخر (وقوله ساـشـکـر عـمـراـ انـ تـراـخـتـ منـيـتـيـ، ايـادـيـ) بـدلـ منـ عـمـراـ (ايـادـيـ لمـ تـمـنـ وـانـ هـيـ جـلتـ)، أـىـ لمـ تـقطـعـ اوـ لمـ تـخـلطـ بـمـنـهـ وـانـ عـظـمـتـ وـكـثـرـتـ (فتـىـ غـيرـ مـحـجـوبـ الغـنـىـ عـنـ صـدـيقـهـ \* وـ لاـ مـظـهـرـ الشـكـوـىـ إـذـ النـعـلـ زـلـتـ) زـلـهـ الـقـدـمـ وـ النـعـلـ كـنـيـةـ عنـ نـزـولـ الشـرـ وـ المـحـنـةـ (رأـيـ خـلـتـيـ) أـىـ فـقـرـىـ (منـ حـيـثـ يـخـفـيـ مـكـانـهـ) لـاـنـىـ كـنـتـ اـسـتـرـهـاـ عـنـهـ بـالـتـجـمـلـ (فـكـانـتـ) أـىـ خـلـتـيـ (قـذـىـ عـيـنـيـ حـتـىـ تـجـلـتـ) أـىـ انـكـشـفـتـ وـزـالـتـ باـصـلـاحـ ايـاهـاـ بـاـيـادـيهـ يـعـنـىـ منـ حـسـنـ اـهـتـمـامـهـ جـعلـهـ كـالـدـاءـ الـمـلـازـمـ لـاـ شـرـفـ اـعـضـائـهـ حـتـىـ تـلـافـاهـ بـالـاصـلاحـ، فـحـرـفـ الرـوـىـ هوـ التـاءـ وـ قـدـ جـيـعـ قـبـلـهـ بـلـامـ مـشـدـهـ مـفـتوـحـهـ وـ هوـ لـيـسـ بـلـازـمـ فـيـ السـجـعـ لـصـحـةـ السـجـعـ بـدـونـهـاـ نحوـ جـلتـ وـمـدـتـ وـمـنـتـ وـانـشـقـتـ وـنـحـوـ ذـلـكـ (واـصـلـ الـحـسـنـ فـيـ ذـلـكـ كـلـهـ) أـىـ فـيـ جـمـيعـ ماـ ذـكـرـ مـنـ الـمـحـسـنـاتـ الـلـفـظـيـةـ (انـ تـكـونـ الـأـلـفـاظـ تـابـعـةـ لـلـمـعـانـيـ دـوـنـ الـعـكـسـ) أـىـ انـ لـاـ يـكـوـنـ الـمـعـانـيـ تـوـابـعـ لـلـالـفـاظـ بـاـنـ يـؤـتـىـ بـالـالـفـاظـ مـتـكـلـمـهـ مـصـنـوـعـهـ فـيـتـبعـهاـ الـمـعـنـىـ كـيـفـ ماـ كـانـ كـمـاـ فعلـهـ بـعـضـ الـمـتأـخـرـينـ لـهـمـ شـعـفـ بـاـيـارـ الـمـحـسـنـاتـ الـلـفـظـيـةـ فـيـجـلـعـونـ الـكـلامـ كـانـهـ غـيرـ مـسـوـقـ لـاـفـادـهـ الـمـعـنـىـ وـ لـاـ يـبـالـونـ بـخـفـاءـ الـدـلـالـاتـ وـرـكـاـكـهـ الـمـعـنـىـ فـيـصـيـرـ كـعـمـدـ منـ ذـهـبـ عـلـىـ سـيـفـ مـنـ خـشـبـ. بلـ الـوـجـهـ انـ تـرـكـ الـمـعـانـيـ عـلـىـ سـجـيـتـهـ فـتـطـلـبـ لـاـنـفـسـهـاـ لـفـظـاـ تـلـيقـ بـهـ، وـعـنـدـ هـذـاـ تـظـهـرـ الـبـلـاغـهـ وـ الـبـرـاعـهـ وـيـتـمـيـزـ الـكـاملـ مـنـ الـقـاصـرـ، وـحـيـنـ رـتـبـ الـحـرـيرـىـ مـعـ كـمـالـ فـضـلـهـ فـيـ دـيـوـانـ الـأـنـشـاءـ عـجـزـ فـقـالـ اـبـنـ الـخـشـابـ هوـ رـجـلـ مـقـامـاتـىـ وـ ذـلـكـ لـاـنـ كـتـابـهـ

ص ۳۰۰

حكـيـةـ تـجـرـىـ عـلـىـ حـسـبـ اـرـادـتـهـ وـمـعـانـيـةـ تـبـعـ ماـ اـخـتـارـهـ مـنـ الـالـفـاظـ الـمـوـضـوعـةـ فـاـيـنـ هـذـاـ مـنـ كـتـابـ اـمـرـ بـهـ فـيـ قـضـيـةـ وـ ماـ اـحـسـنـ مـاـ قـيلـ فـيـ التـرجـيـحـ بـيـنـ الصـاحـبـ وـ الصـابـىـ اـنـ الصـاحـبـ كـانـ يـكـتـبـ كـمـاـ يـرـيدـ وـ الصـابـىـ كـانـ يـكـتـبـ كـمـاـ يـؤـمـرـ وـبـيـنـ الـحـالـتـيـنـ بـوـنـ بـعـيـدـ وـلـهـذـاـ قـالـ قـاضـىـ قـمـ حـيـنـ كـتـبـ إـلـيـهـ الصـاحـبـ. اـيـهـاـقـاضـىـ بـقـمـ، قـدـ عـزـلـنـاـكـ فـقـمـ وـالـلـهـ مـاـ عـزـلـتـنـىـ إـلـاـ هـذـهـ السـجـعـهـ.

ص ۳۰۱

### خاتمة الفن الثالث

(فـيـ السـرـقـاتـ الـشـعـرـيـةـ وـ ماـ يـتـصـلـ بـهـ) مـثـلـ الـاقـتبـاسـ وـ التـضـمـنـ وـ الـعـقـدـ وـ الـحـلـ وـ التـلـمـيـحـ (وـغـيرـ ذـلـكـ) مـثـلـ القـولـ فـيـ الـابـتـداءـ وـ التـخلـصـ وـ الـاـنـتـهـاءـ. وـ اـنـمـاـ قـلـنـاـ اـنـ الـخـاتـمـةـ مـنـ الـفـنـ الثـالـثـ دونـ انـ نـجـعـلـهـ خـاتـمـةـ لـلـكـتـابـ خـارـجـةـ عـنـ الـفـنـوـنـ الثـلـاثـةـ كـمـاـ توـهـمـهـ غـيرـنـاـ لـاـنـ الـمـصـنـفـ قـالـ فـيـ الـاـيـضـاحـ فـيـ آـخـرـ بـحـثـ الـمـحـسـنـاتـ الـلـفـظـيـةـ. هـذـاـ مـاـ تـيـسـرـ لـىـ بـاـذـنـ اللـهـ جـمـعـهـ وـتـحـرـيـرـهـ مـنـ اـصـولـ الـفـنـ الثـالـثـ وـبـقـيـتـ اـشـيـاءـ يـذـكـرـهـاـ فـيـ عـلـمـ الـبـدـيـعـ بـعـضـ الـمـصـنـفـينـ وـ هـوـ قـسـمـانـ. اـحـدـهـماـ مـاـ يـجـبـ تـرـكـ التـعـرـضـ لـهـ لـعـدـمـ كـوـنـهـ رـاجـعاـ إـلـىـ تـحـسـينـ الـكـلامـ اوـ لـعـدـمـ الـفـائـدـهـ فـيـ ذـكـرـهـ لـكـونـ دـاخـلـاـ فـيـماـ سـبـقـ مـنـ الـاـبـوابـ وـ الـثـانـيـ مـاـ لـاـ بـأـسـ بـذـكـرـهـ لـاـشـتـمـالـهـ عـلـىـ فـائـدـهـ مـعـ دـخـولـهـ فـيـماـ سـبـقـ مـثـلـ القـولـ فـيـ السـرـقـاتـ الـشـعـرـيـةـ وـ ماـ يـتـصـلـ بـهـ (اـتـفـاقـ الـقـائـلـيـنـ) عـلـىـ لـفـظـ التـثـيـيـهـ (اـنـ كـانـ فـيـ الـغـرـضـ عـلـىـ الـعـمـومـ كـالـوـصـفـ بـالـشـجـاعـهـ وـ السـخـاءـ) وـ حـسـنـ الـوـجـهـ وـ الـبـهـاءـ وـ نـحـوـ ذـلـكـ (فـلاـ يـعـدـ) هـذـاـ اـتـفـاقـ (سـرـقـهـ) وـ لـاـ اـسـتـعـانـهـ وـ لـاـ اـخـذـاـ وـ نـحـوـ ذـلـكـ مـاـ يـؤـدـيـ هـذـهـ الـمـعـنـىـ

(لتقرره) أى لتقرر هذا الغرض العام في (العقل و العادات) فيشترك فيه الفصيح و الاعجم و الشاعر و المفحم (وان كان) اتفاق القائلين (في وجه الدلالة) أى طريق الدلالة على الغرض (كالتشبیه و المجاز و الكناية و كذکر هیثات تدل على الصفة لاختصاصها بمن هي له) أى لاختصاص تلك الهیثات بمن ثبت تلك الصفة له (كوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاة) أى السائلين جمع عافی (و) كوصف (البخل بالعبوس) عند ذلك (مع سعه ذات اليد أى المال و اما العبوس عند ذلك مع قله ذات اليد فمن اوصاف الاسخیاء (فإن اشتراك الناس في معرفته) أى في معرفة وجه الدلالة (لاستقراره فيما) أى في العقول

ص ۳۰۲

و العادات (كتشبیه الشجاع بالاسد و الجواد بالبحر فهو كالاول) أى فالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقة ولا اخذنا (والا) أى وان لم يشتراك الناس في معرفته (جاز ان يدعى فيه) أى في هذا النوع من وجه الدلالة (السبق و الزیادة) بان يحكم بين القائلین فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اکمل من الآخر وان الثاني زاد على الاول أو نقص عنه. (وهو) أى ما لا يشتراك الناس في معرفته من وجه الدلالة على الغرض (ضربان) احدهما (خاصی فی نفسه غریب) لا ينال الا بفكر (و) الآخر (عامی تصرف فيه بما اخرجه من الابتدال إلى الغرابة كما مر) في باب التشبیه والاستعاره من تقسيمهما إلى الغریب الخاصی و المبتدل العامی الباقي على ابتداله و المتصرف فيه بما يخرجه إلى الغرابة (فالأخذ و السرقة) أى ما يسمی بهذین الاسمين (نوعان ظاهر و غير ظاهر. اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما) مع اللفظ كله او بعضه او) حال كونه (وحده) من غير اخذ شئ من اللفظ (فإن اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمته) أى لكيفية الترتيب و التأليف الواقع بين المفردات ( فهو مذموم لانه سرقة محضه ويسمی نسخا وانتحالا كما حکی عن عبد الله بن الزبیر انه فعال ذلك بقول معن ابن اوس إذا انت لم تتعطه النصفة و لم توفه حقوقه (وحدثه، على طرف الهجران) أى هاجر لك متبدلا بك وباختوتک (ان كان يعقل ويركب حد السيف) أى يتحمل الشدائد تؤثر فيه تأثير السيوف وقطعه وقطعها (من ان تصيمه)، أى بدلًا من ان تظلمه (إذا لم يكن عن شفرة السيف) أى عن رکوب حد السيف وتحمل المشاق (مزحل) أى مبعد. فقد حکی ان عبد الله بن الزبیر دخل على معاویه فأنسنده هذین الیتین فقال له معاویه لقد شعرت بعدی يا ابا بکر و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزنی فانشد قصیدته التي اولها: لعمرك ما ادری وانی لاوجل \*

\* على اینا تغدو المنیة اول

ص ۳۰۳

حتى اتمهما وفيها هذان الیتین فا قبل معاویه على عبد الله بن الزبیر و قال الله تخبرني انهمما لك فقال اللفظ له و المعنى له وبعد فهو اخي من الرضاعة وانا احق بشعره. (وفي معناه) أى في معنى ما لم يغير فيه النظم (ان يبدل بالكلمات كلها أو بعضها ما يراد بها) يعني انه ايضا مذموم وسرقة محضه كما يقال في قول الحطيه: دع المکارم لا ترحل لبغيتها \* واقعد فانك انت الطاعم الكاسی ذر الماثر لا تذهب بمطلبها \* واجلس فانك انت الآكل اللاپس كما قال امرئ القيس: وقوفا بها صحبی على مطیهم \* يقولون لا تهلك اسى وتتحمل فاورده طرفه في داليته الا انه اقام تجلد مقام تجمل (وان كان) اخذ اللفظ كله (مع تغيير لنظمته) أى نظم اللفظ (أو اخذ بعض اللفظ) لا كله (سمی) هذا الاخذ (اغارة ومسخا) و لا يخلو اما ان يكون الثنی ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (فإن كان الثنی ابلغ) من الاول (لاختصاصه بفضیله) لا توجد في الاول كحسن السبک أو الاختصار أو الايضاح أو زيادة معنى (ممدوح) أى فالثانی مقبول كقول بشار من راقب الناس) أى حاذرهم (لم يظفر بحاجة وفاز بالطیبات الفاتک للهچ) أى الشجاع القتال الحریص على القتل (وقول سلم) الخاسر بعده (من راقب الناس مات غما) أى حزنا و هو مفعول له أو تمیز (وفاز باللذة الجسور) أى التشديد الجرئة فيت سلم اجدد سبکا و اخصر لفظا (وان كان) الثنی (دونه) أى دون الاول في البلاغة لفوایت فضیله توجد في الاول ( فهو) أى الثنی (مذموم كقول ابی تمام) في میریه محمد بن حمید (هیهات لا- يأتي الزمان بمثله \* ان الزمان بمثله لبخل) و قول ابی الطیب اعدى الزمان سخاؤه) يعني لعلم الزمان منه السخاء و سرى سخاؤه إلى الزمان (فسخا به) و اخرجه من العدم إلى الوجود ولو لا سخاؤه الذي استفاده

منه بخل به علی اهل الدنیا واستبقی لنفسه کذا ذکره ابن جنی و قال ابن

ص ۳۰۴

فورجه هذا تأویل فاسد لان سخاء غير موجود لا يوصف بالعدوى و انما المراد سخا به علی و كان بخيلا به علی فلما اعداه سخاؤه اسعدني بضمی إلیه و هدایتی له لما اعداه سخاؤه (و لقد يكون به الزمان بخيلا) فالنصراع الثاني مأخوذه من المنصراع الثاني لابی تمام على كل من تفسيري ابن جنی و ابن فورجه إذا لا يشترط في هذا النوع من الاخذ عدم تغایر المعنین اصلا كما توهمه البعض والا لم يكن مأخوذا منه على تأویل ابن جنی ايضا لان ابا تمام علق البخل بمثل المرثی وبا الطیب بنفس الممدوح هذا ولكن نصراع ابی تمام اجود سبکا لان قول ابی الطیب. و لقد يكون بلفظ المضارع لم يقع موقعه إذ المعنی على المضی. فان قيل المراد فقد يكون الزمان بخيلا بهلاكه أى لا يسمح بهلاكه فقط لعلمه بأنه سبب صلاح العام و الزمان وان سخا بوجوده وبذله للغير لكن اعداه وافناوه باق بعد في تصرفه. قلنا هذا تقدیر لا قرینة عليه وبعد صحته فنصراع ابی تمام اجود لاستغنائه عن مثل هذا التکلف (وان کان) الثنی (مثله) أى مثل الاول (فابعد) أى فالثانی ابعد (من الذم و الفضل للاول كقول ابی تمام لو حار) أى تحریر في التوصل إلى اهلاک النقوس (مرتاد المنیة) أى الطالب الذي هو المنیة على انها اضافة بيان (لم يجد، الا الفراق على النقوس دليلا و قول ابی الطیب لو لا مفارقة الاحباب ما وجدت، لها المنيا إلى ارواحنا سبلا) الضمير في لها المنیة و هو قال من سبلا أو المنيا فاعلل وجدت وروى يد المنيا فقد اخذ المعنی كله مع لفظ المنیة و الفرق و الوجدان وبدل النقوس بالارواح وان اخذ المعنی وحده سمي) هذا الاخذ (لاما) من الم إذا قصد واصله من الم بالمتزل إذا نزل به (وسلخا) و هو كشط الجلد عن الشاة ونحوها فكانه كشط عن المعنی جلد او البسه جلدا آخر فان اللفظ للمعنی بمتزله اللباس (وهو ثلاثة اقسام كذلك) أى مثل ما يسمی اغارة ومسخا لان الثنی اما ابلغ من الاول أو دونه أو مثله (اولها) أى اول الاقسام و هو ان يكون الثنی ابلغ من الاول (كقول ابی تمام هو) الضمير للشان (الصنع) أى الاحسان و الصنع مبدأ خبره الجملة الشرطیة اعني قوله

ص ۳۰۵

(ان تعجل فخير وان ترث)، أى تبطأ (فالريث في بعض المواقع أفع) والاحسن ان يكون هو فيه عائدا إلى حاضر في الذهن و هو مبتدأ خبره الصنع و الشرطیة ابتداء کلام، و هذا كقول ابی العلاء هو الهجر حتى ما يلم خیال، وبعض صدود الزائرین وصال، و هذا نوع من الاعرب لطیف لا يکاد يتتبهه الا الاذهان الراقیة من ائمۃ العرب (وقول ابی الطیب و من الخیر بطوط سیبیک) أى تأخر عطائک (عني، اسرع السحب في المسیر الجھام) أى السحاب الذي لا ماء فيه و اما ما فيه ماء فيكون بطیئا ثقیل المشی فکذا حال العطاء ففی بیت ابی الطیب زیاده بیان لاشتماله على ضرب المثل بالسحب (وثانیها) أى ثانی الاقسام و هو ان يكون الثنی دون الاول (كقول البھتری و إذا تألق) أى ملع (في الندى) أى في المجلس (کلامه المصقول) المنقح (خلت) أى حسبت (لسانه من عصبه) أى سفیه القاطع و قول ابی الطیب: کأن السنهم في النطق قد جعلت \* على رماحهم في الطعن خرصانا جمع خرص بالضم و الكسر هو السنان يعني ان السنهم عند النطق في المضاء و النفاذ تشابه استتهم عند الطعن فکأن السنهم جعلت اسنه على رماحهم فيست البھتری ابلغ لما في لفظی تألق و المصقول من الاستعارة التخيیلیة فان التألق و الصقالة لکلام بمتزله الاطفار للمنیة ولزم من ذلك تشییه کلامه بالسیف هو استعارة بالکنایة. (وثالثها) أى ثالث الاقسام و هو ان يكون الثنی مثل الاول (كقول الاعرابی) ابی زیاد (ولم یک اکثر الفتیان مالا، ولكن ارجحهم ذراعا) أى اسخاهم، یقال فلان رحب الباع و الذراع ورحبهما أى سخی (وقول الشجع ليس) أى الممدوح يعني جعفر بن یحيی (باوسعهم) الضمير للملوک (في الغنى ولكن معروفة) أى احسانه (اوسع) فالبیتان متماثلان هذا ولكن لا-یعجنی معروفة اوسع (واما غير الظاهر فمنه ان یتشابه المعنیان) أى معنی الیت الاول و معنی الیت الثنی (كقول جریر فلا-یمنعک من ارب) أى حاجة (لحاهم) جمع لحیه يعني کونهم في صورة (الرجال

ص ۳۰۶

سواء ذو العمامة والخمار) يعني ان الرجال منهم و النساء سواء في الضعف و قول ابى الطيب: و من فى كفه منهم قناء \* كمن فى كفه منهم خضاب) واعلم انه يجوز فى تشابه المعينين اختلاف البيتين نسيباً ومديحاً وهجاء وافتخاراً أو نحو ذلك. فان الشاعر الحاذق إذا قصد إلى المعنى المختلس لينظمه احتال فى اخفايه غير لفظه وصرفه عن نوعه وزنه وقافيةه و الى هذا اشار بقوله. (و منه) أى غير الظاهر (ان ينقل المعنى إلى محل آخر كقول البحترى سلبو) أى ثيابهم (واشرقت الدماء عليهم، محمرة فكأنهم لم يسلبوا) لأن الدماء المشرقة كانت بمنزلة الثياب لهم (وقول ابى الطيب ييس النجع عليه) أى على السيف (وهو مجرد عن غمده فكأنما هو محمد) لأن الدم اليابس بمنزلة غمد له فنقل المعنى من القتلى والجرحى إلى السيف. (و منه) أى من غير الظاهر (ان يكون معنى الثاني اشمل) من معنى الاول (كتقول جرير إذا غضبت عليك بنو تميم، وجدت الناس كلهم غضاباً) لأنهم يقومون مقام كلهم (وقول ابى نؤاس ليس من الله بمستنكر \* ان يجمع العالم في واحد) فإنه يشمل الناس وغيرهم فهو اشمل من معنى بيت جرير. (و منه) أى من غير الظاهر (القلب وهو ان يكون معنى الثاني نقىض معنى الاول كقول ابى الشيص جد الملاملة في هواك لذىذة \* حبا لذكرك فليلمنى اللوم و قوله ابى الطيب احبه) الاستفهام للإنكار باعتبار القيد الذى هو الحال اعني قوله (واحب فيه ملامه)، كما يقال اتصلى وانت محدث على تجويز و او الحال في المضارع المثبت كما هو رأى البعض او على حذف المبتدأ او وانا احب. ويجوز ان يكون الواو للعاطف، والإنكار راجع إلى الجمع بين الامرین اعني محبته

٣٠٧

ومحبة الملامة فيه (ان الملامة فيه من اعدائه) و ما يصدر عن عدو المحبوب يكون مبغوضا لا محظيا و هذا نقيض معنى بيت ابي الشيش لكن كل منهما باعتبار آخر و لهذا قالوا الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب. (ومنه) أى من غير الظاهر (ان يؤخذ بعض المعنى ويضاف إليه ما يحسنه كقول الا فهو فتري الطير على آثارنا، رأى عين) يعني عيانا (ثقة) حال أى واثقة أو مفعول له مما يتضمنه قوله على آثارنا أى كائنة على آثارنا لوثيقها (ان ستمار) أى ستطعم من لحوم من نقتلهم (وقول ابي تمام و قد ظلت) أى القى عليها الظل وصارت ذات ظل (عقبان اعلامه ضحي، بعقبان طير فى الدماء نواهل) من نهل إذا روى نقيض عطش (اقامت) أى عقبان الطير مع الرايات) أى لاعلام وثيقا بانها ستطعم لحوم القتلى (حتى كلها من الجيش الا انها لم تقاتل، (فإن ابا تمام لم يلم بشئ من معنى قول الا فهو رأى عين) الدال على قرب الطير من الجيش بحيث ترى عيانا لاتخيلا و هذا مما يؤكد شجاعتهم وقتلهم الاعدى (ولا) بشئ من معنى (قوله ثقة ان ستمار) الدال على وثيق الطير بالميرء لاعتيادها بذلك و هذا ايضا مما يؤكد المقصود قيل ان قول ابي تمام وقد ظلت мамا بمعنى قوله رأى عين لان وقوع الظل على الرايات مشعر بقربها من الجيش و فيه نظر إذ قد يقع ظل الطير على الراية و هو في جو السماء بحيث لا يرى اصلا. نعم لو قيل ان قوله حتى كأنها من الجيش المام بمعنى قوله رأى عين فانما تكون من الجيش إذا كانت قريبا منهم مختلطوا بهم لم يبعد عن الصواب (لكن زاد) أبو تمام (عليه) أى على الا فهو زيادات محسنة للمعنى المأخوذ من الا فهو اعني تسایر الطير على آثارهم (بقوله الا انها لم تقاتل وبقوله في الدماء نواهل وباقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش وبها) أي وباقامتها مع الرايات حتى كأنها من الجيش (تيم حسن الاول) يعني قوله الا انها لم تقاتل لانه لا يحسن الاستدراك الذي

三·八

قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذ منه و الا فلا يحكم بشئ من ذلك (الجواز ان يكون الاتفاق) في اللفظ و المعنى جمیعاً او في المعنى وحده (من قبيل توارد الخواطر) اى مجیئه (على سبيل الاتفاق من غير قصد إلى الاخذ) كما يحكى عن ابن میادة انه انشد لنفسه، مفيد ومختلف إذا ما اتيته، تهلل واهتر اهتزاز المهند فقيل له اين يذهب بك هذا للحطئة، فقال الان علمت انى شاعر إذا وافقته على قوله و لم اسمعه (فإذا لم يعلم) ان الثانى اخذ من الاول. (قيل قال فلان كذا و قد سبقه إليه فلان فقال كذا) ليغتنم بذلك فضيلة الصدق ويسلم من دعوى علم الغيب ونسبة النقص إلى الغير (ومما يتصل بهذا) اى بالقول في السرقات (القول في الاقتباس والتضمين و العقد و الحل و التلميح) بتقديم اللام على الميم من لمحه إذا ابصره و ذلك لأن في كل منها اخذ شئ من الآخر (اما الاقتباس فهو ان يضم الكلام) نظما كان أو ثرا (شيءا من القرآن أو الحديث لا على انه منه) اى لا على طريقة ان ذلك الشئ من القرآن أو الحديث يعني على وجه لا يكون فيه اشعار بأنه منه كما يقال في اثناء الكلام قال الله تعالى كذا و قال

٣٠٩

النبي عليه السلام كذا و نحو ذلك فانه لا يكون اقتباسا. ومثل للاقتباس باربعة امثلة لانه اما من القرآن أو الحديث وكل منها اما في النثر او في النظم. فالاول (كقول الحريرى فلم يكن الا كلمح البصر او هو اقرب حتى اشد واغرب،) و الثاني مثل (قول الآخر ان كنت ازمت) اي عزمت (على هجرنا، من غير ما جرم فصبر جميل، وان تبدلت بنا غيرنا، فحسينا الله ونعم الوكيل و الثالث مثل (قول الحريرى قلنا شاهت الوجه) اي قبحت و هو لفظ الحديث على ما روى انه لما اشتد الحرب يوم حنين اخذ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كفا من الحصاء فرمى به وجوه المشركين وقال شاهت الوجه (و قبح) على المبني للمفعول اي لعن من قبحه الله بالفتح اي ابعده عن الخير (اللکع) اي لعن اللئيم. (و) الرابع مثل (قول ابن عباد قال) اي الحبيب (لي ان رقيبي سى الخلق فداره،) من المدارء و هي الملاطفة و المجاملة و ضمير المفعول للرقيب (قلت دعنى وجهك الجنة حفت بالمكانه) اقتباسا من قوله عليه السلام حفت الجنة بالمكانه و حفت النار بالشهوات اي احيطت يعني لابد لطالب جنة وجهك من تحمل مكانه الرقيب كما انه لابد لطالب الجنة من مشاق التكاليف. (وهو) اي الاقتباس (ضربان) احدهما (ما لم ينقل فيه المقتبس عنه معناه الاصلى كما تقدم) من الامثلة (و) الثاني (خلافه) اي ما نقل فيه المقتبس عن معناه الاصلى (كقول ابن الرومي لئن اخطأت فى مدحك ما اخطأت فى منعى، لقد انزلت حاجاتي بواحد غير ذى زرع) هذا مقتبس من قوله تعالى (ربنا انى اسكنت من ذريتى بواحد غير ذى زرع عند بيتك المحرم) لكن معناه فى القرآن واد لا-ماء فيه و لا-نبات وقد نقله ابن الرومى إلى جانب لا-خير فيه و لا-نفع (ولا بأس بتغيير يسير) فى اللفظ المقتبس (للوزن او غيره كقوله) اي كقول بعض المغاربة (قد

٣١٠

كان أى وقع (ما خفت ان يكونا،انا إلى إلية راجعونا) وفي القرآن انا الله وانا إلية راجعون (واما التضمين فهو ان يضمن الشعر شىءا من شعر الغير) بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او ما دونه (مع التنبيه عليه) أى على انه من شعر الغير (ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء) وبهذا يتميز عن الاخذ و السرقة (كتقوله) أى كقول الحريرى يحكم ما قاله الغلام الذى عرضه أبو زيد للبيع (على انى سأنشد عند بييعى، اضاعونى واى فتى اضاعوا) المصراع الثاني للعرجى، ونمامه ليوم كريهة وسداد ثغر اللام فى ل يوم لام التوقيت و الكريهة من اسماء الحرب وسداد الثغر بكسر السين لا غير سده بالخير و الرجال و الثغر موضع للمخافة من فروج البلدان أى اضاعونى فى وقت الحرب وزمان سد الثغور ولم يراعوا حقى احوج ما كانوا إلى واى فتى أى كاملا من الفتىان اضاعوا و فيه تنديم و تحخطة لهم و تضمين المصراع بدون التنبيه لشهرته كقول الشاعر قد قلت لما اطلعت وجئاته، حول الشقيق الغض روضة آس، اعذاره السارى العجول توقيفا، ما فى وقوفك ساعه من بأس المصراع الاخير لابى تمام (واحسنته) أى احسن التضمين (ما زاد على الاصل) أى شعر الشاعر الاول (بنكتئه) لا توجد فيه (كالتوريه) أى الايهام (والتشبيه فى قوله إذا الوهم ابدى) أى اظهره (لى لماها) أى سمرة شفتيها (وثرها)، تذكرت ما بين العذيب وبارق و سذك نهـ، من الاذكار (من قدها و مدامعه، محـ عـ الـ نـا و محـ الـ سـوـاـةـ) انتصـ محـ عـلـيـ، انه مفعول شـان

لیدکرنی وفاعله ضمیر یعود إلى الوهم و قوله تذكرت ما بين العذیب وبارق، مجر عوالینا و مجرى السوابق مطلع. قصيدة لابي الطیب، والعذیب وباریق موضعان و ما بين ظرف للتذکر أو للمجر و المجری قدم اتساعا في تقديم الظرف على عامله المصدر أو ما بين مفعول تذکرت و مجر بدل عنه و المعنی انهم كانوا نزوا لا بين هذین الموضعین وكانوا یجرون الرماح عند مطارده الفرسان ويساقون على الخيل.

ص ۳۱۱

فالشاعر الثاني اراد بالعذیب تصغير العذب يعني به شفة الحبیة و بیارق ثغرها الشیبه بالبرق وبما یینهما ريقها و هذا توریه و شبه تبختر قدھا بتمایل الرمح وتتابع دموعه بجريان الخیل السوابق (ولا یضر) فی التضمين (التغيير اليسير) لما قصد تضمينه ليدخل فی معنى الكلام كقول الشاعر في يهودي به داء الثعلب اقول لمعشر غلطوا وغضوا، من الشیخ الرشد وانکروه، هو ابن جلا وطلاح الثنای، متى یضع العمامة یعرفوا، البيت لسحیم بن وشیل واصله اما ان جلا على طریقة التکلم فغیره إلى طریقة الغبیة ليدخل فی المقصود. (وربما سمی تضمين البيت فيما زاد على البيت استعانة وتضمين المصارع فما دونه ایداعا) كانه اودع شعره شیءاً قليلاً من شعر الغیر (ورفوا) كانه رفا خرق شعره بشیء من شعر الغیر. (واما العقد فهو ان ینظم نثرا) قرآننا كان او حديثاً او مثلاً او غير ذلك (لا- على طریق الاقتباس) يعني ان كان النثر قرآننا او حديثاً فنظمه اما یكون عقداً إذا غير تغیراً كثیراً و اشير إلى انه من القرآن او الحديث وان كان غير القرآن او الحديث فنظمه عقد کيف ما كان إذا لا دخل فيه للاقتباس. (کقوله ما بال من اوله نطفة، وجيفة آخره یفخر) الجملة حال أى ما باله مفتخراً (عقد قول) على رضى الله عنه و ما لابن آدم الفخر و اما اوله نطفة و آخره جيفة (واما الحل فهو ان ینشر نظماً و اما یكون مقبولاً إذا كان سبکه مختاراً لا یتقاصر عن سبک النظم وان یكون حسن الموقع غير قلق (کقول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلته نخلافته) أى صارت ثمار نخلافته كالاحتظل فى المرارة (لم یزل سوء الظن یقتاده) أى یقوده إلى تخيلات فاسدة و توهمات باطلة (ويصدق) هو (توهمه الذي یعتاده) من الاعتياد (حل قول أى الطیب إذا ساء فعل المرأة سائط ظنونه \* وصدق ما یعتاده من توهم یشكو سيف الدولة واستماعه لقول اعدائه.

ص ۳۱۲

(واما التلمیح) صح بتقدیم اللام على المیم من لمحه إذا ابصره ونظر إليه وكثیراً ما تسمعهم يقولون لمح فلان هذا الیت فقال كذا وفي هذا الیت تلمیح إلى قول فلان واما التلمیح بتقدیم المیم على اللام بمعنى الاتيان بالشیء الملمیح كما مر في التشییه والاستعاره فهو هنا غلط محضر وان اخذنا مذهبنا ( فهو ان یشار ) في فحوى الكلام (إلى قصة أو شعر) أو مثل سائر (من غير ذكره) أى ذكر كل واحد من القصص أو الشعر و كذا المثل فالتللمیح اما في النظم أو في النثر والمشار إليه في كل منها اما ان یكون قصة أو شعراً أو مثلاً تصیر ستة اقسام والمذکور في الكتاب مثل التلمیح في النظم إلى القصص و الشعر (کقوله فوالله ما ادرى أحلام نائم، المت بنا اما كان في الركب یوشع) وصف لحوجه بالاحباء المرتحلين وطلوع شمس وجه الحبيب من جانب الخدر في ظلمة الليل. ثم استعظام ذلك واستغرب وتجاهل تحيراً وتدلها و قال اهذا حلم اراه في النوم، ام كان في الركب یوشع، النبي صلی الله عليه و آله. فرد الشمس (اشارة إلى قصة یوشع عليه السلام واستیقافه الشمس) على ما روى من انه قاتل الجبارين يوم الجمعة فلما ادبـتـ الشـمـسـ خـافـ انـ تـغـيـبـ قبلـ انـ یـفرـغـ منـ هـمـ وـ یـدـخـلـ السـبـتـ فلاـ یـحـلـ لهـ قـتـالـهـمـ فـیـهـ فـدـعـاـ اللـهـ تـعـالـیـ فـرـدـ لـهـ الشـمـسـ حتـیـ فـرـغـ مـنـ قـتـالـهـمـ (وکقوله لعمرو) و اللام للابتداء و هو مبتدأ (مع الرمضاء) أى الأرض الحارة التي ترمض فيها القدم أى تحرق حال من الضمير في ارق (والنار) مرفوع معطوف تعلی عمروا أو مجرور معطوف على الرمضاء (لتلظی) حال منها و ما قيل أنها صلة على حذف الموصول أى النار التي تلتلظی تعسف لا حاجة إليه (ارق) خبر المبتدأ من رق له إذا رحمه. (واخفى) من خفى عليه تلطیف وتشقق (منك في ساعه الكرب، اشار إلى البيت المشهور) و هو قوله (المستجير) أى المستغيث (بعمرو عند كربته) الضمير للموصول أى الذي يستغيث عند كربته عمرو (كالمستجير من الرمضاء بالنار) وعمرو هو جساس بن مرة و ذلك لأنه لما رمى كلیباً ووقف فوق رأسه قال له كلیب با

ص ۳۱۳

عمر و اغتنی بشریه ماء فاجهز علیه فقیل المستجير بعمرو البيت.

ص ۳۱۵

فصل من الخاتمة في حسن الابداء والخلاص و الانتهاء (ينبغي للمتكلم) شاعرا كان أو كاتبا (ان يتألق) أى يتبع الانق و الاحسن يقال تألاق في الروضة إذا وقع فيها متبعا لما يونقه أى يعجبه (في ثلاثة مواضع من كلامه حتى تكون) تلك المواقع الثلاثة اعذب لفظاً بان تكون في غاية بعد عن التناقر والثقل (واحسن سبك) بان تكون في غاية بعد عن التعقيد والتقديم والتأخير الملبس وان تكون الالفاظ متقاربة في الجزلة و المثانة و الرقة و السلاسة وتكون المعانى مناسبة لاـ لفظها من غير ان تكتسى اللفظ الشريف المعنى السخيف او على العكس بل يصاغان صياغة تناسب وتلاؤم (واصح معنى) بان يسلم من التناقض و الامتناع و الابتدال ومخالفة العرف و نحو ذلك. (احدها الابداء) لـ انه اول ما يقرع السمع فـ ان كان عذبا حسن السبك صحيح المعنى اقبل السامع على الكلام فـ على الجميع و الا عرض عنه وان كان الباقى في غاية الحسن فالابداء الحسن في تذكار الاحبة و المنازل (كقوله قفانبك من ذكرى حبيب و منزل \* بسقط اللوى بين الدخول فـ حوصل) السقط منقطع الرمل حيث يدقه و اللوى رمل معوج ملتوى و الدخول و حوصل موضعان و المعنى بين اجزاء الدخول (و) في وصف الدال (كقوله: قصر عليه تحية وسلام \* خلعت عليه جمالها الايام) خلع عليه أى نزع ثوبه و طرحه عليه. (و) ينبغي (ان يجتنب في المديح مما يتظير به) أى يتـشـأـمـ به (كـقولـهـ موـعـداـ حـبـابـكـ بالـفـرـقـةـ غـدـ)، مطلع قصيدة لـ ابن مقاتل الضـرـيرـ أـنـشـدـهاـ لـدـاعـيـ العـلـوـيـ فـ قالـ لهـ الدـاعـيـ موـعـدـ أحـبـابـكـ ياـ اـعـمـىـ ولـكـ المـثـلـ السـوـءـ (واحسـنـهـ) أـىـ أـحـسـنـ الـابـدـاـ (ماـ نـاسـبـ المـقصـودـ) بـأنـ يـشـتمـلـ عـلـىـ إـشـارـةـ إـلـىـ مـاـ سـبـقـ الـكـلـامـ لـاجـلهـ،

ص ۳۱۶

(ويسمى) كون الابداء مناسبا للمقصود (براعة الاستهلال) من برع الرجل: إذا فاق أصحابه في العلم أو غيره (كـقولـهـ فـيـ التـهـنـئـهـ: بشـرـىـ فقدـ أـنـجـزـ الـاقـبـالـ ماـ وـعـدـاـ) وـ كـوكـبـ المـجـدـ فـيـ اـفـقـ الـعـلـىـ صـعـداـ مـطـلـعـ قـصـيـدـةـ لـابـيـ مـحـمـدـ الـخـازـنـ يـهـنـىـ الصـاحـبـ بـولـدـ لـاـ بـنـتـهـ. (وـ قولـهـ فـيـ المـرـثـيـهـ هـيـ الدـنـيـاـ تـقـولـ بـمـلـءـ فـيهـ حـذـارـ حـذـارـ) أـىـ اـحـذـرـ (منـ بطـشـيـ) أـىـ أـخـذـىـ الشـدـيدـ (وفـتكـيـ) أـىـ قـتـلـىـ فـجـأـهـ مـطـلـعـ قـصـيـدـةـ لـابـيـ الفـرـجـ السـاـوـيـ يـرـثـيـ فـخـرـ الدـوـلـةـ (وـ ثـانـيـهـاـ) أـىـ ثـانـيـ المـوـاضـعـ التـيـ يـنـبـغـيـ لـلـمـتـكـلـمـ أـنـ يـتـأـلـقـ فـيـ الـتـخـلـصـ (مـاـ شـبـ الـكـلـامـ بـهـ) أـىـ اـبـدـأـ وـ اـفـتـحـ قـالـ الـإـمـامـ الـوـاحـدـيـ رـحـمـهـ اللهـ مـعـنـىـ التـشـيـبـ ذـكـرـ أـيـامـ الشـبـابـ وـ اللـهـوـ وـ الـغـلـ وـ ذـلـكـ يـكـونـ فـيـ اـبـدـاءـ قـصـائـدـ الشـعـرـ فـسـمـىـ اـبـدـاءـ كـلـ اـمـرـ تـشـيـبـاـ وـ اـنـ لمـ يـكـنـ فـيـ ذـكـرـ الشـبـابـ (مـنـ تـشـيـبـ) إـلـىـ وـصـفـ لـلـجـمـالـ (وـغـيرـهـ) كـالـاـدـبـ وـ الـافـتـخـارـ وـ الشـكـائـهـ وـ غـيرـ ذـلـكـ (إـلـىـ المـقـصـودـ مـعـ رـعـاـيـةـ الـمـلـائـمـةـ يـنـهـمـاـ) أـىـ بـيـنـ مـاـ شـبـ بـهـ الـكـلـامـ وـ بـيـنـ المـقـصـودـ وـ اـحـتـرـزـ بـهـذـاـ عـنـ الـاقـضـابـ وـ أـرـادـ بـقـولـهـ التـخلـصـ مـعـنـاهـ الـلـغـوـيـ وـ إـلـاـ فـالتـخلـصـ فـيـ الـعـرـفـ هوـ الـاـنـتـقـالـ مـاـ اـفـتـحـ بـهـ الـكـلـامـ إـلـىـ المـقـصـودـ مـعـ رـعـاـيـةـ الـمـنـاسـبـهـ. وـ اـنـماـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـتـأـلـقـ فـيـ التـخلـصـ لـاـنـ السـامـعـ يـكـونـ مـتـرـقاـ الـاـنـتـقـالـ مـاـ اـفـتـحـ إـلـىـ المـقـصـودـ كـيـفـ يـكـونـ، فـانـ كـانـ حـسـنـاـ مـتـلـائـمـ الـطـرـفـينـ حـرـكـ منـ نـشـاطـهـ وـ أـعـانـ عـلـىـ اـصـغـاءـ مـاـ بـعـدـهـ وـ إـلـاـ فـالـعـكـسـ فـالـتـخلـصـ الـحـسـنـ. (كـقولـهـ يـقـولـ فـيـ قـوـمـ) اـسـمـ مـوـضـعـ قـومـيـ وـ قـدـ اـخـذـتـ مـنـ السـرـىـ أـىـ اـثـرـ فـيـ السـيـرـ بـالـلـيلـ وـ نـقـصـ مـنـ قـوـاناـ (وـخـطـيـ الـمـهـرـيـهـ) عـطـفـ عـلـىـ السـرـىـ لـاـ عـلـىـ الـمـجـرـورـ فـيـ مـاـ سـبـقـ إـلـىـ بـعـضـ الـاوـهـامـ وـ هـىـ جـمـعـ خطـوهـ وـ أـرـادـ بـالـمـهـرـيـهـ الـاـبـلـ الـمـنـسـوـبـهـ إـلـىـ مـهـرـ اـبـنـ حـيـدانـ أـبـيـ قـبـيـلـهـ (الـقـوـدـ) أـىـ الطـوـلـهـ الـظـهـورـ وـ الـاعـنـاقـ جـمـعـ اـقـوـدـ اـىـ اـثـرـ فـيـنـاـ مـزاـوـلـهـ السـرـىـ وـ مـسـاـيـرـ الـمـطـاـيـاـ بـالـخـطـيـ وـ مـفـعـولـ يـقـولـ هـوـ قـولـهـ (امـطـلـعـ الشـمـسـ تـبـغـيـ) أـىـ تـطـلـبـ (انـ تـؤـمـ) أـىـ تـقـصـدـ (بـنـاـ فـقـلتـ كـلـاـ) رـدـعـ لـلـقـومـ وـ تـنبـيـهـ (ولـكـ مـطـلـعـ الـجـوـدـ وـ قـدـ يـنـتـقـلـ مـنـهـ) أـىـ مـاـ شـبـ بـهـ الـكـلـامـ (إـلـىـ مـاـ لـاـ يـلـأـمـهـ وـيـسـمـىـ) ذـلـكـ الـاـنـتـقـالـ (الـاقـضـابـ)

ص ۳۱۷

وـ هـوـ فـيـ الـلـغـهـ الـاقـطـاعـ وـ الـارـجـالـ (وـهـوـ) أـىـ الـاقـضـابـ (مـذـهـبـ الـعـربـ الـجـاهـلـيـهـ وـ مـنـ يـلـيـهـمـ مـنـ الـمـخـضـرـمـينـ) بـالـخـاءـ وـ الـضـادـ الـعـجمـتـينـ أـىـ الـذـينـ أـدـرـكـواـ الـجـاهـلـيـهـ وـ الـاسـلـامـ مـثـلـ لـيـدـ. قـالـ فـيـ الـاـسـاسـ نـاقـهـ مـخـضـرـمـهـ أـىـ جـذـعـ نـصـفـ اـذـنـهاـ وـ مـنـ الـمـخـضـرـمـ الـذـيـ

ادرک الجاهلية و الاسلام كأنما قطع نصفه حيث كان في الجاهلية (كقوله لو رأى الله ان فى الشيب خيرا، جاورته الابرار في الخلد شيئا) جمع أشيب وهو حال من الابرار، ثم انتقل من هذا الكلام إلى ما لا يلائمه فقال: (كل يوم تبدى) أي تظهر (صروف الليلى، خلقا من أبي سعيد غريبا) ثم كون الاقضاب مذهب العرب والمخضرمين أي دأبهم وطريقتهم لا- ينافي أن يسلكه الاسلاميون ويتبعونهم في ذلك فان اليترين المذكورين لابي تمام وهو من الشعراء الاسلامية في الدولة العباسية، وهذا المعنى مع وضوحا قد خفى على بعضهم حتى اعتبر على المصنف بأن أبا تمام لم يدرك الجاهلية فكيف يكون من المخضرمين. (ومنه) أي من الاقضاب (ما يقرب من التخلص) في أنه يسوبه شيء من المناسبة (كقولك بعد حمد الله اما بعد) فانه كان كذا و كذا فهو اقضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء إلى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما لكنه يشبه التخلص حيث لم يأت بالكلام الآخر فجأة من غير قصد إلى ارتباط وتعليق بما قبله بل قصد نوع من الربط على معنى مهما يكون من شيء بعد الحمد والثناء فانه كان كذا و كذا (قيل وهو) أي قوله بعد حمد الله أما بعد. هو (فصل الخطاب) قال ابن الاثير و الذى اجمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتح كلامه في كل امر ذى شأن بذكر الله وتحميده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد، و قيل فصل الخطاب معناه الفاصل من الخطاب أي الذى يفصل بين الحق و الباطل على أن المصدر بمعنى الفاعل، و قيل المفصول من الخطاب وهو الذى يتبعه من يخاطب به أي عمله بينما لا يلتبس عليه فهو بمعنى المفعول. (وكقوله) تعالى عطف على قوله كقولك بعد حمد الله يعني من الاقضاب

ص ۳۱۸

القريب من التخلص ما يكون بلفظ هذا كما في قوله تعالى بعد ذكر اهل الجنة (هذا وان للطاغين لشر ما بـ) فهو اقضاب فيه نوع مناسبة وارتباط لأن الواو للحال لفظ هذا اما خبر مبتدأ محدود (أى الامر هذا) و الحال كذا (أو) مبتدأ محدود الخبر أي (هذا كما ذكر) وقد يكون الخبر مذكورة (مثل قوله تعالى) بعد ما ذكر جمعا من الانبياء عليهم السلام وأراد أن يذكر بعد ذلك الجنة واهلها (هذا ذكر وان للمتقين لحسن ما بـ) باثبات الخبر اعني قوله ذكر و هذا مشعر بأنه في مثل قوله تعالى هذا وان للطاغين مبتدأ محدود الخبر، قال ابن الاثير لفظ هذا في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر، (ومنه) أي من الاقضاب القريب من التخلص (قول الكاتب) هو مقابل للشاعر عند الانتقال من حدث إلى آخر (هذا بـ) فان فيه نوع ارتباط حيث لم يستدئ الحديث الآخر بعنته. (وثالثها) أي ثالث المواقع التي ينبغي للمتكلم أن يتألق فيها (الانتهاء) لانه آخر ما يعيه السمع ويرتسم في النفس فان كان حستا مختارا تلقاء السمع واستلهذه حتى جبر ما وقع فيما سبقه من التقصير و إلا لكان على العكس حتى ربما أنساه المحسن الموردة فيما سبق فالانتهاء الحسن (كقوله وانى جدير) أي خليق (إذ بلغتك بالمنى) أي جدير بالفوز بالامانى (وانت بما املت منك جدير، فان تولنى) اي تعطنى (منك الجميل فاهله) أي فأنت أهل لاعطاء ذلك الجميل (والا فاني عاذر) اي اك عمما صدر عنى من الابرام (وشكور) لما صدر عنك من الاصغاء إلى المديح أو من العطايا السالفة. (واحسنه) أي أحسن الانتهاء (ما اذن بانتهاء الكلام) حتى لا يبقى للنفس تشوق إلى ما وراءه (كقوله بقيت بقاء الدهر يا كهف اهله، وهذا دعاء للبرية شامل) لأن بقاءك سبب لنظام امرهم وصلاح حالهم، وهذه المواقع الثلاثة مما يبالغ المتأخرون في التأق فيها و اما المتقدمون فقد قلت عنائهم بذلك (وجميع فوائح السور وخواتتها واردة على أحسن الوجه وأكملاها) من البلاغة لما فيها من التفنن

ص ۳۱۹

وأنواع الاشارة وكونها بين أدعية ووصايا ومواعظ وتحميدات وغير ذلك مما وقع موقعه وأصاب نحره بحيث تقصر عن كنه وصفه العبارة وكيف لا و كلام الله سبحانه وتعالى في الرتبة العليا من البلاغة و الغاية القصوى من الفصاحه، و لما كان هذا المعنى مما قد يخفى على بعض الاذهان لما في بعض الفوائح و الخواتم من ذكر الاهوال و الافراغ وأحوال الكفار وأمثال ذلك اشار إلى إزاله هذا الخفاء بقوله (يظهر ذلك بالتابع مع التذكرة لما تقدم) من الاصول و القواعد المذكورة في الفنون الثلاثة التي لا يمكن الاطلاع على

تفاصيلها و تفاریقها الا لعلام الغیوب فانه يظهر بتذکرها ان کلا من ذلک وقع موقعه بالنظر إلى مقتضيات الاحوال وان کلا من السور بالنسبة إلى المعنى الذى يتضمنه مشتملة على لطف الفاتحة ومنطوية على حسن الخاتمة ختم الله تعالى لنا بالحسن ويسر لنا الفوز بالذخر الاسنى بحق النبى و آله الاكرمين و الحمد لله رب العالمين.

### اخلاق نظری ۳

#### مشخصات کتاب

سرشناسه: خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی، ۱۳۶۸ - ۱۲۷۹  
عنوان و نام پدیدآور: اخلاق (۳) درسنامه اخلاق برای طلاب پایه سوم / نویسنده امام خمینی، گرینش مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

مشخصات نشر: قم: دانش حوزه، ۱۳۸۲.

مشخصات ظاهری: ص ۳۷۹

فروست: (مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون) ۳)

(گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره؛ دفتر اول)

شابک: ۲۰۰۰۰ ریال؛ ۲۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فهرستنويسي قبلی

یادداشت: این کتاب گزیده‌ای از سه کتاب «جهاد اکبر» آداب الصلاه و «شرح حدیث جنود عقل و جهل» امام خمینی می‌باشد

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Ethics ۳.

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: درسنامه اخلاق برای طلاب پایه سوم

موضوع: اخلاق اسلامی

شناسه افروده: مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

رده بندی کنگره: BP۲۴۶ / ۶، ۴ / م، ۳. ج

رده بندی دیویی: ۶۱ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲ - ۲۷۹۲۷

#### مقدمه

#### سخن مرکز متون

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام على الإمام المهدي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً

آبشار دانش، دراز زمانی بر دامن حوزه فرو می‌بارید و از آنجا به دشت سبز سینه‌ها. این، در روزگاری بود که حوزه، بسان دشت تشهنه، آغوش بر جویبارهای دانش گشوده بود و گونه گون دانشها را در بر می‌کشید و در کارگاه اندیشه خود، سره را از ناسره جدا می‌ساخت.

حوزه با زمان پیش می‌رفت و با دانش‌های روز در می‌آمیخت و نیازهای خود و جامعه را از دل آنها بیرون می‌کشید. حرکت، رویش و جوشش، تمام زوایای حوزه را فرا گرفته بود. در هر عرصه‌ای که گام می‌گذاشت، سخنی نو داشت و دریچه‌ای جدید به روشنایی می‌گشود. پرتو از قرآن و سنت می‌گرفت و در پرتو قرآن و سنت سیر می‌کرد. علم، گمشده پروردگان این حوزه بود. در هر جا که گام می‌نهادند، به هر کانونی که در می‌آمدند، در هر محفلی که بار می‌یافتد، در هر قلمروی که ره می‌پوییدند، بر سرِ هر چشم‌های که رحل می‌افکندند، در پی گمشده خود بودند که بیابند و برگیرند و به گاه نیاز، به کار بندند. حقیقت جو بودند و در پی حقیقت روان. اگر اندیشه‌ای را نقد می‌کردند، اگر نوشه‌ای را به بوته بررسی می‌نهادند، در پی آن بودند که غبار از چهره حقیقت بسترند و راه روش را بنمایانند و به سرچشم خورشید رهگشایند. بسیاری از آنان، هم در فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، و ادبیات، نگارش‌های داشتند و هم در علوم دیگر، مانند ریاضیات و طب، پر تکاپو بودند و خستگی ناپذیر. با سستی، تن پروری، و راحت جویی میانه‌ای نداشتند. مرد عرصه‌های کار بودند و تلاش. برای رسیدن به قله‌های دانش، همیشه در حرکت بودند و خیزش.

گردنده‌های دشوارگذر و راه‌های

۱ پر پیچ و خم را می‌پیمودند، تا به افق روش دانش برسند و تمدنی زیبا و پرشکوه پدید آورند.  
آنچه را گفته آمد، می‌شود از آثار علمی به جای مانده از دوره‌های گوناگون و نیز از نقشی که عالمان و دانش آموختگان حوزه‌های نجف، بغداد، حله، ری، اصفهان، قم، جبل عامل، و ... در جهان اسلام و در رشد و تعالی فکری مسلمانان داشته‌اند، بدرستی فهمید.

امروزه اگر حوزه بر آن است که شکوه آفریند و با انقلاب نور، هماهنگ و هم آوا شود، ناگزیر باید در صحنه‌های گونه گون همزمان تلاش کند و همه سویه و ژرف بیندیشد.

پیداست که از جمله کارهای بایسته در این عرصه، تدوین متون آموزشی است. از این روی، برای برداشتن گامی هرچند کوچک، به سال ۱۳۷۸، «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» (۱) در حوزه علمیه قم بنیان گذارده شد تا افرون بر نگارش و سامان دهی متنهای درسی حوزه‌های علوم دینی، نشر پیراسته و چشم نواز آنها را به عهده گیرد.

پیش از این، صاحب نظران و بزرگانی مانند آیة الله شهید سید محمد باقر صدر و آیة الله شیخ محمد رضا مظفر (تعظیم‌دهما الله بالرحمة والرضوان، وأسكنهما أعلى غرفات الجنان) گامهایی بلند در این راه برداشته‌اند. این مرکز همه آن تلاشها را ارج می‌نهد و خود را ادامه دهنده کوچک راه آن بزرگان و ملهم از آنان می‌داند.

ناگفته پیداست که هرگز در صدد نیستیم کاری کنیم تا بنیه علمی دانش پژوهان حوزه سست گردد یا از ژرفایی و عمق و دقّت دروس کاسته شود؛ بلکه تلاش می‌کنیم تا با بهره گیری از ارشاد و راهنمایی زعمای حوزه و مدرسان و صاحب نظران، در زمینه هایی که احساس نیاز می‌شود، متونی پدید آوریم که علاوه بر دارا بودن ضوابط درسی، بر عمق و دقّت و غنای علمی دانش پژوهان حوزه بیفزایند و به شکلی سهل تر و در مدتی کوتاه تر، مطالب افزون تری به آنان بیاموزند.

این مرکز، جوانه‌ای است شاداب بر پیکر تنومند و کهن و ریشه دار حوزه که امید است با همراهی و همکاری بزرگان و مدرسان و صاحب نظران، بپاید و دوام یابد و گامی هر چند کوتاه در راه تعالی حوزه‌های علوم دینی بردارد. از این رو، با فروتنی، از همه این بزرگواران انتظار همدلی و همراهی داریم و با خصوص از ایشان می‌خواهیم از ارائه طریق و راهنمایی و انتقاد و اظهار نظر دریغ نورزند و از این رهگذر، موجبات خشنودی صاحب حوزه، حضرت بقیة الله الاعظم (عجل الله تعالی فرجه الشریف) را فراهم آورند. بنای مرکز بر این است که همواره در بهسازی و اصلاح و رفع نقاچیص متون درسی بکوشد و همین که اصلاح، تکمیل، و یا تعویض متونی را لازم دید، به آن اقدام کند.

کتاب حاضر، اخلاق (۳)، به منظور تدریس در پایه سوم سطح یک حوزه تدوین شده است. اخلاق (۳)، و نیز اخلاق (۴)، گزیده

آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ است. اخلاق (۳) دفتر اول از گزیده آثار اخلاقی امام، و مشتمل بر گزیده سه کتاب: جهاد اکبر (۲)، آداب الصلاة و شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ و اخلاق (۴) دفتر دوم از گزیده آثار و خلاصه شرح اربعین است. چگونگی آثار اخلاقی امام و گزینش مرکز متون به تفصیل در مقدمه خواهد آمد.

علاوه بر این اثر، اخلاق (۱) و (۲) برای پایه‌های اول و دوم منتشر شده و اخلاق (۴) تا (۶) برای پایه‌های چهارم، پنجم و ششم در آستانه نشر است.

از اعضای محترم گروه اخلاق مرکز متون، و همه کسانی که در مراحل مختلف برای سامان یافتن این اثر ما را یاری کردند صمیمانه سپاسگزاریم، بخصوص از فضلای محترم حوزه آقایان محسن صادقی، علی مختاری، عباسعلی مردی، سید ابوالحسن مطلبی، محسن نوروزی. همچنین از آقایان رمضان علی قربانی و علی تجویدیان که صفحه آرایی و حروفچینی این اثر را بر عهده داشتند.

از همه صاحب نظران و مدرّسان تقاضا می‌شود که نظر خود را در خصوص اثر حاضر و دیگر آثار این مرکز، به نشانی «قم، صندوق پستی ۹۱۶ / ۳۷۱۸۵، مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)» با ما در میان گذارند.

قم

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

تابستان ۱۳۸۲

\*\*\*\*\*

۱) ابتدا «دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه» و سپس «متون» نامیده شد که برگرفته از «مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه» است.

۲) خلاصه این اثر، که آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم، به منظور مطالعه - نه تدریس - در اخلاق (۳) گنجانده شده است.

مقدمه

## فصل اول: علم اخلاق و امام خمینی قدس سرہ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا ونبينا أفضل الخلق أجمعين،

ووصيه وخلفيته على أمير المؤمنين، وآله الطيبين الطاهرين، ولعنة الله

على أعدائهم أبد الآبدين ودهر الراهنين

السلام على الإمام المهدى الذى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً

پیشوای بزرگ و نام آور دوران معاصر، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (قدس الله روحه الزکیه، و افاض علی تربته المرحوم الربانیه) علاوه بر فقه و اصول و دیگر علوم رایج حوزه ها، در دانش اخلاق و ترقیه و تهذیب نفوس یدی طولی داشت و بخشی نسبتاً زیاد از عمر شریف خود را صرف تدریس اخلاق و تربیت و تزکیه فضلا و طلاب و نیز تحقیق در مسائل اخلاق و نگارش کتابهای سودمند اخلاقی کرد؛ به طوری که در این زمینه استادی ماهر و صاحب نظری مسلم و شخصیتی ممتاز و تأثیرگذار شناخته شد و دروس اخلاق و جلسات تهذیب او تأثیر بسیاری بر مستمعان بخصوص طلاب و فضلا داشت.

امام خمینی، تدریس اخلاق در حوزه قم را از دوره سیاه رضاخان شروع کرد و تا مدتی پس از آن ادامه داد. جلسات اخلاق امام که در مدرسه فیضیه و مدرسه حاج ملا صادق (۳)

\*\*\*\*\*

۳) واقع در ابتدای ۴۵ متری عمار یاسر، از سمت خیابان انقلاب (چهارمردان).

۵ برگزار می‌شد، شیفتگان زیادی داشت و مشتاقان فراوانی را از زلال معارف اخلاقی وحی سیراب می‌کرد. تاریخ نگار انقلاب اسلامی، حجۃ‌الاسلام جناب سید حمید روحانی در این باره می‌نویسد:

در آغاز، این جلسه محدود بود و فقط عده‌ای افراد مورد اعتماد ایشان می‌توانستند در آن شرکت کنند. بتدریج دامنه این درس توسعه یافت و هفته‌ای یک روز در سطح حوزه تشکیل می‌شد و علاوه بر روحانیان دهها نفر از اقشار دیگر در آن شرکت می‌جستند. استقبال زیاد از این مجلس، امام را بر آن داشت تا جلسه را در هر هفته‌ای دو روز (پنج شنبه و جمعه) برقرار کند. در این حال، عمال رضاخان به کارشکنی پرداختند و در صدد برهم زدن آن برآمدند به طوری که سرانجام امام خمینی ناچار شد این جلسه را از مدرسه فیضیه به مدرسه حاج ملا صادق منتقل و به شکل محدودتری برگزار کند.

تا آنکه دوران سیاه رضاخان به سر آمد و درس اخلاق امام در فیضیه با شکوه تمام مجدداً برگزار شد و در آنجا سالیان درازی (ظاهراً حدود هشت سال) ادامه یافت (...)

امام خمینی خود به مناسبی در این باره نوشتهداند:

علت اصلی توسعه این مجلس [مجلس درس اخلاق] جلوگیری شدید پلیس رضا شاه بود از مطلق مجالس تعزیه و موعظه و امثال آن. از این جهت مردم علاقه مند بودند و اینجانب نیز درس خصوصی ... را به نحو عموم و عوام فهم توسعه دادم. (۵)

همچین دانشمند خدمتگزار مرحوم حجۃ‌الاسلام شیخ محمد شریف رازی قدس سره پنجه سال پیش - یعنی در سال ۱۳۷۳ ق - در کتاب آثار الحجۃ که به سال ۱۳۷۴ ق چاپ شده درباره تدریس امام نوشته است:

...و بخصوص در فن اخلاق و درس آن، استاد منحصر به فرد حوزه قم بوده، و حدود هشت سال در مدرسه فیضیه هفته‌ای دو روز صدها نفر از فضلای حوزه و غیره را از بیانات شیوا و درس اخلاق خود مستفیض [می‌کرد] و با ذکر «اللهی هب لی کمال الانقطاع إلیک، و أئز أبصار قلوبنا بضياء نظرها إلیک، حتى تخرق أبصار القلوب حُجَّة النور، ففصل إلى معدن العظماء، و تصير أرواحنا معلقةً بعَرْ قدسک» که همه روزه در اختتام درسش می‌فرمود، قلوب اهل ذوق و تهذیب را نورانی و صفا و جلا می‌داد، تا در چند سال اخیر که درس مذکور را برای پاره‌ای از موانع تعطیل، و حوزه درس خارج فقه و اصول را دایر [کرد (...)] (۶)

مرحوم رازی قدس سره همچین در کتاب گنجینه دانشمندان که در سال ۱۳۵۲ ش چاپ شده است در این باره گوید:

...پس از مرحوم آقای ملکی، چندین سال تدریس این علم به عهده زعیم بزرگوار آیه الله خمینی (مد ظله العالی) بود که در مدرسه فیضیه در روزهای پنج شنبه و جمعه بود که این نگارنده هم با جماعت بسیاری شرکت داشتم و هرگز فراموش نمی‌کنم که معظّم له در غالب روزها آیه مبارکه «یا أيها الذين امنوا اتقوا الله و لتنظر نفسك ما قدّمت لغد» (...)(۷) را عنوان کرده، و با سوز و روحانیت مخصوصی مطالب اخلاقی را بحث نموده و روحانیت مخصوص و نورانیت خاصی به شاگردان و حاضرین می‌دادند و در آخر بحث هم با حالی عجیب و قلبی حزین دست به دعا برداشته و عرض می‌کردند: «اللهی هب لی کمال الانقطاع إلیک ... و تصیر أرواحنا معلقةً بعَرْ قدسک». (۸)

استاد شهید مطهری قدس سره که خود یکی از بارزترین چهره‌های شرکت کننده این کلاس است، تأثیر آن را بدین سان بیان کرده است:

...اگر چه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از مقدمات فارغ نشده بودم و شایستگی ورود در معقولات را نداشتم، اما درس اخلاقی که وسیله شخصیت محبویم در هر پنج شنبه و جمعه گفته می‌شد، و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمیست می‌کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه‌ای این درس مرا آنچنان به وجود می‌آورد که تا دو شنبه و سه شنبه

هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می‌یافتم. بخش مهمی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس - و سپس در درس‌های دیگری که در طی دوازده سال از آن استاد الهی فرا گرفتم - انعقاد یافت و همواره خود را مديون او دانسته و می‌دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود. (۹)

(۴) نهضت امام خمینی، ج ۱، ص ۳۹ - ۴۰، با تلخیص و اندکی تصریف در عبارت.

(۵) صحیفه امام، ج ۳، ص ۱۸۳.

(۶) آثار الحجّه، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۵.

(۷) حشر (۵۹): ۱۸.

(۸) گنجینه دانشمندان، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹.

(۹) علل گرایش به مادیگری، ص ۱۰.

(۱۰) ظاهراً از آن جلسات تقریر و دست نبشهای کامل در دست نیست و جز قسمتهايی که شرکت کنندگان - از جمله آیة الله شیخ علی پناه استهاری - یادداشت کرده یا به خاطر سپرده‌اند، چیزی باقی نمانده است.

## فصل دوم: آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ

### اشاره

امام خمینی علاوه بر تدریس اخلاق، به تأثیر آثاری گرانسنج در دانش اخلاق پرداخت. آثار اخلاقی امام - که مباحثی دیگر نیز در آنها به چشم می‌خورد، ولی عمدۀ اخلاقی آن - به تربیت تاریخ تأثیر عبارتند از:

۱. شرح اربعین؛

۲. آداب الصلاة؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. جهاد اکبر یا مبارزه با نفس.

اینک توضیحی کوتاه درباره هر یک از این کتابها.

### ۱. شرح اربعین

نگارش این اثر شریف و تأثیر مُنیف؛ یعنی مبسوط‌ترین اثر اخلاقی امام، در عصر روز جمعه چهارم محرم ۱۳۵۸ ق پایان یافته است. این کتاب شرح چهل حدیث شریف از احادیث خاندان رسالت (علیهم آلاف التحیة و الثناء) است که به اقتضای سنت «اربعین» نویسی در بین علمای اسلام، تأثیر شده، و ۲۹ حدیث آن اخلاقی و هفت حدیث آخر و نیز حدیث ۱۱، ۲۸، ۳۱ و ۳۲ در باب اعتقادات و معارف است. هر چند ذیل حدیث ۲۸، ۳۲ و ۳۴ مباحث اخلاقی هم مطرح شده است. مؤلف در آغاز این کتاب انگیزه اش از تأثیر آن را چنین بیان می‌کند:

این بنده بی بضاعت ضعیف، مددی بود با خود حدیث می‌کردم که چهل حدیث از احادیث اهل بیت عصمت و طهارت علیهم

السلام ... جمع آوری کرده و هر یک را به مناسبت شرحی کند که با حال عامه مناسبی داشته باشد؛ و از این جهت آن را به زبان فارسی

نگاشته که فارسی زبانان نیز از آن بهره گیرند. شاید - إن شاء الله - مشمول حدیث شریف ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله شوم که فرموده است: «من حفظ على أمتی أربعين حدیثاً ينتفعون بها بعه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً» تا بحمد الله و حسن توفيقه موفق به شروع آن شدم.

امام در این اثر چهار بار از کتاب دیگر خود: مصباح الهدایه، که سالها پیش از شرح اربعین، یعنی در ۲۵ شوال ۱۳۴۹ ق از تأليف آن فارغ شده، باد کرده‌اند:

در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است: «علی ممسوٌ فی ذات الله» و نویسنده شمّهای از سریان مقام تبّوت و ولایت را چون خفّاش که از آفتاب عالمتاب بخواهد وصف کند، در سابق ایام در رساله‌ای علی چده موسوم به مصباح الهدایه به رشته تحریر در آورده. (۱۰)

ولی از دیگر آثاری که پیش از شرح اربعین تأليف کرده، در آن یادی نکرده‌اند.

امام در کتابهای آداب الصلاة و شرح جنود عقل و جهل بارها از این اثر یاد کرده و در مواردی آن را شرح اربعین نامیده است:

...- نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسر در بیان آن به تفصیل پرداخته‌ام. (۱۱)

...- ما شمّهای از این مطلب را در کتاب شرح اربعین ... مذکور داشتیم. (۱۲)

...- و ما شمّهای از لطایف سوره کریمه توحید ... را در کتاب شرح اربعین بیان نمودیم. (۱۳)

...- و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده شرح نمودیم. (۱۴)

از آنجا که این اسم مطابق مسمی، و از سوی دیگر خود مؤلف آن را بدین نام نامیده است ما هم از آن با همین عنوان یاد کرده‌ایم، هر چند با نام اربعین حدیث منتشر شده است.

## ۲. آداب الصلاة

مؤلف درباره انگیزه اش از نگارش این اثر گوید:

(۱۰) شرح اربعین، ص ۵۴۵ - ۵۴۶. نیز رک: ص ۵۹۲، ۶۲۵، ۶۳۵.

(۱۱) آداب الصلاة، ص ۴۸.

(۱۲) آداب الصلاة، ص ۲۹۱.

(۱۳) آداب الصلاة، ص ۳۰۴. نیز رک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

(۱۴) شرح جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶. نیز رک: ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴.

۹ ایامی چند پیش از این، رساله‌ای فراهم آوردم که به قدر میسر از اسرار صلات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطری از آداب قلیه این معراج روحانی را در سلک تحریر در آورم، شاید برادران ایمانی را از آن تذکری و قلب قاسی خود را تأثیری حاصل آید.

نگارش این اثر در روز دوشنبه دوم ربیع الآخر ۱۳۶۱، برابر با ۳۰ فروردین ۱۳۶۱ پایان یافته است. مؤلف در این اثر علاوه بر آداب قلیه نماز، که خود از مسائل اخلاقی است، مباحث معارفی و اخلاقی مهم دیگری را نیز به تناسب مطرح کرده و سوره‌های شریفه

حمد، توحید و قدر را تفسیر کرده‌اند. ایشان در این کتاب از چهار اثر دیگر خود یاد کرده‌اند:

الف) شرح اربعین، که پیشتر گذشت؛

ب) سر الصلاة (در ص ۲، ۳۱، ۷۹، ۳۰۴، ۳۵۰، ۳۵۷، ۳۷۷)؛

ج) شرح دعای سحر (در ص ۲۴۵)؛

د) مصباح الهدایه (در ص ۱۳۶، ۲۴۵، ۲۹۳).

همچنین وعده داده‌اند که رساله‌ای در باب علت تشریع بسیاری از عبادات تألیف کنند که گویا موفق نشده‌اند:

...نویسنده را سالها در نظر است که در این باب رساله‌ای تنظیم کنم و اشتغالات دیگر مانع شده! (۱۵ ...)

### ۳. شرح جنود عقل و جهل

این کتاب آخرین تألیف اخلاقی امام خمینی است و ایشان پس از این اثر به تأثیفات فقهی و اصولی روی آورده‌اند. این کتاب شرح حدیث معروف امام صادق علیه السلام درباره جنود عقل و جهل است که امام علیه السلام هفتاد و پنج جند برای هر یک از عقل و جهل بر شمرده است. (۱۶) امام خمینی علاوه بر مباحثی کلی راجع به عقل و جهل، ۲۵ جند از جنود عقل و جهل را در ۲۵ مقصد شرح داده و تتمه را به مجلدی دیگر و انها ده که ظاهراً موفق به تألیف آن نشده‌اند:

(۱۵) آداب الصلاة، ص ۷۵.

(۱۶) الکافی، ج ۱، ص ۱۵.

۱۰

- ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می‌دهیم و تتمه آن را با خواست خدا در مجلد دیگر قرار می‌دهیم.

به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافرت کرده بودم. (۱۷)

- و ما حقیقت توبه، و مقدمات و شرایط آن را در باب خود در این رساله بیان می‌کنیم، إن شاء الله.

- پس از آن، توبه خالص کند با شرایط خود که در باب توبه بیاید. (۱۸)

ولی این مجلد مطبوع، فاقد بحث توبه است (۱۹) و در نظر مؤلف بوده است که در مجلد یا مجلدات بعدی آن را تبیین کند. امام در اواسط کتاب نیز اشاره‌ای به زمان تألیف آن دارد:

الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می‌کند موقع جوشش جنگ عمومی بین متفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شعله ور شده و این شعله سوزنده و جهنم فروزنده نیست جز نائزه غضب یک جانور آدم خوار و یک سیبیع تبه روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان، عالم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدخت و پریشان روزگار کرد ... تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر حیوان به صورت انسان ... خلاص شوند و این بیچارگی خاتمه پیدا کند و این ظلمتکده خاکی نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل؟ اللهم عجل فرجه الشریف و مُنْ علینا بظهوره. (۲۰)

مؤلف در این کتاب از سه اثر دیگر خود یاد کرده و به آنها ارجاع داده است:

الف) مصباح الهدایه (ص ۲۸)؛ ب) شرح اربعین، (ص ۱۵، ۱۲۳، ۱۶۶، ۱۷۳، ۲۵۰، ۳۳۴)؛ ج) آداب الصلاة (ص ۵۱، ۱۰۷، ۳۹۰). (۴۱۳)

همچنین تأثیر رساله‌ای جداگانه درباره تربیت فرزند را وعده داده‌اند ...: «که تفصیل آن

- (۱۷) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۴۲۹.
- (۱۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل ص ۱۲۳، ۱۰۵.
- (۱۹) همچنان که فاقد «خاتمه» است که مؤلف در مقدمه شرح حدیث جنود عقل و جهل، وعده آن را داده است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵).
- (۲۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

۱۱

محاج رساله جداگانه‌ای است که امید است به توفیق حق موفق به افزای آن شوم» (۲۱) که ظاهراً چنین رساله‌ای تأثیر نکرده‌اند یا از میان رفته است. همچنین آرزو کرده‌اند رساله‌ای در اثبات حدوث زمانی عالم به مسلک ویژه خود بنویسند. (۲۲) مؤلف در این اثر که به انگیزه تربیت و تزکیه اخلاقی عموم مردم نوشته، بیشتر صبغه اخلاقی حدیث را مدد نظر داشته و از پرداختن به دقایق علمی که تأثیری در این جهت ندارد، جز اندکی، روی بر تافته است. بنای وی بر تأثیری اخلاقی به سبکی جدید بر خلاف کتب رایج دانش اخلاق، و الحق در این زمینه موفق بوده است:

...نویسنده در نظر ندارد که بحث در اطراف جهات علمیه این حدیث شریف کند به جهاتی ... سوم آنکه استفاده از نکات علمیه منحصر به اهل علم و فضل است و ما را نظر به استفاده عموم بلکه عوام است. چهارم - و آن عمد است - آنکه مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد انسنی از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمیه و فلسفیه ... نیست؛ بلکه غایت القصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مظللم طبیعت و توجه دادن ارواح است به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح است از شاخسار درخت دنیا، که اصل شجره خیشه است و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیبه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلیص اعمال...

بالجمله، به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن ... است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با اشار و موعظت و نصیحت و تذکر دادن و یاد آوردن، هر یک از مقاصد خود را در نفوس جایگزین کند...

نویسنده راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد این طرز بنویسد (...)

- (۲۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۵.
- (۲۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳ ...: «ییان آن با مقدماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است، «لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا» و توفیقی عنایت فرماید که به آن نایل شویم».
- (۲۳) شرح حدیث جنود و عقل و جهل، ص ۷ - ۱۴.

۱۲

کتاب دیگری که از تألیفات امام نیست؛ اما جزء آثار اخلاقی و تقریر بیانات اخلاقی ایشان در دوره تبعید در نجف اشرف است، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس است. چنانکه گذشت، حضرت امام حدود شصت سال پیش در حوزه علمیه قم، جلسات پر رونق و تأثیر گذار و راهگشای اخلاق داشته‌اند و هر چند تقریرات آن دروس بر جای نمانده است؛ ولی خوشبختانه، امام مطالب اخلاقی مورد نظر خود را در آثار پیشگفته به ودیعت نهاده‌اند.

امام خمینی روز ۱۳ مهرماه ۱۳۴۴ برابر با ۹ جمادی الآخره ۱۳۸۵، از ترکیه به فرودگاه بغداد، و عصر جمعه ۲۳ مهر ۱۳۴۴ به نجف اشرف وارد شدند و روز ۲۳ / ۸ / ۱۳۴۴ رجب با ۲۰ در مسجد شیخ انصاری قدس سره در نجف اشرف، تدریس فقه را شروع کردند. تدریس ایشان از آن تاریخ تا هنگام خروج از نجف و حرکت به سمت پاریس؛ یعنی اوایل ذی قعده ۱۳۹۸ برابر با اواسط مهرماه ۱۳۵۷، در ایام درسی حوزه ادامه داشت. هر چند در دوره تبعید در نجف اشرف، درس رسمی ایشان منحصر به فقه بود، ولی گهگاه و به مناسبهای مختلف - مانند آغاز و انجام سال تحصیلی و پیش از ماه مبارک رمضان - بیانات اخلاقی و مواضع و تذکرات تبیه دهنده‌ای داشته‌اند.

حجۃ الاسلام جناب آقای سید حمید روحانی بخشی از این مواضع اخلاقی را همان زمان تقریر کرد که با نام جهاد اکبر یا مبارزه با نفس همراه با دروس امام درباره ولایت فقیه - و گاه جداگانه - سالها پیش از پیروزی انقلاب در خارج از ایران و سپس بارها در ایران منتشر شد. تاریخ مقدمه ناشر بر جهاد اکبر ذی حجه ۱۳۹۲ است. بنابراین، محتوای اثر فوق تا پیش از این تاریخ؛ یعنی بین سالهای ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۲ القا شده است.

متأسفانه نوار این دروس اخلاقی، جز دو جلسه در دست نیست. آن دو جلسه از نوار پیاده شده و در صحیفه امام (ج ۲، ص ۱۴ - ۲۸، و ص ۳۹۰ - ۳۹۱) چاپ شده است. از مقایسه این دو جلسه با جهاد اکبر مشخص می‌شود که نص سخنان امام - مانند آنچه در صحیفه نور و صحیفه امام دیده می‌شود - پیاده نشده، بلکه مقرر محترم - البته با موافقت امام - محتوای بیان ایشان را با ویرایش و تقدیم و تأخیر و رعایت نظم منطقی مباحث و تبدیل زبان گفتار به نوشتار

۱۳

عرضه، و از این راه خدمتی بس ارزنده کرده‌اند.

بنابراین، برخلاف سه اثر پیشین، جهاد اکبر به قلم حضرت امام نیست بلکه تقریر دروس ایشان است، آنهم نه مثل صحیفه نور و صحیفه امام که عین عبارت به همان شکل اصلی پیاده شده است، بلکه با تغییراتی که گذشت. از این رو، و نیز برای پرهیز از هر گونه اشتباه، ما آن را تقریرات دروس اخلاق نامیده ایم. پیداست که این اسم با محتوا مطابقت است؛ هر چند، چنانکه گذشت، حضرت ایشان در نجف اشرف، درس اخلاقی منظم و با این عنوان نداشته‌اند؛ ولی این محتوا از بهترین دروس اخلاق به شمار می‌آید.

حضرت امام به آثار اخلاقی اش بیش از دیگر آثارش تعلق خاطر داشته و نشر آنها را لازمتر می‌دانسته است. دلیل این نکته بند ششم وصیت نامه ایشان است که در ۱۵ دی ماه ۱۳۵۶ برابر با ۲۵ محرم ۱۳۹۸ در نجف اشرف نوشته‌اند:

۶. کتب خطی این جانب را در صورت امکان طبع کنند، و اگر کسی خواست طبع کند در اختیار او بگذارند به طوری که ضایع نشود، خصوصاً کتب اخلاقی را. (۲۴)

### فصل سوم: ویژگیها و محورهای اصلی آثار اخلاقی امام خمینی قدس سره

چنانکه گذشت حضرت امام سالها وقت شریف و عمر عزیز خود را صرف این دانش کرد. نزد استادان بزرگ اخلاق و معرفت مانند مرحوم آیه الله میرزا جواد آقا ملکی تبریزی و مرحوم آیه الله شیخ محمد علی شاه آبادی (أفاض الله على روح بهما المرام الربانية و حباهم بالنعم ال�نية) دانش اندوخت و سپس سالهای متتمادی به مطالعه و غور در این مسائل و تدریس آنها پرداخت و علم را با عمل و ایمان قرین ساخت و خود استادی بزرگ و موقّع و تأثیرگذار شد و آنچه را یافت و چشید و تجربه کرد نوشت. از این رو مطالب ایشان از غنا، عمق و پختگی ویژه‌ای برخوردار است و با بسیاری از کتابهای اخلاق تفاوت‌های فراوان دارد. از سوی دیگر، به دلیل تدریس اخلاق در حوزه و اهمیت ویژه‌ای که برای تزکیه و تهدیب روحانیان و اصلاح حوزه قائل بود، مباحث ایشان کاربردی، کارآمد، شفای دردهای بی درمان و عمدهً مربوط به موضوعاتی است که بیشتر در حوزه‌ها محل ابتلا و نیاز است - هر چند برای

(۲۴) صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۳.

۱۴

عموم طبقات نیز تبیه آفرین و درس آموز است - و یکی از دلایل گزینش ما نیز همین نکته است. به هر حال، پاره‌ای از محورهای اصلی در کتابهای اخلاقی امام، به اجمال، طی ده بند به مصدق «تلک عشره کامله» ذکر می‌شوند:

### ۱. انسان دارای دو فطرت است: اصلی و تبعی

امام مکرراً متذکر شده‌اند که انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی که عبارت است از عشق به کمال مطلق؛ و دیگری تبعی که عبارت است از تنفس از نقص، و از این دو فطرت تعبیر می‌کنند به فطرت مخموره بی حجاب، و همه جنود عقل را جنود این فطرت می‌دانند. هر گاه این فطرت اصلی تحت تأثیر گناهان واقع شود، «محجویه» به حجاب طبیعت می‌شود و جنود جهل همگی جنود فطرت محبوبه‌اند. (۲۵)

...و از این جهت احکام آسمانی ... بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلت بنا نهاده شده و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی اصلی و استقلالی و دیگر فرعی و تبعی است و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه رجوع کند:

مقصد اول

- که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق و أهم و عمده مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلات و حجج به این مقصد مربوط است.

مقصد دوم

- که عرضی و تبعی است - تنفس دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام النقائص و امّ الامراض است و بسیاری از ربویات و عمده دعوتهاي قرآنی و عمده ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفس از نقص. پس جمیع شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلص فطرت از حجب ظلمانیه طبیعت. (۲۶)

- ۲۵) ر ک: شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۶ - ۷۷؛ شرح اربعین، ص ۱۲۷ - ۱۲۸، ۱۲۸ - ۱۸۴؛ آداب الصلاة، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

۲۶) شرح جنود عقل و جهل، ص ۷۹ - ۸۲. با تلخیص. نیز ر ک: ص ۳۰۳، ۳۸۱ - ۳۹۵.

۱۵

## ۲. عالم طبیعت دار تغیر، و جمیع ملکات و اخلاق قابل تغیر و اصلاح است

امام رحمه الله بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که عالم طبیعت دار تغیر و تبدل و تصرّم است و در نتیجه تا پیش از فرا رسیدن مرگ، آدمی می‌تواند همه اخلاق رذیله را، هر چند در نفس ریشه دوانده باشند، اصلاح کند و هیچ عذری از این جهت پذیرفته نیست. از سوی دیگر، محاسن اخلاقی و مکارم و ملکات حمیده هیچ گاه نباید موجب عجب و غرور شوند؛ زیرا چه بسا زایل شوند و تا دم مرگ باقی نباشند:

انسان تا در عالم طبیعت واقع است می‌تواند نقایص خود را مبدل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایل حمیده، و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید، و اینکه معروف است «فلان خلقِ رشت یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغیر نیست» اصلی ندارد و حرفی بی اساس و ناشی از قلت تدبیر است. بلکه با ریاضات و مجاهدات تمام صفات نفسانیه را می‌توان تبدیل نمود و تغیر داد، حتی جبن و بخل و حرص و طمع را می‌توان مبدل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود. (۲۷)

چنانکه دلالت بر این مدعای کند علاوه بر برهان و تجربه، دعوت انبیا و شرایع حقه به سوی اخلاق کریمه و ردع آنها از مقابل آنها.

(۲۸)

## ۳. علم رسمی سر به سر قیل است و قال

امام رحمه الله با بیانهای گوناگون این حقیقت را تبیین کرده‌اند که آموختن علوم رسمی و انباشتن اصطلاحات و مفاهیم خشک و بی مغز نه تنها موجب نجات و فلاح آدمی نیست بلکه اگر با تهذیب همراه نباشد ضررش از چیزهای دیگر بیشتر است. چه بسا آدمی با هفتاد سال زحمت و تلاش با کدیمین و عرق جیین جهنّم تحصیل کند و معانی حرفیه، اصول عملیه و لفظیه و شرعیه و عقلیه، اصل مثبت، حکومت و ورود، استصحاب عدم ازلى و تعليقی و کلی قسم ثالث، اصاله الوجود و اعتباریه الماهیه، ماده و صورت و هیولی و اعیان ثابت و فیض

۲۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵۱. با تلخیص. نیز ر ک: آداب الصلاة، ص ۲۰۶ - ۲۰۸؛ شرح اربعین، ص ۵۱۰ - ۵۱۲، با تلخیص.

۲۸) شرح اربعین، ص ۵۱۰، با تلخیص.

۱۶

قدس و اقدس و عقول عشره، او را سودی نبخشد و بر ظلمت و آنانیت و ما و منی بیفزاید، و وی را به مراتب از وقتی که این اصطلاحات را نمی‌دانست از خدای سبحان دورتر کند. خلاصه، امام دانستن علوم رسمی را «انبادراری مفاهیم» می‌نامد و بدون تهذیب ارزشی برای آنها قایل نیست و حتی علم توحید را هم هنگامی که همراه ایمان نباشد نافع نمی‌داند و به تفصیل نشانه‌های

ایمان و علم نافع را با استفاده از آیات و روایات بر می‌شمارد.

امروزه برعی با انباشتن اصطلاحاتی چند و چند صباحی تدریس یا تأثیف و به قلم آوردن کتاب و مقالتی چند، می‌پنداشند که قدم بر فرق فرقدین نهاده، حائز منقبت دنیا و آخرت و ملک و ملکوت شده و جزء صالحان و صدیقان و مقرّبان گشته‌اند و بر زمین و زمان فخر می‌فروشنند، غافل از آنکه اینها همه از دامهای ابليس و خدّعه‌ها و مکاید اوست:

...آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلّل ایجاد کند، پس مانده ابليس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علوم دیگر توقع نیست که انسان را الهی، و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوا بی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لاقل این عجب موجب هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفة الله آنها را از ساحت مقدس حق دور نکرده. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پاره‌ای از اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم حقه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز و به این مفاهیم دل خوش مکن.

از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد: اگر حکیمی یا فقیهی یا محدث و مفسّری، بین این علوم در قلب تو چه یاد گارهایی مانده. اگر دیدی در تو از این علوم اعجاب و خودبینی حاصل شده است بدان که طعمه ابليس شدی. نظر کن بین جز پاره‌ای اصطلاحات بی مغز، چه داری؟ آیا می‌توان با این اصطلاحات ملائکه الله غلاظ و شداد را جواب داد؟ آیا می‌شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه و مانند اینها خدای عالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سرائر نمی‌شود بتوان به بندگان خدا تکبر کرد، آیا می‌توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوپین رفت؟

۱۷

به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه، شغل‌های دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است؛ ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود دین فروشی، وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.

حقیقتَ چقدر کم ظرفیتی می‌خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود ببالد و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند و دیگران را جاهم و بی مقدار محسوب کند.

چقدر جهل می‌خواهد که انسان گمان کند با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پر خود را زیر پای او فرش کرده [اند] و توقع احترام از بندگان خدا داشته [باشد]؟!

اینها غرور بیجاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابليس است. ظلمات فوق ظلمات است. چه شد که علوم انبیا و اولیا، هر روز ما را از خدا دور و به شیطان نزدیک می‌کند. پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شدی، و از آن تجاوز کردی عالم شدی، به مسند فقاوت و فلسفه و حدیث و مانند اینها نشستی و خود را اصلاح نکردی! پس باید چه وقت یک قدم برای خدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود و تو را به دنیا نزدیک، و از خدا و آخرت دور، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد. (۲۹)

...ما به این عمرِ کوتاه و اطلاعِ کم، در این عرفاء اصطلاحی و در علماء سایر علوم، اشخاصی دیدیم که به حقیقت عرفان و علم قسم که این اصطلاحات در دل آنها اثر نکرده، بلکه اثر ضد کرده. ای طلبه مفاهیم! ای گمراه حقایق! قدری تأمل کن بین چه داری از معارف؟ معارفی که کدورت قلب را بیفزاید معارف نیست. وای بر معارفی که عاقبت امر صاحبیش را وارث شیطان کند.

تو طلبه فقه و حدیث و سایر علوم شرعیه نیز در مقام علم بیش از یک دسته اصطلاحات ندانی. اگر این علوم که همه اش مربوط به

عمل است در تو اضافه‌ای نکرده و تو را اصلاح ننموده، کارت از علمای سایر علوم پست تر و ناچیزتر، بلکه از کار همه عوام

(۲۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۴۰ - ۳۴۴ با تلخیص.

۱۸

پست تر است. این مفاهیم عرضیه و معانی حرفیه و نزاعهای بی فایده، که بسیاری از آن به دین خدا ارتباطی ندارد و از علوم هم حساب نمی‌شود اینقدر ابتهاج و تکبر ندارد. خدا شاهد است - و کفی به شهیداً - که اگر علم نتیجه اش اینها باشد و تو را هدایت و مفاسد اخلاقی و علمی را از تو دور نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است (...)

#### ۴. فرق علم و ایمان و بی ثمر بودن علم بدون ایمان

مؤلف بزرگوار فرق علم و ایمان را بخوبی تبیین کرده و بی فایده بودن علم بدون ایمان - حتی علم توحید - را به کرسی نشانده است. ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که نباید در متزل علم سکونت گزید بلکه باید از آن عبور کرد و به متزل ایمان که حظ قلب است دست یافته:

ایمان غیر از علم و ادراک حظ عقل است و ایمان حظ قلب. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و پیغمبران و یوم القيامه، او را نتوان مؤمن گفت. چنانکه ابليس تمام این امور را علماً و ادراکاً می‌دانست و حق تعالی او را کافر خواند.

بسا فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعب توحید و مراتب آن را مُبرهن کند و خود مؤمن بالله نباشد. ما همه می‌دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلیص انسان از محبس ظلمانی طبیعت و دنیا نازل شده و وعد و وعید آن، همه حق صیراح و حقیقت ثابت است، و در تمام مندرجات آن شایه خلاف واقع نیست. با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سخت ما به اندازه یک کتاب قصه تأثیر ندارد؛ نه دلبلستگی به وعده‌های آن داریم و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید.

این نیست جز آنکه حقیقت و حقیقت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگرویده، و ادراک عقلی بسیار کم اثر است.

خدای تبارک و تعالی برای مؤمنین در قرآن شریف، خواصی ذکر فرموده است و همچنین در احادیث شریفه اهل بیت عصمت برای مؤمن او صافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست. با اینکه ما خود می‌دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدا و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه ایمان غیر از ادراک عقلی است. چه شده است که در گوش ما آیات شریفه فرو نمی‌رود و

(۳۰) شرح اربعین، ص ۹۰ - ۹۲، با تلخیص.

۱۹

برای ما حجاب فوق حجاب می‌شود؟!

این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان حد علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده. از اینجا معلوم می‌شود که درست گفته آنکه گفته:

پای استدلالیان چوبین بُود

پای چوبین سخت بی تمکین بود (۳۱)

ممکن است انسان با علم بحثی برهانی هر یک از این اركان [توکل] را مبرهن نموده ولی این علم برهانی در او به هیچ وجه اثر نکند. بسا فیلسوف قوی البرهانی که با علم برهانی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرّات وجود، و احاطه قیومی ذات مقدس را با برایهین مُتَقْنَه قطعیه ثابت می‌نماید؛ ولی این علم قطعی در او اثر نمی‌کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قبیح منصرف می‌شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائكة الله، بلکه احاطه اولیاء کُمَل - که همه تحت میزانِ برهانی علمی است - برای او حیا از محضر این مقدسین نمی‌آورد. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برهانیه از حظوظ عقل هستند. اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف داشته باشد، بلکه چه بسا عارف اصطلاحی متذوقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسليم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند و به علوم صِرفه رسمیه قانع نشود، و اركان و مقدماتِ حصولِ این حقایق را به قلب برساند (... ۳۲)

## ۵. مکاید نفس و شیطان

یکی از نکات مورد اهتمام امام، تبیین مکاید گوناگون شیطان و نفس و متناسب با اصناف و اشخاص مختلف است: چه بسا که شیطان و نفس، انسان را سالهای طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند و با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و خودخواهی و

(۳۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹۵ - ۸۷، با تلخیص.

(۳۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹۳ - ۲۰۳، با تلخیص. نیز رک: آداب الصلاة، ص ۱۴، ۲۰۱.

خودپسندی یکی از مهلكات است که انسان را به شقاوت کشاند، و خود داری و نگهبانی از نفس از مشکلترين امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلبِ دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد مگر با توفيق خدا و دستگیری او. (۳۳)

اشغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقيقة خروج از تحت سلطه ابليس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمات و آوجِ واجبات عقلیه است.

ممکن است انسان را یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدت‌ها از سرائر و حقایق توحید باز دارد. بی اعتمایی و قلت مبالغت موجب حرمان از سعادت مطلقه و از دامهای ابليس است.

مثلاً - کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند، شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد و کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد. بلکه آنها را به صاحبان آنها بدین کنند. از این جهت در بعضی از آنها عبادات بعکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشع است در بعض آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، به طوری که لسان طعن و سوء به علماء شریعت و اركان دیانت و حکماء ربانی باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفاتی باطن و خلق مهدّب شمارند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان در آمد و محبوس و موقوف در همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به دیگران و او جز خود و رفقای خود [را] که انبادردار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز همان سلطه ابليسیه. اگر اینان کیفیت سیر الى الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلا به این دام بزرگ ابليس نمی‌شدند. (۳۴)

(۳۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.

(۳۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۷ - ۷۱.

۲۱

باید به خدا پناه برد از شرّ نفس و مکاید آن، که انسان را از معصیت به کفر، و از کفر به عجب به کفر می‌کشد. نفس و شیطان به واسطه کوچک شمردن بعضی از معاصی، انسان را مبتلا کنند به آن معصیت، و پس از خوار شمردن آن، انسان به معصیت دیگری که قدری بالاتر است مبتلا شود؛ و پس از تکرار آن نیز از نظر افتاد، و در چشم انسان کوچک، و به بزرگتر مبتلا شود، همین طور انسان پیش می‌رود تا آنکه بکلی معاصی از نظرش افتاد و کارش منجر به کفر و زندقه و اعجاب به آنها شود. (۳۵)

ای قاری محترم، مغورو شیطان مباش و فریب نفس اماراته مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعییه می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند و گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نمایند. (۳۶)

## ۶. حبّ دنیا و نفس

امام رحمه الله منشأ همه مفاسد را حبّ دنیا و شعبه‌ها و شاخه‌های آن می‌داند و این حقیقت را که منصوص و مؤثر است بخوبی شرح داده و تبیین کرده است:

أسّ اساس و أُمّ الامراض را باید حبّ دنیا دانست. چون حبّ دنیا در دل ممکن شد، به مجرّد آنکه با یکی از شؤون دنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوه غضب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و متملّك نفس شود و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند.

پس علاج اساسی به قلع ماده آن است که آن حبّ دنیاست. اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند، به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنیه نفس را از دست ندهد و حقیقت حلم و برdbاری و طمأنیه نفس در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روز افزون شود.

برای قلع این ماده - که مایه تمام مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد بجا و بموقع

(۳۵) شرح اربعین، ص ۶۷ - ۶۸، با تلخیص. نیز رک: ص ۱۰۰، ۵۳۲.

(۳۶) آداب الصلاة، ص ۳۵ - ۳۶، با تلخیص.

۲۲

است و الحق ارزش دارد، و برای قلع آن تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنیه بهترین علاج است. (۳۷)  
بالجمله، این أُمّ الامراض انسان را به انواع بليات مبتلا کند و کار انسان را به هلاکت ابدی کشاند. (۳۸)

عن أبي عبدالله عليه السلام: «رأَسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا». بس است برای انسان بیدار همین حدیث شریف. با قدری تأمل معلوم شود که تقریباً تمام مفاسد اخلاقی و اعمالی، از ثمرات این شجره خبیثه است. هیچ دین و مذهب باطلی تأسیس نشده و هیچ فسادی در دنیا رخ نداده مگر به واسطه این موبقه عظیمه. انسان دارای این حب از جمیع فضایل معنویه برکنار است. چون معلوم شد که حب دنیا مبدأ و منشأ تمام مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند و طریق علاج عملی آن است که معامله به ضد کند: اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد اعمال ضد آن کند و دماغ نفس امّاره را به خاک بمالد تا اصلاح شود. (۳۹)

## ۷. دستور العملهای اخلاقی

امام رحمه الله علاوه بر مواعظ شافی و نصایح کافی، که در جای جای آثارش دیده می‌شود، گاهی اشاره‌ای نیز به دستورهای عملی کردۀ‌اند که برای سالکان کوی دوست بسی سودمند است: انسان باید این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی که هست تحصیل و دل را با آن آشنا کند و این در اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد مگر آنکه اوّل نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص، و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود. پس در آن وقت، با طهارت، وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر و اگر آیات شریفه

(۳۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۷۷ - ۳۷۸، با تلخیص. نیز رک: ص ۲۷۲ - ۲۷۴.

(۳۸) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۵۳ - ۲۵۶، با تلخیص.

(۳۹) آداب الصلاة، ص ۴۸ - ۵۲، با تلخیص.

سوره حشر را از «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ»، که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، در وقت فراغت نفس از واردات دنیایی مثل آخر شب یا بین الطوعین با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند، امید است - إن شاء الله - نتایج حسنی ببرد. و اگر در شب و روز چند دقیقه‌ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می‌رسد إن شاء الله. (۴۰) پس از آنکه عقل به طور علم برهانی، ارکان توکل را مثلاً دریافت، سالک باید همت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود مگر آنکه انتخاب کند برای خود در هر شب و روزی، ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم طبیعت کم و قلب، فارغ البال است. پس در آن ساعت مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارد. مثلاً ذکر شریف «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را در وقت فراغت قلب، با اقبالِ تمام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعلیم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنیه و تفکر بخواند و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقت پیدا شود. پس به واسطه مدد غیبی به ذکر شریف غیبی گویا و زبان تابع قلب شود و چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط انجام گیرد خود قلب متذکر و زبان تع آن شود و گاه شود که انسان در خواب است و زبانش به ذکر شریف گویاست. تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است (۴۱).

## ۸. انکار نکردن مقامات اولیاء خدا

امام خمینی مکرراً سفارش کرده‌اند که مقامات اولیا را که آدمی خود در ک نکرد و نچشید انکار نکند و آنچه را خود نمی‌داند و دستش از آن کوتاه است هیچ و پوچ نخواند و از حد خود نگذرد که معصوم فرموده‌اند: «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم يتعَ طُورَه»:

از تمام حجابها سخت تر حجاب انکار از روی افکار محظوظ است که انسان را از همه چیز باز می‌دارد و بهتر برای امثال ما محظوظین تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیاء

(۴۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۰۴ - ۱۰۷، با تلخیص. نیز رک: شرح اربعین، ص ۲۰۸

(۴۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۳ - ۲۰۴، با تلخیص. نیز رک: آداب الصلاة، ص ۳۷۷ - ۳۷۹.

۴۴

خداست و بستن باب تفسیر به آراء و تطبیق با عقول ضعیفه. (۴۲)

افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنوی اهل الله بکلی محرومیم. یک طایفه از ما بکلی مقامات را منکر و اهل آن را به خطأ و باطل و عاطل دانند و کسی که ذکری از آنها کند یا دعویی به مقامات آنها نماید او را بافده محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متتبه کرد و از خواب گران بیدار نمود. عمر الحبیب که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی خصوصاً اهل علم تنبه حاصل آید و لاقل منکر مقامات اهل الله نباشد که این انکار منشأ تمام بدختیها و شقاوتهاست. مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند، بلکه مقصود آن است که مقامات انکار نشود؛ اما صاحب این مقامات کیست خدا می‌داند «آن را که خبر شد خبری باز نیامد». (۴۳)

## ۹. تعبد و توجه و عنایت شدید به ادعیه و احادیث ائمه علیهم السلام و تبیین مقامات آنها

عنایت شدید امام به ادعیه و احادیث ائمه برای تبیین و اصلاح اخلاق، از سراسر آثار ایشان مشهود است. اینکه چند کتاب مهم از آثار ایشان شرح سخنان ائمه علیهم السلام است - مانند شرح دعای سحر، شرح حدیث جنود عقل و جهل و شرح اربعین - خود گواه صادق این مدعای است. ایشان در آثار خود برای تبیین مقاصد اخلاقی عمده از احادیث عترت طاهره علیهم السلام استفاده کرده و از کتب رایج اخلاق و عرفان، جز اندکی، نقل نکرده است. تعیید و عنایت شدید مؤلف به احادیث شریفه، و ادب و احترام فوق العاده در برابر ائمه علیهم السلام و آثار و بزرگان مکتب شیعه، در آثار ایشان بخوبی هویداست:

هر کس مراجعه کند به احادیث شریفه آل بیت عصمت و طهارت کند خصوصاً اصول کافی شریف و توحید شیخ صدق و نهج البالغه و ادعیه مؤثره از آن بزرگواران، خصوصاً صحیفه سجادیه، از روی تدبیر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ربانیه هستند بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جانان است! (۴۴)

(۴۲) شرح اربعین، ص ۶۶۵، با تلخیص. نیز رک: ص ۳۸۹ - ۳۹۰.

(۴۳) آداب الصلاة، ص ۱۶۸ - ۱۶۶، با تلخیص. نیز رک: صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۱۵۵.

(۴۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۶۳ - ۶۴، با تلخیص.

۲۵

ما چون نبی اکرم را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می‌شویم و به هلاکت دائم می‌رسیم. ما مریضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلیه خود را از راهنمایان طریق هدایت دریافت کنیم و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصد برسیم. بلکه همین تسليم در بارگاه قدس‌الله‌ی یکی از مُصلحات امراض روحیه است، و خود نفس را صفائی بسزا دهد و نورانیت باطن را روز افزون کند. (۴۵)

احادیث شریفه اهل بیت عصمت علیهم السلام را که خلفاء رحمان و خلاصه بنی‌الإنسانند، نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشمۀ علم رحمانی و فیض سبحانی نازل، و دستِ تصریف هوا و نفس امّاره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است. از این جهت نفوس لطیفه مؤمنان را از آن احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربه‌ای معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود. (۴۶)

تو خیال می‌کنی که امتیاز نماز حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به این است که طول سجود و رکوع و اذکار و اورادش بیشتر است؟ یا مناجات سید الساجدین علیه السلام هم مثل مناجات من و توست؟ به خودشان قسم، که اگر بشر پشت به پشت یکدیگر دهند و بخواهند یک «لا- إِلَه إِلَّا اللَّهُ» امیر المؤمنین را بگویند نمی‌توانند! خاک بر فرق من با این معرفت به مقام ولایت علی علیه السلام! به مقام علی بی ابی طالب قسم که اگر ملانکه مقریین و انبیاء مرسیین - غیر از رسول خاتم که مولای علی و غیر اوست - بخواهند یک تکییر او را بگویند نتوانند! حال قلب آنها را جز خود آنها نمی‌داند کسی. (۴۷)

چون صبح افتتاح ورود به دنیاست، خوب است سالک بیدار به حق تعالی متسل شود و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی‌بیند، به اولیاء امر و حُفَّاری زمان، یعنی رسول ختمی صلی الله علیه و آله و ائمّه معصومین علیهم السلام متowell گردد، و چون برای هر روزی خیر و

(۴۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۰۳ - ۴۰۴، با تلخیص.

(۴۶) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴، با تلخیص.

(۴۷) شرح اربعین ص ۷۵ - ۷۶

۲۶

خواننده محترم این صفحه متناسب با کتاب اصلی خالی می‌باشد.

(۴۸) آداب الصلاة، ص ۳۷۹، با تلخیص.

(۴۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۵۴ - ۱۵۵.

(۵۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۶۷ - ۲۶۸.

(۵۱) شرح اربعین، ص ۹۱.

(۵۲) شرح اربعین، ص ۹۷، با تلخیص. نیز رک: ص ۳۹۰.

۲۷

همچنین احترام ویژه ایشان برای استاد بزرگوارش مرحوم آیه الله شاه آبادی رحمة الله که مطالب بسیاری از ایشان نقل می‌کند، در

سراسر آثار اخلاقی اش بخصوص شرح اربعین مشهود است.

## ۱۰. موعظه‌های هشیار کننده و مناجات‌های سرشار از شور

موعظه‌ها و چکامه‌های اخلاقی امام مانند سرب مذاب، زوایای نفس و روح را می‌شکافد و به اعمق جان می‌نشیند و شاید کمتر خواننده متبهی باشد که با خواندن آنها حداقل یک بار سیلاج اشک از دیده اش جاری نشود. می‌توان گفت که در وقت تحریر مطالب، سر ایشان از عالم قدس فایض بوده است. (۵۳) نمونه‌های این مواعظ و سخنان بسیار، و انتخاب از میان آنها مشکل است: ای عزیز، این قدر لاف خدا مزن! این قدر دعوی حبّ خدا مکن. ای عارف، ای صوفی، ای حکیم، ای مجاهد، ای مرتاض، ای فقیه، ای مؤمن، ای مقدس، ای بیچاره‌های گرفتار، ای بدبهتهای دچار مکاید نفس و هوای آن، همه بیچاره هستید! همه از خلوص و خداخواهی فرسنگها دورید! این قدر حسن ظن به خودتان نداشته باشید. این قدر عشه و تدلّل نکنید. از قلوب خود بپرسید بینید خدا را می‌خواهد یا خودخواه است؟ موّحد است یا مشرک؟ پس این عجبها یعنی چه؟ این قدر به عمل بالیدن چه معنی دارد؟ عملی که فرضًا تمام اجزا و شرایطش درست، و خالی از ریا و شرک و عجب و سایر مفسدات باشد، قیمتش رسیدن به شهوات است، چه قابلیتی دارد که این قدر تحويل ملائکه می‌دهید؟ این اعمال را باید مستور داشت. این اعمال از قبایح و فجایع است! باید انسان از آنها خجلت بکشد و ستر آنها کند. (۵۴)

ای عزیز، تا حجابهای غلیظ طبیعت، نور فطرت را بکلی زایل نکرده و دستت از دار دنیا کوتاه نشده دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن، و بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مجده) از سر آشتی بیرون

(۵۳) رک: شرح اربعین، ص ۶.

(۵۴) شرح اربعین، ص ۷۶، با تلحیص.

۲۸

آمدی، و عذر ماسبق خواستی؛ درهایی از سعادت به رویت باز، و از عالم غیب از تو دستگیریها، و حجابهای طبیعت یک یک پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهای مکتبه غلبه، و صفاتی قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب، و کم کم محبت حق در قلب جلوه کند و محبت‌های دیگر را بسوزاند و اگر خدای تبارک و تعالی در تو اخلاص و صدق دید، کم کم دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدای، آیا شود که این دلِ محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بتنهای دل را به دست قدرت خود درهم شکنی؟ (۵۵)

هان ای طالبانِ علوم و کمالات و معارف، از خواب برخیزید و بدانید که حجت خداوند بر شما تمامتر است، و میزان اعمال و علوم شما با میزان سایر بندگان خیلی فرق دارد. وای به حال طالب علمی که علوم در قلب او کدورت و ظلمت آورد؛ چنانکه ما در خود می‌بینیم که اگر پاره‌ای اصطلاحات بی حاصل تحصیل نمودیم، از طریق حق باز ماندیم و شیطان و نفس بر ما مسلط شدند و ما را از طریق انسانیت و هدایت منصرف کردند و حجاب بزرگ ما همین مفاهیم بی سر و پاشد و چاره‌ای نیست جز پناه به ذات مقدس حق تعالی. (۵۶)

«تلک عشره کامله»

باری، سخن گفتن از اهمیت و ارزش آثار اخلاقی امام خمینی، برای آشنایان و اهل معرفت، حکمت به لقمان آموختن است: هر کس که ز کوی آشنایی است داند که متاع ما کجای است  
داند که متاع ما کجای است داند که متاع ما کجای است

و برای غیر آنان نیز بهترین معِرف، خود این آثار است و صاحب این قلم به هیچ روی نمی‌تواند همه ویژگیهای آنها را برشمرد و لآلی و دُرَر آنها را به چنگ آورد و به نمایش بگذارد: «وصف خورشید به شب پره اعمی نرسد».

(۵۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۸۶ - ۸۵، با تلخیص.

(۵۶) شرح اربعین، ص ۳۷۹ - ۳۸۰، با تلخیص.

#### فصل چهارم: درسنامه اخلاق: گزیده آثار اخلاقی امام خمینی قدس سرہ

افرون بر نکاتی که در فصل پیش یاد شد، نکته مهم در اینجا این است که این مرد بزرگ از همه میدانها سرافراز بیرون آمد و بخوبی از عهده امتحان بر آمد و آنچه را سالها پیش گفته و نوشته بود در مقام عمل نشان داد و عملاً مهر تأییدی بر صحبت آموزه‌های اخلاقی خویش نهاد. هر چند پس از پیروزی انقلاب با در اختیار داشتن همه امکانات، شخصاً برای نشر آثار خود اقدامی نکرد، که این خود حاکی از وارستگی فوق العاده اوست، آنچه مهمتر و حاکی از نهایت وارستگی این مرد بزرگ است اینکه در دوران تبعید به نجف اشرف، که طبعاً رژیم شاه برای تحقیق علمی و کوچک جلوه دادن او در حوزه نجف، فعالیت زیادی می‌کرد، وی برای نشر آثار خود که سالها پیش در قم تألیف کرده بود - مانند مناهج الأصول و أنوار الهدایة - هیچ اقدامی نکرد. (۵۷) آثاری که می‌توانست بشدت مرجعیت و موقعیت علمی ایشان را در نجف اشرف تثبیت کند. آری، هیچ وقت به آثار علمی اش نباید و به رخ دیگران نکشید، در حالی که هر کس طبعاً مایل است آثار علمی اش هرچه زودتر منتشر شوند و در دسترس دیگران قرار گیرند. گفتن و نوشن این گونه مطالب آسان، ولی عمل به آنها بسیار طاقت فراساست. حقیقت این کوچکهای بزرگ، عظمت درونی و پنهان مردان بزرگ را نمایان می‌کنند. آری به فرموده رهبر معظم انقلاب؛ حضرت آیة الله خامنه‌ای (أعلى الله كلامته و حرّس نعمته):

شخصیت ممتاز و درخشان او در همه دوره‌های حیات سیاسی اش خیره کننده و منحصر به فرد بود ... اقتدار و صلابت خود را با عدل و دادگری مزین کرد، و تفوّق همه کس پذیر خود را با عبودیت و خاکساری منور ساخت و تمکن و برخورداری را با زهد و پارسایی درمان کرد. راه خدا و بندگی خدا را لحظه‌ای رها نکرد و چون بار امانتی سنگین بر دوش داشت مراقبت روح خود را مضاعف ساخت. سخن از دل برخاسته و دلِ ذاکر و خاشع، و رفتار از دین الهام گرفته او، چشم‌جوشانی از معرفت و حکمت و تدبیر الهی را بر فکر و ذهن ملت ایران که عاشق صفا و معنویت او بودند، جاری ساخت (... ) (۵۸)

(۵۷) از قرار مسموع حضرت امام نمی‌خواستند چیزی از وجوه شرعی صرف نشر آثار خود کنند.

(۵۸) صحیفه امام، ج ۱، ص هشت - ده، مقدمه.

۳۰

با توجه به این نکات، و اینکه عمدۀ مخاطب مؤلف بزرگوار در این آثار روحانیان هستند، و این آثار دوای دردها و نابسامانیهای روزگار ماست و اینکه کارآمد بودن آنها در میدان عمل ثابت شده است؛ حیف است که این آثار، کتاب درسی اخلاق در حوزه نباشند و دانش پژوهان حوزه از این خوان نعمت استفاده نکنند؛ از سوی دیگر، شکل فعلی آنها به دلایل زیر متناسب با درسنامه

نیست:

۱. حجم زیاد نمی‌توان از برخی از این آثار چشم پوشی و به برخی بسنده کرد، چون هر یک مشتمل بر لطایفی است و ویژگی خاص خود را دارد. بنابراین برای اینکه از یک سو همه آنها درسی باشد، و از دیگر سوی حجم متن درسی زیاد نباشد لازم بود لب لباب آنها به سان «بحر در کوزه» در مجلدی گرد آید تا درسنامه شود. طبیعی است پس از اینکه اساتید و طلاب مشام جانشان از این گلهای معطر شد و جرعه‌ای از این کوثر گوارا نوشیدند، به طبع برای استفاده بیشتر سراغ اصل کتابها خواهند رفت و به این تلخیص بسنده نخواهند کرد.

۲. همه مطالب این کتابها در یک سطح نیست و به رغم اینکه مؤلف بزرگوار می‌خواسته‌اند آثاری برای «عامه» پدید آورند، گاه به مسائل پیچیده و عمیق عرفانی و فلسفی پرداخته‌اند که بسیاری از اساتید هم از عهده فهم آنها بر نمی‌آیند چه رسد به شاگردان. این نکته خود سبب درسی نشدن و استفاده کمتر از این آثار شده است، محضر نمونه:

ما - بحمد الله و حسن توفیقه - به وجهی مناسب مسلک اهل معارف و اصحاب قلوب، اثبات حدوث زمانی همه عوالم غیب و شهادت نمودیم که بیان آن با مقدماتش محتاج به افراد رساله جداگانه است. (۵۹)

و شاید این اقبال و ادب اشاره باشد به تجلی در تحت اسماء ظاهره و باطنه که دائمًا علی سبیل تجدّد امثال واقع می‌شود، چنانکه اصحاب معرفت گویند، و به آن تصحیح حدوث زمانی به وجهی عرفانی در جمیع قاطنین ملک و ملکوت و ساکنین ناسوت و جبروت نمودیم، به طوری که منافات با مقامات مقدسه عقلیه نداشته باشد و این از موهبت‌های خاصه حق (جل و علا) است به این ناچیز - و الحمد لله و له الشکر - و این قوس نزولی و صعودی، غیر از آن است که حکمای محققین مذکور داشته‌اند. (۶۰)

(۵۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۳.

(۶۰) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱.

۳۱

و ما در رساله مصباح الهدایه تحقیق این مقصد را با حکومت بین عرفای شامخ و حکمای عظام، راجع به «اولُ ما صَدَر» به طور وافی نمودیم. (۶۱)

اهل معرفت فرمایند: «ظهر الوجود به بسم الله الرحمن الرحيم» و رحمت رحمانیه و رحیمیه مفتاح باب وجود است، چنانکه مفتاح کتاب تدوین است. (۶۲)

ذات مقدس حق (جل و علا) به حسب تجلی به اسم اعظم و مقام احادیث جمع، به مقام ظهور به فیض مقدس اطلاقی و وَسَطیت آن در مرآت عقل اول به جمیع شؤون و مقام جامعیت تجلی فرمود؛ و از این سبب، همین اول مخلوق را به نور مقدس نبی ختمی - که مرکز ظهور اسم اعظم و مرآت تجلی مقام جمع و جمع الجموع است - تعبیر نموده‌اند.

مقصود از «روحانیین»، یا عالم عقلی و جمله عقول قادره طولیه و عرضیه است، و اطلاق روحانی به تخلّل نسبت به آنها نمودن، به ضربی از تحرید است، یا جمله عالم مجرّده است و اطلاق روحانی نیز مبنی بر تحرید یا تغییب است و بیان آنکه عالم روحانیین مقدم بر سایر موجودات، و عقل اعظم مقدم بر همه است، موکول به محال خود از کتب عقلیه است. (۶۳)

...خصوصاً با متعلق بودن «بسم الله» به «الحمد لله»، چنانکه در مسلک اولیاء عرفان و اصحاب ایقان است، و در این دقیقه اسراری است که کشف آن خالی از خطر نیست. (۶۴).

مؤلف بزرگوار خود به این نکته عنایت داشته که این گونه مباحث از ساحت فهم عامه مخاطبان کتاب بدور است. از این رو فرموده‌اند:

اعتدار: با آنکه بنای نویسنده در این رساله آن بود که از مطالب عرفانی غیر مأнос با نوع خودداری کنم، اینک می‌بینم که قلم طغیان نموده و بیشتر از موضوع قرارداد خود تجاوز نمودم. چاره‌ای جز آن نیست که اکنون از برادران ایمانی و دوستان روحانی معذرت خواهی کنم. ضمناً اگر مطلبی [را] در این رساله مطابق مذاق خود ندیدند، بی تأمل رمی به باطل نکنند؛ زیرا برای هر علمی اهلی و برای هر راهی راه نورده است. «رحم الله امرءاً عرف قدره و لم يتعدّ طوره» (۶۵).

- (۶۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۸.
- (۶۲) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۱۹.
- (۶۳) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹.
- (۶۴) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۸۷.
- (۶۵) آداب الصلاة، ص ۳۴۶، با تلخیص.

۳۲

و ما ناچار بر خلاف میثاق خود در اوّل این رساله که تعرّض به مطالب علمیه نکنیم، به بعضی نکات علمیه صدر این حدیث، اشارتی می‌نماییم. (۶۶)

۳. چنانکه گذشت یازده حدیث از احادیث شرح اربعین و نیز چند مقاله از شرح حدیث جنود عقل و جهل و بخشی از آداب الصلاة، به مباحث پیچیده معارفی و غیر مربوط به دانش اخلاق اختصاص دارد و نمی‌شود به همان شکل، آنها را به عنوان درسنامه اخلاق در برنامه دروس رسمی حوزه‌ها گنجاند. از این رو با عنایت به حفظ محتوا و نقل لُب لباب، که تلخیص واقعاً مصادق «بحر در کوزه» و ناقل مفاد اصل - به استثنای مباحث سابق الذکر - باشد؛ این آثار را تلخیص کردیم.  
عمده مطالبی که در تلخیص حذف شد عبارتند از:

- الف) مباحث سنگین و عویصات فلسفی و عرفانی، که برای مخاطبان ما قابل فهم و هضم نیست که نمونه اش گذشت؛
- ب) مباحث معارفی و آنچه مربوط به علوم دیگر است مانند احادیث اواخر شرح اربعین؛
- ج) آسناد احادیث، برای پرهیز از طولانی شدن کتاب؛
- د) ترجمه آیات و روایات - در جاهایی که مؤلف بزرگوار متون عربی روایات را نقل کرده‌اند - به منظور لزوم احساس نیاز طلب به استاد، و به دلیل اینکه کتاب درسی است نه مطالعه‌ای؛
- ه) پاره‌ای از مطالبی که در اخلاق (۲)، (۵) و (۶) آمده است، مانند: احادیث فضیلت دانش و دانش پژوهی که در اخلاق (۲)، و فصل «عدالت و جور در کتب اخلاقیه» در شرح حدیث جنود عقل و جهل (ص ۱۵۱) که مأخوذه از جامع السعادات، و در اخلاق (۵) درج شده است؛

و) پاره‌ای از مباحثی که به دلایلی در آثار اخلاقی امام تکرار شده‌اند. البته مطلق مکررها حذف نشده‌اند؛ چون هر یک به لسان خاصی و دارای حال و هوایی ویژه است و خود تکرار گاهی موضوعیت دارد؛ ولی منقولاتی که به تکرار آنها نیازی نبوده حذف شده‌اند. مثلاً امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل دو بار مطالبی را درباره غصب از ابن مسکویه نقل کرده‌اند:

- (۶۶) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰، با تلخیص.

۳۳

یک بار در «مقصد یازدهم: قسوت و غصب» (ص ۲۳۹) و بار دیگر در «مقصد بیستم: حلم» (ص ۳۷۱ - ۳۷۲)، علاوه بر این، همان

مطلوب را در آغاز حدیث هفتم شرح اربعین (ص ۱۳۳ - ۱۳۴) نیز نقل فرموده‌اند، که از دو مورد اخیر حذف کرده‌ایم. ز) عمدۀ مباحثت لغوی در شرح احادیث نیز حذف شد تا استادان گرامی به مقدار نیاز، با استفاده از اصل، برای شاگردان القا کنند. مجدداً تأکید می‌کنیم که لازم است استادان گرامی به مطالعه این گزیده بسته نکنند و خود را مستغنى از مراجعه به اصل ندانند؛ زیرا بسیاری از مطالب موجز و مختصر این گزیده، در اصل به طور مشروح آمده است و برای تبیین و تفہیم درست مطالب گزیده، چاره‌ای جز مطالعه اصل نیست. بیفزاییم که بخش اوّل این گزیده، یعنی تقریرات دروس اخلاق، مطالعه‌ای است نه درسی.

ترتیب این چهار کتاب در این گزیده، ترتیب تاریخی تألیف نیست، بلکه ترتیب منطقی و آموزشی است؛ یعنی از آسان شروع و به مشکل ختم کرده ایم بدین گونه:

۱. تقریرات دروس اخلاق؛

۲. آداب الصلاة؛

۳. شرح حدیث جنود عقل و جهل؛

۴. شرح اربعین.

در سه اثر اخیر هر جا نیازی به افزودن کلمه یا حرفی بوده است بین قلّاب نهاده ایم. بنابراین حتی یک واو به اصل کتاب، بدون قلّاب، افزوده نشده است. تنها تصریفی که صورت گرفت عبارت است از: مبحثی که مثلاً مشتمل بر سه فصل بوده و به یکی از دلائل سابق الذکر، فصل دوم بکلی حذف شده و فصل اول و سوم باقی است برای رعایت تسلسل فصول، تعبیر «فصل سوم» به «فصل دوم» تغییر یافته است. همچنین در شرح اربعین، از آنجا که حدیثهای ۱۱، ۲۸، ۳۱ و ۳۲ به دلیل کلامی بودن حذف و حدیث ۳۳ درج شد، شماره احادیث تغییر یافت. همچنین از آنجا که مقاله‌های دوم، سوم، و چهارم شرح حدیث جنود عقل و جهل به دلائل پیش گفته حذف شد؛ و از سوی دیگر، مطالب اواخر مقاله چهارم (ص ۵۱ - ۵۵) با مباحث مقدمه (ص ۱۴) تناسب داشت، این مطالب پس از مقدمه قرار گرفت. نیز در مواردی در نشر شریف حضرت امام، کلمه «چنانچه» به جای «چنانکه» به کار رفته است، در این موارد «چنانچه» به «چنانکه» تبدیل شد.

۳۴

البته در جهاد اکبر - که ما نام تقریرات دروس اخلاق بر آن نهاده ایم - چون به قلم مقرر است نه امام، برای روانتر شدن سخن، تصریفات لفظی اندکی صورت گرفت بدون اینکه به معنی و محتوا اطمئنی وارد شود. مقایسه دو جلسه این دروس، که در صحیفه امام به چاپ رسیده، با جهاد اکبر نشان می‌دهد که مقرر محترم برای روانتر شدن مباحث و نظم منطقی آنها تصریفات بجا ای کرده‌اند. (۶۷) در عین حال تعبیراتی در نثر مقرر محترم هست که در لسان امام و صحیفه امام نیست، از جمله تعبیر «می باشد» که هم چندان ادبیانه نیست، هم در سخن امام دیده نمی‌شود. محضر نمونه:

صحیفه امام، ج ۲، ص ۱۹ - ۲۰:

جهاد اکبر، ص ۲۹:

مگر آقایان به شما چه می‌دهند؟ پول سیگار تان است. من در یک روزنامه‌ای، مجله‌ای، کجا یادم نیست الآن، یک وقتی دیدم که بودجه‌ای را که پاپ برای آن کشیشی که در واشنگتن دارد [می فرستد ...] حساب کردیم دیدیم ... یک قلمی بود که از تمام بودجه‌ای که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر بود.

در آمد ماهیانه شما که آقایان به اسم «شهریه» به شما می‌دهند، از پول سیگار دیگران در هر ماه، کمتر می‌باشد! من در روزنامه یا مجله‌ای - که درست یادم نیست - دیدم بودجه‌ای که واتیکان برای یک کشیش در واشنگتن می‌فرستد یک قلم بسیار درشتی است. حساب کردم دیدم از تمام بودجه‌هایی که حوزه‌های شیعه دارند بیشتر می‌باشد.

(۶۷) گفتنی است که تصریف و اصلاح مقتدر محترم با اذن و تأیید حضرت امام بوده است. وی به مناسبتی گوید ... «در این نطق برخی نارساییها از نظر عبارت وجود داشت که طبق اجازه‌ای که از امام از نجف اشرف در زمینه حک و اصلاح بیاناتشان دارم، بدون آنکه به معنی لطمه‌ای وارد شود، آن را بطرق ساختم» (نهضت امام خمینی، ج ۲، ص ۱۵۶، پانوشت).

۳۵

بیفزاییم که در تلخیص هر چهار اثر از چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی استفاده شد. البته همه مصادر مراجعه و پانوشتها کنترل و احیاناً تصحیح شد. چاپ جدید برخی مصادر صحیحتر، و اینک در دسترس است، ولی در چاپ مؤسسه به چاپ قدیم آنها ارجاع شده است، در این موارد به چاپ جدید آنها ارجاع داده ایم. البته در چاپ مؤسسه در پانوشتها و تصحیح متن لغزشایی رخ داده است که آنها را در اختیار مؤسسه مزبور قرار داده ایم تا در چاپهای آینده اصلاح شود، محضر نمونه:

شرح حدیث جنود عقل و جهل:

الف) ص ۲۱۰:

...از ۷۲ احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدد تحدید مخارج است.

ظاهراً به جای «عدد تحدید» باید «عدّ و تحدید» باشد. عدّ به معنای شمارش است.

ب) ص ۲۷۳:

...انسان با این محبت [یعنی محبت دنیا] در خطری عظیم است. ممکن است وقت معاينه عالم غیب ... ببیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوش - حق تعالی - و مأمورین او جدا کنند ... انسان با بعض و عداوت حق تعالی ... از دنیا خارج شود.

روشن است که معنای این نشانه‌های سجاوندی در قسمت «محبوش - حق تعالی -» این است که حق تعالی محبوب اوست، در حالی که این معنی کاملاً ضد مقصود نویسنده است! چنانکه ذیل عبارت تصريح فرموده که با بعض حق تعالی از دنیا خارج شود. بنابراین سجاوندی صحیح چنین است: «و او را از محبوش، حق تعالی و مأمورین او جدا کنند».

ج) ص ۳۳۴:

...پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود ... و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظن به دیگران ... کم کم در نفس ... حال ... سرافکندگی پیدا شود.

روشن است که افزودن «با» در قلاب خطاست؛ زیرا «حسن ظن» مسند إلیه «همراه شد» است. بنابراین، وجود ویرگول بین فعل و فاعل هم خطاست. صورت صحیح چنین است: «با این نظر همراه شد حسن ظن به دیگران».

د) ص ۴۲۱:

چون روز قیامت شود، یک دسته [ای] از مردم برخیزند.

۳۶

روشن است که «یک دسته» صحیح است و نیازی به افزودن «ای» در قلاب نیست، بلکه غلط است.

در پایان از دست اندرکاران محترم «مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی» که با نشر آثار اخلاقی امام خدمت بزرگی به حوزه‌ها کردند سپاسگزاریم.

سخن را در بزرگداشت حضرت امام خمینی (سَقَاهُ اللَّهُ رَبِّهِ شَرَابًا طَهُورًا، وَ لَقَاهُ نَصْرَةً وَ سُرُورًا) (۶۸) با تمثیل به ایاتی چند از لامیه بلند سخن سرای بزرگ شیعه، سید رضی الله عنہ در رثای صاحب بن عباد (طاب مثواه)، به پایان می‌بریم:

أكذا المنونْ تُقَطِّرُ الْأَبْطَالُ؟ أكذا تُصَابُ الْأَشْيَاءُ وَهِيَ مُذَلَّةٌ يَا طَالِبَ الْمَعْرُوفِ حَلَقَ نَجْمُهُ وَأَقِمْ عَلَى يَأْسٍ فَقَدْ ذَهَبَ النَّذِي مَنْ كَانَ يَقْرِئُ الْجَهَلَ عِلْمًا ثَاقِبًا وَيَجْبَنُ الشُّجَاعَانَ دُونَ لِقَائِهِ جَبَلٌ تَسَيَّنَتِ الْبِلَادُ هِضَابُهُ لَا زُرْءَ أَعْظَمُ مِنْ مُصَابِكَ إِنَّهُ إِنْ نَكَسَ الْإِسْلَامُ بَعْدَكَ رَأْسَهُ سُلْطَانُ مُلْكٍ كَنْتَ أَنْتَ تُعَزِّهِ إِنَّ الْمُشَمِّرَ ذَيْلُهُ لَكَ خِيفَةً وَآخِرُ دُعَوَانَا أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَكذا الزَّمَانُ يَضَعُ مُضَعِّعَ الْأَجْبَالِ؟ تَحْمِي الشُّبُولَ وَتَمْنَعُ الْأَغْيَالِ؟ حُطَّ الْحُمُولَ وَعَطَلَ الْأَجْمَالَا كَانَ الْأَنَامُ عَلَى نَدَاهِ عِيَالَا وَالتَّنْصَصَ فَضْلًا وَالرِّجَاءِ نَوَالًا- يَوْمَ الْوَغْيِ وَيَشَيْعَجُ السُّؤَالًا- حَتَّى إِذَا مَلَأَ الْأَقْالِمَ زَالَ وَصَلَ الدُّمُوعَ وَقَطَعَ الْأَوْصَالَا فَلَقَدْ رُزِيَّ بِكَ مَوْئِلًا وَمَآلًا وَلَرَبَّ سُلْطَانٍ أَعْزَرَ رِجَالًا أُرْخَى وَجَرَّ بَعْدَكَ الْأَذِيالَا (۶۹) وَآخِرُ دُعَوَانَا أَنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه (متون)

تائبستان ۱۳۸۲

(۶۸) مستفاد از دو آیه شریفه: «فَوَقِيهِمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقِيهِمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا» و «سَقِيهِمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (سوره انسان (۷۶): ۱۱). (۲۱)

(۶۹) دیوان الشریف الرضی، ج ۲، ص ۲۰۱ - ۲۰۷.

## بخش ۱ تقریرات دروس اخلاق

### ۱. لزوم برنامه‌های اخلاقی و کلاس تهذیب در حوزه

یک سال دیگر از عمر ما گذشت. شما جوانان رو به پیری و ما پیران رو به مرگ پیش می‌رویم. در این یک سال تحصیلی شما به حدود تحصیلات و اندوخته‌های علمی خود واقفید؛ می‌دانید چقدر تحصیل کرده و تا چه اندازه پایه‌های علمی خود را بالا برده اید؛ لکن راجع به تهذیب اخلاق، تحصیل آداب شرعیه، معارف الهیه و تزکیه نفس چه کردید؟ به فکر تهذیب و اصلاح خود بودید؟ در این زمینه برنامه‌ای داشتید؟ متأسفانه کار چشمگیری نکردید و در جهت اصلاح و تهذیب خود قدم بلندی بر نداشتید. حوزه‌های علمیه همزمان با فراگرفتن مسائل علمی، به تعلیم و تعلم مسائل اخلاقی و علوم معنوی نیازمندند. راهنمای اخلاق و مربی قوای روحانی و مجالس پند و موعظه لازم دارند. برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی، کلاس تربیت و تهذیب و آموختن معارف الهیه، که مقصد اصلی بعثت انبیا علیهم السلام است، باید در حوزه‌ها رایج و رسمی باشد. متأسفانه در مراکز علمی به این گونه مسائل لازم کمتر توجه می‌شود. علوم معنوی و روحانی رو به کاهش می‌رود. یعنی آن است که حوزه‌های علمیه در آتیه نتوانند علمای اخلاق، مریبان مهدب و آراسته و مردان الهی تربیت کنند و بحث و تحقیق در مسائل مقدماتی مجالی برای پرداختن به مسائل اصلی و اساسی، که مورد عنایت قرآن کریم و نبی اعظم صلی الله علیه و آله و سایر انبیا و اولیا علیهم السلام

۴۳

است، باقی نگذارد. لازم است محصلین حوزه‌ها در کسب ملکات فاضله و تهذیب نفس کوشش کنند و به وظایف مهم و مسؤولیتهای خطیری که بر دوش آنان است اهمیت دهنند.

در زمینه تهذیب و تزکیه نفس و اصلاح اخلاق برنامه تنظیم کنید؛ استاد اخلاق برای خود معین نمایید؛ جلسه وعظ و خطابه، پند و نصیحت تشکیل دهید. خود رُو نمی‌توان مهدب شد. اگر حوزه‌ها از داشتن مربی اخلاق و جلسات پند و اندرز خالی باشند، محکوم به فنا خواهند بود. چطور فقه و اصول به مدرّس نیاز دارد، درس و بحث می‌خواهد، برای هر علم و صنعتی در دنیا استاد و مدرس لازم است، کسی خود رُو و خودسر در رشته‌ای متخصص نمی‌شود، لکن علوم معنوی و اخلاقی، که هدف بعثت انبیا و از لطیفترین و

دقیقترين علوم است، آيا به تعلیم و تعلم نیازی ندارد و خودرو و بدون معلم حاصل می شود؟! کراراً شنیده‌ام سید جلیلی (۱) معلم اخلاق و معنویات استاد فقه و اصول، مرحوم شیخ انصاری، بوده است.

انیای خدا برای این مبعوث شدند که آدم تربیت کنند؛ انسان بسازند؛ بشر را از زشتیها، پلیدیها، فسادها و رذایل اخلاقی دور سازند، و با فضایل و آداب حسن آشنا کنند: «بُعثُتْ لِأَنِّيَمُ مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ» (۲). چنین علمی که خداوند متعال به آن آنقدر اهتمام داشته که انبیا را مبعوث فرموده است، اکنون در حوزه‌های ما رواجی ندارد، و کسی به طور شایسته به آن اهمیت نمی‌دهد؛ و بر اثر کمبود علوم معنوی و معارف در حوزه‌ها کار به آنجا رسیده که مسائل مادی و دنیوی در روحانیت رخنه کرده و بسیاری را از معنویت و روحانیت دور داشته است که اصلاً نمی‌دانند روحانیت یعنی چه؟ یک نفر روحانی چه وظیفه‌ای دارد؟ چه برنامه‌ای باید داشته باشد؟ بعضی فقط در صددند چند کلمه یاد بگیرند و بروند در محل خود، یا جای دیگر، دستگاه، جاه و مقامی به چنگ آورند و با دیگران دست و پنجه نرم کنند! مانند آنکه می‌گفته: بگذار شرح لمعه را بخوانم، می‌دانم با کدخداد چه کنم! طوری نباشد که از اول نظر و هدف شما از تحصیل، گرفتن فلان مسند و به دست آوردن فلان مقام باشد، و بخواهید رئیس فلان شهر یا آقای فلان ده گردید. ممکن است به این خواسته‌های نفسانی و آرزوهای شیطانی برسید، ولی برای خود و جامعه اسلامی جز زیان و بدختی چیزی کسب نکرده اید.

۴۴

معاویه هم مدت مدیدی رئیس بود؛ ولی جز لعن و نفرت و عذاب آخرت بهره و نتیجه‌ای نگرفت.

لازم است خود را تهدیب کنید که وقتی رئیس جامعه یا طایفه‌ای شدید، آنان را نیز تهدیب کنید. برای اصلاح جامعه قدم بردارید؛ هدف شما خدمت به اسلام و مسلمین باشد. اگر برای خدا قدم بردارید، خداوند متعال مقلب القلوب است، دلها را به شما متوجه می‌سازد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ أَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ سَيُجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًا» (۳). شما در راه خدا زحمت بکشید، فداکاری کنید، خداوند شما را بی اجر نمی‌گذارد؛ اگر در این دنیا نشد، در آخرت پاداش خواهد داد. اگر جزا و پاداش شما را در این عالم نداد چه بهتر. دنیا چیزی نیست. این هیاهوها و شخصیتها چند روز دیگر به پایان می‌رسد، مانند خوابی از جلو چشم انسان می‌گذرد، لکن اجر اخروی لایتناهی و تمام نشدنی خواهد بود.

ممکن است دستهای ناپاکی با سمپاشیها و تبلیغات سوء برنامه‌های اخلاقی و اصلاحی را بی اهمیت وانمود کنند، منبر رفتن برای پند و موعظه را با مقام علمی مغایر جلوه دهنند، و با نسبت دادن «منبری» به شخصیتها بزرگ علمی، که در مقام اصلاح و تنظیم حوزه‌ها هستند، آنان را از کار باز دارند. امروز در بعضی حوزه‌ها شاید منبر رفتن و موعظه کردن را ننگ بدانند! غافل از این که حضرت امیر علیه السلام منبری بودند، و در منابر مردم را نصیحت و راهنمایی می‌کردند. سایر ائمه علیهم السلام نیز چنین بودند.

## ۲. سفارش به طلاق

شما که امروز در حوزه‌ها تحصیل می‌کنید و می‌خواهید فردا هدایت جامعه را به عهده بگیرید، خیال نکنید تنها وظیفه شما یاد گرفتن مشتی اصطلاحات است. شما باید در این حوزه‌ها خود را چنان تربیت کنید که وقتی به یک شهر یا ده رفتید، بتوانید اهالی آنجا را هدایت و مهذب کنید. از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذب و ساخته شده باشید، تا بتوانید مردم را بسازید و طبق آداب و دستورهای اخلاقی اسلام، آنان را تربیت

۴۵

کنید. اما اگر خدای نخواسته در مرکز علم خود را اصلاح نکردید، به هر جا بروید، العیاذ بالله، مردم را منحرف و به اسلام و روحانیت بدین خواهید کرد.

شما وظایف سنگینی دارید. اگر در حوزه‌ها به وظایف خود عمل نکنید و در صدد تهذیب خود نباشید و فقط دنبال فراگرفتن چند اصطلاح باشید، در آتیه - خدای نخواسته - برای اسلام و جامعه اسلامی مضر خواهید بود؛ ممکن است، العیاذ بالله، موجب انحراف و گمراهی مردم شوید. اگر به سبب کردار و رفتار ناروای شما یک نفر از اسلام برگردد، مرتكب اعظم کبایر شده‌اید؛ و مشکل است توبه شما قبول گردد. چنانکه اگر یک نفر هدایت یابد، به حسب روایت: «بهتر است از آنچه آفتاب بر آن می‌تابد» (۴).

### ۳. مسؤولیت سنگین اهل علم

مسئولیت شما خیلی سنگین، و وظایف شما غیر از وظایف عامه مردم است؛ چه بسا اموری که برای عامه مردم مباح است، برای شما جایز نیست. مردم ارتکاب بسیاری از امور مباحه را از شما انتظار ندارند، چه رسید به اعمال نامشروع، که اگر، خدای نخواسته، از شما سر بزند، مردم را به اسلام و جامعه روحانیت بدین می‌کند. درد اینجاست: اگر مردم از شما عملی برخلاف انتظار مشاهده کنند، از دین منحرف می‌شوند؛ از روحانیت بر می‌گردند، نه از فرد. ای کاش به یک فرد بدین می‌شدند. اگر از روحانی عملی ناشایست ببینند، تجزیه و تحلیل نمی‌کنند. همچنان که در میان کسبه افراد نادرست و منحرف وجود دارد و در میان اداری‌ها اشخاص فاسد و زشتکار دیده می‌شود، ممکن است در میان روحانیون نیز یک یا چند نفر ناصالح و منحرف باشد. لذا اگر بقالی خلاف کند، می‌گویند: فلان بقال خلافکار است. اگر یک عطار عمل رشته مرتكب گردد، گفته می‌شود: فلان عطار زشتکار است. لکن اگر آخوندی عمل ناشایسته‌ای انجام دهد، نمی‌گویند: فلان آخوند منحرف است، گفته می‌شود: آخوندها بدند!

۴۶

اگر به کافی (۵) و وسائل (۶) مراجعه کنید، می‌بینید تکالیف سنگین و مسؤولیتهای خطیری برای اهل علم بیان شده است. در روایت است که وقتی جان به حلقوم می‌رسد، برای عالم دیگر جای توبه نیست، و در آن حال توبه وی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا خداوند از کسانی تا آخرین دقایق زندگی توبه می‌پذیرد که جاهل باشند. (۷) در روایت دیگر آمده است که هفتاد گناه از جاهل آمرزیده می‌شود پیش از آنکه یک گناه از عالم آمرزیده شود. (۸) زیرا گناه عالم برای اسلام و جامعه اسلامی خیلی ضرر دارد. جاهل اگر معصیتی مرتكب شود، فقط خود را بدیخت کرده است؛ لکن اگر عالمی منحرف شود و به عمل رشته دست زند، عالمی را منحرف کرده، بر اسلام و علمای اسلام زیان وارد ساخته است. (۹)

اینکه در روایات آمده که اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که به علم خود عمل نکرده متأذی می‌شوند (۱۰)، برای همین است که در دنیا بین عالم و جاهل در نفع و ضرر به اسلام و جامعه اسلامی فرق بسیار وجود دارد: اگر عالمی منحرف باشد، ممکن است امتنی را به عفونت بکشد و اگر عالمی مهذب باشد، اخلاق و آداب اسلامی را رعایت نماید، جامعه را هدایت می‌کند. در بعضی از شهرهایی که تابستانها به آنجا می‌رفتم، می‌دیدم اهالی آن بسیار مؤدب به آداب شرع بودند. نکته اش این بود که عالم صالح و پرهیز کاری داشتند. اگر عالم ورع و

۴۷

درستکاری در شهر و استانی زندگی کند، همان وجود او باعث تهذیب و هدایت مردم آن سامان می‌گردد، اگر چه لفظاً تبلیغ و ارشاد نکند. ما اشخاصی را دیده ایم که وجود آنان مایه پند و عبرت بود و صرف نگاه به آنان باعث تنبه می‌شد. هم اکنون محلات تهران با هم فرق دارد: در محله‌ای که عالم متزه و مهذبی زندگی می‌کند، مردمان صالح با ایمانی دارد.

وقتی عالمی مفسده جو و خیث باشد، جامعه‌ای را به عفونت می‌کشد؛ منتها در این دنیا بوی تعفن آن را شامه‌ها احساس نمی‌کنند؛ لکن در عالم آخرت بوی تعفن آن درک می‌شود. ولی عوام نمی‌توانند چنین فساد و آلودگی در جامعه اسلامی به بار آورند. عوام هیچ گاه داعیه امامت و مهدویت نمی‌کند، این عالم فاسد است که دنیایی را به فساد می‌کشاند: «إِذَا فَسَدَ الْعَالَمُ فَسَدَ الْعَالَمُ». (۱۱)

آنان که دین سازی کرده و باعث گمراهی جمعیت انبوھی شده‌اند بیشترشان اهل علم بوده اند؛ بعضی از آنان در مراکز علم تحصیل کرده‌اند.

#### ۴. اهمیت تهذیب و تزکیه نفس

اگر انسان خباثت را از نهادش بیرون نکند، هر چه درس بخواند نه تنها فایده‌ای بر آن مترب نمی‌شود بلکه ضررها دارد. علم وقتی در این مرکز خبیث وارد شد، شاخ و برگ خبیث به بار می‌آورد و شجره خبیثه می‌شود. هر چه این مفاهیم در قلب سیاه و غیر مهدّب انباسته گردد، حجاب زیادتر می‌شود. در نفسی که مهدّب نشده، علم حجاب ظلمانی است: «العلُّمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ». لذا شرّ عالم فاسد برای اسلام از همه شرور خطرناکتر و بیشتر است. علم نور است، ولی در دل سیاه و قلب فاسد دامنه سیاهی را گستردۀ تر می‌سازد. علمی که انسان را به خدا نزدیک می‌کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی الجلال می‌گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حُجب ظلمانی است؛ چون اشتغال به ما سوی الله است. اگر کسی قرآن کریم را با چهارده قرائت لِما سوی الله حفظ باشد و بخواند، جز حجاب و دوری از حق تعالیٰ چیزی عاید او نمی‌شود. اگر شما درس بخوانید، زحمت

۴۸

بکشید، ممکن است عالم شوید، ولی باید بدانید که میان «عالُم» و «مهدّب» خیلی فاصله است. مرحوم شیخ استاد ما، (۱۲) می‌فرمود این که می‌گویند: «ملا شدن چه آسان، آدم شدن چه مشکل» صحیح نیست. باید گفت: «ملا شدن چه مشکل، آدم شدن محال است!»

کسب فضایل و مکارم انسانی و موازین آدمیت از تکالیف بسیار مشکل و بزرگی است که بر دوش شماست. گمان نکنید اکنون که مشغول تحصیل علوم شرعیه هستید، دیگر راحتید، و به تکالیف خود عمل کرده اید. اگر اخلاص و قصد قربت نباشد، این علوم هیچ فایده‌ای ندارد. اگر تحصیلات شما، العیاذ بالله، برای خدا نباشد و شما برای هواهای نفسانیه، کسب مقام و مسنن، عنوان و شخصیت در این راه قدم گذاشته باشید، برای خود وزر و وبال اندوخته اید. این اصطلاحات اگر برای غیر خدا باشد، وزر و وبال است.

این اصطلاحات هر چه زیادتر شود، اگر با تهذیب و تقوا همراه نباشد، به ضرر دنیا و آخرت جامعه مسلمین تمام می‌شود. تنها دانستن این اصطلاحات اثری ندارد. علم توحید هم اگر با صفاتی نفس توأم نباشد و بال خواهد بود. چه بسا افرادی که عالم به علم توحید بودند و طوایفی را منحرف کردند. چه بسا افرادی که همین اطلاعات شما را به نحو بهتری دارا بودند، لکن چون انحراف داشتند و اصلاح نشده بودند وقتی وارد جامعه گردیدند بسیاری را گمراه و منحرف ساختند.

این اصطلاحات خشک اگر بدون تقوا باشد، هر چه بیشتر در ذهن انباسته گردد کبر و نخوت در دایره نفس بیشتر توسعه می‌یابد و عالم تیره بختی که نخوت بر او چیره شده نمی‌تواند خود و جامعه را اصلاح کند و جز زیان برای اسلام و مسلمین نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد و پس از سال‌ها تحصیل علوم و صرف وجود شرعی، سدّ راه پیشرفت اسلام می‌گردد و ملت‌ها را منحرف می‌سازد؛ و ثمره این درسها و بحث‌ها این می‌شود که نگذارد حقیقت قرآن به دنیا عرضه شود؛ بلکه وجود او ممکن است مانع معرفت جامعه به اسلام و روحانیت گردد.

من نمی‌گویم درس نخوانید. اگر بخواهید عضو مفید و مؤثری برای اسلام و جامعه

۴۹

باشید، ملتی را به اسلام متوجه سازید، از اساس اسلام دفاع کنید، لازم است پایه فقاوت را تحکیم کنید و صاحب نظر باشید؛ اگر خدای نخواسته درس نخوانید حرام است در مدرسه بمانید؛ نمی‌توانید از حقوق شرعی محصلین علوم اسلامی استفاده کنید. الیه

تحصیل علم لازم است؛ منتها همان طور که در مسائل فقهی و اصولی زحمت می‌کشید، در راه اصلاح خود نیز کوشش کنید. هر قدمی که برای تحصیل علم برمی‌دارید، قدمی هم برای کوییدن خواسته‌های نفسانی، تقویت قوای روحانی، کسب مکارم اخلاق، تحصیل معنویات و تقویت بودارید.

تحصیل این علوم مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه است. تا پایان عمر در مقدمه نمایند که نتیجه را رها سازید. شما به منظور هدف عالی و مقدس خداشناسی و تهذیب نفس، این علوم را فرا می‌گیرید، و باید در صدد به دست آوردن شمره کار خود باشید؛ برای رسیدن به مقصد اصلی و اساسی خود جدیت کنید.

شما پیش از هر کار باید در صدد اصلاح خود باشید و مادامی که در حوزه به سر می‌برید، ضمن تحصیل باید نفس خود را تهذیب کنید؛ تا آنگاه که از حوزه بیرون رفته و در شهر و یا محلی هدایت ملتی را بر عهده گرفتید، مردم از کردار شما، از فضایل اخلاقی شما، پند گیرند و اصلاح شوند. بکوشید پیش از آنکه وارد جامعه گردید خود را اصلاح کنید. اگر اکنون که فارغ البال هستید در مقام اصلاح و تهذیب نفس برآینید، آن روز که اجتماع به شما روی آورد دیگر نمی‌توانید خود را اصلاح کنید.

خدا نکند پیش از کسب ملکات فاضله و تقویت قوای روحانی ریش انسان کمی سفید و عمامه بزرگ گردد، که از استفاده‌های علمی و معنوی و از تمام برکات باز می‌ماند. تا ریش سفید نشده کاری کنید؛ تا مورد توجه مردم قرار نگرفته اید فکری به حال خود نمایید. خدا نکند انسان پیش از آنکه خود را بسازد جامعه به او روی آورد و در میان مردم نفوذ و شخصیتی پیدا کند که خود را گم می‌کند. قبل از آنکه عنان اختیار از کف شما ریوده شود خود را اصلاح کنید.

به اخلاق حسنی آراسته شوید؛ رذایل اخلاقی را از خود دور کنید؛ در درس و بحث اخلاص داشته باشید تا شما را به خدا نزدیک سازد. طوری نباشد که پس از هفتاد سال وقتی

۵۰

نامه عمل شما را باز کنند بینند، العیاذ بالله، هفتاد سال از خداوند عزوجل دور شده اید. قضیه آن «سنگ» را شنیده اید که به جهنم سرازیر شد؟ پس از هفتاد سال صدای آن از قعر جهنم به گوش رسید. به حسب نقلی حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمود: پیرمرد هفتاد ساله‌ای بود که مرد، و در این مدت هفتاد سال رو به جهنم می‌رفت! (۱۳) مواظب باشید مبادا پنجاه سال، بیشتر یا کمتر، در حوزه‌ها با کدّ یمین و عرق جبین جهنم کسب نمایید! باید به فکر باشید.

## ۵. لزوم پرهیز از اختلاف

شاید عناصر مرموزی بخواهد معنویات و اخلاقیات از حوزه‌ها رخت بربندد، و حوزه‌ها فاسد و ساقط گردد؛ دسته بندیها، خودخواهیها، نفاقها و اختلافات، در داخل حوزه‌ها، خدای نخواسته، رخنه کند، افراد حوزه‌ها به جان هم افتند و در مقابل یکدیگر صفت بسته، همدیگر را توهین و تکذیب نمایند، و در جامعه اسلامی بی آبرو شوند، تا اجانب و دشمنان اسلام بتوانند بر حوزه دست یابند و آن را از هم بپاشند. بدخواهان می‌دانند که حوزه از پشتیبانی ملت‌ها برخوردار است، و تا روزی که ملت‌ها پشتیبان آن باشند کوییدن آن ممکن نیست. ولی آن روز که افراد حوزه‌ها، به جان هم افتادند، اختلاف و چند دستگی درست گردند، مهذب و متزه نبودند، به کارهای زشت و ناپسند دست زدند، قهراً ملت اسلام از حمایت و پشتیبانی آنان دست می‌کشد، و راه برای نفوذ دشمن باز می‌شود. اگر می‌بینید دولتها از روحانی و مرجعی می‌ترسند و حساب می‌برند، برای این است که از پشتیبانی ملت‌ها برخوردار است؛ و در حقیقت از ملت‌ها می‌ترسند؛ و احتمال می‌دهند اگر اهانت، جسارت و تعرض به یک روحانی گردند، ملت‌ها بر ضد آنان به پا خیزند. لکن اگر روحانیون با هم اختلاف و یکدیگر را بدnam کردند و به آداب و اخلاق اسلامی مؤدب نبودند، ملت هم از دستشان می‌رود. ملت انتظار دارند که شما روحانی و مؤدب به آداب اسلامی باشید، از زرق و برق زندگی و جلوه‌های ساختگی

آن بپرهیزید؛ در راه پیشبرد آرمانهای اسلامی و خدمت به ملت اسلام از هیچ گونه فداکاری دریغ نورزید، در راه خدای تعالی و برای رضایت او قدم

۵۱

بردارید، و جز به خالق یکتا به احدی توجه نداشته باشد؛ اما اگر برخلاف انتظار دیدند به جای توجه به ماوراء الطیعه تمام هم شما دنیاست و همانند دیگران برای جلب منافع دنیوی و شخصی کوشش می‌کنید، با یکدیگر بر سر دنیا و منافع پست آن دعوا دارید، اسلام و قرآن را، العیاذ بالله، بازیجه خود قرار داده اید، و برای رسیدن به مقاصد شوم و اغراض ننگین دنیایی خود دین را به صورت دکانی درآورده اید، بدین می‌شوند و شما مسؤول خواهید بود. اگر بعضی معتمدین سربار حوزه‌ها روی غرض ورزیهای شخصی و جلب منافع دنیوی به جان هم افتند، همدیگر را هتك کنند، هیاهو درست کنند، در تصدی بعضی امور با یکدیگر رقابت نمایند، سر و صدا راه بیندازند، به اسلام و قرآن و امانات الهی خیانت کرده‌اند. خدای تبارک و تعالی دین مقدس اسلام را به عنوان امانت به دست ما سپرده است؛ این قرآن کریم امانت بزرگ خداست؛ علما و روحانیون امانتدار الهی هستند، و وظیفه دارند این امانت بزرگ را حفظ کنند؛ این یک دندگی‌ها و اختلافات شخصی و دنیوی خیانت به اسلام و پیامبر بزرگ اسلام است.

من نمی‌دانم این اختلافات، چند دستگیها و جبهه بندیها، برای چیست؟ روحانی‌ای که با ماوراء الطیعه ارتباط دارد، روحانی‌ای که از تعالیم زنده و سازنده اسلام برخوردار است، روحانی‌ای که خود را شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام می‌داند، ممکن نیست به مشتهیات دنیا توجهی داشته باشد، چه رسد که برای رسیدن به آن اختلاف راه بیندازد! شما که داعیه پیروی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام دارید، لااقل در زندگی آن مرد بزرگ کمی مطالعه کنید، بینید واقعاً هیچ گونه پیروی و مشایعتی از آن حضرت می‌کنید؟ آیا از زهد، تقوا، زندگی ساده و بی آلایش آن حضرت چیزی می‌دانید و به کار می‌بندید؟ آیا از مبارزات آن بزرگوار با ظلم و بیدادگری و دفاع و پشتیبانی آن حضرت از مظلومین و مستبدیدگان دستگیریهای ایشان از طبقات محروم و رنجیده اجتماع چیزی می‌فهمید عمل می‌کنید؟ آیا معنای «شیعه» تنها داشتن زی ظاهری اسلام است؟

آنها که امروز قسمتی از جهان را به آتش و خون کشیده، کشtar به راه انداخته‌اند، برای این است که می‌خواهند در چپاول ملتها و بلعیدن سرمایه‌ها و دسترنج آنان بر یکدیگر سبقت گیرند، و کشورهای ضعیف و عقب افتاده را تحت سلطه و اسارت خود درآورند؛ لذا به اسم

۵۲

آزادی، عمران و آبادی، دفاع از استقلال و تمامیت ارضی کشورها، و به عناوین فریبنده دیگر، هر روز در گوشه‌ای از جهان آتش جنگ را شعله ور می‌کنند. این دعوا به حسب منطق اهل دنیا، با آن مغزهای آلدوه، صحیح و بجا می‌نماید؛ لکن اختلاف شما طبق منطق آنان نیز جا ندارد. اگر پرسند چرا دعوا دارید؟ می‌گویند: می‌خواهیم فلان مملکت را بگیریم، سرمایه و منافع فلان کشور باید از آن ما باشد. ولی اگر از شما سوال شود برای چه اختلاف دارید، بر سر چه دعوا می‌کنید، چه جواب خواهید گفت؟ شما از دنیا چه بهره‌ای دارید که بر سر آن دعوا داشته باشید؟

آیا شما با این زندگی و وضعی که دارید صحیح است با هم اختلاف داشته باشید و در مقابل هم ججهه بگیرید؟

ریشه تمام اختلافاتی که فاقد هدف مشخص و مقدسی باشد به حبّ دنیا بر می‌گردد. اگر در میان شما هم چنین اختلافاتی وجود دارد، برای آن است که حبّ دنیا را از دل بیرون نکرده اید و از آنجا که منافع دنیا محدود است، هر یک برای به دست آوردن آن با دیگری به رقابت بر می‌خیزد. شما خواهان فلان مقامید، دیگری نیز همان مقام را می‌خواهد، قهرآ منجر به حسادت و برخورد می‌شود. لکن مردان خدا، که حبّ دنیا را از دل بیرون کرده‌اند، هدفی جز خدا ندارند، هیچ گاه چنین مصایب و مفاسدی به بار نمی‌آورند. اگر تمام پیامبران الهی امروز در یک شهر گرد آیند، هرگز با هم اختلاف نخواهند داشت؛ زیرا هدف و مقصد یکی

است؛ دلها همه متوجه به حق تعالی و از حب دنیا خالی است.

اگر اعمال شما، وضع زندگی و سلوک شما، این طور باشد که اکنون مشاهده می‌شود، بترسید از اینکه خدای نخواسته از دنیا بروید و شیعه علی بن ابی طالب علیه السلام نباشد؛ بترسید از اینکه موفق به توبه نگردید، و از شفاعت آن حضرت بی نصیب بمانید. پیش از آنکه فرصلت از دست برود چاره بیندیشید. از این اختلافات مبتذل و رسوا دست بردارید. این جبهه گیریها غلط است. مگر شما اهل دو ملت هستید؟ مگر مذهب شما شعب مختلف دارد؟ چرا متبه نمی‌شوید؟ چرا با یکدیگر صفا و صداقت و برادری ندارید؟ آخر چرا؟

این اختلافات خطرناک است و مفاسد جبران ناپذیری بر آن مترتب می‌شود: حوزه‌ها را ساقط و شما را در جامعه ضایع و بی‌آبرو می‌کند. این دسته بندیها فقط به زیان شما تمام

۵۳

نمی‌شود، تنها برای شما آبروریزی بار نمی‌آورد، بلکه به ضرر آبرو و حیثیت یک جامعه، یک ملت، و به زیان اسلام تمام می‌شود. اختلافات شما اگر مفاسدی بر آن مترتب شود، گناهی نابخشودنی و در پیشگاه خداوند تبارک و تعالی از بسیاری از معاصی اعظم است. شاید دستهای مرموزی برای برهم زدن حوزه‌های علمیه نفاق و اختلاف ایجاد کند و به وسایط مختلف تخم نفاق و شقاق بپاشد، افکار را مسموم و اذهان را مشوّب، و «تکلیف شرعی» درست کند و با این تکلیفهای شرعی در حوزه‌ها فساد برپا نماید، تا بدین وسیله افرادی که برای آتیه اسلام مفیدند ساقط گردند و نتوانند در آینده به اسلام و جامعه اسلامی خدمت کنند. لازم است آگاه و هوشیار باشید. خود را بازی ندهید که تکلیف شرعی من چنین اقتضا می‌کند، وظیفه شرعی من چنین و چنان است. گاهی شیطان برای انسان تکالیف و وظایفی تعیین می‌کند؛ گاهی هواها و خواسته‌های نفسانی به اسم وظیفه شرعی انسان را به کارهایی و می‌دارد. این وظیفه شرعی نیست که کسی به مسلمانی اهانت کند. این حب دنیا و حب نفس است؛ این تلقینات شیطان است که انسان را به این روز سیاه می‌نشاند؛ این تخاصم اهل نار است: «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقَ تَحَاصُمًا أَهْلِ النَّارِ» (۱۴). در جهنم نزاع و خصومت وجود دارد؛ اگر شما بر سر دنیا دعوا دارید، بدانید که رو به جهنم می‌روید. امور اخروی دعوا ندارد. اهل آخرت با هم در صلح و صفا هستند؛ قلبها یشان مملو از محبت خدا و بندگان خدادست. محبت به خدا موجب محبت به کسانی است که به خدا ایمان دارند؛ محبت بندگان خدا همان ظل محبت خداوند است.

شما با دست خویش آتش روشن نکنید؛ آتش جهنم را شعله ور نسازید؛ جهنم با اعمال و کردار زشت انسان روشن می‌شود؛ این اعمال بشر چموش است که آتش افروزی می‌کند. فرمود: «جُنُاحَا وَ هِيَ خَامِتَهُ» (۱۵) اگر بشر با اعمال و کردار خویش آتش نیفروزد، جهنم خاموش است. باطن این طبیعت جهنم است؛ اقبال به طبیعت اقبال به جهنم است. وقتی انسان از این جهان به جهان دیگر رخت بربنده و پرده‌ها پس برود، می‌فهمد که «ذلک بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ» (۱۶)، «وَجَدُوا

۵۴

مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (۱۷). تمام اعمالی که در این دنیا از انسان سر می‌زند در آن جهان دیده می‌شود؛ در برابر وی مجسم می‌گردد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ ذَرَهُ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِنْ قَالَ ذَرَهُ شَرًّا يَرَهُ» (۱۸). تمام اعمال و کردار و گفتار انسان در جهان دیگر منعکس می‌شود. گویی از زندگی ما فیلمبرداری می‌شود و در آن جهان نشان داده خواهد شد و قابل انکار نخواهد بود. همه اعمال و حرکات ما را، علاوه بر شهادت اعضا و جوارح، به ما نشان خواهند داد: «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (۱۹). در مقابل خداوند که همه چیز را ناطق و گویا قرار داده نمی‌توانید اعمال زشت خود را انکار کنید. کمی فکر کنید؛ دوراندیش باشید؛ عواقب امور را بسنجدید؛ عقبه‌های خطرناکی که دارید به یاد آورید؛ از فشار قبر، عالم بزرخ، مشکلات و شدایدی که به دنبال آن است غفلت نکنید. حداقل جهنم را باور داشته باشید. اگر انسان واقعاً این عقبات خطرناک را باور داشته باشد، روش خود را در زندگی

عوض می‌کند. شما اگر ایمان و یقین به این امور داشته باشید، این گونه رها و آزاد نخواهید زیست.

#### ۶. عنایات الهی

خداؤند تبارک و تعالی چون به بندگانش عنایت داشته، به آنان عقل داده و انبیا و اولیا را فرستاده است تا هدایت شوند و دچار عذاب الیم جهنم نگردند. اگر این پیشگیریها مایه تنبه و تهذیب انسان نگردید، خدای مهربان از راه‌های دیگر او را متنبه می‌سازد: با گرفتاریهای گوناگون، ابتلائات، فقر و مرض. مانند یک طبیب حاذق، یک پرستار ماهر و مهربان، می‌کوشد که این بشر مریض را از بیماریهای خطرناک روحی علاج بخشد. اگر بنده مورد عنایت حق باشد، این ابتلائات برایش پیش می‌آید تا بر اثر آن به حق تعالی توجه پیدا کند و مهذب گردد. راه همین است و غیر از این راهی نیست؛ ولی انسان باید با پای خویش این راه را پیماید تا نتیجه بگیرد. اگر از این راه هم نتیجه‌ای به دست نیامد و بشر گمراه معالجه نشد و استحقاق نعمتها ببهشتی را نیافت، خداوند در موقع نزع و جان دادن فشارهایی بر او وارد

۵۵

می‌کند، بلکه بر گردد و متوجه شود. باز هم اگر اثر نبخشید، در قبر و برزخ و در عقبات هولناک بعد از آن، فشارها و عذابهایی وارد می‌آورد تا پاک و منزه گردد و به جهنم نرود. تمام اینها عنایاتی است از جانب حق تعالی که از جهنمی‌شدن انسان جلوگیری کند. اگر با تمام این عنایات و توجهات معالجه نشد چطور؟ ناچار نوبت آخرین علاج که همانا داغ کردن است می‌رسد. چه بسا که انسان اصلاح نشود و این معالجات مؤثر واقع نگردد خداوند کریم مهربان بنده خود را به آتش اصلاح کند؛ همانند طلایی که باید در آتش خالص و پاک گردد.

ذیل آیه شریفه «لَا يُبَيِّنَ فِيهَا أَخْقَابًا» (۲۰) روایت شده که این «حُقْبٌ» برای اهل هدایت و کسانی است که اصل ایمانشان محفوظ باشد. (۲۱) برای من و جنابعالی است اگر مؤمن باشیم. هر حُقبش چند هزار سال است خدا می‌داند. مبادا کار به جایی برسد که دیگر این علاجها مفید و مؤثر نباشد و برای استحقاق و لیاقت نعیم مقیم به آخرین دوا نیاز افتاد، و لازم شود که، خدای نخواسته، انسان مدتی در آتش بسوزد تا از رذایل اخلاقی، و صفات خبیث شیطانی پاک گردد و لیاقت بهره مندی از «جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (۲۲) را بیابد. این تازه مربوط به آن دسته از بندگانی است که دامنه معصیت آنان تا آن درجه گستردۀ نشده باشد که عنایت حق تعالی از آنان بکلی سلب گردد، و هنوز لیاقت ذاتی برای بهشت رفتن داشته باشند. خدا نکند که انسان بر اثر کثرت معاصی از درگاه حضرت باری تعالی مردود، و از رحمت الهی محروم شود، که جز خلود در آتش جهنم راه دیگری نخواهد داشت. بترسید از اینکه، خدای نخواسته، از رحمت و عنایت الهی محروم، و مورد غصب و عذاب او واقع شوید. مبادا اعمال و گفتار شما، طوری باشد که توفیقات را از شما سلب کند و جز خلود در نار برای شما راهی نباشد. شما الان یک سنگ گرم را نمی‌توانید دقیقه‌ای میان کف دست نگهدارید؛ از آتش جهنم پر هیزید.

این آتشها را از حوزه‌ها، از جامعه روحانیت، بیرون بریزید. این اختلافها، نفاقها، را از قلب خود دور کنید. با خلق خدا حسن سلوک داشته باشید و نیکو معاشرت کنید؛ و با نظر

۵۶

مهربانی به آنان بنگرید. البته با گناهکار به سبب عصیان و طغیانش خوب نباشد، و کار زشت او را به رخش بکشید و او را از آن نهی کنید، ولی از هرج و مرج، آشوب و بلوا، خود را بر حذر دارید. با بندگان خوب و صالح خدا نیکی کنید. آنان را که عالمند برای علمشان، کسانی را که در صراط هدایتند برای اعمال نیکشان، و آنان را که نادان اند چون بندگان خدایند، احترام کنید؛ مهربان باشید؛ صداقت و برادری داشته باشید. شما می‌خواهید جامعه‌ای را تهذیب و ارشاد کنید، کسی که نتواند خود را اصلاح و

اداره کند چگونه می‌خواهد و می‌تواند دیگران را راهنمایی و اداره کند؟

## ۷. نکاتی از مناجات شعبانیه

درباره این دعا وارد شده که این مناجات حضرت امیر علیه السلام و فرزندان آن حضرت است؛ و همه ائمه طاهرين علیهم السلام با آن خدا را می‌خوانده‌اند. (۲۳) و کمتر دعا و مناجاتی دیده شده که درباره آن تعبیر شده باشد که همه ائمه علیهم السلام آن را می‌خوانده‌اند. این مناجات در حقیقت مقدمه‌ای جهت تنبه و آمادگی انسان برای پذیرش وظایف ماه مبارک رمضان است و شاید برای این باشد که به انسان آگاه ملتفت انگیزه روزه و شمره پر ارج آن را تذکر دهد.

ائمه طاهرين علیهم السلام بسیاری از مسائل را با لسان ادعیه بیان فرموده‌اند. لسان ادعیه با لسانهای دیگری که آن بزرگواران داشتند و احکام را بیان می‌فرمودند خیلی فرق دارد. غالباً مسائل روحانی، مسائل ماوراء طبیعت، مسائل دقیق الهی و آنچه را مربوط به معرفة الله است، با لسان ادعیه بیان فرموده‌اند. ولی ما ادعیه را تا آخر می‌خوانیم و متأسفانه به این معانی توجه نداریم، و اصولاً نمی‌فهمیم چه می‌خواهند بفرمایند. در این مناجات می‌خوانیم:

اللهى هب لى كمال الانقطاع إليك؛ وأنز أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمء و تصير أرواحنا معلقة بعزم قدسك.

این جمله «إلهی هب لی کمال الانقطاع إلیک» شاید بیانگر این معنا باشد که مردان آگاه الهی باید پیش از فرا رسیدن ماه مبارک رمضان خود را برای صومی که در حقیقت انقطاع و اجتناب از لذات دنیاست - و این اجتناب به طور کامل همان انقطاع الی الله است - آماده و مهیا کنند.

۵۷

کمال انقطاع به این سادگی حاصل نمی‌شود. احتیاج فوق العاده به تمرین، زحمت، ریاضت، استقامت و ممارست دارد تا بتوان با تمام قوا از ما سوی الله منقطع گشت و به غیر خداوند توجّهی نداشت. تمام صفات وارسته انسانی در انقطاع کامل الی الله نهفته است و اگر کسی بدان دست یافت، به سعادت بزرگی نایل شده است. لکن با کوچکترین توجه به دنیا محال است انقطاع الی الله تحقق یابد. کسی که بخواهد روزه ماه مبارک رمضان را با آن آدبی که از او خواسته‌اند انجام دهد، لازم است انقطاع کامل داشته باشد تا بتواند مراسم و آداب مهمانی را به جا آورد، و به مقام میزان تا آنجا که ممکن است عارف گردد.

## ۸. ماه رمضان: ضیافت الهی

طبق فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله - به حسب خطبه‌ای که به آن حضرت منسوب است - همه بندگان در ماه مبارک رمضان به مهمانی خداوند تعالی دعوت شده‌اند: «أيها الناس، إنّه قدْ أقبلَ إليكم شهُرُ الله ... وَ قدْ دُعِيتُمْ فيه إلى ضيافَةِ الله». (۲۴) شما در این چند روزی که به ماه مبارک رمضان مانده به فکر باشید، از رفتار ناشایسته خود استغفار کنید؛ اگر خدای نخواسته گناهی مرتکب شده اید، قبل از ورود به ماه مبارک رمضان توبه نمایید؛ زیان را به مناجات حق تعالی عادت دهید. مبادا در ماه مبارک رمضان از شما غیتی، تهمتی، و خلاصه گناهی، سر بزنده، و در محضر ربوبی با نعم الهی و در مهمانسرای باری تعالی آلوده به معاصی باشید.

شما در این ماه شریف به ضیافت حق تعالی دعوت شده اید خود را برای مهمانی باشکوه حضرت حق آماده سازید. لا اقل به آداب صوری و ظاهری روزه پاییند باشید. (آداب حقیقی باب دیگری است که به زحمت و مراقبت دائم نیاز دارد). معنای روزه فقط خودداری و امساك از خوردن و آشامیدن نیست؛ از معاصی هم باید خودداری کرد. این از آداب اولیه روزه و برای مبتدی‌هاست.

آداب روزه برای مردان الهی که می‌خواهند به معدن عظمت برسند غیر از این است. شما حداقل به آداب اولیه روزه عمل کنید؛ و همان طور که شکم را از خوردن و آشامیدن نگه می‌دارید، چشم و گوش و زبان را هم از معاصی باز دارید. از هم

۵۸

اکنون بنا بگذارید که زبان را از غیبت، تهمت، بدگویی و دروغ نگه دارید، کینه، حسد و دیگر صفات زشت شیطانی را از دل بیرون کنید. اگر توانستید، انقطاع الی الله حاصل نمایید؛ اعمال خود را خالص و بی‌ریا انجام دهید؛ از شیاطین انس و جن منقطع شوید؛ لکن به حسب ظاهر از رسیدن و دست یافتن به چنین سعادت ارزشده‌ای مأیوسیم. حداقل سعی کنید روزه شما مشفوع به محترمات نباشد. در غیر این صورت اگر روزه شما صحیح شرعی باشد، مقبول الهی نیست و بالا نمی‌رود. بالا رفتن عمل و مقبولیت آن، با صحت شرعی خیلی تفاوت دارد. اگر با پایان یافتن ماه مبارک رمضان، در کردار شما هیچ گونه تغییری پدید نیامد و راه و روش شما با قبل از ماه صیام فرقی نکرد، معلوم می‌شود روزه‌ای که از شما خواسته‌اند محقق نشده است؛ آنچه انجام داده اید روزه حیوانی بوده است.

در این ماه شریف، اگر به حق تعالی معرفت پیدا نکردید یا معرفت شما زیادتر نشد، بدانید در ضیافه الله درست وارد نشید و حق ضیافت را به جا نیاوردید. در ماه مبارک، که «شهر الله» است و درهای رحمت الهی به روی بندگان باز است و شیاطین و اهربیمنان - به حسب روایت (۲۵) - در غل و زنجیر به سر می‌برند، اگر شما نتوانید خود را اصلاح و مهذب نمایید، نفس اماره را تحت مراقبت و کنترل خود درآورید، هواهای نفسانیه را زیر پا گذاشته، علاقه و ارتباط خویش را با دنیا و مادیت قطع کنید، بعد از پایان یافتن شهر صیام مشکل است بتوانید. بنابراین، از فرست استفاده کنید و پیش از آنکه این فیض سپری گردد، در مقام اصلاح، ترکیه و تصفیه امور خود برآید؛ خود را برای وظایف ماه صیام مهیا سازید. طوری نباشد که پیش از فرا رسیدن شهر رمضان همانند ساعت به دست شیطان کوک شده در این یک ماه که شیاطین در زنجیرند شما به طور خودکار به معاصی و اعمال خلاف دستورهای اسلام مشغول گردید! گاهی انسان عاصی بر اثر دوری از حق و کثرت معصیت آنچنان در تاریکی و نادانی فرو می‌رود که دیگر نیازی به وسوسه شیطان ندارد، خود به رنگ شیطان در می‌آید. صِّبَّاغَةُ اللَّهِ (۲۶) مقابل صبغه شیطان است و کسی که دنبال هواز نفس رفت و از شیطان متابعت کرد، بتدریج به صبغه او در می‌آید. شما تصمیم بگیرید لاقل در این یک ماه از خود مراقبت کنید؛ از گفتار

۵۹

و کرداری که خداوند تبارک و تعالی راضی نیست اجتناب ورزید. از هم اکنون با خدای خود عهد بیندید که در ماه مبارک رمضان از غیبت، تهمت خودداری کنید. زبان، چشم، دست، گوش، و سایر اعضا و جوارح را تحت اراده خود در آورید. شاید همین عمل شایسته موجب شود خداوند تبارک و تعالی به شما توجه فرموده، توفیق عنایت کند؛ و پس از سپری شدن شهر صیام که شیاطین از زنجیر رها می‌گردند شما اصلاح شده باشید و دیگر فریب شیطان را نخورید و مهذب گردید. باز تکرار می‌کنم تصمیم بگیرید در این سی روز ماه مبارک رمضان مراقب زبان، چشم، گوش، و همه اعضا و جوارح خود، و دائمًا متوجه باشید این عملی که می‌خواهید انجام دهید، این سخنی که می‌خواهید بر زبان آورید، این مطلبی که دارید استماع می‌کنید، از نظر شرع چه حکمی دارد؟ این آداب اولی و ظاهری صوم است؛ حداقل به این آداب ظاهری صوم پای بند باشید. اگر کسی می‌خواهد غیبت کند، جلوگیری کنید و به او بگویید ما متعهد شده ایم که در این سی روز از امور محروم خودداری ورزیم و اگر نمی‌توانید او را از غیبت باز دارید، از آن مجلس خارج شوید؛ نشینید و گوش کنید. مسلمین باید از شما در امان باشند. کسی که دیگر مسلمانان از دست و زبان و چشم او در امان نباشند، در حقیقت مسلمان نیست؛ (۲۷) مسلمان ظاهری و صوری است؛ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» صوری گفته است. اگر خدای نخواسته، خواستید به کسی جسارت کنید، اهانت نمایید، مرتکب غیبت شوید، بدانید که در محضر ربوی و مهمان

خدای متعال هستید، و در حضور حق تعالیٰ به بندگان او اسائے ادب می کنید؛ و اهانت به بندگان خدا هستند؛ خصوصاً اگر اهل علم و در صراط علم و تقوا باشند. گاهی می‌بینی که انسان بر اثر این امور به جایی می‌رسد که در وقت مرگ خدا را تکذیب می‌کند! «ثُمَّ كَانَ عِقْدَةُ الْجِنِّ أَسْوَالُ السَّوَاءِ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزَءُونَ» (۲۸) این امور بتدریج واقع می‌شود. امروز یک نظر غیر صحیح، فردا یک کلمه غیبت، روز دیگر اهانتی به مسلمان و ... کم کم این معاصی در قلب انباشته، و قلب را سیاه

۶۰

می‌کند و انسان را از معرفة الله باز می‌دارد؛ تا به آنجا می‌رسد که همه چیز را انکار و حقایق را تکذیب می‌کند.

طبق بعضی آیات، به تفسیر برخی از روایات، اعمال انسان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرين علیهم السلام عرضه می‌شود (۲۹) و از نظر مبارک آنان می‌گذرد. وقتی که آن حضرات به اعمال شما نظر کنند و بینند که از خطأ و گناه انباشته است، چقدر ناراحت و متأثر می‌گردند؟ نخواهید که رسول خدا ناراحت و متأثر شوند؛ راضی نشوید که قلب مبارک آن حضرت شکسته و محزون گردد. وقتی آن حضرت مشاهده کند که صفحه اعمال شما مملو از غیبت و تهمت و بدگویی است و تمام توجه شما هم به دنیا و مادیت است و قلوب شما از بعض، حسد، کینه و بدینی به یکدیگر لبریز شده، ممکن است در حضور خدای تبارک و تعالیٰ و ملائكة الله خجل گردد که امت و پیروان او ناسپاسند و این گونه افسار گسیخته و بی پروا به امانت خداوند تبارک و تعالیٰ خیانت می‌کنند. فردی که به انسان مربوط است، اگر چه نوکر انسان، اگر خلافی مرتکب شد، مایه خجلت انسان می‌گردد. شما مربوط به رسول الله صلی الله علیه و آله هستید، شما با ورود به حوزه‌های علمیه خود را به فقه اسلام، رسول اکرم، رسول کریم مرتبط ساخته اید، اگر عمل زشتی مرتکب شدید، به آن حضرت بر می‌خورد، بر ایشان گران می‌آید. ممکن است خدای نخواسته شما را نفرین کند. راضی نشوید که رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام نگران و محزن گردد.

قلب انسان مانند آینه صاف و روشن است، و بر اثر توجه فوق العاده به دنیا و کثرت معاصی کدر می‌شود؛ ولی اگر انسان لاقل صوم را برای حق تعالیٰ خالص و بی ریا انجام دهد (نمی‌گوییم عبادات دیگر خالص نباشد، همه عبادات لازم است خالص و بی ریا انجام گیرد). این عبادت را که اعراض از شهوت، اجتناب از لذات، و انقطاع از غیر خداست در این یک ماه بخوبی انجام دهد، شاید تفضل الهی شامل حال او شده، کدورت از آینه قلبش زدوده گردد و امید است که او را از عالم طبیعت و لذات دنیوی منصرف سازد و آنگاه که می‌خواهد وارد «شب قدر» شود، نورانیتها یکی که در آن شب برای اولیا و مؤمنین

۶۱

حاصل می‌شود به دست آورد.

جزای چنین روزه‌ای خداست: «الصُّومُ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ» (۳۰). چیز دیگر نمی‌تواند پاداش چنین روزه‌ای باشد. جنات نعیم در مقابل روزه او بی ارزش است و نمی‌تواند پاداش آن به حساب آید. ولی اگر بنا باشد که انسان به اسم روزه دهان را از مطعومات بینند و به غیبت مردم باز کند و شباهی ماه مبارک رمضان، که مجالس شب نشینی گرم و دایر است، با غیبت، تهمت و اهانت به مسلمانان به سحر انجامد، چیزی عاید او نمی‌شود و اثری بر آن مرتقب نمی‌گردد. بلکه چنین روزه داری آداب مجلس مهمانی حق را رعایت نکرده و حق ولی نعمت خود را ضایع نموده است - ولی نعمتی که پیش از آفرینش انسان، همه گونه وسائل آسایش را برای او فراهم کرده، اسباب تکامل را تهیه دیده، انبیا را برای هدایت فرستاده، کتابهای آسمانی نازل فرموده و برای رسانیدن انسان به معدن عظمت و نور آبهج (۳۱) قدرت و عقل و ادارک عنایت کرده است و اکنون از بندگانش دعوت کرده که به مهمانخانه او وارد شوند و برخوان نعمت او بنشینند، و شکر و سپاس حضرتش را تا آنجا که از دست و زبان آنان بر می‌آید ادا نمایند. آیا صحیح است که بندگان از خوان نعمت او بهره مند گردد، از وسائل و اسباب آسایشی که در اختیار آنان قرار داده استفاده کنند، و با مولی و میزبان

خود مخالفت، و بر ضد او قیام کنند؟ اسباب و وسایلی که او به آنان ارزانی داشته برخلاف خواست او به کار بردند؟ آیا این ناسپاسی و نمک ناشناسی نیست که انسان کنار سفره مولای خویش بنشیند، و با کردار گستاخانه و بی ادبانه خود به میزبان محترم اهانت و جسارت کند، کارهایی را که نزد میزبان رشت است مرتکب شود؟

مهمان باید لائق میزبان را بشناسد و به آداب و رسوم مجلس آشنا باشد. سعی کند عملی برخلاف اخلاق از او سر نزند. مهمان خداوند متعال باید به مقام خداوندی حضرت ذی الجلال عارف باشد - مقامی که ائمه علیهم السلام و انبیای بزرگ الهی همیشه دنبال معرفت بیشتر و شناخت کامل آن بوده‌اند و آرزو داشتند که به چنین معدن نور و عظمتی دست یابند:

۶۲

وَأَنْزَ أَبْصَارَ فُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ. (۳۲)

ضیافه الله همان «معدن عظمت» است. خداوند تبارک و تعالی برای ورود به معدن نور و عظمت از بندگانش دعوت فرموده است، لکن بnde اگر لایق نباشد نمی‌تواند به چنین مقام باشکوه و مجللی وارد گردد. خداوند تعالی بندگان را به همه خیرات و میراث و بسیاری از لذات معنوی و روحانی دعوت فرموده است، ولی اگر آنان برای حضور در چنین مقامات عالیه‌ای آمادگی نداشته باشند، نمی‌توانند وارد آن شوند. با آلودگیهای روحی، رذایل اخلاقی، معاصی قلبیه و قالبیه، چگونه می‌توان در محضر ربوبی حضور یافت و در مهمانسرای رب الارباب وارد شد؟ لیاقت می‌خواهد؛ آمادگی لازم است. با روسیاهیها و قلبهای آلوده که به حجابهای ظلمانی پوشیده شده است این معانی و حقایق روحانی را نمی‌توان درک کرد. باید این حجابها پاره گردد و این پرده‌های تاریک و روشنی که بر قلبهای کشیده شده و مانع وصال الی الله گردیده کنار رود، تا بتوان در مجلس نورانی و با شکوه الهی وارد شد.

## ۹. حجابهای انسان

توجه به غیر خدا انسان را به حجابهای «ظلمانی» و «نورانی» محجوب می‌کند. کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود، باعث حجب ظلمانی می‌شود. تمام عوالم اجسام حجابهای ظلمانی است. اگر دنیا وسیله توجه به حق و رسیدن به دار آخرت باشد، حجابهای ظلمانی به حجب نورانی مبدل می‌گردد و «کمال انقطاع» آن است که تمام حجب ظلمانی و نورانی پاره و کنار زده شود، تا به مهمانسرای الهی که «معدن عظمت» است بتوان وارد گردید. لهذا در این «مناجات» از خداوند متعال بینایی و نورانیت قلبی طلب می‌کنند، تا بتوانند حجب نورانی را دریده به معدن عظمت برسند: «حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ».

۶۳

ولی کسی که هنوز حجابهای ظلمانی را پاره نکرده، کسی که تمام توجه او به عالم طبیعت، و العیاذ بالله، منحرف عن الله است، و اصولاً از ماوراء دنیا و عالم روحانیت بی خبر است، و هیچ گاه در مقام برنیامده که خود را تهذیب، و نیروی روحانی و معنوی در خویشتن ایجاد کند، و پرده‌های سیاهی را که روی قلب او سایه افکنده کنار زند، در اسفل سافلین که آخرین حجب ظلمانی است قرار دارد: «ثُمَّ رَدَّنَاهُ أَشْفَلَ سَافِلِينَ» (۳۳). در صورتی که خداوند عالم بشر را در عالیترین مرتبه و مقام آفریده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (۳۴). کسی که از هوای نفس پیروی می‌کند و از روزی که خود را شناخته به غیر عالم ظلمانی طبیعت توجهی ندارد و هیچ گاه فکر نمی‌کند که ممکن است غیر از این دنیای آلوده تاریک منزل دیگری هم وجود داشته باشد، در حجاب ظلمانی فرو رفته، مصدقاق «أَخْلَمَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ» (۳۵) گردیده است. او با آن قلب آلوده به گناهی که در پرده ظلمانی پوشیده شده و روح گرفته‌ای که بر اثر کثرت معصیت از حق تعالی دور گشته، آن هوای پرستیها و دنیا طلبیهایی که عقل و چشم حقیقت بین او را کور کرده است، نمی‌تواند از حجابهای ظلمانی برهد، چه رسد اینکه حجب نورانی را پاره کند. او خیلی که

معتقد باشد مقام اولیای خدا را منکر نشود؛ عوالم بزرخ، صراط، معاد، قیامت، حساب، کتاب، بهشت و جهنم را افسانه نخواند. انسان بر اثر معاصی و دلستگی به دنیا بتدریج این حقایق را منکر می‌گردد؛ مقامات اولیا را انکار می‌کند، با اینکه مقامات اولیا بیش از این چند جمله‌ای که در دعا و مناجات وارد شده نیست.

## ۱۰. علم و ایمان

گاهی می‌بینید که کسی به این واقعیات علم دارد، لکن ایمان ندارد. مرد شوی از مرده نمی‌ترسد؛ زیرا یقین دارد که مرد قدرت آزار ندارد؛ آن وقت که زنده بود و روح در بدن داشت کاری از او ساخته نبود، چه رسید اکنون که قالب تهی کرده است؛ ولی آنان که از مرده می‌ترسند برای این است که به این حقیقت ایمان ندارند؛ فقط علم دارند. به خدا و روز جزا

۶۴

عالمند، ولی یقین ندارند، از آنچه عقل درک کرده قلب بی خبر است. طبق برهان می‌دانند خدایی هست و معاد و قیامتی، ولی همین برهان عقلی ممکن است حجاب قلب شود و نگذارد نور ایمان بر قلب بتاخد؛ تا خداوند متعال او را از ظلمات خارج، و به عالم نور و روشنایی وارد سازد: «الله وَلِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۳۶) و آنکه خداوند تبارک و تعالی ولی اوست و او را از ظلمات خارج ساخته است، دیگر مرتكب گناه نمی‌شود و در قلب خویش احساس نورانیت می‌کند، به دنیا و ما فيها ارج نمی‌نهد. چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمود:

اگر تمام دنیا و ما فيها را به من بدھند که پوست جوی از دهان مورچه‌ای جابرانه و برخلاف عدالت بگیرم، هرگز نمی‌پذیرم. (۳۷)  
ولی بعضی از شما همه چیز را پایمال می‌کنید. اگر دیگران به بقال و عطار سر کوچه بدگویی می‌کنند، اینان به علمای اسلام نسبتهای ناروا می‌دهند و اهانت و جسارت می‌کنند؛ زیرا ایمان راسخ نشده و کیفر اعمال و کردار خود را باور ندارند.

## ۱۱. معنای عصمت

«عصمت» غیر از ایمان کامل نیست. معنای عصمت انبیا و اولیا این نیست که مثلاً جبرئیل دست آنان را بگیرد. البته اگر جبرئیل دست شمر را هم بگیرد هرگز مرتكب گناه نمی‌شود! بلکه عصمت زاییده ایمان است. اگر انسان به حق تعالی ایمان داشته باشد و با چشم قلب خداوند متعال را مانند خورشید بینند، امکان ندارد مرتكب گناه گردد. چنانکه در مقابل یک مقدر مسلح «عصمت» پدید می‌آید. این خوف از اعتقاد به حضور است که انسان را از وقوع در گناه حفظ می‌کند.

معصومین علیهم السلام بعد از خلقت از طینت پاک، بر اثر ریاضت و کسب نورانیت و ملکات فاضله همواره خود را در محضر خداوند تعالی، که همه چیز را می‌داند و به همه امور احاطه

۶۵

دارد، مشاهده می‌کنند؛ و به معنای لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ایمان و باور دارند که غیر از خدا همه کس و همه چیز فانی است و در سرنوشت انسان نمی‌تواند نقش داشته باشد: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ» (۳۸). اگر انسان یقین کند و ایمان بیاورد که تمام عوالم ظاهر و باطن محضر ربوبی است و حق تعالی در همه جا حاضر و ناظر است، با حضور حق و نعمت حق امکان ندارد مرتكب گناه شود. انسان در مقابل یک بچه ممیز گناه و کشف عورت نمی‌کند. چطور در مقابل حق تعالی و در محضر ربوبیت کشف عورات می‌کند، و از هیچ جنایتی واهمه و مضایقه ندارد؟ برای این است که به حضور کودک ایمان دارد، ولی به محضر ربوبیت اگر علم داشته باشد ایمان ندارد؛ بلکه بر اثر کثرت معاصی که قلب او تاریک و سیاه شده این گونه مسائل و حقایق را اصلاً نمی‌تواند پذیرد، احتمال صحت و واقعیت آن را هم شاید نمی‌دهد. واقعاً اگر انسان احتمال بدهد - لازم نیست یقین داشته باشد - که این خبرهایی که در

قرآن کریم آمده، وعده‌ها، وعیدهایی که داده شده راست است، در کردار خود تجدید نظر می‌کند و این طور افسار گسیخته و بی‌پروا پیش نمی‌تازد. شما اگر احتمال بدھید که در مسیری درنده‌ای وجود دارد و ممکن است اذیتی به شما برساند، یا شخص مسلحی ایستاده که شاید متعرض شما گردد، از پیمودن آن راه خودداری می‌کنید، و در مقام تحقیق و صحت و سقم آن احتمال بر می‌آید. آیا ممکن است کسی وجود جهنم و خلود در نار را احتمال دهد، مع الوصف مرتكب خلاف شود؟ آیا می‌توان گفت کسی خداوند متعال را ناظر بداند و خود را در محضر ربوبی مشاهده کند، و احتمال دهد که برای گفتار و کردار او جزایی باشد، حساب و عقابی باشد و در این دنیا هر کلمه‌ای که می‌گوید، هر قدمی که برمی‌دارد، هر عملی که مرتكب می‌شود، ثبت و ضبط می‌گردد، ملائکه الله (۳۹) مراقب او هستند و تمام اقوال و اعمال او را ثبت می‌کنند، و در عین حال از ارتکاب اعمال خلاف باکی نداشته باشد؟ درد اینجاست که احتمال وقوع این حقایق هم داده نمی‌شود. از راه و روش و کیفیت سلوک بعضی به دست می‌آید که احتمال وجود عالم ماوراء طبیعت را نمی‌دهند. چون صرف احتمال کافی است که انسان را از خیلی امور ناشایسته باز دارد.

## ۱۲. قدم اول در سلوک

تا کی می‌خواهید در خواب غفلت به سر برید، و در فساد و تباھی غوطه ور باشید؟ از خدا بترسید، از عواقب امور پرهیزید، از خواب غفلت بیدار شوید. شما هنوز بیدار نشده اید، هنوز قدم اول را برنداشته اید. قدم اول در سلوک «یقظه» است. ولی شما در خواب به سر می‌برید؛ چشمها باز و دلها در خواب فرو رفته است. اگر دلها خواب آلود و قلبها بر اثر گناه سیاه و زنگ زده نمی‌بود، این طور آسوده خاطر به اعمال و اقوال نادرست ادامه نمی‌دادید. اگر قدری در امور اخروی و عقبات هولناک آن فکر می‌کردید، به تکالیف و مسؤولیتهای سنگینی که بر دوش شماست بیشتر اهمیت می‌دادید.

شما عالم دیگری هم دارید؛ معاد و قیامتی نیز برای شما هست، چرا عترت نمی‌گیرید؟ چرا بیدار و هوشیار نمی‌شوید؟ چرا این قدر با خاطر آسوده به غیبت برادران مسلمان خود می‌پردازید، و یا استنماع می‌کنید؟ آیا خبر دارید که «الغیۃُ إِدَمْ كَلَابُ النَّارِ» (۴۰). هیچ فکر کرده اید که این اختلافات، عداوتها، حسدتها، بدینیها، خودخواهیها، غرور و تکبرها، چه عواقب سویی دارد؟ آیا می‌دانید عاقبت این اعمال رذیله و محروم جهنم است و ممکن است خدای نخواسته به خلود در نار منجر شود؟

## ۱۳. ویژگی امراض روحی

خدا نکند انسان به امراض بی درد مبتلا گردد. مرضهایی که درد دارد انسان را وادار می‌کند که در مقام علاج برآید؛ به طیب و بیمارستان مراجعه کند؛ لکن مرض بی درد که احساس نمی‌شود بسیار خطرناک است. وقتی انسان خبردار می‌گردد که کار از کار گذشته است. مرضهای روانی اگر درد داشت باز جای شکر بود، عاقبت انسان را به درمان وا می‌داشت؛ ولی چه توان کرد که این امراض خطرناک درد ندارد. مرض غرور و خودخواهی بی درد است. معاصی دیگر بدون ایجاد درد قلب و روح را فاسد می‌سازد. این مرضها نه تنها درد ندارد،

۶۷

بلکه ظاهر لذتبخشی نیز دارد: مجالس و مخالفی که به غیبت می‌گذرد خیلی گرم و شیرین است! حبّ نفس و حبّ دنیا که ریشه همه گناهان است (۴۱) لذتبخش است. مستسقی از آب تلف می‌شود، ولی تا آخرین نفس از آشامیدن آن لذت می‌برد. قهرًا اگر انسان از مرضی لذت برد و درد هم نداشت، دنبال معالجه نخواهد رفت؛ و هرچه به او اعلام خطر کنند که این کشنده است، باور نخواهد کرد. اگر انسان به مرض دنیاپرستی و هواخواهی مبتلا شد، محبت دنیا قلب او را فراگرفت، از غیر دنیا و ما فيها بیزار می‌شود؛ العیاذ بالله با خدا و بندگان خدا و به پیامبران و اولیای الهی و ملائکه الله دشمنی می‌ورزد و احساس حقد و کینه می‌کند و

آنگاه که فرشتگان به امر خدای سبحان برای گرفتن جان او می‌آیند، سخت احساس تنفس و انزجار می‌کند، زیرا می‌بیند که خداوند و ملائکه الله می‌خواهند او را از محبوش (دنيا و امور دنيوي) جدا سازند و ممکن است با عداوت حضرت حق تعالی از دنيا برود. یکی از بزرگان قزوین رحمه الله نقل می‌کرد که بر بالين مردی که در حال احتضار بود حاضر شدم. در آخرین دقاييق زندگي چشم باز کرد و گفت: «ظلمى که خدا به من کرد، هیچ کس نکرده است! زیرا با چه خون جگري اين بچه‌ها را بزرگ کرده ام؛ اکنون می‌خواهد مرا از آنان جدا سازد! آيا ظلمى بالاتر از اين می‌شود؟» اگر انسان خود را مهذب، و از دنيا منصرف نسازد و حب آن را از دل بیرون نکند، بيم آن می‌رود که هنگام مرگ با قلبی لبریز از بعض و کینه خداوند و اولیا او جان سپرد. با چنین سرنوشت شومی دست به گریبان است. آيا اين بشر افسار گسيخته اشرف مخلوقات است، يا در حقیقت شر مخلوقات؟ «والعصرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّيْرِ» (۴۲). در اين سوره فقط «مؤمنین» را که دارای عمل صالحند استشنا فرموده است. «عمل صالح» عملی است که با روح سازش داشته باشد. ولی بسياري از اعمال انسان با جسم سازش دارد. «تواصی» هم در کار نیست. اگر بنا باشد حب دنيا و حب نفس بر شما غلبه کند و نگذارد حقايق و واقعيات را درک کنيد و عمل خود را برای خدا خالص گرديدي، شما را از تواصی به حق و تواصی به صبر باز

۶۸

دارد، سد راه هدایت شما گردد، در خسران قرار گرفته ايد: خسر الدنيا و الآخره هستيد. زیرا جوانی را داده ايد، از نعمتهاي جنت و مزاياي اخروي نيز محروم مانده ايد و دنيا يي هم نداريد.

بپهيزيد از اينکه خدای نخواسته حب دنيا و حب نفس بتدریج در شما رو به فزونی نهد، و کار به آنجا رسد که شيطان بتواند ايمان شما را بگيرد.

گفته می‌شود تمام کوشش شيطان برای ربودن ايمان است. (۴۳) تمام وسائل و جدیتهاي شبانه روزی او برای اين است که ايمان انسان را بربايد. کسی سند نداده که ايمان شما ثابت بماند. شاید ايمان «مستودع» باشد، (۴۴) و آخر کار شيطان از شما بگيرد، و با عداوت خداوند تبارک و تعالی و اولیا او از دنيا برويد. يك عمر از نعمتهاي الهی استفاده کرده، سر سفره امام زمان عليه السلام نشسته ايد، و آخر کار خدای نخواسته بي ايمان و با دشمني با ولی نعمت خود جان بسپرید.

بکوشيد اگر علقه، ارتباط، و محبتی به دنيا داريد، قطع کنيد. اين دنيا با تمام زرق و برق ظاهری اش ناچيز تر از آن است که قابل محبت باشد، چه رسد که انسان از همين مظاهر زندگي هم محروم باشد. شما از دنيا چه داريد که به آن دل ببنديد؟ شمایيد و اين مسجد و محراب و مدرسه و يا کنج خانه؛ آيا صحیح است که بر سر مسجد و محراب با یکدیگر رقابت، و ایجاد اختلاف، و جامعه را فاسد کنيد؟ تازه اگر همانند اهل دنيا دارای زندگي مرفة و مجللی باشيد و خدای نخواسته، عمر خود را با عيش و نوش سپری سازيد، پس از پایان عمر می‌بینيد که همانند خواب خوشی گذشته است، ولی عقوبات و مسئولیياتش همیشه گریبانگير شما خواهد بود. اين زندگي زودگذر بظاهر شيرين - بنابر اين که خيلي شيرين بگذرد - در مقابل عذاب غيرمتناهي چه ارزشی دارد؟ عذاب اهل دنيا گاهی نامتناهي است.

۶۹

تازه اهل دنيا که خيال می‌کنند به دنيا دست یافته و از تمام مزايا و منافع آن بهره مندند، دچار غفلت و استبا�ند. هر کسی دنيا را از دریچه محیط و محل زیست خود می‌نگرد و خيال می‌کند دنيا همان است که او دارد. اين عالم اجسام وسيعتر از آن است که بشر تصور کرده و بر آن دست یافته است. اين دنيا با تمام اين ابزار و وسائل در روایت وارد شده که «ما نَظَرٌ إِلَيْهَا» (۴۵) بنابر اين باید دید عالم دیگر که خداوند تبارک و تعالی به آن نظر رحمت فرموده چه گونه است. «معدن عظمت» که انسان را به آن فرا می‌خواند چیست و چه گونه است. بشر کوچکتر از آن است که بفهمد معدن عظمت چیست.

شما اگر نیت خود را خالص، و عمل خود را صالح کنید، مقامات عالیه و درجات رفیعه برای شما آماده است. مقامی که برای بندگان صالح خدا در نظر گرفته شده، تمام دنیا و مافیها، با آن جلوه‌های ساختگی، در مقابل آن به قدر پشیزی ارزش ندارد. بکوشید به چنین مقامات عالیه برسید. اگر توانستید، خود را ترقی دهید تا آنجا که به این مقامات عالیه و درجات رفیعه هم بی اعتنا باشید؛ و خدا را برای رسیدن به این امور عبادت نکنید، بلکه چون سزاوار عبادت و کبریایی است او را بخوانید. (۴۶)

آن وقت است که «حجب نور» را پاره کرده و به «معدن عظمت» دست یافته اید. آیا شما با این کرداری که دارید، با این راهی که می‌روید، به چنین مقامی می‌توانید دست یابید؟ آیا نجات از عقوبات الهی و گریز از عقبات هولناک و آتش جهنم به آسانی ممکن خواهد بود؟ شما خیال می‌کنید گریه‌های ائمه طاهرین علیهم السلام و ناله‌های حضرت سجاد علیه السلام برای تعلیم بوده و می‌خواسته‌اند به دیگران بیاموزند؟ آنان با تمام آن معنویات و مقام شامخی که داشتند از خوف خدا می‌گریستند و می‌دانستند راهی که در پیش دارند پیمودنش چقدر مشکل و خطرناک است. از مشکلات، سختیها، ناهمواریهای عبور از صراط، که از میان جهنم می‌گذرد، خبر داشتند. از عوالم قبر، برباز، قیامت، و عقبات هولناک آن، آگاه بودند. از این

۷۰

روی هیچ گاه آرام نداشته، همواره از عقوبات شدید آخرت به خدا پناه می‌برند. شما برای این عقبات هولناک توانفرسا چه فکری کرده و چه راه نجاتی یافته اید؟ چه وقت می‌خواهید در مقام اصلاح و تهذیب خود برآید؟

#### ۱۴. هشدار به جوانان

شما که اکنون جوانید، بر قوای خود مسلطید و هنوز ضعف جسمی بر شما چیره نشده است، اگر به فکر تزکیه خویش نباشد، هنگام پیری که ضعف، سستی، رخوت و سردی بر جسم و جان شما چیره شد و نیروی اراده، تصمیم و مقاومت را از دست دادید و بار گناه و معصیت قلب را سیاهتر ساخت، چگونه می‌توانید خود را مهذب کنید؟ هر نفّسی که می‌کشید، هر قدمی که بر می‌دارید، و هر لحظه‌ای که از عمر شما می‌گذرد، اصلاح مشکلت‌می‌شود. هر چه سن بالا رود، این امور منافی با سعادت انسان زیادتر شده، قدرت کمتر می‌گردد. پس، به پیری که رسیدید دیگر مشکل است موفق به تهذیب و کسب فضیلت و تقوا شوید؛ نمی‌توانید توبه کنید؛ زیرا توبه با لفظ **أَتُوْبُ إِلَى اللَّهِ** تحقق نمی‌یابد؛ بلکه ندامت و عزم بر ترک لازم است. پشمیمانی و عزم بر ترک گناه برای کسانی که پنجاه سال غیبت و دروغ مرتكب شده، ریش خود را در معصیت سفید کرده‌اند، حاصل نمی‌شود. چنین کسانی تا پایان عمر مبتلایند.

جوانان ننتیشند که گرد پیری سر و روی آنان را سفید کند – ما به پیری رسیده ایم و به مصایب و مشکلات آن واقفیم – شما تا جوان هستید می‌توانید کاری انجام دهید، تا نیرو و اراده جوانی دارید می‌توانید هواهای نفسانی، مشتهیات دنیایی، و خواسته‌های حیوانی را از خود دور سازید.

ولی اگر در جوانی به فکر اصلاح خود نباشد، دیگر در پیری کار از کار گذشته است. تا جوانید فکری کنید؛ نگذارید پیر و فرسوده شوید. قلب جوان لطیف و ملکوتی، و انگیزه‌های فساد در آن ضعیف است؛ لکن هر چه سن بالا-رود ریشه گناه در قلب قویتر و محکمتر می‌گردد؛ تا جایی که کندن آن از دل ممکن نیست. چنانکه در روایت است:

قلب انسان ابتدا مانند آینه صاف و نورانی است و هر گناهی که از انسان سر بزند، یک

۷۱

نقشه سیاه بر روی قلب فروزنی می‌یابد، تا جایی که قلب را سیاه کند. (۴۷)

ممکن است شب و روزی بدون معصیت پروردگار بر او نگذرد و به پیری که رسید، مشکل است قلب را به حالت اول باز گرداند. شما اگر خدای نخواسته خود را اصلاح نکردید و با قلبها سیاه، چشمها، گوشها، و زبانهای آلوده به گناه از دنیا رفتید، خدا را چگونه ملاقات خواهید کرد؟ این امانات الهی را که با کمال طهارت و پاکی به شما سپرده شده چگونه با آلودگی و رذالت مسترد خواهید داشت؟ این چشم و گوش که در اختیار شماست، این دست و زبانی که تحت فرمان شماست، این اعضا و جوارحی که با آن زیست می‌کنید - همه امانات خداوند متعال است که با کمال پاکی و درستی به شما داده‌اند. اگر ابتلا به معاصی پیدا کرد آلوده می‌گردد؛ خدای نخواسته اگر به محرمات آلوده شود، رذالت پیدا می‌کند. آنگاه که بخواهید این امانات را مسترد دارید، ممکن است از شما پرسند که راه و رسم امانتداری اینگونه است؟ ما این امانت را اینطور در اختیار شما گذاشتیم؟ قلبی که به شما دادیم چنین بود؟ چشمی که به شما سپردیم این گونه بود؟ دیگر اعضا و جوارحی که در اختیار شما قرار دادیم چنین آلوده و کثیف بود؟ در مقابل این سوالها چه جواب خواهید داد؟ خدای خود را با این خیانتهای او کرده اید چگونه ملاقات خواهید کرد؟

شما جوانید؛ جوانی خود را در این راه گذاشته اید، در صورتی که از نظر دنیوی برای شما چندان نفعی ندارد؛ اگر این اوقات گرانها و بهار جوانی را در راه خدا و هدفی مقدس و مشخص به کار اندازید، ضرر نکرده اید، بلکه دنیا و آخرت شما تأمین است و الٰ جوانی خود را تلف کرده اید و لبّاب عمرِ شما بیهوده سپری شده است و در عالم دیگر در پیشگاه خدا سخت مسؤول و مؤاخذ خواهید بود؛ در صورتی که کیفر اعمال و کردار مفسدہ انگیز شما تنها به عالم دیگر محدود نمی‌گردد؛ در این دنیا نیز با مشکلات، مصائب، و گرفتاریهای شدید و گوناگون دست به گربیان خواهید بود و در گرداد بلا و تیره بختی خواهید افتاد.

## ۱۵. هشدار به حوزه‌ها

دشمنان زیادی از هر طرف و هر طبقه پیرامون شما گرد آمده اند؛ نقشه‌های اهریمنانه خطرناکی برای نابودی شما و حوزه‌های علمیه در دست اجراست. ایادی استعمار خوابهای خیلی عمیق برای شما و اسلام و مسلمانان دیده‌اند، با تظاهر به اسلام نقشه‌های خطرناکی برای شما کشیده‌اند. شما فقط در سایه تهذیب، تجهیز و نظم و ترتیب صحیح، می‌توانید این مفاسد و مشکلات را از سر راه خود بردارید، و نقشه‌های استعماری آنان را خنثی کنید. من اکنون روزهای آخر عمرم را می‌گذرانم و دیر یا زود از میان شما می‌روم. اگر خود را اصلاح نکنید، مجهز نگردید، نظم و انضباط در امور درسی و زندگی خود حکم‌فرما نسازید، در آتیه خدای نخواسته محکوم به فنا خواهید بود. تا فرصت از دست نرفته، تا دشمن بر همه شؤون دینی و علمی شما دست نیافته، فکری کنید، بیدار شوید، به پا خیزید. در مرحله اول، در مقام تزکیه نفس و اصلاح خود برآید، مجهز و منظم شوید، در حوزه‌های علمیه نظم و انضباط برقرار سازید.

اگر شما منظم و مهذب شوید، همه جهات شما تحت نظم و ترتیب باشد، دیگران به شما طمع نمی‌کنند. راه ندارند که در حوزه‌های علمیه و جامعه روحانیت نفوذ کنند. شما خود را مجهز و مهذب کنید؛ برای جلوگیری از مفاسدی که می‌خواهد پیش بیاید مهیا شوید، حوزه‌های خود را برای مقاومت در برابر حوادثی که می‌خواهد پیش بیاید آماده سازید. ایادی استعمار می‌خواهند تمام حیثیات اسلام را از بین ببرند. شما باید در مقابل ایستادگی کنید، با حبّ نفس و حبّ جاه و کبر و غرور نمی‌توان مقاومت کرد. عالمِ سوء، عالم متوجه به دنیا، عالمی که در فکر حفظ مسند و ریاست باشد، نمی‌تواند با دشمنان اسلام مبارزه کند. قدم را الهی کنید، حبّ دنیا را از دل بیرون نمایید، آن وقت می‌توانید مبارزه کنید. از هم اکنون این نکته را در قلب خود پرورانید و تربیت کنید که من باید یک سرباز مسلح و اسلامی باشم و برای اسلام فدا شوم، من باید برای اسلام کار کنم تا از بین بروم. کوشش کنید تا برای آتیه اسلام به درد بخورید و خلاصه یک انسان باشید. ایادی استعمار از انسان می‌ترسند؛ از آدم می‌ترسند. استعمار گران، که

می خواهند همه چیز ما را به یغما ببرند، نمی گذارند در

۷۳

دانشگاه‌های دینی و علمی ما آدم تربیت شود. از آدم می‌ترسند. اگر یک آدم در مملکتی پیدا شد، مزاحم آنان می‌شود و منافع آنها را به خطر می‌اندازد.

شما موظفید خود را بسازید، انسان کامل شوید و در مقابل نقشه‌های شوم دشمنان اسلام ایستادگی کنید. اگر منظم و مجهز نگردید و به مبارزه با ضرباتی که هر روز بر پیکر اسلام وارد می‌آید نپردازید، هم خود از بین می‌روید، و هم احکام و قوانین اسلام را فانی می‌سازید و مسؤول خواهید بود. شما علما و طلاب در رأس، و دیگر مسلمانان پس از شما مسؤولند: «کلّکم راعٍ و کلّکم مسؤولٍ عَنْ رَعِيَتِهِ» (۴۸). شما جوانها باید اراده خود را قوی کنید تا در مقابل هر بیدادگری ایستادگی نمایید و جز این چاره‌ای ندارید. خداوند متعال، اسلام، مسلمین، و کشورهای اسلامی را از شرّ اجانب حفظ فرماید. دست استعمار و خائنین به اسلام را از بلاد اسلامی و حوزه‌های علمیه کوتاه کند. علمای اسلام و مراجع عظام را در دفاع از قوانین مقدسه قرآن کریم و پیشبرد آرمانهای مقدس اسلامی موفق و مؤید بدارد. روحانیون اسلام را به وظایف سنگین و مسؤولیتهای خطیر آنان در عصر کنونی آگاه و آشنا سازد. حوزه‌های علمیه و مراکز روحانیت را از دستبرد و نفوذ دشمنان اسلام و ایادی استعمار مصون و محفوظ بدارد. به نسل جوان روحانی و دانشگاهی و به عموم مسلمانان توفیق تهذیب و تزکیه نفس عنایت فرماید. ملت اسلام را از خواب غفلت، سستی و رخوت برهاند، تا با الهام از تعالیم نورانی قرآن به خود آیند؛ به پا خیزند و در سایه اتحاد و یگانگی دست استعمار و دشمنان دیرینه اسلام را از کشورهای اسلامی قطع کنند، و به آزادی، استقلال، و مجد و عظمت از دست رفته خود نایل گردند.  
 «رَبَّنَا أَفْرَغْ عَلَيْنَا صَبَرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (۴۹).  
 «رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ» (۵۰).

## بخش ۲ آداب الصلاة

### مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم  
 الْحَمْدُ لِللهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَلَعْنَهُ اللهُ عَلَى  
 أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنِ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ الدِّينِ.

خداؤندا، قدم سیر ما از وصول به بارگاه قدس تو کوتاه است و دست طلب ما از دامن انس تو فاصل، حجابهای شهوت و غفلت بصیرت ما را از جمال جمیل تو محجوب کرده، و پرده‌های غلیظ حبّ دنیا و شیطنت قلوب ما را از توجه به عزّ جلال تو مهجور نموده؛ راه آخرت باریک و طریق انسانیت حدید، و ما بیچاره‌ها چون عنکبوتان در فکر قدید، متحیرانی هستیم که چون کرم ابریشم از سلسله‌های شهوت و آمال برخود تینیده و یکسره از عالم غیب و محفل انس چشم بریده؛ جز آنکه از بارقه الهیه چشم دل ما را روشنی بخشی و از جذوه غیبیه ما را از خود بی خود فرمایی.

الهی هب لی کمال الانتطاع إلیک، وَأَنْوَ أَبْصَارَ قَلْوِينَا بِضَيَاءِ نَظَرِهَا إلَيْكَ، حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ، فَتَنْصَلِ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ، وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعَرَقِ قُدْسِك. (۵۱)

و بعد، ایامی چند پیش از این، رساله‌ای (۵۲) فراهم آوردم که به قدر می‌سور از اسرار صلات در آن گنجانیدم، و چون آن را با حال عامه تناسبی نیست در نظر گرفتم که شطري از آداب قلبيه اين معراج روحاني را در سلک تحرير درآورم، شاید برادران ايمانی را از

آن تذکری و قلب فاسی خود را تأثیری حاصل آید. به خدای تبارک و تعالیٰ پناه می‌برم از تصرف شیطان و حصول خذلان، اَنَّهُ وَلِيْ  
قَدِيرٌ وَ مَرْتَبٌ نَمُودَمْ آن را بِرِ يَكْ مَقْدَمَه وَ چَنْدَ مَقَالَه وَ يَكْ خَاتَمَه.

### [صورت ملکوتی و آداب قلبی نماز]

برای نماز غیر از این صورت، معنایی و غیر از این ظاهر، باطنی است و چنانکه ظاهر را آدابی است که مراعات ننمودن آنها یا موجب بطلان نماز صوری یا نقصان آن گردد، همین طور برای باطن آدابی است قلیبه باطنیه که با مراعات ننمودن آنها نماز معنوی را بطلان یا نقصان دست دهد؛ چنانکه با مراعات آنها نماز دارای روح ملکوتی شود، و ممکن است پس از مراقبت و اهتمام به آداب باطنیه قلیبه، شخص مصلی را نصیبی از سر الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب حاصل شود که آن قرء العین اهل سلوک و حقیقت معراج قرب محظوظ است. آنچه گفته شد که برای نماز باطن و صورت غیبیه ملکوتیه است، علاوه بر آنکه موافق ضریبی از برهان و مطابق مشاهدات اصحاب سلوک و ریاضت است، آیات و اخبار کثیره عموماً و خصوصاً نیز دلالت بر آن دارد؛ و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را متبرک می‌کنیم.

از آن جمله قول خدای تعالیٰ است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ حَيْرٍ مُّخْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْهَا وَ بَيْهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (۵۳). آیه شریفه دلالت کند که هر کسی اعمال خوب و بد خود را حاضر می‌بیند و صورت باطنیه غیبیه آنها را مشاهده کند. چنانکه در آیه شریفه دیگر فرماید: «وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حاضِرًا» (۵۴). در آیه دیگر فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَةٍ

۷۸

خَيْرًا يَرَهُ» (... ۵۵) [این دو آیه] دلالت کند بر آنکه نفس اعمال را معاينه کند.

اما احادیث شریفه در این مقام بیشتر از آن است که در این صفحات بگنجد و ما به ذکر بعض آن اکتفا می‌کنیم، حضرت صادق (سلام الله عليه):

مَنْ صَلَّى الصَّلَواتِ الْمَفْرُوضَاتِ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا وَ أَقَامَ حُمْدَوَهَا، رَفَعَهَا الْمَلَكُ إِلَى السَّمَاءِ بِيَضَاءِ نَقِيَّةٍ، تَقُولُ: حَفَظْكَ اللَّهُ كَمَا حَفَظَتْنِي وَ اسْتَوْدَعْتَنِي مَلَكًا كَرِيمًا، وَ مَنْ صَلَّا مَا بَعْدَ وَقْتِهَا مِنْ غَيْرِ عِلْلَةٍ وَ لَمْ يَقِمْ حُمْدَوَهَا، رَفَعَهَا الْمَلَكُ سَوْدَاءً مُظْلَمَةً؛ وَ هِيَ تَهْتِفُ بِهِ: ضَيَعْتَنِي ضَيَعَكَ اللَّهُ كَمَا ضَيَعْتَنِي، وَ لَا رَعَاكَ اللَّهُ كَمَا لَمْ تَرْعَنِي. (۵۶)

[این حدیث] دلالت کند بر آنکه نماز را ملائكة الله بالا برند به سوی آسمان یا با صورت پاکیزه سفید - و آن در وقتی است که در اوّل وقت بجا آورد و ملاحظه آداب آن نماید؛ و در این صورت دعای خیر به نماز گزار کند - یا با صورت تاریک سیاه و آن در وقتی است که آن را بی عذر تأخیر اندازد و اقامه حدود آن نکند؛ و در این صورت او را نفرین کند. این حدیث علاوه بر آنکه دلالت بر صورت غیبیه ملکوتیه کند دلالت بر حیات آنها نیز کند؛ چنانکه برهان نیز قائم است بر آن و آیات و اخبار دلالت بر آن کند. چنانکه حق تعالیٰ فرماید: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ» (۵۷). به مضمون این حدیث شریف احادیث دیگری است که ذکر آنها موجب تطبیل است.

اما آنچه گفته شد که برای نماز و سایر عبادات جز این آداب صوریه آداب قلیبه ایست که بدون آن آداب نماز ناقص است یا اصلاً مقبول در گاه نیست، در خلال این اوراق، مذکور خواهد شد إن شاء الله.

آنچه در این مقام باید دانست آن است که اکتفا نمودن به صورت نماز و محروم ماندن از برکات و کمالات باطنیه آن، از اعلیٰ مراتب خسران و زیان کاری است که پس از خروج از این نشأه و ورود در محاسبه الهیه موجب حسرتهاهی است که عقل ما از ادراک آن عاجز است. ما تا در حجاب عالم ملک و خدُر طبیعت هستیم دستی از دور بر آتش داریم. کدام حسرت و

۷۹

ندامت و زیان و خسارت بالاتر از آن است که وسیله کمال و سعادت انسان و دوای درد نقايسن قلبیه و صورت کمالیه انسانیه، مایه کدورت قلبیه و حجابهای ظلمانیه شود، و آنچه قرء العین رسول اکرم صلی الله علیه و آله است موجب ضعف بصیرت ما گردد (یا حسنه‌تری علی ما فَرَطْتُ فی جَنْبِ اللَّهِ) (۵۸).

پس ای عزیز، دامن همت به کمر زن و دست طلب بگشای و با هر تعب و زحمتی است حالات خود را اصلاح کن و شرایط روحیه نماز اهل معرفت را تحصیل کن؛ و از این معجون الهی برای درمان دردها و نقصهای نفوس استفاده کن؛ و خود را تا مجال است از این منزلگاه ظلمت و حسرت و ندامت و چاه عمیق بعده از ساحت مقدس ربویت (جل و علا) کوچ ده و مستخلص کن و به معراج وصال و قرب کمال برسان؛ که اگر این وسیله از دست رفت وسایل دیگر منقطع است: «إِنْ قُبِلَتْ قُبْلَ مَا سِواهَا؛ وَإِنْ رُدَّتْ رُدَّ مَا سِواهَا» (۵۹).

ما آداب باطنیه این سلوک روحانی را به مقدار میسور بیان می‌کنیم، شاید یکی از اهل ایمان را نصیبی از آن اتفاق افتد، و این خود شاید موجب رحمت الهی و توجّه غیبی شود به این بازمانده از طریق سعادت و انسانیت و مغلول در زندان طبیعت و آنانیت. انه ولی الفضل و العناية.

## مقاله اولی آدابی که در تمام عبادات ضرور است

### فصل اول: [عبدیت]

یکی از آداب قلبیه در عبادات و وظایف باطنیه سالک طریق آخرت، توجّه به عزّ ربویت و ذلّ عبدیت است؛ و آن یکی از منازل مهمه سالک است، که قوت سلوک هر کس به مقدار قوت این نظر است، بلکه کمال و نقص انسانیت تابع کمال و نقص این امر است. هر چه نظر آنانیت و خود بینی و خودخواهی در انسان غالب باشد، از کمال انسانیت دور و از مقام قرب ربویت مهجور است. حجاب خودبینی و خودپرستی از جمیع حجب ضخیمتر و ظلمانیتر است، و خرق این حجاب از تمام حجب مشکلت و خرق همه حجب را مقدمه است؛ تا انسان را نظر به خویشن و کمال و جمال متوجه خود است، از جمال مطلق و کمال صرف محجوب و مهجور است. اول شرط سلوک الى الله خروج از این منزل است، بلکه میزان در ریاضت حق و باطل همین است. پس هر سالک که با قدم آنانیت و خودبینی و در حجاب خودخواهی طی منزل سلوک کند، ریاضتش باطل و سلوکش الى الله نیست، بلکه الى النفس است: «مادر بتها بت نفس شمامست» (۶۰).

کسی که با قدم عبدیت سیر کند و داغ ذلت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عزّ ربویت پیدا کند. طریق وصول به حقایق ربویت سیر در مدارج عبدیت است.

۸۱

پس، سالک الى الله را ضرور است که به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذلت عبدیت و عزّت ربویت باشد. هر چند این نظر قوت گیرد عبادت روحانیتر و روح عبادت قویتر شود، تا اگر به دستگیری حق و اولیای کمل علیهم السلام توانست به حقیقت عبدیت و کنه آن واصل شود، از سرّ عبادت لمحه‌ای در می‌یابد.

### فصل دوم: مراتب مقامات اهل سلوک

اهل سلوک را در این مقام و سایر مقامات مراتب و مدارجی است بیشمار و «الطَّرْقُ إِلَى اللهِ تَعَالَى بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَاقِ» (۶۱). یکی از آن مراتب مرتبه «علم» است و آن، چنان است که به سلوک علمی و برهان فلسفی ثابت نماید ذلت عبدیت و عزّت ربویت

را و این یکی از لباب معارف است که در علوم عالیه به وضوح پیوسته که جمیع دار تحقق و تمام دایره وجود صرف ربط و تعلق و محض فقر و فاقه است و عزّت و ملک و سلطنت مختصّ به ذات مقدس کبریاست و احدی را از حظوظ عزّت و کبریا نصیبی نیست، و ذلّ عبودیت و فقر در ناصیه هر یک ثبت و در حقّ حقیقت آنها ثابت است و دعای منسوب به سید کائنات صلی الله علیه و آله: «اللَّهُمَّ أَرِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (۶۲) شاید اشاره به همین مقام باشد؛ یعنی، خواهش مشاهده ذلّ عبودیت که مستلزم شهود عزّ ربویت است.

پس، اگر سالک راه حقیقت و مسافر طریق عبودیت با قدم سلوک علمی و مَرْكِب سیر فکری این منزل را طی کرد، در حجاب علم واقع شود و به مقام اوّل انسانیت نائل شود، ولکن این حجاب از حجب غلیظه است که گفته‌اند: «الْعِلْمُ هُوَ الْحِجَابُ الْأَكْبَرُ» و باید سالک در این حجاب باقی نماند و آن را خرق کند و شاید به این مقام اگر قناعت کند و قلب را در این قید محبوس نماید، در استدراج واقع شود. استدراج در این مقام آن است که به تفريعات کثیره علمیه پرداخته و به جولان فکر برای این مقصد براهین کثیره اقامه کند و از منازل دیگر

۸۲

محروم ماند، و قلبش به این مقام علاقه مند شود و از نتیجه مطلوبه غافل شود، و صرف عمر خود را در حجاب برهان و شعب آن نماید؛ و هر چه کثرت فروع بیشتر شود، حجاب بزرگتر و احتجاج از حقیقت افزون گردد. پس، سالک نباید گول شیطان را در این مقام خورده از حق و حقیقت به واسطه کثرت علم و غزارت آن و قوت برهان محجوب شود و از سیر در طلب بازماند؛ و [باید] دامن همت به کمر زند و از جدّیت در طلب مطلوب حقیقی غفلت نورزد و خود را به مقام دوم برساند.

و آن، چنان است که آنچه را عقل با قوت برهان و سلوک علمی ادراک کرده با قلم عقل به صفحه قلب بنگارد و حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربویت را به قلب برساند و از قیود و حجب علمیه فارغ گردد. پس نتیجه مقام دوم، حصول ایمان به حقایق است. مقام سوم، مقام «اطمینان و طمأنینه نفس» است که در حقیقت مرتبه کامله ایمان است. قالَ تَعَالَى مُخَاطِبًا لِّخَلِيلِهِ: «أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلِّي وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي» (۶۳).

سالک باید در تمام مقامات، خود را تخلیص از آنایت و ایّت کند و خودبین و خودخواه نباشد که سرچشمۀ اکثر مفاسد است.

### فصل سوم: خشوع

یکی از اموری که از برای سالک در جمیع عبادات - خصوصاً نماز که سرآمد همه عبادات است و مقام جامعیت دارد - لازم است خشوع است و حقیقت آن عبارت است از خضوع تامّ ممزوج با حبّ یا خوف و آن حاصل شود از ادراک عظمت و سطوت و هیبت جمال و جلال. تفصیل این اجمال آن است که قلوب اهل سلوک به حسب جلت و فطرت مختلف است. پاره‌ای از قلوب عشقی و از مظاهر جمالند و به حسب فطرت متوجه به جمال محبوب هستند؛ و پاره‌ای از قلوب خوفی و از مظاهر جلالند. آنها همیشه ادراک عظمت و کبریا و جلال کنند و خشوع آنها خوفی باشد؛ چنانکه حضرت یحیی (علی‌نینا و آله و علیه السلام) چنین بوده. پس، خشوع گاهی ممزوج با حبّ است و گاهی ممزوج با خوف و وحشت، گرچه

۸۳

در هر حبّی وحشتی و در هر خوفی حبّی است.

مراتب خشوع به حسب مراتب ادراک عظمت و جلال و حسن و جمال است و چون امثال ما با این حال از نور مشاهدات محرومیم، ناچار باید در صدد تحصیل خشوع از طریق علم یا ایمان برآییم. قال تعالیٰ: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ \* الَّذِينَ هُمْ فِي صَيْلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (۶۴). خشوع در نماز را از حدود و علائم ایمان قرار داده؛ پس، هر کس در نماز خاشع نباشد، به حسب فرموده ذات مقدس حق از

زمرة اهل ایمان خارج است و نمازهای ما که مشفوع با خشوع نیست از نقصان ایمان یا فقدان آن است. چون اعتقاد و علم غیر از ایمان است، از این جهت این علمی که به حق و اسماء و صفات او و سایر معارف الهیه در ما پیدا می‌شود غیر از ایمان است. شیطان به شهادت ذات مقدس حق علم به مبدأ و معاد دارد، مع ذلک کافر است. «خَلَقْتُنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» (۶۵) گوید، پس معاد را معتقد است؛ علم به کتب و رسائل و ملائکه دارد، با این وصف خداوند او را کافر خطاب کرده.

پس، اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست. پس، باید پس از سلوک علمی خود را در سلک مؤمنین داخل کند و عظمت و جلال و بهاء و جمال حق (جلت عظمته) را به قلب برساند تا قلب خاشع شود، و الما مجرد علم، خشوع نمی‌آورد؛ چنانکه می‌بینید در خودتان که با اعتقاد به مبدأ و معاد و اعتقاد به عظمت و جلال حق قلب شما خاشع نیست.

اما قول خدای تعالی: «الَّمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَ مَا نَزَّلَ مِنَ الْحَقِّ» (۶۷) شاید ایمان صوری، که همان اعتقاد بما جاء به البی صلی الله علیه و آله است، مقصود باشد، و الما ایمان حقیقی ملازم با یک مرتبه از خشوع است؛ یا آنکه خشوع در آیه شریفه خشوع به مراتب کامله باشد؛ چنانکه عالم را گاهی اطلاق کنند بر کسی که از حد علم به حد ایمان رسیده باشد؛ و

محتمل

۸۴

است در آیه شریفه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (۶۸) اشاره به آنها باشد و در لسان کتاب و سنت علم و ایمان و اسلام به مراتب مختلفه اطلاق شده است.

بالجمله، سالک طریق آخرت لازم است قلب خود را با نور علم و ایمان خاشع کند و این رقیقه الهیه و بارقه رحمانیه را در قلب هر اندازه ممکن است ممکن نماید، بلکه بتواند در تمام نماز حفظ این حالت را بنماید. حالت تمکن و استقرار در اول امر گرچه برای امثال ما قدری مشکل است ولی با قدری ممارست و ارتیاض قلب امری است بسی ممکن.

عزیزم، تحصیل کمالات و زاد آخرت طلب و جدیت می‌خواهد و هر چه مطلوب بزرگتر باشد جدیت در راه آن سزاوارتر است؛ البته معراج قرب الهی و مقام تقریب جوار رب العرّة، با این حال سستی و فتور و سهل انگاری دست ندهد؛ مردانه باید قیام کرد تا به مطلوب رسید. شما که ایمان به آخرت دارید و آن نشئه را نسبت به این نشئه طرف قیاس نمی‌دانید، چه در جانب سعادت و کمال یا در جانب شقاوت و وبا، چه که آن نشئه عالم ابدی دائمی است که موت و فنا ناپذیر است، سعیدش در راحت و عزّت و نعمت همیشه ایست آن هم راحتی که در این عالم شبیه ندارد، عزّت و سلطنتی الهی که در این نشئه نظری ندارد، و همین طور در جانب شقاوت آنکه عذاب و نقمت و وباش در این عالم نظیر و مثل ندارد، و راه وصول به سعادت اطاعت رب العرّة است، و درین اطاعات و عبادات هیچ یک به مرتبه این نماز نمی‌باشد، پس باید در طلب آن جدیت تمام نماید و از کوشش مضایقه نکنید و در راه آن تحمل مشاق نمایید، با آنکه مشقت هم ندارد بلکه اگر چندی مواظبت کنید و انس قلبی حاصل شود، در همین عالم از مناجات با حق لذتها می‌برید که با هیچ یک از لذات این عالم طرف نسبت نیست؛ چنانکه از مطالعه احوال اهل مناجات با حق، این مطلب روشن شود.

خلاصه پس از آنکه عظمت و جمال و جلال حق را انسان به برهان یا بیان انبیا علیهم السلام فهمید، قلب را متذکر آن باید نمود، و کم کم با تذکر و توجه قلبی و مداومت به ذکر عظمت و جلال حق، خشوع را در قلب وارد باید نمود تا نتیجه حاصل آید. در هر حال سالک نباید قناعت کند به آن مقامی که دارد، که هر مقام برای امثال ما حاصل شود در بازار اهل معرفت، به پیشیزی

۸۵

نیزد و در سوق اصحاب قلوب با خردلی مقابله نکند. سالک باید در جمیع حالات متذکر نقص و معایب خود باشد، شاید راهی به

سعادت از این طریق باز شود.

#### فصل چهارم: [طمأنیه]

از آداب مهمه قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، طمأنیه است و آن غیر از طمأنیه‌ای است که فقهاء (رضوان الله عليهم) در خصوص نماز اعتبار کرده‌اند و آن عبارت است از آنکه شخص سالک عبادت را از روی سکونت قلب و اطمینان خاطر بجا آورد، زیرا اگر عبادت را با حال اضطراب قلب و تزلزل بجا آورد، قلب از آن عبادت منفعل نشود و آثاری از عبادت در ملکوت قلب حاصل نشود و حقیقت عبادت صورت باطنیه قلب نگردد.

در اول امر که زبان قلب گویا نشده، سالک راه آخرت باید آن را تعلیم دهد و با طمأنیه و سکونت ذکر را به آن القا کند؛ همین که زبان قلب باز شد، قلب قبله لسان و سایر اعضا شود، با ذکر آن همه مملکت وجود انسانی ذاکر گردد. اما اگر این ذکر شریف را بی سکونت قلب و طمأنیه آن و با عجله و اضطراب و اختلال حواس گفت، از آن در قلب اثری حاصل نشود و از حد زبان و گوش حیوانی ظاهری به باطن و سمع انسانی نرسد و حقیقت آن در باطن قلب محقق نشود و صورت کمالیه قلب نگردد که ممکن الزوال نباشد.

پس، اگر احوال و شدائیدی دست دهد، خصوصاً مثل احوال و سکرات موت و شدائید نزع روح انسانی، بکلی آن ذکر را فراموش کند و از صفحه دل آن ذکر شریف محو شود، بلکه اسم حق تعالی و رسول ختمی صلی الله عليه و آله و دین شریف اسلام و کتاب مقدس الهی و ائمه هدی علیهم السلام و سایر معارف را که به قلب نرسانده فراموش کند و در وقت سؤال قبر جوابی نتواند دهد؛ تلقین را نیز به حال او فایده‌ای نباشد، زیرا در خود از حقیقت ربویت و رسالت و دیگر معارف اثری نمی‌بیند؛ و آنچه به لقلقه لسان گفته بود و در قلب صورت نگرفته بود از خاطرش محو شود و او را نصیبی از شهادت به ربویت و رسالت و دیگر معارف نخواهد بود.

در حدیث است که یک طایفه از امت رسول اکرم صلی الله عليه و آله را که وارد جهنم می‌کنند، از هیبت

۸۶

مالک جهنم اسم پیغمبر را فراموش می‌کنند، با آنکه در همان حدیث است که آنها اهل ایمان هستند و قلوب آنها و صورتهای آنها از نور ایمان درخشان و متلائی است. (۶۹)

جناب محدث عظیم الشأن مجلسی رحمه الله در شرح حدیث شریف «كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» فرماید:

کسی که چشم و گوش و دیگر اعضای خود را در راه اطاعت حق تعالی صرف نکند، دارای چشم و گوش روحانی نشود و این چشم و گوش ملکی جسمانی در آن عالم نزود و در عالم قبر و قیامت بی گوش و چشم باشد، و میزان سؤال و جواب قبر آن اعضاء روحانی است. (۷۰)

بالجمله، احادیث شریفه درباره این نحو از طمأنیه و آثار آن بسیار است و قرآن شریف امر به ترتیل قرآن فرموده و در احادیث شریفه است:

کسی که نسیان کند سوره‌ای از قرآن را، متمثّل شود آن سوره در بهشت برای او در صورتی که به آن خوبی صورتی نیست. پس وقتی آن را می‌بیند، می‌گوید به آن «تو چه هستی چقدر نیکوبی، کاش تو از من بودی». جواب می‌دهد: «آیا تو مرا نمی‌شناسی؟ من فلان سوره هستم، اگر مرا فراموش نکرده بودی تو را به این درجه رفیعه می‌رساندم». (۷۱)

در حدیث است: «کسی که قرآن را در جوانی بخواند، قرآن با گوشت و خونش مختلط شود». (۷۲) و نکته آن آن است که در جوانی اشتغال قلب و کدورت آن کمتر است، از این جهت قلب از آن بیشتر و زودتر متأثر شود و اثر آن نیز بیشتر باقی ماند.

## فصل پنجم: محافظت عبادت از تصرف شیطان

یکی از مهم‌ترین آداب قلیه نماز و سایر عبادات که از امهات آداب قلیه است و قیام به آن از عظائم امور و مشکلات دقایق است، محافظت آن است از تصرفات شیطانی؛ و شاید آیه

۸۷

شریفه: «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يَحَافِظُونَ» (۷۳) اشاره به جمیع مراتب حفظ باشد که یکی از آن مراتب، بلکه اهم مراتب آن، حفظ از تصرف شیطان است.

تفصیل این اجمال آن است که پیش اصحاب معرفت و ارباب قلوب واضح است که چنانکه بدن را غذایی است جسمانی که بدن تغذیه کنند و باید آن غذا مناسب حال و موافق نشئه آنها باشد تا بدن تربیت جسمانی و نمو نباتی دست دهد، همین طور قلوب و ارواح را غذایی است که هر یک به فراخور حال و مناسب نشئه آنها باید باشد که بدن تربیت شوند و تغذیه نمایند و نمو معنوی و ترقی باطنی حاصل آید.

باید دانست که هر یک از این غذاهای اگر از تصرف شیطان خالص باشد و با دست ولایت مأبی رسول ختمی و ولی الله اعظم (صلوات الله علیہمَا وَآلَهُمَا) فراهم آمده باشد، روح و قلب از آن تغذیه کنند و به کمال لایق انسانیت و معراج قرب الى الله نائل شوند. خلوص از تصرف شیطان، که مقدمه اخلاص است، به حقیقت حاصل نشود مگر آنکه سالک در سلوک خداخواه شود و خودخواهی و خودپرستی را، که منشأ تمام مفاسد و ام الامراض باطن است، زیر پا نهاد؛ و این به تمام معنی در غیر انسان کامل و به تبع او در خلاص اولیا علیهم السلام در دیگر اشخاص میسور نیست. ولی سالک باید مأیوس از الطاف باطن حق باشد که یأس از روح الله سرآمد همه سردیها و سستیهاست و از اعظم کبائر است؛ و آنچه از برای صنف رعایا نیز ممکن است، قرء العین اهل معرفت است.

پس، بر سالک طریق آخرت لازم و حتم است که معارف و مناسک خود را از تصرف شیطان و نفس امّاره تخلیص کند و با کمال دقّت و تفتیش، در حرکات و سکنات و طلب و مطلوب خود غور کند و از حیله‌های نفس و شیطان غفلت نکند و از دامهای نفس امّاره و ابليس غافل نشود، و در جمیع حرکات و افعال سوء ظنّ کامل به خود داشته باشد و هیچ گاه آن را رها نکند؛ چه بسا باشد که با اندک مسامحه‌ای انسان را مغلوب کند و به زمین زند و سوق به فنا دهد؛ زیرا اگر غذاهای روحانی از تصرف شیطان خالص نباشد و دست او در فراهم آمدن آنها دخیل باشد، علاوه بر آنکه قلوب با آنها تربیت نشوند و به کمال لایق خود نرسند، نقصان فاحش برای آنها دست دهد و شاید صاحب خود را در سلک شیاطین یا بهائیم و سیاع منسلک

۸۸

نماید و آنچه که مایه سعادت کمال انسانیت و وصول به مدارج عالیه است نتیجه معکسه دهد؛ چنانکه در بعض اهل عرفان اصطلاحی دیدیم اشخاصی را که این اصطلاحات و غور در آن آنها را به ضلالت منتهی نموده و قلوب آنها را منکوس و باطن آنها را ظلمانی نموده و ممارست در معارف موجب قوت انانیت آنها شده و دعاوی ناشایسته و شطحیات ناهنجار از آنها صادر گردیده. نیز در ارباب ریاضات و سلوک اشخاصی هستند که ریاضت و اشتغال آنها به تصفیه نفس قلوب آنها را منکدرتر و باطن آنها را ظلمانیتر نموده. اینها از آن است که بر سلوک معنوی الهی و مهاجرت الى الله محافظت ننمودند و سلوک علمی و ارتیاضی آنها با تصرف شیطان و نفس به سوی شیطان و نفس بوده. همین طور در طلاب علوم نقلیه شرعیه اشخاصی را دیدیم که علم در آنها تأثیر سوء بخشیده و بر مفاسد اخلاقی آنها افزوده، و علم که موجب فلاح و رستگاری آنها باید باشد باعث هلاکت آنها شده و آنها را به جهل و ممارسات و استطاله و ختل کشانده. همین طور در بین اهل عبادت و مناسک و مواطنین به آداب و سنن کسانی هستند که

عبادت و نسک، که سرمایه اصلاح نفوس است، قلوب آنها را کدر و ظلمانی نموده و آنها را به عجب و خودبینی و کبر و سوء خلق و سوء ظن به بندگان خدا ودار نموده و اینها نیز از عدم مواظبت بر این معاجین الهیه است.

البته معجونی که با دست دیو پلید و تصرّف نفس سرکش فراهم آمد، جز خُلق شیطانی از آن زاییده نشود؛ و چون قلب در هر حال از آنها تغذی می‌نماید و آنها صورت باطنیه نفس شوند، پس بعد از چندی مداومت انسان یکی از ولیده‌های شیطان شود که با دست تربیت و در تحت تصرّف او نشو و نما نموده، و چون چشم ملکی بسته شود و چشم ملکوتی بازگردد خود را یکی از شیاطین می‌بیند و در آن حال جز خسaran نتیجه‌ای نبرد و حسرتها و افسوسها به حالت سودی نباشد.

پس، سالک طریق آخرت در هر رشته از رشته‌های دینی و طریقه‌ای از طریقه‌های الهی، اولاً باید با کمال مواظبت و دقّت، چون طبیی بامحبت و پرستاری پرشفقت، از حال خود مواظبت نماید و عیوب سیر و سلوک خود را تفتیش و مدافعت کند. ثانیاً در خلال آن از پناه بردن به ذات مقدس حق (جل و علا) در خلوات و تضرع و زاری به درگاه اقدس ذوالجلال غفلت نورزد.

### فصل ششم: نشاط و بهجت

از آداب قلییه نماز، و سایر عبادات - که موجب نتایج نیکویی است، بلکه باعث فتح بعضی از ابواب و کشف بعضی از اسرار عبادات است - آن است که سالک جدیت کند عبادت را از روی نشاط و بهجت قلب و فرح و انبساط خاطر بجا آورد و از کسالت و ادبیات نفس در وقت عبادت، احتراز شدید کند. پس، وقتی را که انتخاب می‌کند وقتی باشد که نفس را به عبادت اقبال است و دارای نشاط و تازگی است و خستگی ندارد، زیرا اگر نفس را در اوقات کسالت و خستگی ودار به عبادت کند ممکن است آثار بدی به آن مترتب شود که از جمله آنها آن است که انسان از عبادت متزر شود و تکلف آن زیاد گردد و انسان را بکلی از ذکر حق منصرف کند و روح را از مقام عبودیت که منشأ همه سعادات است برنجاند، [و] از چنین عبادتی نورانیت قلییه حاصل نگردد و صورت عبودیت صورت باطن قلب نشود. پیش از این ذکر شد که مطلوب در عبادات آن است که باطن نفس صورت عبودیت شود.

آنچه ذکر شد تحقق پیدا نکند مگر آنکه عبادات از روی نشاط و بهجت به جا آورده شود و از تکلف و کسالت بکلی احتراز شود تا حال مَحَبَّت و عشق به ذکر حق و مقام عبودیت رخ دهد و انس و تمکن حاصل آید. انس به حق و ذکر او از اعظم مهماتی است که اهل معرفت را به آن عنایت شدید است و اصحاب سیر و سلوک برای آن تنافس کنند. چنانکه اطیبا را عقیده آن است که اگر غذا را از روی سرور و بهجت میل کنند زودتر هضم شود، همین طور طب روحانی اقتضا می‌کند که اگر انسان غذاهای روحانی را از روی بهجت و اشتیاق تناول کند و از کسالت و تکلف احتراز کند، آثار آن در قلب زودتر واقع شود و باطن قلب با آن زودتر تصفیه شود.

اشاره به این ادب در کتاب کریم الهی و صحیفه قویم ربوبی شده است: «لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كَسَالَىٰ وَ لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُوْنَ» (۷۴) و آیه شریفه «لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَ أَتُّمْ سُكَارَى» (۷۵) در

۹۰

حدیثی به کسالت تفسیر شده و در روایات اشاره به این ادب نموده‌اند: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «لَا تُكْرِهُوا إِلَى أَنفُسِهِ كُم الْعِبَادَةِ»، (۷۶) و قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «يَا عَلَى، انَّ هَذَا الدِّينَ مَتَّيْنٌ؛ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرْفَقٍ وَ لَا تُبَيِّضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ رَبِّكَ» (۷۷) و در حدیث است از حضرت عسکری (سلام الله عليه): «إِذَا نَشَطَتِ الْقُلُوبُ فَأَوْدُعُوهَا، وَ إِذَا نَفَرَتْ فَوَدَعُوهَا» (۷۸). این دستور جامعی است که فرموده‌اند که در هنگام نشاط و بهجت قلوب و دیعه به آنها بسپارید، و در وقت نفار و گریز آنها را راحت بگذارید؛ پس در کسب معارف و علوم نیز این ادب را باید منظور داشت و قلوب را با کراحت و تنفر ودار به کسب نکرد.

از این احادیث و احادیث دیگر استفاده ادب دیگر شود که آن نیز از مهمات باب ریاضت است و آن عبارت از «مراعات» است و آن، چنان است که سالک در هر مرتبه که هست، مراعات حال خود را بکند و با رفق و مدارا با نفس رفتار نماید و زاید بر طاقت و حالت خود تحمیل آن نکند؛ خصوصاً برای جوانها و تازه کارها این مطلب از مهمات است که ممکن است اگر جوانها با رفق و مدارا با نفس رفتار نکنند و حضوظ طبیعت را به اندازه احتیاج آن از طرق محلّه ادا نکنند، گرفتار خطر عظیمی شوند که جبران آن را نتوانند کرد؛ و آن خطر آن است که گاه نفس به واسطه سخت گیری فوق العاده و عنان گیری بی اندازه عنان گسیخته شود و زمام اختیار را از دست بگیرد.

بالجمله، میزان در باب «مراعات» آن است که انسان ملتافت احوال نفس باشد و با آن به مناسبت قوت و ضعف آن سلوک کند؛ چنانکه اگر نفس در عبادات و ریاضات قوی است و تاب مقاومت دارد، در عبادت کوشش و جدیت کند و اشخاصی که ایام غرور جوانی را طی کرده‌اند و آتش شهوات آنها تا اندازه‌ای فرو نشسته است، مناسب است قدری ریاضات نفسانیه را بیشتر کنند و با جدیت و کوشش مردانه وارد سلوک و ریاضت شوند؛ و هر چه نفس را به ریاضات عادت دادند فتح باب دیگر برای او کنند تا آنکه کم کم نفس بر قوای طبیعت چیره شود و قوای طبیعیه مسخر در تحت کبریای نفس گردد.

### فصل هفتم: تفہیم

یکی از آداب قلبیه عبادات، خصوصاً عبادات ذکریه، «تفہیم» است و آن، چنان است که انسان قلب خود را در ابتداء امر چون طفلی پندراد که زبان باز نکرده و آن را می‌خواهد تعلیم دهد؛ پس، هر یک از اذکار و اوراد و حقایق و اسرار عبادات را با کمال دقّت و سعی به آن تعلیم دهد و در هر مرتبه‌ای از کمال هست، آن حقیقتی را که ادراک نموده به قلب بفهماند. پس، اگر اهل فهم معانی قرآن و اذکار نیست و از اسرار عبادات بی بهره است، همان معنای اجمالی را که قرآن کلام خداست و اذکار یادآوری حق است و عبادات اطاعت و فرمانبرداری پروردگار است تعلیم قلب کند و به قلب همین معانی اجمالیه را بفهماند و اگر اهل فهم معانی صوریه قرآن و اذکار است، همان معانی صوریه را، از قبیل وعد وعید و امر و نهی، و از علم مبدأ و معاد به آن مقدار که ادراک نموده به قلب تعلیم دهد و اگر کشف حقیقتی از حقایق معارف یا سری از اسرار عبادات برای او شده، همان را با کمال سعی و کوشش به قلب تعلیم کند و آن را تفہیم نماید.

نتیجه این تفہیم آن است که پس از مددتی مواظبت زبان قلب گشوده شود و قلب ذاکر و متذکر گردد. در اول امر، قلب متعلم بود و زبان معلم و به ذکر زبان قلب ذاکر می‌شد و قلب تابع زبان بود، و پس از گشوده شدن زبان قلب عکس گردد؛ قلب ذاکر گردد و زبان به ذکر آن ذکر گوید و به تبع آن حرکت کند. بلکه گاه شود که در خواب نیز انسان به تبع ذکر قلبی ذکر لسانی گوید، زیرا ذکر قلبی مختص به حال بیداری نیست و اگر قلب متذکر شود زبان که تابع آن شده ذکر گوید و از ملکوت قلب به ظاهر سرایت نماید. «قلْ كُلْ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (۷۹).

باید دانست که یکی از نکات تکرار اذکار و ادعیه و دوام ذکر و عبادت همین است که زبان قلب گشوده و قلب ذاکر و داعی و عابد گردد و تا این ادب ملحوظ نشود زبان قلب گشوده نشود. در احادیث شریفه اشاره به این معنی شده است: حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن بعضی

از آداب قرائت فرمودند: «ولکن اقْرُعوا بِهِ قُلُوبَكُمُ الْقَاسِيَةَ، وَ لَا يَكُنْ هُمْ أَحَدُكُمْ آخِرَ السُّورَةِ» (۸۰). در حدیث کافی است که حضرت صادق علیه السلام به ابو اسامه فرمود: «بِاَبَا اُسَامَةَ، اُدْعُوا قُلُوبَكُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاحْيِذُرُوا النُّكَتَ» (۸۱).

حتی کمّل اولیا علیهم السلام نیز این ادب را ملحوظ می‌داشتند، چنانکه در حدیث است که حضرت صادق علیه السلام را حالتی در نماز دست داد که افتاد غش کرد؛ چون حالت افاقه دست داد، از سبیش سؤال شد. فرمود: «ما زلّتْ أرَدَدْ هذِهِ الْآيَةَ عَلَى قَلْبِي حَتَّى سَمِعْتُهَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِ بِهَا فَلَمْ يُبْثِتْ جِسْمِي لِمُعَايِنَةِ قُدْرَتِهِ» (۸۲).

از جناب ابوذر (رضی الله عنہ) نقل شده که قام رسول الله صلی الله علیه و آله لیلہ یردد قولہ تعالی: «إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۸۳).

بالجمله، حقیقت ذکر و تذکر ذکر قلبی است و ذکر لسانی بدون آن بی معجز و از درجه اعتبار بکلی ساقط است. چنانکه در احادیث شریفه به این معنی بسیار اشاره شده. رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابی ذر فرمود: «يَا أَبَا ذَرٍ، رَكْعَتَانِ مُقْتَصِدَتَانِ فِي تَفَكِّرٍ خَيْرٌ مِنْ قِيَامِ لَيْلَةٍ وَالْقَلْبُ لَاهٌ» (۸۴).

هم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که «خدای تعالی نظر به صورتهای شما نمی‌کند، بلکه نظر به قلبهاش می‌کند». (۸۵) نماز به قدر حضور قلب مقبول است و هر چه قلب غفلت داشته باشد به همان اندازه نماز را قبول نمی‌کنند و تا این ادب که ذکر شد ملحوظ نشود، ذکر قلبی حاصل نگردد و قلب از سهو و غفلت بیرون نیاید. حضرت صادق علیه السلام فرمود: «فاجعلْ قَلْبَكَ قِبْلَةً لِلسَّانِكَ لَا تُحِرِّكْهُ إِلَّا بِإِشَارَةِ الْقَلْبِ» (۸۶) و قبله شدن قلب و تبعیت لسان و سایر اعضا از آن صورت نگیرد، مگر با ملحوظ داشتن این ادب و اگر اتفاق افتاد حصول این امور بدون این ادب، از نوادر است و انسان نباید به آن مغور شود.

## فصل هشتم: حضور قلب

یکی از مهمات آداب قلبیه که شاید کثیری از آداب مقدمه آن باشد و عبادت را بدون آن روح و روانی نیست و خود مفتاح قفل کمالات و باب الأبواب سعادات است و در احادیث شریفه از کمتر چیزی این قدر ذکر شده و به کمتر ادبی این قدر اهمیت داده شده، حضور قلب است. عبادات و مناسک و اذکار و اوراد در وقتی نتیجه کامله دارد که صورت باطنی قلب شود و باطن ذات انسان به آن مخمر گردد و دل انسان صورت عبودیت به خود گیرد و از خود سری و سرکشی بیرون آید.

ای عزیز، امروز روز مهلت و عمل است؛ انبیا آمدند و کتابها آوردند و دعوتها نمودند با این همه تشریفات و تحمل رنج و تعب که ما را از خواب غفلت بیدار و از سکر طبیعت هشیار کنند و ما را به عالم نور و نشئه بهجت و سرور رسانند و به حیات ابدی و نعمتهای سرمدی و لذت‌های جاویدانی رسانند و از هلاک و شقاوت و نار و ظلمت و حسرت و ندامت رهایی دهنند؛ تمام اینها برای خود ما [است] بدون اینکه برای آنها نتیجه‌ای حاصل شود و آن ذوات مقدسه احتیاجی به ایمان و اعمال ما داشته باشند؛ با این وصف در ما به هیچ وجه اثری نکرد و شیطان مسامع قلب ما را چنان گرفته و سلطنت بر باطن و ظاهر ما پیدا کرده که هیچ یک از مواضع آنها را در ما اثری حاصل نشود، بلکه هیچ یک از آیات و اخبار به گوش قلب ما نرسد و از ظاهر گوش حیوانی تجاوز نکند. بالجمله، ای قاری محترم که این اوراق را مطالعه می‌کنی، مثل نویسنده خالی از همه انوار و تهی دست از همه اعمال صالحه و گرفتار هواهای نفسانیه مباش؛ تو به حال خود رحمی کن و از عمر خود نتیجه‌ای حاصل کن؛ دقت در حال انبیا و اولیاء کمّل کن و اشتهاهای کاذب و وعده‌های شیطان را پشت پازن؛ مغورو گول شیطان مباش و فریب نفس امّاره مخور که تدلیس اینها بسیار دقیق است و هر امر باطلی را به صورت حق به انسان تعمیه می‌کنند و انسان را فریب می‌دهند. گاهی به امید توبه در آخر عمر انسان را به شقاوت می‌کشانند، با آنکه توبه در آخر عمر و تراکم ظلمات معاصی و بسیاری مظالم عباد و حقوق الله امری است بسیار مشکل.

امروز که اراده انسان قوّت دارد و قوای جوانی برقرار است و درخت معصیت برومند نیست و سلطنت شیطان در نفس مستحکم نشده و نفس جدید العهد به ملکوت و قریب الافق به فطره الله است و شرایط حصول و قبول توبه سهل است، نمی‌گذارند انسان قیام

به توبه کند و این درخت سست را ریشه کن و سلطنت غیر مستقل را منقرض نماید. وعده ایام پیری را می‌دهند که به عکس این، اراده ضعیف و قوی ناتوان و درخت معاصی گوناگون کهن و برومند و سلطنت ابلیس در ظاهر و باطن مستقل و مستقر شده و الفت به طبیعت شدید و بعده از ملکوت زیاد و نور فطرت خاموش و منطفی و شرایط توبه سخت و ناگوار شده است؛ این نیست جز غرور. گاهی به وعده شفاعت شافعین علیهم السلام انسان را از ساحت قدس آنها دور و از شفاعت آنها مهجور می‌نمایند، زیرا انغمار در گناهان کم کم قلب را سیاه و منکوس کند و انسان را به سوء عاقبت منجر نماید و طمع شیطان از انسان دزدیدن ایمان است؛ دخول در گناهان را مقدمه آن قرار می‌دهد تا به نتیجه برسد. انسان اگر طمع شفاعت دارد، باید در این عالم با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعای خود را حفظ کند و قدری تفکر در حال شافعان محشر نماید که حال آنها در عبادت و ریاضت به کجا رسیده بود. فرضًا که شما با ایمان از دنیا بروید، ولی اگر بار گناهان و مظالم سنگین باشد ممکن است در عذابهای گوناگون بزرخ و قبر از شما شفاعت نشود؛ عذابهای بزرخ طرف قیاس با عذابهای اینجا نیست، و طول مدت بزرخ را جز خدا کسی نداند، شاید میلیونها سال طول کشد و ممکن است در قیامت نیز پس از مدت‌های طولانی و عذابهای گوناگون طاقت فرسا شفاعت نصیب ما شود، چنانکه در احادیث نیز این معنی وارد است. (۸۷)

بزرگتر رحمتهای الهی قرآن است؛ تو اگر به رحمت ارحم الراحمین طمع داری و آرزوی رحمت واسعه داری، از این رحمت واسعه استفاده کن.

طريق وصول به سعادت را بازنموده و چاه را از راه روشن فرموده. تو خود به پای خود در چاه می‌افتدی و از راه معوج می‌شوی، رحمت را چه نقصانی است؟ اگر ممکن بود طريق خير و

۹۵

سعادت را به مردم به طور دیگر نشان بدهند، می‌دادند، به موجب وسعت رحمت؛ و اگر ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند می‌رسانند؛ لکن هیهات! راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی‌توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست؛ و شاید معنی آیه شریفه «لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ» (۸۸) نیز همین باشد. بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیاء علیهم السلام مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند. بالجمله، این نیز از غرور شیطان است که دست انسان را با طمع رحمت از رحمت کوتاه کند.

### فصل نهم: دعوت به حضور قلب

اکنون که فضیلت حضور قلب را دانستی و ضررهای ترک آن را فهمیدی، علم تنها کفایت نکند بلکه حجت را تمامتر نماید؛ دامن همت به کمر زن و آنچه را دانستی در صدد تحمیل آن باش و علم خود را عملی کن تا استفاده از آن بری و برخوردار از آن شوی. قدری تفکر کن که به حسب روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام - که تمام علومشان از وحی الهی است - قبولی نماز شرط قبولی سایر اعمال است؛ و اگر نماز قبول نشود، به اعمال دیگر اصلاً نظر نکنند. (۸۹)

و قبولی نماز به اقبال قلب است که اگر اقبال قلب در نماز نباشد، از درجه اعتبار ساقط [است] و لایق محضر حضرت حق نیست. پس، کلید گنجینه اعمال و باب الأبواب همه سعادات حضور قلب است که با آن فتح باب سعادت بر انسان می‌شود و بدون آن جمیع عبادات از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

۹۶

الحال قدری با نظر اعتبار اندیشه کن و اهمیت مقام و بزرگی موقف را با دیده بصیرت بنگر و با جدیت تمام قیام به امر کن. کلید در سعادت و درهای بهشت و کلید در شقاوت و درهای جهنم در این دنیا در جیب خود توست می‌توانی درهای بهشت و سعادت را به روی خود مفتوح کنی و می‌توانی به خلاف آن باشی. زمام امر در دست توست، خدای تبارک و تعالی حجت را تمام و راههای سعادت و شقاوت را نموده و توفیقات ظاهری و باطنی را عطا فرموده؛ آنچه از جانب او و اولیای اوست تمام است، اکنون نوبت اقدام ماست؛ آنها راهنمایند و ما راهرو. آنها عمل خود را انجام دادند به وجه احسن و عذری باقی نگذاشتند و لمحه‌ای کوتاهی نکردند، تو نیز از خواب غفلت برخیز و راه سعادت خود را طی کن و از عمر و توانایی خود استفاده نما که اگر وقت بگذرد و این نقد عمر و جوانی و گنج قوت و توانایی از دست برود جبران ندارد.

اگر جوانی، مگذار به پیری رسی که در پیری مصیتها ی داری که پیرها می‌دانند و تو غافلی. اصلاح در حال پیری و ضعف از امور بسیار مشکل است و اگر پیری، مگذار بقیه عمر از دست برود که باز هر چه باشد تا در این عالم هستی راهی به سعادت داری و دری از سعادت به رویت باز است؛ خدا نکند که این در بسته شود که آن وقت اختیار از دست برود و جز حسرت و ندامت و افسوس از گذشتن امر نصیبی نداری.

پس ای عزیز، اگر ایمان به آنچه ذکر شد که گفته انبیا علیهم السلام است آورده و خود را برای تحصیل سعادت و سفر آخرت مهیا نمودی و لازم دانستی حضور قلب را که کلید گنج سعادت است تحصیل کنی، راه تحصیل آن آن است که اولاً رفع موانع حضور قلب نمایی و خارهای طریق را از سر راه سلوک ریشه کن کنی و پس از آن اقدام به خود آن کنی.

اما مانع حضور قلب در عبادات، تشتبّه خاطر و کثرت واردات قلیل است و این گاهی از امور خارجه و طرق حواس ظاهره حاصل می‌شود؛ مثل آنکه گوش انسان در حال عبادت چیزی بشنود و خاطر به آن متعلق شده مبدأ تخیلات و تفکرات باطنیه گردد و واهمه و متصرّفه در آن تصرّف نموده از شاخه‌ای به شاخه‌ای پرواز کند؛ یا چشم انسان چیزی بیند و منشأ تشتبّه خاطر و تصرّف متصرّفه گردد؛ یا سایر حواس انسان چیزی ادراک کند و از آن

۹۷

انتقالات خیالیه حاصل شود.

طریق علاج این امور را گرچه فرمودند رفع این اسباب است، مثل آنکه در بیت تاریکی یا محل خلوتی بایستد و چشم خود را در وقت نماز بیند و در مواضعی که جلب نظر می‌کند نماز نخواند؛ چنانکه مرحوم شهید سعید (رضوان الله عليه) از بعض متبعین نقل فرماید که در خانه کوچک تاریکی که وسعت آن به قدر آن باشد که ممکن باشد در آن نماز خواندن عبادت می‌کردند. (۹۰)

ولی معلوم است این، رفع مانع نکند و قلع ماده ننماید. زیرا عمدۀ تصرّف خیال است که با منشأ جزیی کار خود را انجام می‌دهد؛ بلکه گاه شود که در خانه تاریک و کوچک و تنها تصرّف واهمه و خیال بیشتر شود و به مبادی دیگر برای دعا به و بازی خود دست آویز شود. پس، قلع ماده کلی به اصلاح خیال و وهم است. بلی، گاهی این طور از علاج هم در بعضی از نقوص بی‌تأثیر و خالی از اعانت نیست، ولی ما دنبال علاج قطعی و قلع سبب حقیقی می‌گردیم و آن بدین حاصل نشود.

گاهی تشتبّه خاطر و مانع از حضور قلب، از امور باطنی است و آن به طریق کلی دو منشأ بزرگ دارد که عمدۀ امور به آن دو منشأ برگردد:

یکی هرزه گردی و فزار بودن خود طایر خیال است؛ زیرا خیال قوهای است بسیار فرار که دائمًا از شاخه‌ای به شاخه‌ای آویزد و از کنگرهای به کنگرهای پرواز کند؛ و این مربوط به حبّ دنیا و توجه به امور دنیه و مال و منال دنیوی نیست، بلکه فرار بودن خیال خود مصیبی است که تارک دنیا نیز به آن مبتلاست. تحصیل سکونت خاطر و طمأنینه نفس و وقوف خیال از امور مهمه ایست که به اصلاح آن علاج قطعی حاصل شود.

منشأ دیگر، حبّ دنیا و تعلق خاطر به حیثیات دنیوی است که رأس خطیئات و أُمّ الأمراض باطن است که خار طریق اهل سلوک و سرچشمۀ مصیبات است؛ و تا دل متعلق به آن و منغم در حبّ آن است، راه اصلاح قلوب منسدّ و در جمله سعادات به روی انسان بسته است.

## فصل دهم: دوای هرزه گردی خیال

هر یک از قوای ظاهره و باطن نفس قابل تربیت و تعلیم است با ارتیاض مخصوص، و طریق عمدۀ رام نمودن آن عمل نمودن به خلاف است و آن، چنان است که انسان در وقت نماز خود را مهیا کند که حفظ خیال در نماز کند و آن را حبس در عمل نماید و به مجرّد اینکه بخواهد از چنگ انسان فرار کند آن را استرجاع نماید؛ و در هر یک از حرکات و سکنات و اذکار و اعمال نماز ملتفت حال آن باشد و از حال آن تفتیش نماید و نگذارد سر خود باشد. این در اوّل امر کاری صعب به نظر می‌آید، ولی پس از مدّتی عمل و دقّت و علاج حتّماً رام می‌شود و ارتیاض پیدا می‌کند. شما متوجه نباشید که در اوّل امر بتوانید در تمام نماز حفظ طایر خیال کنید، البته این امری است نشدنی و معحال و شاید آنها که مدعی استحاله شدند این توقع را داشتند؛ ولی این امر باید با کمال تدریج و تائی و صبر انجام بگیرد. ممکن است در ابتدای امر در عُشر نماز یا کمتر آن حبس خیال شده حضور قلب حاصل شود؛ و کم کم انسان اگر در فکر باشد و خود را محتاج به آن بیند، نتیجه بیشتر حاصل کند و اندک اندک غلبه بر شیطان و هم و طایر خیال پیدا کند که در بیشتر نماز زمام اختیار آنها را در دست گیرد و هیچ گاه نباید انسان مأیوس شود، که یأس سرچشمۀ همه سستیها و ناتوانیهاست و برق امید انسان را به کمال سعادت خویش می‌رساند.

ولی عمدۀ در این باب حسّ احتیاج است که آن در ما کمتر است؛ قلب ما باور نکرده که سرمایه سعادت عالم آخرت و وسیله زندگانی روزگارهای غیر متناهی نماز است. ما نماز را سربار زندگانی خود می‌شماریم و تحمیل و تکلیف می‌دانیم. حبّ به شیء از ادراک نتایج آن پیدا می‌شود؛ ما که حبّ به دنیا داریم برای آن است که نتیجه آن را دریافتیم و قلب به آن ایمان دارد و لهذا در کسب آن محتاج به دعوت خواهی و وعظ و اتعاظ نمی‌باشیم.

آنها که گمان کردند نبی ختمی و رسول هاشمی صلی الله علیه و آله دعوتش دارای دو جنبه است: دنیایی و آخرتی، و این را مایه سرافرازی صاحب شریعت و کمال نبوت فرض کرده‌اند، از دیانت بی خبر و از دعوت و مقصد نبوت عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیاء عظام بکلّی خارج، و حسّ شهوت و غصب و شیطان باطن و ظاهر برای دعوت به دنیا کفایت

۹۹

می‌کنند، محتاج به بعث رسول نیست. اداره شهوت و غصب قرآن و نبی لازم ندارد. بلکه انبیا مردم را از دنیا باز دارند و تقيید اطلاق شهوت و غصب کنند و تحديد موارد منافع نمایند، غافل گمان کند دعوت به دنیا کنند.

آنها می‌فرمایند مال را از هر راه تحصیل نکن و شهوت را با هر طریق فرو نشان. نکاح باید باشد، تجارت و صناعت و زراعت باید باشد. پس، آنها جلوگیر اطلاق هستند نه داعی به دنیا. روح دعوت به تجارت تقيید و بازداری از به دست آوردن باطل است؛ و روح دعوت به نکاح تحديد طبیعت و جلوگیری از فجور و اطلاق قوه شهوت است. بلی، آنها مخالف مطلق نیستند؛ چه آن مخالف نظام اتم است.

بالجمله، ما چون حسّ احتیاج به دنیا نمودیم و آن را سرمایه حیات و سرچشمۀ لذات دریافتیم، در توجه به آن حاضر و در تحصیل آن می‌کوشیم. اگر ایمان به حیات آخرت پیدا کنیم و حسّ احتیاج به زندگانی آنچا نماییم و عبادات و خصوصاً نماز را سرمایه تعیش آن عالم و سرچشمۀ سعادت آن نشئه بدانیم، البته در تحصیل آن کوشش می‌نماییم، و در این کوشش زحمت و رنج و تکلف در خود نمی‌یابیم، بلکه با کمال اشتیاق و شوق دنبال تحصیل آن می‌رویم و شرایط حصول و قبول آن را با جان و دل

تحصیل می‌کنیم.

اکنون این سردی و سستی که در ماست از سردی فروغ ایمان و سستی بنیاد آن است، و الما اگر این همه اخبار انبیا و اولیا علیهم السلام و برهان حکما و بزرگان (علیهم الرضوان) در ما ایجاد احتمال کرده بود، باید بهتر از این قیام به امر و کوشش در تحصیل کنیم. ولی جای هزار گونه افسوس است که شیطان سلطنت بر باطن ما پیدا کرده و مجتمع قلب و مسامع باطن ما را تصرف نموده نمی‌گذارد فرموده حق و فرستاده‌های او و گفته‌های علماء و مواعظ کتابهای الهی به گوش ما برسد. اکنون گوش ما گوش حیوانی دنیوی است و موعظه‌های حق از حد ظاهر و از گوش حیوانی ما به باطن نمی‌رسد. «إِنَّ فِي ذِلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (۹۱).

### فصل یازدهم: حب دنیا باعث تشتت خیال

به حسب فطرت و جبلت قلب به هر چه علاقه و محبت پیدا کرد، قبله توجه آن همان محبوب است. دل ما چون با حب دنیا آمیخته شده و مقصد و مقصودی جز تعمیر آن ندارد، ناچار این حب، مانع از فراغت قلب و حضور آن در محضر قدس شود و علاج این مرض مهلك و فساد خانمان سوز با علم و عمل نافع است.

اما علم نافع برای این مرض، تفکر در ثمرات و نتایج آن و مقایسه کردن بین آنها و مضار و مهالک حاصله از آن است. نویسنده در شرح اربعین شرحی در این باب نگاشته و به قدر میسر در بیان آن به تفصیل پرداخته‌ام.

چون معلوم شد که حب دنیا مبدأ و منشأ تمام مفاسد است، بر انسان عاقل علاقه مند به سعادت خود لازم است این درخت را از دل ریشه کن کند. طریق علاج عملی آن است که معامله به ضد کند: پس اگر به مال و مثال علاقه دارد، با بسط ید و صدقات واجبه و مستحبه ریشه آن را از دل بکند. یکی از نکات صدقات همین کم شدن علاقه به دنیاست، و لهذا مستحب است که انسان چیزی را که دوست می‌دارد و مورد علاقه اش هست صدقه دهد: «لَنْ تَنَالُوا الْبَرَّ حَتَّىٰ تُثْقِلُوا مِمَّا تُحِبُّون» (۹۲).

اگر علاقه به فخر و تقدّم و ریاست و استطالت دارد، اعمال ضد آن را بکند و دماغ نفس امّاره را به خاک بمالد تا اصلاح شود. دنیا طوری است که هر چه [انسان] آن را بیشتر تعقیب کند و در صدد تحصیل آن باشد، علاقه اش به آن بیشتر شود و تأسیفش از فقدان آن روز افزون گردد، گویی انسان طالب چیزی است که به دست او نیست. گمان می‌کند طالب فلان حد از دنیاست، تا آن را ندارد در راه آن تحمل مشاقق می‌کند و خود را به مهالک می‌اندازد؛ همین که آن حد از دنیا را به دست آورد، برای او یک امر عادی می‌شود و عشق و علاقه اش مربوط می‌شود به چیز دیگری که بالاتر از

۱۰۱

آن است و خود را برای آن به زحمت و مشقت می‌اندازد و هیچ گاه عشقش فرو ننشیند، بلکه هر دم روز افزون شود و زحمت و تعبعش بیشتر گردد و این فطرت و جبلت را هرگز وقوفی نیست. اشاره به بعض این مطالب در احادیث شریفه شده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت باقر العلوم علیه السلام روایت نموده که:

مَثَلُ حَرِيصٍ بِدَنِيَا كَرَمٌ أَبْرِيسَمْ اَسْتَ كَه هَرَّ چَه بِه دُورٌ خَوْدَ آنَ رَأَيَشَتْ مَيْبِيَچَدَ اَزْ خَلَاصَ شَدَنَ دُورَتَرَ شَوَدَ تَآَنَكَه اَزْ اَنْدَوَه بَمِيرَد. (۹۳)

و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که «مَثَلُ دَنِيَا مَثَلُ آَبَ درِيَاسَتَ كَه هَرَّ چَه اَنْسَانَ تَشَنَهَ اَزْ آنَ بَخُورَدَ تَشَنَهَ تَرَ گَرَددَ تَا او را بَكَشَد». (۹۴)

پس، ای طالب حق و سالک الی الله، چون طائر خیال را رام نمودی و شیطان واهمه را به زنجیر کشیدی و خلع نعلین حب زن و فرزند و دیگر شؤون دنیوی نمودی و با جذوه نار عشقِ فطرة الله مأنوس شدی و خود را خالی از مواعظ سیر دیدی و اسباب سفر را آماده کردی، از جای برخیز و از این بیت مظلمه طبیعت و عبورگاه تنگ و تاریک دنیا هجرت کن و زنجیرها و سلسله‌های زمان را بگسلان و از این زندان خود را نجات ده و طائر قدس را به محفل انس پرواز ده.

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر  
نداشت که در این دامگه چه افتادست (۹۴)

پس، «عزم» خود را قوی کن و اراده خویش را محکم نما که بدون آن راهی را نتوان پیمود و به کمالی نتوان رسید. شیخ بزرگوار، شاه آبدی (۹۵) (روحی فداء) آن را مغز انسانیت تعبیر می‌کردند.

بلکه می‌توان گفت که یکی از نکات بزرگ تقوای و پرهیز از مشتهیات نفسانیه و ترک هوای نفسانیه و ریاضات شرعیه و عبادات و مناسک الهیه، تقویت عزم و انقهار قوای ملکیه در تحت ملکوت نفس است.

#### مقاله ثانیه

### مقصد اول: طهارت

#### فصل اول: بیان اجمالی طهور

برای نماز غیر از این صورت حقیقتی و غیر از این ظاهر باطنی است؛ و همانطور که صورت آن را آداب و شرایط صوریهای است، باطن آن را نیز آداب و شرایطی است که شخص سالک باید آنها را مراعات کند. اما آداب باطنیه و طهور باطنی را ما به طور اجمالی بیان می‌نماییم:

چون حقیقت نماز عروج به مقام قرب و وصول به مقام حضور حق (جل و علا) است، برای وصول به این مقصد بزرگ و غایت قصوی، طهارتی لازم است که مأورای این طهارات است و خارهای این طریق و مواعظ این عروج، قادراتی است که با اتصاف سالک به یکی از آنها نتوان عروج به این معراج نمود و آنچه از قبیل این قدرات باشد مواعظ صلات و رجز شیطان است؛ و آنچه معین سالک است در سیر و از آداب حضور است شرایط این حقیقت است. بر سالک الی الله لازم است که در اوّل امر رفع مواعظ و قدرات کند تا اتصاف به طهارت و حصول طهور که از عالم نور است برای او میسر شود؛ و تا تطهیر جمیع قدرات ظاهریه و باطنیه و علنيه و سریه نشود، سالک را حظی از محضر و حضور نخواهد بود.

پس، اوّلین مراتب قدرات، قدرات آلات و قوای ظاهریه نفس است به لوث معاصی و

۱۰۳

قدرات نافرمانی حضرت ولی النّعم؛ و این دام صوری ظاهری ابليس است و انسان تا در این دام مبتلاست، از فیض محضر و حصول قرب الهی محروم است.

کسی گمان نکند که بدون تطهیر ظاهر مملکت انسانیت می‌توان به مقام حقیقت انسانیت نایل شود یا می‌تواند تطهیر باطن قلب نماید، [که] این غروری است شیطانی و از حیله‌های بزرگ ابليس است؛ زیرا کدورات و ظلمتهای قلبی با معاصی، که غلبه طبیعت بر روحانیت است، افزوده می‌شود؛ و تا سالک فتح مملکت ظاهر نکند، از فتوحات باطنیه – که مقصد بزرگ است – بکلی محروم است و راهی به سعادت برای او گشوده نگردد. پس یکی از مواعظ بزرگ این سلوک، قدرات معاصی است که با آب پاک و

پاکیزه توبه نصوح باید آن را تطهیر کرد.

تمام قوای ظاهریه و باطنیه را که حق تعالی به ما عنایت فرموده و از عالم غیب نازل نموده امانتی است الهی که طاهر از جمیع قدارات و پاک و پاکیزه بوده بلکه متنور به نور فطره الله، و از ظلمت و کدورت تصرّف ابليس دور بوده؛ و چون در ظلمتکده عالم طبیعت نازل دست تصرّف شیطان واهمه و خیانت ابليس به آنها دراز شده، از طهارت اصلیه و فطرات اوّلیه بیرون آمده و به انواع قدارات و ارجاس شیطانیه آلوده گردیده است.

پس اگر سالک الى الله باتمسیک به ذیل عنایت ولی الله دست تصرّف شیطان را دور نمود و مملکت ظاهر را طاهر کرد و امانت الهیه را چنانکه تحويل گرفته بود رد نمود، خیانت به امانت ننموده؛ و اگر کرده بود، مورد غفران و ستاریت شود و از جهت ظاهر آسوده خاطر شود و به تخلیه باطن از ارجاس اخلاق فاسدہ قیام کند.

این مرتبه دوم از قدارات است؛ که فسادش بیشتر و علاجش صعبتر است و اهمیتش در نزد اصحاب ارتیاض بیشتر؛ زیرا تا خلق باطنی نفس فاسد و قدارات معنوی به آن احاطه نموده، لایق مقام قدس و خلوت انس نشود، بلکه مبدأ فسادِ مملکت ظاهر نفس، اخلاق فاسد و ملکات خیثه آن است. تا سالک تبدیل ملکات سیئه را به ملکات حسنہ ننماید، از شرور اعمال مأمون نیست؛ و اگر به توبه موفق شود، استقامت آن میسر نمی‌شود. پس، تطهیر ظاهر نیز متوقف به تطهیر باطن است؛ علاوه بر آنکه خود قدارات باطنیه موجب حرمان از سعادت و منشأ جهنّم اخلاق، که به گفته اهل معرفت بالاتر و

۱۰۴

سوزنده تر است از جهنّم اعمال، می‌باشد. اشاره به این معنی در اختیار اهل بیت عصمت بسیار است.

پس، سالک الى الله را این طهارت نیز لازم است و پس از آنکه لوث اخلاق فاسدہ را با آب طاهر پاکیزه علم نافع و ارتیاض شرعی صالح از لوح نفس شست و شو نمود، باید اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب، که ام القری و به صلاح آن همه ممالک صالح، و به فساد آن همه فاسد می‌شوند.

قدرات عالم قلب مبدأ تمام قدارات است و آن عبارت از تعلّق به غیر حق و توجه به خود و عالم است و منشأ آن حبّ دنیا، که بالا-ترین خطاهاست، و حبّ نفس، مادر همه امراض، است و تاریشه این مَحْبَّت در قلب سالک است، از مَحْبَّهُ الله اثری در آن حاصل نشود و راهی به سر منزل مقصد و مقصود پیدا نمی‌کند و تا سالک را بقایایی از این مَحْبَّت در قلب است، سیر او الى الله نیست بلکه الى النفس و الى الدّنيا و الى شیطان است. پس، تطهیر از حبّ نفس و دنیا اوّل مرتبه تطهیر سلوک الى الله است حقیقتاً؛ چون قبل از این تطهیر سلوک الى الله نیست و به مسامحه گفته شود سالک و سلوک.

پس از این منزل، منازلی است و ما در پشت سورها و حجابهای ضخیم واقعیم و آنها را جزء یافته‌ها گمان می‌کنیم. بالا-ترین قدارات معنویه، که تطهیر آن را با هفت دریا نتوان نمود و انبیاء عظام علیهم السلام را عاجز نمود، قدرات جهل مرکب است که منشأ داء عُضال انکار مقامات اهل الله و ارباب معرفت است و مبدأ سوء ظنّ به اصحاب قلوب است. تا انسان به لوث این قدارات آلوده است، قدمی به سوی معارف نخواهد برداشت؛ بلکه بسا باشد که این کدورت نور فطرت را، که چراغ راه هدایت است، خاموش کند و آتش عشق را که براق عروج به مقامات است فرو نشاند و منطفی کند و انسان را در ارض طبیعت، مخلد نماید.

پس، بر انسان لازم است که با تفکر در حال انبیا و اولیای کَمَل (صلوات الله علیهم) و تذکر مقامات آنها، این قدارات را از باطن قلب شستشو دهد؛ و در هر حدّی که هست به آن حدّ قانع نشود، که این وقوف در حدود و قناعت از معارف از تلییسات بزرگ ابليس و نفس امّاره است، نَعُوذ بالله منهما.

## فصل دوم: مراقب طهور

انسان تا در عالم طبیعت است، در تحت تصرّفات جنود الهیه و جنود ابليسیه است. جنود الهیه جنود رحمت و سلامت و سعادت و نور و طهارت و کمال است؛ و جنود ابليس در مقابل آنهاست و چون جهات ربوبیه غلبه بر جهات ابليسیه دارد، در بد و فطرت انسان را نورانیت و سلامت و سعادتی است فطري الهی؛ و تا انسان در این عالم است با قدم اختيار می‌تواند خود را در تحت تصرّف یکی از آن دو قرار دهد.

اگر نور فطرت به قدرات صوریه و معنویه آلدود شد، به مقدار آلدودگی از بساط قرب و حضرت انس مهجور گردد تا آنجا رسد که نور فطرت بکلی منطفی گردد و مملکت یکسره مملکت شیطانی شود و ظاهر و باطن و سر و عنان او در تصرّف شیطان آید. پس، شیطان قلب و سمع و بصر و دست و پای او شود و جمیع اعضای او شیطانی شود و اگر کسی - و العیاذ بالله - بدین مقام رسید، شقی مطلق شود و روی سعادت هرگز نییند. بین این دو مرتبه مقامات و مراتبی است که جز حق تعالیٰ کس نتواند احصاء آنها را کند و هر کس به افق نبوّت نزدیک باشد، از اصحاب یمین است؛ و هر کس به افق شیطنت نزدیک است، از اصحاب یسار است. پس از آلدودگی فطرت، تطهیر آن ممکن است. تا انسان در این نشئه است، خروج از تصرّف شیطان برای او مقدور و میسور و وارد شدن در حزب ملائکه الله، که جنود رحمانی الهی هستند، میسر است و حقیقت جهاد نفس، که - به فرموده حضرت رسول صلی الله علیه و آله - از جهاد اعداء دین افضل است و آن جهاد اکبر است. (۹۶) همان خارج شدن از تصرّف جنود ابليس و وارد شدن در تحت تصرّف جنود الله است.

پس، اوّل مرتبه طهارت متّسّن شدن به سنن الهیه و مؤتمر شدن به اوامر حقّ است.  
مرتبه دوم، متحلّی شدن به فضائل اخلاق و فواضل ملکات است.

مرتبه سوم، طهور قلبی است؛ که آن عبارت است از تسليم نمودن قلب را به حق. پس از این تسليم، قلب نورانی شود، بلکه خود از عالم نور و درجات نور الهی گردد، و نورانیت قلب به دیگر اعضا و جوارح و قوای باطنی سرایت کند و تمام مملکت نور و نور علی نور شود.

## فصل سوم: [شرح مرتبه اوّل] طهور

آن یا آب است، و آن در این باب اصل است، یا «ارض» است. انسان سالک را به طریق کلی دو طریق است برای وصول به مقصد اعلیٰ و مقام قرب ربوبیت: یکی از آن دو، که مقام اوّلیت و اصالت دارد، سیر الى الله است به توجه به مقام رحمت مطلقه و خصوصاً رحمت رحیمیه که رحمتی است که هر موجودی را به کمال لایق خود می‌رساند و از شعب و مظاهر رحمت رحیمیه بعث انبیا و رسول (صلوات الله علیهم) است که هادیان سُبُل و دستگیر بازماند گانند؛ بلکه در نظر اهل معرفت و اصحاب قلوب، دار تحقق صورت رحمت الهیه است، و خلائق دائمًا مستغرق بحار رحمت حقّند و از آن استفاده نمی‌کنند.

این کتاب بزرگ الهی، که از عالم غیب الهی و قرب ربوبی نازل شده و برای استفاده ما مهجوران و خلاص ما زندانیان سجن طبیعت و مغلولان زنجیرهای پیچ در پیچ هوای نفس و آمال به صورت لفظ و کلام در آمده، از بزرگترین مظاهر رحمت مطلقه الهیه است که ما کور و کرها از آن به هیچ وجه استفاده نکردیم و نمی‌کنیم. آن رسول ختمی و ولی مطلق گرامی که از محضر قدس ربوبی و محفل قرب و انس الهی به این سر متزل غربت و وحشت قدم رنجه فرموده و گرفتار معاشرت و مراودت با ابوجهل‌ها و بدتر

از آنها گردیده و ناله «لیغان علی قلبی» (۹۷) اش دل اهل معرفت و ولایت را محترق کرده و می‌کند، رحمت واسعه و کرامت مطلقه الهیه است که آمدن در این کلبه اش برای رحمت موجودات سکنه عالم اسفل ادنی است و بیرون بردن آنهاست از این دار و حشت و غربت، چون کبوتر مطوقه که برای نجات رفقا خود را به دام بلا اندازد. (۹۸)

سالک الی الله باید تطهیر با آب رحمت را صورت استفاده از رحمت نازله الهیه بداند و تا استفاده از رحمت برای او میسر است، قیام به امر نماید؛ و چون دستش از آن به واسطه قصور ذاتی یا تقصیر کوتاه شد و فاقد آب رحمت شد، چاره‌ای ندارد جز توجه به ذلّ و

۱۰۷

مسکنت و فقر و فاقه خود و چون ذلت عبودیت خود را نصب العین نمود و متوجه به اضطرار و فقر و امکان ذاتی خود شد و از تعزّز و غرور و خودخواهی بیرون آمد، بابی از رحمت به روی او گشاده گردد و تراب احد الطهورین (۹۹) گردد و مورد ترحم و تلطّف حق گردد. هر چه این نظر، یعنی نظر به ذلت خود، در انسان قوّت گیرد، مورد رحمت بیشتر گردد و اگر بخواهد به قدم اعتماد به خود و عمل خود این راه را طی کند، هلاک شود؛ چه که ممکن است از او دستگیری نشود؛ چون طفلی که تا خود به جسارت راه رود و به قدم خود مغدور شود و به قوّت خود اعتماد کند، مورد عنایت پدر نشود و او را به خود واگذار کند و چون اضطرار و عجز خود را به پیشگاه پدر مهربان عرضه دارد و از اعتماد به خود و قوّت خود یکسره خارج شود، مورد عنایت پدر گردد و او را دستگیری کند، بلکه او را در آغوش کشد و با قدم خود او را راه برد. پس بهتر آن است که سالک الی الله پای سلوک خود را بشکند و از اعتماد به خود و ارتیاض و عمل خود یکسره برائت جوید و از خود و قدرت و قوّت خود فانی شود و فنا و اضطرار خود را همیشه در نظر گیرد تا مورد عنایت شود و راه صد ساله را با جذبه ربوبیت یک شبه طی نماید، و لسان باطن و حالش در محضر قدس ربوبیت با عجز و نیاز عرض کند: «أَمْنٌ يَجِبُ الْمُضْطَرِ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْسِفُ السُّوءَ» (۱۰۰).

## فصل چهارم: شمهای از آداب و ضوابط حسب باطن

من ذلک ما ورد عن الرضا علیه السلام:

إِنَّمَا أَمْرٌ بِالْوُضُوءِ لِيَكُونَ الْعَبِيدُ طَاهِرًا إِذَا قَامَ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَارِ وَعِنْدَ مُنَاجَاتِهِ إِيَّاهُ، مُطْبِعًا لَهُ فِيمَا أَمْرَهُ نَقِيًّا مِنَ الْأَدْنَاسِ وَالنَّجَاسَةِ؛ مَعَ مَا فِيهِ مِنْ ذَهَابِ الْكَسْلِ وَطَرْدِ النَّعَسِ وَتَرْكِيَّةِ الْفُؤَادِ لِلْقِيَامِ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَارِ وَإِنَّمَا وَجَبَ عَلَى الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرِّأْسِ وَالرِّجْلَيْنِ، لَأَنَّ الْعَبَدَ إِذَا قَامَ بَيْنَ يَدَيِ الْجَبَارِ، فَإِنَّمَا يُنْكَشِّفُ مِنْ جَوَارِحِهِ وَيَظْهَرُ مَا وَجَبَ فِيهِ الْوُضُوءُ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ بِوَجْهِهِ يَسْتَجِدُ وَيَخْضُعُ، وَيُبَدِّلُ وَيَسْأَلُ وَيَرْغَبُ وَيَرْهَبُ وَيَبْتَلُ وَبِرَأْسِهِ يَسْتَقْبِلُهُ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ، وَبِرِجْلِيهِ يَقُومُ وَيَقْعُدُ (۱۰۱).

۱۰۸

اهل معرفت و اصحاب سلوک را متتبه نمود به اینکه در محضر مقدس حق (جل و علا) ایستادن و مناجات با قاضی الحاجات نمودن را آدابی است که باید منظور شود؛ حتی با قدارات صوریه و کثافت ظاهریه و کسالت چشم ظاهر نیز باید در آن محضر رفت؛ چه جای آنکه دل معدن کثافتات باشد و قلب مبتلای به قاذورات معنویه که اصل همه قدارات است باشد. با آنکه در روایت است که «خدای تعالی نظر نمی کند به صورتهای شما بلکه نظر می فرماید به قلبهای شما» (۱۰۲) و با آنکه با آنچه انسان به حق تعالی توجه می کند و آنچه از عوالم خلقيه لا یق نظر به کبریایی عظمت و جلال است قلب است و دیگر جوارح و اعضا را از آن حظ و نصیبی نیست، مع ذلک طهارت صوریه و نظافت ظاهریه را نیز اهمال ننموده‌اند: صورت طهارت را برای صورت انسان مقرر فرمودند، و باطن آن را برای باطن او.

از آنکه ترکیه قلب را در این حدیث شریف از فوائد و ضو قرار داده، معلوم شود که برای وضو باطنی است که به آن ترکیه باطن شود؛ و نیز رابطه ما بین ظاهر و باطن و شهادت و غیب معلوم شود؛ و نیز استفاده شود که ظهور ظاهري و وضوء صوري از عبادات است و اطاعت ربّ است، از اين جهت ظهور ظاهري موجب ظهور باطن گردد، و از طهارت صوري ترکیه فؤاد حاصل شود.

بالجمله، سالك الى الله باید در وقت وضو متوجه شود به اینکه می خواهد متوجه محضر مقدس حضرت کبریا شود؛ و با این احوال قلوب که او راست، لیاقت محضر ندارد، بلکه شاید مطرود از درگاه عزّ ربوبیت شود؛ پس، دامن همت به کمر زند که طهارت ظاهري را به باطن سرايت دهد و قلب خود را، که مورد نظر حق، بلکه منزلگاه حضرت قدس است، از غير حق تطهير کند و تفرعن خود و خودیت را، که اصل اصول قذارات است، از سر یافکند تا لائق مقام مقدس شود.

حاصل فرموده آن جناب آن است که چون این اعضا را دخالت است در عبودیت حق، از این جهت تطهیر آنها لازم شده است. پس از آن، چیزهایی که از آنها ظاهر شود بیان فرمودند و راه اعتبار و استفاده را برای اهلش باز نمودند و اهل معارف را به اسرار آن آشنا فرمودند به

۱۰۹

اینکه آنچه محل ظهور عبودیت است در محضر مبارک حق باید ظاهر و پاکیزه باشد و اعضا و جوارح ظاهريه، که حظّ ناقصی از آن معانی دارند، بی طهارت لایق مقام نیستند؛ با آنکه خصوص از صفات وجه بالحقيقة نیست و سؤال و رغبت و رهبت و تبتّل و استقبال هیچ یک از شئون اعضای حسیه نیستند، ولی چون این اعضا مظاهر آنهاست تطهیر آنها لازم آمد.

پس، تطهیر قلب که محل حقيقی عبودیت و مرکز واقعی این معانی است تطهیرش لازمتر است؛ و بدون تطهیر آن اگر با هفت دریا اعضاء صوريه را شستشو نمایند، تطهیر نشود و لیاقت مقام پیدا نکند، بلکه شیطان را در آن تصرف باشد و از درگاه عزّت مطرود گردد.

تطهیر اعضای ظاهريه «ظلّ» طهارات قلبيه و روحیه است برای کمل، و دستور و «وسیله» آنهاست برای اهل سلوک. انسان تا در حجاب تعین اعضا و طهارات آنهاست و در آن حدّ واقع است، از اهل سلوک نیست و در خطیئه باقی مانده؛ و چون اشتغال به مراتب طهارات ظاهريه و باطنیه پیدا کرد و طهارات صوريه قشریه را وسیله طهارات معنویه لتبیه قرار داد و در جمیع عبادات و مناسک حظوظ قلبيه آنها را نیز ملحوظ داشت و از آنها برخوردار شد بلکه جهات باطنیه را بیشتر اهمیت داد و مقصد اعلای مهم دانست، داخل در باب سلوک راه انسانیت شده؛ چنانکه فرماید: «وَطَهِّرْ قَلْبَكِ بِالْتَّقْوَى وَالْيَقِينِ عِنْدَ طَهَارَةً جَوَارِحِكِ بِالْمَاءِ» (۱۰۳).

پس، انسان سالك را اول سلوک علمی لازم است که به برکت اهل ذکر (سلام الله عليهم) مراتب عبادات را تشخیص داده و عبادات صوريه را نازله عبادات قلبيه و روحیه بداند؛ و پس از آن شروع [کند] به سلوک عملی، که حقیقت سلوک است.

### فصل پنجم: پارهای از آداب باطنیه از الله نجاست

از الله حدث خروج از آئیت و انایت است، و تا عبد را بقایایی از خویش باقی است، محدث به حدث اکبر است و عابد و معبد در او شیطان و نفس است و منازل سیر اهل طریقت و سلوک، اگر برای وصول به مقامات است و حصول معارج و مدارج است، از تصرّف نفس و شیطان خارج نیست.

۱۱۰

پس، حدث از قذارات معنویه است و تطهیر از آن نیز از امور غیبیه باطنیه است و نور است؛ لکن وضو نور محدود است و غسل نور مطلق است و «أَيُّ وُضُوءٍ أَنْقَى مِنَ الْغُسْلِ» (۱۰۴) و امّا ازاله خبث و نجاسات ظاهريه را این مکانت نیست، زیرا آن تنظیف صوري و

تطهیر ظاهري است و آداب قلبيه آن، آن است که بنده سالك که اراده حضور به محضر حق دارد بداند که با رجز شيطان و رجس آن خبيث، در محضر حق نتوان راه يافت و تا خروج از امهات مذام اخلاقی که مبدأ فساد مدينه فاضله انسانيه است و منشأ خطيبات ظاهريه و باطنیه است دست ندهد، راهي به مقصد پيدا نکند و طریقی به مقصود نیابد.

شيطان که مجاور عالم قدس و در سلک کروبيين به شمار می‌رفت، آخر الأمر به واسطه ملکات خبيشه از مقام مقربيين در گاه تبعيدش و به ندای «فَأَخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ» (۱۰۵) مرجومش نمودند. پس، ما بازماندگان از کاروان عالم غيب و فرورفتگان در چاه عميق طبیعت و مردودان به اسفل السافلين چطور می‌توانیم با دارا بودن ملکات خبيشه شيطانيه لائق محضر قدس گردیم و مجاور روحانيين و رفيق مقربيين شويم. شيطان خودبيني کرد و ناريت خود را ديد و «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (۱۰۶) گفت؛ اين اعجاب به نفس موجب خودپرستي و تکبير شد و از آدم عليه السلام تحقيير و توهين کرد و «خَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» (۱۰۷) گفت و قياس غلط باطل نمود؛ خوبی آدم و کمال روحانيت او را ندید، و ظاهر آدم و مقام طينيت و ترابيت او را ديد، و از خود مقام ناريت را ديد و از شرك خودخواهی و خودبيني خويش غفلت نمود. حبّ نفس پرده رؤيت نقص و حجاب شهد عيوبش شد، و اين خودبيني و خودخواهی اسباب خودپرستي و تکبير و خودنمايي و ريا و خودرأيي و عصيان شد و از معراج قدس به تيه ظلمت خانه طبیعت تبعيد شد.

اهل حقیقت از آنچه ذکر شد پی می‌برند به يک نکته دانستنی و مطلب مهم، که جهل به آن سرمنشأ بسياری از ضلالتهاست و بر هیچ طالب حق جهل آن روا نباشد و غفلت از آن جائز

۱۱۱

ニست، و آن اينکه شخص سالك و طالب حق، باید خود را از افراط و تفريط بعضی از جهله اهل تصوّف و بعضی غفله اهل ظاهر مبزا کند تا سير الى الله برای او ممکن شود.

حق آن است که هر دو طایفه قدری از حد تجاوز نمودند و افراط و تفريط کردند. ما در رساله سر الصلاة در اين موضوع اشاره نموديم، و در اين مقام نيز حد اعتدال را که صراط مستقيم است می‌نمایانيم.

بالجمله، اخراج مملکت ظاهر را از موطن عبودیت و سر خود نمودن آن، از غایت جهل از مقامات اهل معرفت است؛ و از تسوييات شيطان رجيم است که هر طایفه را به طریقی از حق تعالی باز دارد؛ چنانکه انکار مقامات و سد طریق معارف که قرء العین اولیاء خدا علیهم السلام، و تحدید نمودن شرایع الهیه را به ظاهر، که حظ دنیا و ملک نفس و مقام حیوانیت آن است، و غفلت از اسرار و آداب باطنیه عبادات که موجب تطهیر سر و تعمیر قلب و ترقی باطن است، از غایت جهالت و غفلت است و هر يک از اين دو طایفه از طریق سعادت و صراط مستقيم انسانیت دور و از مقامات اهل معارف مهجورند. عارف بالله و عالم به مقامات باید همه حقوق باطنیه و ظاهريه را مراعات کند و هر صاحب حقی را به حق و حظ خود برساند، و از غلو و تقصیر و افراط و تفريط خود را تطهير کند.

انسان سالك در جميع احوال و از همه امور حظوظ سلوکی خود را باید استفاده کند. پس، چون حطام دنيا و لذائذ عالم ملک را رو به زوال و تغير و عواقب امر آنها را فساد و افول ديد، به راحتی از آنها اعراض و از اشتغال و جمع آنها قلب خود را فارغ کند و مستنکف شود از آنها چنانکه از قدرات استنکاف کند.

باطن عالم طبیعت قدرات است؛ و تعیير قدرات در نوم - که بابی از مکاشفه علویه عليه السلام دنيا جife و مردار است. (۱۰۸)

پس مؤمن همانطور که از اثقال و فضولات طبیعت خود را فارغ کند و مدينه طبیعیه را از اذیت آن راحت کند، قلب را از تعلق و اشتغال به آن مستريح کند و ثقل حب دنيا و جاه را از دل بردارد و مدينه فاضله روحانيه را از آن فارغ و راحت کند و تفکر کند در اينکه اشتغال به دنيا

نفس شریف را چگونه پس از چند ساعت ذلیل و خوار کند و او را محتاج به بدترین و فضیحترین حالات کند، بفهمد که اشتغال قلبی به عالم پس از چندی که پرده ملک برداشته شد و حجاب طبیعت مرتفع گردید، انسان را ذلیل و خوار کند و به حساب و عقاب گرفتار کند و بداند که تمیّزک به تقوا و فناعت موجب راحتی دو دنیاست؛ و راحتی در آن است که دنیا را خوار و ناچیز شمارد و از آن لذت و تمتع نبرد؛ و چنانکه خود را از نجاسات صوریه پاکیزه کرد، از نجاسات حرام و شبهه نیز پاکیزه نماید؛ و چون خود را شناخت و ذل احتیاج خود را دریافت، باب کبر و بزرگی را بر خود فرو بندد و از سرکشی و گناه فرار نماید، و بر خود در فروتنی و ندامت و خجلت را مفتوح کند و جد و جهد در فرمانبرداری حق و دوری از نافرمانی کند تا با نیکویی و خوبی به حق رجوع کند و با پاکیزگی و صفاتی نفس متقرّب به مقام قدس شود؛ و خود به نفس خود خویش را در زندان خوف و صبر و نگاهداری از خواهش‌های نفسانی مسجون کند تا از زندان عذاب الهی در امان باشد و به دار قرار حق در پناه ذات مقدّسش ملحق گردد، و در این حال طعم رضای حق را بچشد. این غایت آمال اهل سلوک است و غیر آن را ارزشی نیست.

## مقصد دوم: شمه‌ای از آداب لباس

### اشارة

نفس ناطقه انسانیه دارای نشأتی است که عمدۀ آن به طریق کلّی سه نشئه است:  
اول، نشئه ملکیه دنیاویه ظاهره، که مظهر آن حواس ظاهره، و قشر ادنی آن بدن ملکیه است.  
دوم، نشئه بزرخیه متواته، که مظهر آن، حواس باطنی و بدن بزرخی و قالب مثالی است.  
سوم، نشئه غیبیه باطنیه است که مظهر آن، قلب و شؤون قلبیه است.

نسبت به هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهریت و باطنیت و جلوه و متجلی است؛ و از این جهت است که آثار و خواص و افعالات هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سرایت می‌کند؛ چنانکه اگر مثلاً حاسه بصری چیزی را ادراک کند، از آن اثری در حس بصر بزرخی واقع شود به مناسب آن نشئه؛ و از آن اثری در بصر قلبی باطنی واقع شود به مناسب آن نشئه.

و همین طور آثار قلبیه در دو نشئه دیگر نیز ظاهر گردد. این مطلب علاوه بر آنکه مطابق برهان قوی متنین است مطابق با وجودان نیز هست. از این جهت است که جمیع آداب صوریه شرعیه را در باطن اثر بلکه آثاری است؛ و هر یک از اخلاق جمیله را، که از حظوظ مقام بزرخیت نفس است، نیز در ظاهر و باطن آثاری است؛ و هر یک از معارف الهیه و عقاید حقه را در دو نشئه بزرخیه و ظاهره آثاری است. مثلاً ایمان به اینکه متصرّف در مملکت وجود و عوالم غیب و شهود حق تعالی است و دیگر موجودات را تصرّفی نیست مگر تصرف اذنی ظلّی، موجب بسیاری از کمالات نفسانیه و اخلاق فاضله انسانیه گردد، مثل توکل و اعتماد به حق و قطع طمع از مخلوق که ام الکمالات است؛ و موجب بسیاری از اعمال صالحه و افعال حسنہ و ترک بسیاری از قبایح شود و همین طور سایر معارف که تعداد هر یک و تأثیرات آن از حوصله این اوراق و قلم شکسته نویسنده خارج است، و محتاج به تحریر کتابی ضخیم است که از قلم توانای اهل معرفتی یا از نفس گرم اهل حالی فراهم شود: «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل». (۱۰۹)

همین طور مثلاً خلق رضا، که یکی از اخلاق کمالیه انسانیه است، در تصفیه و تجلیه نفس تأثیرات بسیاری دارد که قلب را مورد تجلیات خاصه الهیه قرار می‌دهد و ایمان را به کمال ایمان، ترقی دهد؛ و در ملک بدن و آثار و افعال صوریه که شاخ و برگ است

تأثیرات غربی دارد: سمع و بصر و دیگر قوا و اعضا را الهی کند و سر «کنْتْ سَيْمَعُهُ وَبَصِيرَةٌ» (۱۱۰) را تا اندازه‌ای ظاهر گرداند و چنانکه آن مراتب را در ظاهر تأثیر بلکه تأثیرات است، هیأت ظاهر و جمیع حرکات و سکنات عادیه و غیر عادیه و تمام تروک و افعال را در آنها نیز تأثیراتی است پس عجیب، که گاه شود که با یک نظر از روی حقارت به یکی از بندگان خدا سالک را از اوج اعلی به اسفل سافلین پرتاب کند و جبران آن را به سالهای دراز نتواند بنماید.

چون قلبهای بیچاره ما ضعیف و ناتوان است و چون بید مجنون از نسیم ملایمی به لرده در آید و حال سکونت خود را از دست بدهد، پس لازم است که حتی در امور عادیه، که یکی از آنها اتخاذ لباس است، ملاحظه حالات قلیه نموده، نگاهداری قلب کنیم و چون نفس و

۱۱۴

شیطان را دامهایی بس محکم و تسویلا-تی بس دقیق است که احاطه به آن از طاقت ما خارج است، ناچار تا اندازه قدرت و نطاق وسع خود در مقابل آنها قیام و از حق تعالی در همه حالات طلب توفیق و تأیید نماییم.

پس، گوییم که پس از آنکه واضح شد که باطن را در ظاهر و ظاهر را در باطن تأثیر است، انسان طالب حق و ترقی روحانی باید در انتخاب ماده و هیأت لباس آنچه را که در روح تأثیر بد دارد و قلب را از استقامت خارج و از حق غافل می‌کند و وجهه روح را دنیایی می‌نماید احتراز کند. گمان نشود که تسوبیل شیطان و تدلیس نفس امارة فقط در لباس فاخر زیبا و تجمل و تزین است، بلکه گاه شود که انسان را به واسطه لباس مندرس و بی ارزش از درجه اعتبار ساقط نماید؛ و از این جهت انسان باید از لباس شهرت، بلکه مطلق مشی بر خلاف معمول و متعارف، احتراز نماید. چنانکه از لباسهای فاخر که ماده و جنس و هیأت آن جالب توجه است باید احتراز کند؛ زیرا قلب ما بسیار ضعیف و سخت بی ثبات است، به مجرّد فی الجمله امتیاز و تعینی می‌لغزد و از اعتدال منحرف می‌شود. چه بسا باشد انسان بیچاره ضعیفی که از تمام مراحل شرف و انسانیت و عزّت نفس و کمال آدمیت عاری و برى است به واسطه دو سه زرع پارچه ابریشمی و یا پشمی که در برش و دوخت آن تقلید از اجانب کرده یا آنکه با چندین ننگ و شرف فروشی آن را تحصیل نموده بر بندگان خدا به نظر حقارت و کبر و ناز نگاه [کند] و هیچ موجودی را به چیزی نشمرد؛ و این نیست جز از کمال ضعف نفس و کوچکی ظرفیت که فضلات کرم و لباس گوسفند را مایه اعتبار و شرف خود پنداشت.

ای بیچاره انسان، چقدر مخلوق ضعیف بی مایه‌ای هستی؛ تو باید فخر عالم امکان و خلاصه کون و مکان باشی؛ تو آدم زاده ای؛ تو خلیفه زاده ای؛ باید از آیات باهرات باشی «تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفير». (۱۱۱)

بدبخت ناخلف، ملبوسات حیوانات بیچاره را غصب نمودی و با آن افتخار می‌کنی؛ این افتخار از کرم ابریشم و گوسفند و شتر و سنجاب و روباء است، چرا با لباس دیگران فخر می‌کنی و با افتخار دیگران ناز و تکبر می‌نمایی.

۱۱۵

بالجمله، همان طور که ماده و جنس لباس و پر زینت بودن آن را در نفوس تأثیر است، از این جهت حضرت امیر فرموده: «کسی که لباس عالی بپوشد لابد است از تکبر و لابد است برای متکبر آتش». (۱۱۲)

در هیأت و طرز برش و دوخت آن آثاری است؛ که گاه شود که انسان به واسطه آنکه لباس خود را شیوه به اجانب نموده، عصیت جاهلانه پیدا کند نسبت به آنها و از دوستان خدا و رسول متزجر و متفرق گردد و دشمنان آنها محبوب او گردد. از این جهت است که به حسب روایت، که از حضرت صادق وارد است، خدای تبارک و تعالی به یکی از انبیا وحی فرموده که به مؤمنین بگو نپوشید لباس اعدای مرا، و نخورید همچون دشمنان من، و مشی نکنید همچون دشمنان من، تا دشمن من شوید چنانکه آنها دشمن منند. (۱۱۳)

همان طور که لباسهای خیلی فاخر را در نفوس تأثیر است، لباسهای خیلی پست را چه در ماده و جنس و چه در هیأت و شکل در

نفوس تأثیر است؛ و چه بسا باشد که فساد این به مراتب بالاتر از آن لباسهای فاخر باشد؛ زیرا نفس را مکایدی است بسیار دقیق، همین که خود را از نوع ممتاز دید به اینکه خود لباس خشن و کرباس پوشیده و دیگران لباسهای نرم و لطیف پوشیدند، از معایب خود به واسطه حبّ به خود غفلت می‌کند؛ و این امر عرضی غیر مربوط به خود را مایه افتخار شمارد؛ و بسا باشد که به خود اعجاب کند و تکبیر بر بندگان خدا کند و سایرین را از ساحت قدس حق دور داند و خود را از مقرّبین و خلّص عباد الله داند؛ و چه بسا مبتلا به ریا و دیگر مفاسد بزرگ شود. بیچاره از همه مراتب معرفت و تقوا و کمالات نفسانیه به لباس خشن و ژنده پوشی قناعت نموده، و از هزاران عیب خود که بزرگترین آنها همین است که از سوء تأثیر این لباس پیدا شده غافل است، و خود را که از اولیای شیطان است اهل الله محسوب دارد و بندگان خدا را ناچیز و بی ارزش داند. همین طور بسا باشد که هیأت و طرز لباس انسان را مبتلا به مفاسد کند، چنانکه طوری لباس را ترتیب دهد که به زهد و قدس مشهور شود.

بالجمله، لباس شهرت، چه در جانب افراط یا در جانب تفريط، از اموری است که قلوب

۱۱۶

ضعیفه را متزلزل و از مکارم اخلاق منخلع می‌نماید و موجب عجب و ریا و کبر و افتخار شود که هر یک از آنها از امّهات رذائل نفسانیه بلکه موجب رکون به دنیا و دلبستگی به آن گردد که آن رأس کل خطیئات و سرچشمہ جمیع قبایح است. در احادیث نیز اشاره به بسیاری از امور مذکور گردیده؛ چنانکه در کافی شریف از حضرت صادق نقل کند که فرمود: «خدای تعالی خشمناک می‌باشد به شهرت لباس» (۱۱۴). هم از آن حضرت نقل نموده که فرمود: «شهرت، خوب و بدش، در آتش است» (۱۱۵). هم از آن حضرت منقول است که «خداؤند از دو شهرت خشمناک می‌شود: یکی شهرت لباس، و یکی شهرت نماز» (۱۱۶) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله حدیث شده که فرمود: «کسی که در دنیا لباس شهرت پوشد، خداوند در آخرت لباس ذلت به او می‌پوشاند» (۱۱۷).

## مقام دوم: پاره‌ای از آداب لباس مصلی

### باب اول: سر طهارت لباس

نماز مقام عروج به مقام قرب و حضور در محضر انس است؛ و سالک را مراعات آداب حضور در محضر مقدس ملک الملوك لازم است.

پس، در ادب حضور بسی خطرات است که سالک نباید از آن لحظه‌ای غفلت کند و طهارت لباس را، که ساتر قشر بلکه قشر قشر است، باید وسیله طهارت لباسهای باطنی قرار دهد؛ و بداند که چنانکه این لباس صوری ساتر و لباسِ بدنِ مُلکی است، خود بدن ساتر بدن بزرخی [است]؛ و بدن بزرخی الآن موجود است ولی در سترا و حجاب بدن دنیایی است و این بدن ساتر اوست؛ و بدن بزرخی ساتر و لباس و حجاب نفس است؛ و آن ساتر قلب است؛ و قلب ساتر روح است؛ و روح ساتر سر است؛ و آن ساتر لطیفه خفیه است، الی غیر ذلک از مراتب. هر مرتبه نازله ساتر مرتبه عالیه است. جمیع این مراتب گرچه در خلّص اهل الله

۱۱۷

موجود و دیگران از آنها محروم‌ند، ولی بعضی از آن مراتب را چون همه دارند لهذا اشاره به همان می‌شود.

پس، باید دانست که چنانکه صورت نماز به طهارت لباس و بدن محقق نشود و قادر است که رجز شیطان و مبعد محضر رحمان است از موانع ورود در محضر است و مصلی را با لباس و بدن آلوده به رجز شیطان از محضر قدس تبعید و به مقام انس بار ندهند، قادرات معاصی و نافرمانی حق که از تصرفات شیطان و از رجز و قاذورات آن پلید است از موانع ورود در محضر است.

پس متلبس به معاصی، تنگیس ساتر بدن بزرخی نموده و با این قذارت نتواند به محضر حق وارد شود؛ و تطهیر این لباس از شرایط تحقّق و صحت نماز باطنی است. انسان تا در حجاب دنیاست، از آن بدن غیبی و طهارت و قذارت لباس آن و شرطیت طهارت و مانعیت قذارت در آن اطلاعی ندارد؛ روزی که از این حجاب بیرون آمد و سلطنت باطن و یوم الجمع بساط تفرقه ظاهر را در هم پیچید و شمس حقیقت از وراء حجب مظلمه دنیابی طالع گردید و چشم باطن ملکوتی باز و چشم حیوانی ملکی بسته شد، با عین بصیرت دریابد که تا آخر امر نماز او طهارت نداشته و مبتلای به هزاران موانع بوده که هر یک از آنها برای تبعید از محضر مقدس حق، سببی مستقل بودند و هزاران افسوس که در آن روز راهی برای جبران و حیله‌ای برای انسان نیست و فقط چیزی که می‌ماند حسرتها و ندامتهاست ندامتهاستی که آخر ندارد، حسرتهاستی که پایانش نیست «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحِسْرَةِ أَذْقُضِي الْأَمْرِ» (۱۱۸).

چون لباس بدن باطنی را طهارت حاصل شد، طهارت خود بدن ملکوتی از رجز شیطان نیز لازم است و آن تطهیر از ارجاس اخلاق ذمیمه است، که هر یک تلویث باطن کند و انسان را از محضر دور و از بساط قرب حق مهجور نماید؛ و آنها نیز از رجز شیطان بعيد از رحمت است. اصول و مبادی همه ذمائم خودبینی و خودخواهی و خودفروشی و خودنمایی و خودرأیی است که هر یک از آنها مبدأ بسیاری از ذمائم اخلاقیه و رأس کثیری از خطیئات است.

۱۱۸

چون سالک از این طهارت فارغ شد و لباس تقوارا به آب توبه نصوح و ریاضت شرعی تطهیر کرد، لازم است اشتغال پیدا کند به تطهیر قلب که ساتر حقیقی است و تصرف شیطان در آن بیشتر است و قذارت آن ساری به سایر لباسها و ساترهاست، و تا تطهیر آن نشود طهارات دیگر میسور نگردد و از برای تطهیر آن مراتبی است که به بعضی از آن به مناسبت این اوراق اشاره می‌شود. یکی، تطهیر از حب دنیاست، که رأس کل خطیئات و منشأ تمام مفاسد است؛ و تا انسان را این محبّت در قلب است، ورود در محضر حق برایش میسر نشود و محبّت الهیه، که ام الطهارات است، با این قذارت صورت نگیرد. شاید در کتاب خدا و وصیتهای انبیا و اولیا علیهم السلام و خصوصاً حضرت امیرالمؤمنین (سلام الله عليه) به کمتر چیزی مثل ترک دنیا و زهد در آن و پرهیز از آن، که از حقایق تقواست، اهمیت داده باشند. این مرتبه از تطهیر حاصل نشود جز به علم نافع و ریاضات قویه قلیبه و صرف همت در تفکر در مبدأ و معاد و مشغول نمودن قلب به اعتبار در افول و خراب دنیا و کرامت و سعادت عوالم غیبیه «رَحِمَ اللَّهُ الْأَمْرَ ... عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» (۱۱۹).

## باب دوم: اعتبارات قلبیه ستر عورت

چون سالک الى الله خود را حاضر در محضر مقدس حق (جل و علا) دید، بلکه باطن و ظاهر و سر و علن خود را عین حضور یافت، چنانکه از کافی روایت شده که حضرت صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَا شَدَّ إِتْصالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ إِتْصالٍ شُعاعِ الشَّمْسِ بِهَا» (۱۲۰).

بلکه به برهان قوا متین در علوم عالیه پیوسته است که جمیع دائره وجود از اعلى مراتب غیب تا ادنی منازل شهود عین تعلق و ربط و محض فقر است به قیوم مطلق (جلت عظمته) و شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتَنْهُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغُنْيَ الْحَمِيدُ» (۱۲۱).

بالجمله، سالک چون خود را به جمیع شؤون عین حضور دید، ستر جمیع عورات

۱۱۹

ظاهریه و باطنیه کند برای حفظ محضر و ادب حضور و چون دریافت که کشف عورات باطنی در محضر حق قباحت و فضاحتش بیشتر از کشف عورات ظاهره است به مقتضای حدیث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ، وَلَكُنْ يُنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ» (۱۲۲). عورات باطنیه

ذمایم اخلاق و خبائث عادات و احوال رديه خلقيه است که انسان را از لياقت محضر و ادب حضور ساقط می‌کند و اين اوّل مرتبه از هتك ستور و کشف عورات است.

اگر با پرده ستاريت و غفاريت حق (جل و علا) انسان خود را مستور نکند و در تحت اسم «ستار» و «غفار» با طلب غفاريت و ستاريت واقع نشود، چه بسا شود که پرده ملك که برچيده شد و حجاب دنيا که برافکنده شد هتك ستور او در محضر ملائمه مقرّبين و انبیاء مرسليين عليهم السلام گردد؛ و خدا می‌داند که آن عورات باطنیه که مکشوف شود قباحت و فضاحت و رسوايی اش چقدر است.

ای عزيز، اوضاع عالم آخرت را با اين عالم قياس مکن که اين عالم را گنجايش ظهور يکي از نعمتها و نعمتهاي آن عالم نیست. اين عالم با همه پنهانوري آسمانها و عوالمش گنجايش ظهور پرده‌های ملکوت سفلی، که عالم قبر هم از همان است، ندارد، چه رسد به ملکوت اعلى که عالم قيامت نمونه آن است. در حدیث مفصلی که شیخ شهید ثانی قدس سره در منیه المرید از حضرت صدیقه کبری عليها السلام نقل می‌فرماید وارد است که فرمود:

رسول خدا صلی الله عليه و آله فرمود: همانا علمای شيعيان ما محشور می‌شوند؛ و بر آنها خلعت می‌پوشند از خلعتهای کرامت به قدر کثرت علومشان و جدیت کردن آنها در ارشاد بندگان خدا؛ حتی آنکه به بعضی آنها هزار هزار خلعت از نور داده شود - تا آنکه می‌فرماید - يک رشته از آن خلعتها افضل است از آنچه شمس بر آن طلوع می‌کند هزار هزار مرتبه. (۱۲۳)

این راجع به نعيمش. اما راجع به عذابش، جناب فيض رحمه الله در علم اليقين از مرحوم صدوّق حدیث کند به إسناد خود از حضرت صادق عليه السلام در ضمن حدیثی که جبرئيل به رسول خدا صلی الله عليه و آله عرض کرد که:

۱۲۰

اگر يك حلقه از آن سلسله‌ای که طولش هفتاد ذراع است بر دنيا نهاده شود، همانا دنيا ذوب شود از حرارت آن و اگر قطره‌ای از زقوم و ضریع آن بچکد در آبهای اهل دنيا، می‌میرند اهل آن از گند آن. (۱۲۴)  
نعوذ بالله من غضب الرحمن.

### مقصد سوم: آداب قلبيه وقت

#### فصل اوّل: [لذت خواص از مناجات و انتظار اوقات صلوّات]

اهل معرفت و اصحاب مراقبه را به قدر قوّت معرفت آنها به مقام مقدس ربویت و اشتیاق آنها به مناجات حضرت باری (عَزَّ اسمه) از اوقات صلوّات، که میقات مناجات با حق است، مراقبت و مواظبت بوده و هست.

آنان که اصحاب معارف و ارباب فضائل و فواضلند و شريف النفس و كريم الطينة‌اند، چيزی را به مناجات حق اختيار نکنند و از خلوت و مناجات حق خود او را طالبد و عزّ و شرف و فضيلت و معرفت را همه در تذکر و مناجات با حق دانند. اينان اوقات صلوّات را به جان و دل مواظبت کنند و از وقت مناجات با حق انتظار کشنند، و خود را برای میقات حق حاضر و مهیا کنند. دل آنها حاضر است و از محضر حاضر را طلبند و احترام محضر را برای حاضر کنند، و عبودیت را مراودت و معاشرت با کامل مطلق دانند و اشتیاق آنها برای عبادت از اين باب است.

آنان که مؤمن به غيب و عالم آخرت و شيفته کرامات حضرت حق (جل جلاله) اند و نعمتهاي ابدی بهشتی و لذتها و بهجهای دائمی سرمدی را با حظوظ دايره دنياويه و لذائذ نافقه موقته مشوبه مبادله نکنند، نيز در وقت عبادات که بذر نعم اخروييه است

قلوب خود را حاضر نمایند و از روی دلچسبی و اشتیاق قیام به امر کنند، و از اوقات صلوٰت، که وقت حصول نتایج و کسب ذخایر است، انتظار کشند، و چیزی را به نعم جاویدان اختیار نکنند. اینان نیز چون قلب آنها از عالم غیب باخبر است و ایمان قلبی به نعم همیشگی و لذّات دائمه عالم آخرت آوردن، اوقات خود را غنیمت شمارند و تضییع اوقات خود نکنند.

۱۲۱

این طوایف که ذکر شد، و بعض دیگر که ذکر نشد، خود عبادات نیز برای آنها لذّاتی است به حسب مراتب آنها و معارف آنان؛ و کلفت تکلیف برای آنها به هیچ وجه نیست. ولی ما بیچاره‌های گرفتار آمال و امانی و بسته زنجیرهای هوا و هوس و فرورفتگان در بحر مسجور ظلمانی عالم طبیعت که نه بویی از محبت و عشق به شامه روحمن رسیده و نه لذّتی از عرفان و فضیلت را ذاته قلبمان چشیده، نه اصحاب عرفان و عینیم و نه ارباب ایمان و اطمینان. عبادات الهیه را تکلیف و کلفت دانیم و مناجات با قاضی الحاجات را سریار و تکلف شماریم. جز دنیا، که معلم حیوانات است، رکون به چیزی نداریم و جز به دار طبیعت، که معتکف ظالماً است، تعلقی نداریم. چشم بصیرت قلبمان از جمال جمیل کور و ذاته روح [مان] از ذوق عرفان مهجور است.

## فصل دوم: مواظیت از وقت

ای عزیز، تو نیز به قدر میسر و مقدار مقدور این وقت مناجات را غنیمت شمار و به آداب قلیه آن قیام کن؛ و به قلب خود بفهمان که مایه حیات ابدی اخروی و سرچشممه فضائل نفسانیه و رأس المال کرامات غیر متناهیه به مراودت و مؤانست با حق است و مناجات با او؛ خصوصاً نماز که معجون روحانی ساخته شده با دست جمال و جلال حق است و از جمیع عبادات جامعتر و کاملتر است. پس، از اوقات آن حّتّی الإمكان محافظت کن. اوقات فضیلت آن را انتخاب کن که در آن نورانیتی است که در دیگر اوقات نیست. اشتغالات قلیه خود را در آن اوقات کم کن بلکه قطع کن و این حاصل شود به اینکه اوقات خود را موظّف و معین کنی و برای نماز، که متکفّل حیات ادبی توست، وقتی خاصّ تعیین کنی که در آن وقت کارهای دیگری نداشته باشی و قلب را تعلقانی نباشد؛ و نماز را با امور دیگر مزاحم قرار مده تا بتوانی قلب را راحت و حاضر کنی.

اکنون احادیث واردہ در احوال معمومین علیهم السلام را به قدر اقتضا ذکر می کنم تا آنکه به تدبیر در حالات آن بزرگواران بلکه تتبّهی حاصل آید؛ و شاید عظمت موقف و اهمیت و خطر مقام را قلب ادراک کند و از خواب غفلت برخیزد.

از بعضی از زنهای رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله با ما صحبت می کرد و ما با

۱۲۲

او صحبت می کردیم؛ چون وقت نماز حاضر می شد، گویی او ما را نمی شناخت و ما او را نمی شناختمیم، برای اشتغالی که به خدا پیدا می کرد از هر چیز. (۱۲۵) از حضرت امیر (صلوات الله علیه) روایت شده که چون وقت نماز می شد، به خود می پیچید و متزلزل می شد. عرض کردند به آن حضرت: این چه حالی است تو را یا امیر المؤمنین؟ می فرمود: «آمد وقت امانتی که خدای تعالی عرضه داشت آن را بر آسمانها و زمینها و ابا کردند از حمل آن و ترسیدند از آن» (۱۲۶). حضرت امام حسن علیه السلام وقتی وضو می گرفت رنگش تغییر می کرد و مفاصلش می لرزید. سبب پرسیدند، فرمود: «سزاوار است برای کسی که وقوف کرد بین دو دست صاحب عرش، اینکه رنگش زرد شود و مفاصلش بلرzed» (۱۲۷). از حضرت امام سجاد علیه السلام روایت شده که وقت وضو رنگش زرد می شد. گفته شد این چه حال است که عارض شما می شود وقت وضو؟ می فرمود: «نمی دانید بین دو دست کی ایستاده ام؟» (۱۲۸).

ما نیز اگر قدری تفکر کنیم، و به قلب محجوب مهجور خود بفهمانیم که اوقات صلوٰت، اوقات حضور در بارگاه قدس حضرت ذی

الجلال است، اوقاتی است که حق تعالیٰ که مالک الملوك و عظیم مطلق است بنده ضعیف ناچیز را به مناجات خود دعوت فرموده و به دار الکرامه خود اذن دخول داده تا فوز به سعادتهای ابدی و سرور و بهجهای دائمی پیدا کند، از دخول وقت به مقدار معرفت خود بهجهت و سرور داشتیم.

بالجمله، ای ضعیف، آداب قلیبه اوقات آن است که خود را مهیا کنی برای ورود به حضور مالک دنیا و آخرت و مخاطبه و مکالمه با حضرت حق (جل و علا). پس، با نظری توجه به ضعف و بیچارگی و ذلت و بی نوایی خود کن و عظمت و بزرگی و جلال و کبیریای ذات مقدس (جلت عظمته) که انبیاء مرسیین و ملائکه مقربین در بارگاه عظمتش از خود بی خود شوند و اعتراف به عجز و مسکنت و ذلت کنند؛ چون این نظر را کردی و به دل فهماندی، دل استشعار خوف کند و خود و عبادات خود را ناچیز شمارد و با نظری توجه به سعه رحمت و

۱۲۳

کمال عطوفت و احاطه رحمانیت آن ذات مقدس کن که بنده ضعیفی را به بارگاه قدس خود با همه آلدگی و بیچارگی که دارد بار داده، او را با همه تشریفات فرو فرستادن فرشتگان و نازل نمودن کتابهای آسمانی و فرستادن انبیاء مرسیین علیهم السلام دعوت به مجلس انس خود فرموده بدون آنکه سابقه استعدادی از برای ممکن بیچاره باشد، یا در این دعوت و حضور برای حضرتش - نعوذ بالله - یا ملائکه الله و انبیا علیهم السلام سودی تصوّر بشود.

البته قلب را با این توجه انسی حاصل شود و استشعار رجا و امیدواری می‌کند. پس، با قدم خوف و رجا و رغبت و رهبت خود را مهیای حضور کن؛ و عده و عده حضور را مهیا کن؛ که عمدۀ آن آن است که با قلب خجل و دل وجل و استشعار انکسار و ذلت و ضعف و بیچارگی وارد محضر شوی، و خود را به هیچ وجه لایق محضر ندانی و لایق عبادت و عبودیت نشماری، و اذن دخول در عبادت و عبودیت را فقط از شمول رحمت و عمیم لطف حضرت احادیث (جلت قدرته) بدانی؛ که اگر ذلت خود را نصب عین خود کردی و به جان و دل تواضع برای ذات مقدس حق نمودی و خود و عبودیت خود را ناچیز و بی ارزش دانستی، حق تعالیٰ با تو تلطف فرماید و تو را مرتفع کند و به کرامات خود مخلع فرماید.

### مقاله ثالثه مقارنات نماز

#### باب ۱: بعض آداب اذان و اقامه

#### فصل ۱: آداب اجمالیه

سالک الى الله در اذان باید قلب و دیگر جنود را اعلام حضور در محضر دهد و چون وقت حضور و ملاقات نزدیک گردیده، آنها را مهیا نماید تا بی تهیه اسباب و آداب وارد محضر مقدس نگردد. پس، سر اجمالی اذان، اعلام قوا برای حضور است و ادب اجمالی آن، تتبیه به بزرگی مقام و خطر آن و عظمت محضر و حاضر؛ و تذلل و فقر و فاقه و نقص و عجز ممکن از قیام به امر و قابلیت حضور است اگر لطف و رحمت حق (جل و علا) دستگیری نکند و جبر نقص نفرماید.

«اقامه» به پا داشتن قوای ملکوتیه و ملکیه است در محضر، و حاضر نمودن آنها است در حضور و ادب آن، خوف و خشیت و حیا و خجل و رجاء واثق به رحمت غیر متناهیه است. سالک باید در جمیع فصول اذان و اقامه به قلب عظمت محضر و حضور و حاضر را بفهماند؛ و ذل و عجز و قصور خود را نصب العین قرار دهد تا خوف و خشیت حاصل آید؛ و از طرفی رحمت واسعه و الطاف کریمانه را به قلب وانمود کند تا رجا و شوق حاصل آید.

برای ما مقدم بر همه چیز آن است که یأس از روح الله و قنوط از رحمة الله را، که از جنود بزرگ ابليس و از القاتل شیاطین انسی و جنی است، از قلب بیرون کنیم؛ و گمان نکنیم که این مقاماتی است به قامت اشخاص خاصی بربده شده و دست آمال ما از آن کوتاه و پای سیر بشر

۱۲۵

از آن راجل است؛ نه، چنین نیست که توهم شده است. بلی، من نیز گویم که مقام خاص کمّل اهل الله برای احدی میسور نیست؛ ولی از برای مقامات معنویه و معارف الهیه مدارجی بی پایان و مراتبی فراوان است که بسیاری از آن مقامات و معارف و حالات و مدارج را برای نوع میسر است اگر سردی و سستی خود آنها بگذارد و عناد و تعصب اهل جهل و عناد دست از قلوب بندگان خدا بردارد و شیطان راه سلوک آنها نگردد.

پس، ادب حضور برای ما آن است که در اوّل امر چون از مرتبه حسّ و ظاهر تجاوز ننمودیم و جز عظمت و جلالت دنیایی چیزی در نظر نداریم و از عظمتهای غیبیه الهیه بی خبر هستیم، محضر حق را باید چون محضر سلطانی عظیم الشأن که قلب عظمت او را ادراک کرده بدانیم؛ و به قلب خود بفهمانیم که همه عظمتها و جلال و کبریاها جلوه‌ای از عظمت عالم ملکوت است که تنزل کرده در این عالم. پس به قلب بفهمانیم که عالم محضر مقدس حق است و حق تعالی حاضر در جمیع امکنه و احیاز است؛ و خصوصاً نماز که اذن خاص حضور است و میعاد مخصوص ملاقات و مراوده با حضرت احادیث است. پس، چون قلب را مستشعر به عظمت و حضور کردیم ولو اینکه در اوّل امر با تکلف باشد، ولی کم کم قلب انس می‌گیرد و این مجاز حقیقت پیدا می‌کند.

پس، چون به آداب صوریه معامله با مالک الملوك و سلطان السلاطین قیام ننمودیم و ادبی‌های حضور ظاهری را بجا آوردیم، در دل نیز تأثیر حاصل شود و قلب استشعار عظمت نماید و کم کم به نتایج مطلوبه انسان برسد. همین طور راجع به اثاره حب و عشق که آن نیز با تحصیل و ریاضت حاصل شود.

پس، در اوّل امر رحمتهای صوریه و الطاف حسیه حق تعالی را به قلب و انmod باید کرد و مقام رحمانیت و رحیمیت و منعمیت را به قلب برساند تا کم کم قلب انس گیرد و مملکت باطن از آثار جمال نورانی گردد و نتایج مطلوبه حاصل شود. انسان اگر قیام به امر کند و جهاد در راه خدا نماید، حق تعالی از او دستگیری فرماید و او را از ظلمات عالم طبیعت به ید غیبی نجات دهد، و قلب او را به نور جمال خود روشن فرماید: «وَمَنْ يُقْتَرِفْ حَسَنَةً تَزَدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» (۱۲۹).

#### فصل دوم: بعضی از آداب و اسرار تکیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربویت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریایی ذات مقدس شود؛ پس، اعلان عظمت و کبریای آن کند اولاً به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائكة الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائكة الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائم تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکییری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق. و فی حدیث طویل عن امیر المؤمنین علیه السلام آنّه قال:

و الْوَجْهُ الْآخَرُ «الله اکبر» فِيهِ نَفْيٌ كَيْفِيَّةٌ؛ كَأَنَّهُ يَقُولُ (أَيُّ الْمُؤَذْنُ): اللَّهُ أَجْلٌ مِنْ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاسِعَ فُونَ قَدْرَ صِفَتِهِ الَّذِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ وَ إِنَّمَا يَصِفُهُ الْوَاسِقُونَ صِفَتَهُ عَلَى قَدْرِهِمْ لَا قَدْرَ عَظَمَتِهِ وَجَلَلِهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاسِقُونَ صِفَتَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا (۱۳۰)

از آداب مهم تکیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلیبه قلب را محل کبریای حق (جل جلاله) قرار دهد؛ و کبر

شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدس حق (جل و علا) منحصر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرفات شیطانی سبب شود که غیر حق را در قلب سلطانِ کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمرة منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

۱۲۷

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصادق عليه السلام:

اذا كَبَرْتُ، فَاسْتَصِبْ غَرْ ما بَيْنَ الْعَلَا وَالثَّرَى دُونَ كَبِيرِيَّةِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَطَّلَعَ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَكْبِرُ وَفِي قَلْبِهِ عَارِضٌ عَنْ حَقِيقَةِ تَكْبِيرِهِ، قَالَ: يَا كَاذِبُ، أَتَهْدِيْنِي؟ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا يَرْكَنُكَ حَلَاوَةً ذِكْرِي، وَلَا يَجْبَنُكَ عَنْ قُرْبِي، وَالْمُسَارَةُ بِمُنَاجَاتِي (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب درگاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معليل و مریض است و توجه به دنیا و اخلاق بد ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظر ابليسی استقلالی است، از شراب وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می‌بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جل جلاله) در قلب ما تجلی نکند.

پس، از آداب تکیه آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اول امر، به قوت برهان و نور علوم الهیه قلب را از کبریای حق و قصر عظمت و جلال به ذات مقدس (جلت عظمته) و به فقر و ذلت و مسکنت کافه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حد نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و عمل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرب سلطان کبریای حق (جل جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سر و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

### فصل سوم: بعض آداب شهادت به الوهیت

سالک باید حقیقت «الْمُؤْثِرُ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» را اول با برهان حکمی مستحکم کند؛ و از معارف الهیه، که غایت بعثت انبیاست، فرار نکند، و از تذکر حق و شئون ذاتیه و صفاتیه اعراض نکند که سرچشمہ تمام سعادتها تذکر حق است؛ «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ اللَّهَ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (۱۳۲). پس از آنکه به حقیقت این لطیفه الهیه که سرچشمہ معارف الهیه و باب الابواب حقایق غیبیه است با قدم تفکر و برهان رسید، به قدم تذکر و ریاضت قلب را با آن مأнос کند تا قلب ایمان آورد به آن. این اول مرتبه صدق مقاله اوست؛ و علامت آن، انقطاع به حق و چشم طمع و امید از جمیع موجودات پوشیدن است؛ و نتیجه آن توحید فعلی است که از مقامات بزرگ اهل معرفت است. چون سالک الى الله قصر جمیع تأثیرات را در حق کرد و چشم طمع را از جمیع موجودات جز ذات مقدسش بست، لایق محضر مقدس شود، بلکه قلبش فطره و ذاتاً متوجه به آن محضر شود.

### فصل چهارم: بعض آداب شهادت به رسالت

طی این سفر روحانی و معراج ایمانی را با این پای شکسته و عنان گسته و قلب بی نور نتوان نمود؛ «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۱۳۳). پس، در سلوک این طریق روحانی و عروج این معراج عرفانی تمسک به مقام روحانیت هادیان طرق

معرفت و انوار راه هدایت، که واصلان الى الله و عاکفان علی الله‌اند، حتم و لازم است؛ و اگر کسی با قدم انانیت خود بی تمسک به ولایت آنان بخواهد این راه را طی کند، سلوک او الى الشیطان و الهاویه است.

بالجمله، تمییز که اولیاء نعم که خود راه عروج به معارج را یافته و سیر الى الله را به تمام رسانده‌اند از لوازم سیر الى الله است؛ چنانکه در احادیث شریفه به آن بسیار اشاره شده و در وسائل بابی منعقد فرموده در بطلان عبادت بدون ولایت ائمه و اعتقاد امامت آنان (۱۳۴). از کافی

۱۲۹

شریف حدیث نموده به سند خود از محمد بن مسلم که گفت:

شنیدم حضرت باقر العلوم علیه السلام می‌فرمود: «بدان ای محمد، همانا امامان جور و اتباع آنها از دین خداوند معزولند و گمراهنده گمراه کنند؛ پس، اعمالی که می‌کنند مثل خاکستری است که در روز طوفانی باد سخت به او وزد و او را متفرق کند». (۱۳۵) در روایت دیگر است که حضرت باقر علیه السلام فرمود:

اگر کسی شبها را به عبادت قیام کند و روزها را بگیرد و تمام مالش را تصدق دهد و در تمام عمر حج بجا آورد و نشناشد ولایت ولی الله را تا موالات او کند [که] جمیع اعمالش به دلالت او باشد، برای او پیش خداوند ثوابی نیست و نیست او از اهل ایمان (۱۳۶).

شیخ صدقه به سند خود از ابو حمزه ثمالی حدیث کند که گفت:

حضرت علی بن الحسین علیهم السلام به ما فرمود: «کدام یک از بقیه‌ها افضل است؟» گفتیم: خداوند و رسول او و پسر رسول او بهتر می‌دانند. فرمود: «افضل بقیه‌ها برای ما، بین رکن و مقام است. اگر کسی عمر کند چندان که نوع عمر کرد در قومش هزار سال **الما** پنجاه سال، روزه بگیرد روز را و شبها به عبادت بایستد در آن مکان، پس از آن ملاقات کند خدا را بی ولایت ما، نفع نرساند او را چیزی از آن» (۱۳۷).

اخبار در این باب بیش از این است که در این مختصر بگنجد.

اما آداب شهادت به رسالت آن است که شهادت به رسالت از حق را به قلب برساند و عظمت مقام رسالت؛ خصوصاً رسالت ختمیه را که تمام دایره وجود از عوالم غیب و شهود تکویناً و تشریعاً وجوداً و هدایة ریزه خوار خوان نعمت آن سرور هستند؛ و آن بزرگوار واسطه فیض حق و رابطه بین حق و خلق است. اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود، احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق عبور به موجودی از موجودات نمی‌کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی‌تابید.

چون عظمت مشرع دین و رسول رب العالمین در قلب انسان وارد شد، اهمیت و عظمت احکام و سنن او در قلب وارد شود؛ و چون قلب عظمت آن را ادراک کرد، سایر قوا خاضع آن

۱۳۰

شود و شریعت مقدسه در جمیع مملکت انسانی نافذ گردد. علامت صدق شهادت آن است که در جمیع قوا آثار آن ظاهر گردد و تخلّف از آن نکنند. از آنچه تاکنون ذکر شد ارتباط شهادت به رسالت به اذان و اقامه و نماز معلوم گردید؛ چه سالک در این طریق روحانی محتاج به تمسک به آن وجود مقدس است تا به وسیله مصاحب و دستگیری او این عروج روحانی را بنماید.

این ذکر شریف [أشهد أنّ علياً ولی الله] مطلقاً پس از شهادت به رسالت مستحب است؛ و در فصول اذان، بالخصوص، بعيد نیست که مستحب باشد، گرچه احتیاط اقتضا کند که به قصد قربت مطلقه گویند نه خصوصیت در اذان.

شیخ عارف شاه آبادی (دام ظله) می‌فرمود که شهادت به ولایت در شهادت به رسالت منطوي است، زیرا ولایت باطن رسالت است.

نویسنده گوید که در شهادت به الوهیت شهادتین منظوی است جمعاً، و در شهادت به رسالت آن دو شهادت نیز منظوی است؛ چنانکه در شهادت به ولایت آن دو شهادت دیگر منظوی است و الحمد لله اولاً و آخرًا.

#### فصل پنجم: بعضی از آداب «حیعلات»

در این مقام ادب سالک آن است که قلب و قوای خود را تفہیم کند و به باطن قلب بفهماند قرب حضور را تا خود را مهیا کند برای آن، و آداب صوریه و معنویه را کاملاً مراقبت نماید. پس از آن، سرّ صلات و نتیجه آن را اجمالاً اعلام کند بقوله: «حَىٰ عَلَى الْفَلَاحِ وَحَىٰ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» تا فطرت را بیدار نماید؛ زیرا فلاح و رستگاری سعادت مطلقه است، و فطرت همه بشر عاشق سعادت مطلقه است، زیرا فطرت کمال طلب و راحت طلب است و حقیقت سعادت کمال مطلق و راحت مطلق است و آن در نماز که خیر الاعمال است قلبًا و قالبًا و ظهوراً و بطوناً حاصل آید، از این جهت اذان و اقامه مفتتح است به «الله» و مختتم است به آن؛ و الله اکبر در جمیع حالات و انتقالات نماز تکرار شود.

پس، نماز فلاح مطلق است، و آن خیر الاعمال است و سالک باید این لطیفه الهیه را با تکرار و تذکر تام به قلب بفهماند و فطرت را بیدار کند؛ و پس از ورود به قلب، فطرت از جهت کمال و سعادت طلبی به آن اهمیت دهد و از آن محافظت و مراقبت نماید و در تکرار

۱۳۱

آنها نیز همان نکته است که گفته شد.

چون سالک بدین مقام رسید، اعلام حضور دهد: «قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ». پس، باید خود را در حضور مالک الملوك عوالم وجود و سلطان السّلاطین و عظیم مطلق بیند؛ و به قلب خود خطرهای حضور را که همه اش به قصور و تقسیر امکانی رجوع کند، بفهماند، و با کمال شرمندگی و خجلت از عدم قیام به امر و قَدَمْ خوف و رجا وارد شود؛ و وفود به کریم کند و خود را دارای زاد و راحله نبیند (۱۳۸) و قلب خود را از سلامت تهی بیند و عمل خویش را از حسنه نداند و به پشیزی نشمرد. اگر این حال در قلبش مستحکم شد، امید است که مورد عنایت گردد: «أَمَّنْ يَجِبُ الْمُضْطَرُّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (۱۳۹).

#### فصل ۲ بعضی از آداب و اسرار تکبیرات

چون اذان اعلام حضور قوای نفس است در محضر ربویت، سالک در اوّل امر متوجه به کبریای ذات مقدس شود؛ پس، اعلام عظمت و کبریای آن کند اولاً به قوای خود؛ و ثانیاً به ملائكة الله موکله به قوای نفس؛ و ثالثاً به موجودات عوالم غیب و شهادت؛ و رابعاً به ملائكة الله موکله به ملکوت سماوات و ارضین.

این خود از امور شامله سلوک و آداب محیطه ثنا و عبادت است که در تمام احوال نماز نصب العین سالک باید باشد. از این جهت در اذان و اقامه و نماز دائمًا تکرار شود؛ در انتقال از هر حالی به حال دیگر اعاده آن شود که در قلب سالک قصور ذاتی خود و عظمت و کبریای ذات مقدس تمکین پیدا کند.

از اینجا ادب آن نیز معلوم شود که باید سالک در هر تکبیری قلب و قوای خود را متذکر کند به عجز خود و کبریای حق. و فی حدیث طویل عن امیر المؤمنین علیه السلام آنے قال:

وَالْوَجْهُ الْآخَرُ «الله اکبر» فِيهِ نَفْيٌ كَيْفِيَتِهِ؛ كَأَنَّهُ يَقُولُ (أَيُّ الْمُؤَذْنُ): اللَّهُ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاصِفُونَ قَدْرٌ صِفَتِهِ الَّذِي هُوَ مَوْصُوفٌ بِهِ؛ وَإِنَّمَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ عَلَى قَدْرِهِمْ لَا قَدْرِ عَظَمَتِهِ وَ جَلَالِهِ، تَعَالَى اللهُ عَنْ أَنْ يَدْرِكَ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ عُلُوًّا كَبِيرًا (۱۳۰)

از آداب مهمه تکبیرات آن است که سالک مجاهده نماید و با ریاضات قلیبه قلب را محل کبریای حق (جل جلاله) قرار دهد؛ و کبر

شأن و عظمت و سلطان و جلال را به ذات مقدس حق (جل و علا) منحصر کند و سلب کبریا از دیگر موجودات نماید؛ و اگر در دل از کبریای احدی اثری باشد که آن را پرتو کبریای حق نبیند و نداند، قلبش مریض و معلل و مورد تصرف شیطان است؛ و چه بسا باشد که تصرفات شیطانیه سبب شود که غیر حق را در قلب سلطانِ کبریا از حق بیشتر شود و قلب او را اکبر از حق شناسد، در این صورت انسان در زمرة منافقان محسوب گردد. علامت این مرض مهلک آن است که انسان رضای مخلوق را مقدم بر

۱۲۷

رضای حق دارد و برای خوشنودی مخلوق خالق را به سخط آورد و قال الصادق عليه السلام:

اذا كَبَرْتُ، فَاسْتَصِبِّغْ ما بَيْنَ الْعَلَا وَالثَّرَى دُونَ كَبْرِيَائِهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَطْلَعَ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَكْبِرُ وَفِي قَلْبِهِ عَارِضٌ عَنْ حَقِيقَةِ تَكْبِيرِهِ، قَالَ: يَا كَاذِبُ، أَتَخْدُغُنِي؟ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَا يَرْجِعُنِي حَلَاوَةً ذِكْرِي، وَلَا يَجْبَنِنِي عَنْ قُرْبِي، وَالْمُسَارَةُ بِمُنَاجَاتِي (۱۳۱).

ای عزیز، اینکه قلوب بیچاره ما از حلاوت ذکر حق تعالی محروم است و لذت مناجات آن ذات مقدس در ذائقه روح ما وارد نشده و از وصول به قرب درگاه محرومیم، برای آن است که قلوب ما معلل و مریض است و توجه به دنیا و اخلاق بد ارض، ما را از معرفت کبریای حق محجوب نموده. تا نظر ما به موجودات نظر ابليسی استقلالی است، از شراب وصل نخواهیم چشید و به لذت مناجات نایل نخواهیم شد. تا در عالم وجود عزت و کبریا و عظمت و جلال برای کسی می‌بینیم و در حجاب هستیم، سلطان کبریای حق (جل جلاله) در قلب ما تجلی نکند.

پس، از آداب تکیه آن است که سالک واقف در صورت آن نشود و به لفظ تنها و لقلقه لسان اکتفا نکند؛ بلکه در اول امر، به قوت برهان و نور علوم الهیه قلب را از کبریای حق و قصر عظمت و جلال به ذات مقدس (جلت عظمته) و به فقر و ذلت و مسکنت کافه سکنه امکانی و قاطبه موجودات جسمانی و روحانی با خبر کند؛ و پس از آن، به قوت ریاضت و کثرت مراودت و انس تام، قلب را زنده به این لطیفه الهیه نماید و سعادت و حیات عقلی روحانی بخشد و چون فقر و ذلت ممکن و عظمت و کبریای حق (جلت قدرته) نصب العین سالک شد و تفکر و تذکر به حد نصاب رسید و قلب را انس و سکونت حاصل شد، در همه موجودات آثار کبریا و جلال حق را به عین بصیرت مشاهده کند و عمل و امراض قلبیه علاج شود؛ پس، لذت مناجات و حلاوت ذکر الله را دریابد و قلب مقرب سلطان کبریای حق (جل جلاله) شود، و در ظاهر و باطن مملکت آثار کبریا ظاهر گردد و قلب و لسان و سر و علن با هم موافق شوند؛ پس، تمام قوا تکبیر گویند و یکی از حجب غلیظه مرتفع شود، و یک مرحله به حقیقت نماز که معراج قرب است نزدیک شود.

## باب ۲ آداب قیام

آن، چنان است که سالک خود را حاضر در محضر حق بیند و عالم را محضر روییت بداند و خود را از حضار مجلس و مقیم بین یدی الله محسوب کند، و عظمت حاضر و محضر را به قلب برساند و اهمیت مناجات با حق تعالی و خطر آن را به قلب بفهماند؛ و با تفکر و تدبیر، قبل از ورود در صلات، قلب را حاضر کند و به او بزرگی مطلب را بفهماند و آن را ملتزم کند به خضوع و خشوع و طمأنیه و خشیت و خوف و رجا و ذل و مسکنت تا آخر نماز و با قلب مشارطه کند که از این امور مراقبت و محافظت کند، و تفکر و تدبیر در احوال بزرگان دین و هادیان سبل کند که برای آنها چه حالاتی دست می‌داده و آنها چه معامله‌ای با مالک الملوك می‌کردند؛ و از احوال ائمه هدی سرمشق اتخاذ کند و تأسی به آن بزرگواران کند و از تاریخ بزرگان دین و ائمه معصومین اکتفا به سال و روز وفات و تولید و مقدار عمر شریف و امثال این امور، که چندان فائد ندارد، نکند؛ بلکه عمدۀ سیر او در سیر و سلوک ایمانی و عرفانی آنها باشد، که معاملات آنها در عبودیت چه بوده و در سیر الى الله چه مشی‌ای داشتند و مقامات عرفانی آنها، که از کلمات معجز آیات آنها به دست می‌آید، چه اندازه بوده.

افسوس که ما اهل غفلت و سکر طبیعت و مغروران بی مایه در تمام امور دست نشانده شیطان پلید هستیم و هیچ گاه از خواب گران و نسیان بی پایان بیرون نمی‌آییم؛ و استفادت ما از مقامات و معارف ائمه هدی علیهم السلام به قدری کم و ناچیز است که به حساب درست نیاید؛ و از تاریخ حیات آنها به قشر و صورت اکتفا کردیم و از آنچه غایت بعثت انبیا علیهم السلام است بکلی صرف نظر کرده و در حقیقت مشمول مثال معروف «استثنی من ذا ورم» (۱۴۰) هستیم. ما اکنون در این مقام بعضی از روایاتی که در این باب وارد است ذکر می‌کنیم، شاید بعض از اخوان مؤمنین را تذکری حاصل آید.

عن ابی عبدالله علیه السلام:

کانَ عَلَى بْنِ الْحُسْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، تَغَيَّرَ لَوْنُهُ، فَإِذَا سَجَدَ لَمْ يَرْفَعْ رَأْسَهُ حَتَّى يَرْفَضَ عَرَقًاً. (۱۴۱)

و عنہ علیہ السلام، قال:

كَانَ أَبَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: كَانَ عَلَى بْنِ الْحُسْنِ (صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا) إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، كَانَ ساقُ شَجَرٍ لَا يَتَحَرَّكُ مِنْهُ إِلَّا مَا حَرَّكَتِ الرِّيحُ مِنْهُ. (۱۴۲)

و عن السيد علی بن طاووس فی حدیث، فقال أبو عبد الله علیه السلام:

لَا تَتَمَّمُ الصَّلَاةُ إِلَّا لِتَذَرِّى طَهْرًا سَابِغًا وَتَمَامًا بَالْغِيْرِ نَازِعًا وَلَا زَانِغًا، عَرَفَ فَوْقَهُ، وَاحْبَتَ فَتَبَتَّهُ؛ فَهُوَ وَاقِفٌ بَيْنَ الْيَأسِ وَالظُّمُرِّ وَالصَّبَرِ وَالْجَرَعِ كَانَ الْوَعِيدَ لَهُ صُبْغٌ وَالْوَعِيدَ بِهِ وَقْعٌ؛ يَذِلُّ عِرْضَهُ وَيَمْثُلُ عَرَضَهُ؛ وَبَذَلَ فِي اللَّهِ الْمُهْجَةَ، وَتَنَكَّبُ إِلَيْهِ الْمَحْجَةَ غَيْرَ مُرْتَغَمٍ بِإِرْتَغَامٍ؛ يُقْطَعُ عَلَاقَةُ الْإِهْتِمَامِ بِعِينِ مَنْ لَهُ قَصْدٌ، وَإِلَيْهِ وَفَدَ وَمِنْهُ اسْتَوْفَدَ. إِذَا أَتَى بِذَلِكَ، كَانَتْ هِيَ الصِّلَاةُ الَّتِي بِهَا أُمْرٌ وَعِنْهَا أُخْبَرٌ. وَإِنَّهَا هِيَ الصِّلَاةُ الَّتِي تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (۱۴۳)

و عن مولانا زین العابدین علیه السلام آنکه قال:

وَأَمَّا حُقُوقُ الصَّلَاةِ، فَأَنْ تَعْلَمَ آنَهَا وَفَادَةٌ إِلَى اللَّهِ، وَإِنَّكَ فِيهَا قَائِمٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ. فَإِذَا

عَلِمْتَ ذَلِكَ، كُنْتَ خَلِيقًا أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الْعَبْدِ الْذَلِيلِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ الْخَائِفِ الرَّاجِي الْمِسْكِينِ كِنْتَ مُتَضَرِّعًا لِمَعْظِمِ مَقَامٍ مَنْ يَقُومُ بَيْنَ يَدِيهِ بِالسَّكُونِ وَالْوَقَارِ وَخُشُوعِ الْأَطْرَافِ وَلِيْنِ الْجَنَاحِ وَحُسْنِ الْمُنَاجَاتِ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالْتَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فِكَاكِ رَقْبَتِهِ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتِهِ وَاسْتَهْلَكَتْهَا ذُنُوبُهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. (۱۴۴)

و فی عَدَّ الدَّاعِیِ:

رُوِيَ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَسِّمِعُ تَأْوِهَهُ عَلَى حَيْدِ مِيلٍ، حَتَّى مَدَحَهُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» وَكَانَ فِي صَلَاتِهِ يَسِّمِعُ لَهُ أَزِيرٌ كَازِيرٌ الْمِرْجَلِ. وَكَذِلِكَ يَسِّمِعُ مِنْ صَيْدِرٍ سَيِّدِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ. وَكَانَتْ فاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ تَنْهَجُ فِي الصَّلَاةِ مِنْ خِفَفَةِ اللَّهِ. (۱۴۵)

در این موضوعات اخبار شریفه بیش از این است که در این مختصر بگنجد. تفکر در همین چند حدیث نیز برای اهل تذکر و تفکر کفایت می‌کند: هم راجع به آداب صوریه و هم راجع به آداب قلیه و معنویه و کیفیت قیام بین یدی الله.

قدرتی تفکر کن در حالات علی بن الحسین علیهم السلام، و مناجات آن بزرگوار با حضرت حق و دعاها لطیف آن سرور که کیفیت آداب عبودیت را به بندگان خدا تعلیم می‌کند. من نمی‌گوییم مناجات آن بزرگواران برای تعلیم عباد است، زیرا این کلام بی مغز باطلی است که صادر شده از جهل به مقام ربویت و معارف اهل البيت؛ خوف و خشیت آنها از همه کس بیشتر بوده و عظمت و جلال حق در قلب آنها از هر کس بیشتر تجلی نموده؛ لکن می‌گوییم باید بندگان خدا از آنها کیفیت عبودیت و سلوکی الی الله را تعلم کنند، وقتی ادعیه و مناجاتهای آنها را می‌خوانند لقلقه لسان نباشد، بلکه تفکر کنند در چگونگی معامله آنها با حق و

اظهار تذلل و عجز و نیاز نمودن آنها با ذات مقدس.

و لعمر الحبیب که جناب علی بن الحسین از بزرگترین نعمتهاي است که ذات مقدس حق بر بندگان خود به وجودش منت گزارده و آن سرور را از عالم قرب و قدس نازل فرموده برای فهماندن طرق عبودیت به بندگان خود و «لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (۱۴۶). اگر از ما سؤال شود که

۱۳۴

قدرت این نعمت را چرا ندانستید و استفادت از این بزرگوار چرا نکردید، جوابی نداریم جز آنکه سر خجلت به پیش افکنیم و به نار پشمیمانی و تأسف بسوزیم؛ و در آن وقت پشمیمانی نتیجه ندارد.

ای عزیز، اکنون که فرصت است و سرمایه عمر عزیز در دست است و طریق سلوک الی الله مفتوح است و درهای رحمت حق باز است و سلامتی و قوت اعضا و قوا برقرار است و دار الزرع عالم ملک برپاست، همتی کن و قدر این نعم الهی را بفهم و از آنها استفاده نما و کمالات روحانیه و سعادات از لیه ابدیه را تحصیل کن، و از این همه معارف که قرآن شریف آسمانی و اهل بیت عصمت علیهم السلام در بسیط ارض طبیعت مظلمه بسط دادند و عالم را به انوار ساطعه الهیه روشن فرمودند تو نیز بهره‌ای بردار، و ارض طبیعت مظلمه خود را به نور الهی روشن کن و چشم و گوش و لسان و دیگر قوای ظاهره و باطن را به نور حق تعالی منور کن.

عمده مقصد و مقصود انبیاء عظام و تشریع شرایع و تأسیس احکام و نزول کتابهای آسمانی، خصوصاً قرآن شریف جامع که صاحب آن نور مطهر رسول ختمی صلی الله علیه و آله است، نشر توحید و معارف الهیه و قطع ریشه کفر و شرک و دو بینی و دو پرسنی بوده، و سر توحید در جمیع عبادات قلیه و قالیه ساری و جاری است. بلکه شیخ عارف کامل، شاه آبادی (روحی فداء) می‌فرمودند: «عبادات اجزاء توحید است در ملک بدن از باطن قلب».

بالجمله، نتیجه مطلوبه از عبادات تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف است در قلب و این مقصد حاصل نشود مگر آنکه حظوظ قلیه عبادات را سالک استیفا کند، و از صورت و قالب به حقیقت و لب عبور نماید، و اوقف نشود در دنیا و قشر که وقوف در این امور خار راه سلوک انسانیت است.

کسانی که دعوت به صورت محض می‌کنند و مردم را از آداب باطنیه باز می‌دارند و گویند شریعت را جز این صورت و قشر معنی و حقیقتی نیست، شیاطین طریق الی الله و خارهای راه انسانیتند، و از شر آنها باید به خدای تعالی پناه برد که نور فطره الله را که نور معرفت و توحید و ولایت و دیگر معارف است در انسان منطفی می‌کنند و حجابهای تقليد و جهالت و عادت و اوهام را به روی آن می‌کشند، و قلوب صافی بی آلایش بندگان خدا را که حق تعالی تخم معرفت در خمیره آنها پنهان فرموده و انبیاء عظام و کتب آسمانی را فرستاده برای تربیت

۱۳۵

و تنمیه آن، به دنیا و زخارف آن و جهات مادی و جسمانی و عوارض آن متوجه می‌کنند و از روحانیت و سعادات عقلیه منصرف می‌کنند.

امثال ما که از حد حیوانیت تجاوز نکردیم، جز بهشت جسمانی و اداره بطن چیز دیگر نداریم، و به آن هم با تفضل خدای تعالی امید است برسیم؛ لکن گمان نکنیم که سعادت منحصر به آن است و بهشت حق تعالی محصور به همین بهشت حیوانی است؛ بلکه برای حق تعالی عوالمی است که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و خطور در قلب هیچ کس نکرده و اهل محبت الهیه و معرفة الله را اعتنایی به هیچ یک از بهشتها نیست و برای آنها جنت لقاست.

اگر آیات قرآنیه و احادیث واردہ از اهل بیت عصمت را بخواهیم در این باب ذکر کنم، مخالف با وضع این اوراق است؛ و این

مقدار نیز از طغیان قلم ذکر شد و مقصود عمدۀ ما توجه دادن قلوب بندگان خداست به آنچه برای آن خلق شدند که آن معرفة الله است که از همه سعادات بالاتر است و هیچ چیز جز مقدمه آن نیست. مقصود ما از کسانی که خار راه سلوکند علماء بزرگ اسلام و فقهاء کرام مذهب جعفری (علیهم رضوان الله) نیست، بلکه بعضی از اهل جهل و منتحلین به علم از راه قصور و جهل، نه تقصیر و عناد، راهن بندگان خدا شدند و به خدای تعالی پناه می‌برم از شر طغیان قلم و نیت فاسده و مقصود باطل.

### باب ۳ سرّ نیت و آداب آن

فصل اول: حقیقت نیت در عبادات

نیت عبارت است از تصمیم عزم به اتیان شیء و اجماع نفس بر آوردن آن پس از تصور آن و تصدیق به فائدۀ آن و حکم به لزوم اتیان آن و آن حالتی است نفسانی و جدانی که پس از این امور پیدا شود، که از آن تغییر به همت و تصمیم عزم و اراده و قصد می‌کنیم و این در جمیع افعال اختیاری موجود است و هیچ فعل اختیاری ممکن التخلف از آن نیست.

بالجمله، این تصمیم عزم، که عبارت از نیت است در لسان فقها (رضوان الله علیهم) در هر عملی موجود است بدون تخلف، که اگر کسی بخواهد عمل اختیاری را بدون آن ایجاد کند امکان ندارد. با این وصف وسوسه شیطان پلید و دعا به واهمه، عقل را محکوم خود

۱۳۶

می‌کند و امر ضروری را بر انسان بیچاره تعمیه می‌کند؛ و بجای آنکه انسان عمر گرانبهای خود را صرف در تجوید و تخلیص عمل کند و آن را از مفاسد باطنیه تخلیص کند و بجای آنکه آن را صرف در معارف توحید و حق شناسی و حق طلبی کند، ابلیس پلید او را وسوسه کند و نصف عمر را صرف در امری ضروری و شیئی واجب الحصول کند. شیطان را دامها و مکاید بسیار است: یکی را به ترک اصل عمل وادار کند؛ و دیگری را که مأیوس شود از آنکه ترک عمل کند، به ریا و عجب و دیگر مفسدات وادار کند؛ و اگر به این امر موفق نشد، عملش را از راه مقدس مآبی باطل کند: عبادات همه مردم را در نظر انسان خوار کند و مردم را نسبت به عدم مبالغات دهد؛ آن وقت وادار کند که در نیت مثلًا، که امری است ملازم با عمل، یا تکییر یا قرائت، که از اموری است عادی و بی‌مایه، جمیع عمر را صرف کند و راضی نشود از انسان مگر آنکه عملش را به یکی از این طرق باطل کند.

وسواس را شؤون بسیار و طرق بیشمار است که اکنون نتوان در جمیع آن بحث کرد و تمام آن را استقصان نمود؛ ولی در بین همه، وسوسه در نیت شاید از همه مضحكتر و عجیبتر باشد؛ زیرا اگر کسی بخواهد با تمام قوای قیام کند در همه عمر به اتیان یک امر اختیاری بدون نیت، ممکن نیست از عهده برآید؛ مع ذلك، یک نفر بیچاره مريض النفس ضعيف العقل را می‌بینی که در هر نماز مدت‌های مديدة خود را معطل کند که نمازش با نیت و عزم موجود شود. این شخص به آن ماند که مدت‌ها تفکر کند که برای بازار رفتن یا نهار خوردن نیت و عزم تهیه کند. بیچاره‌ای که باید نماز معراج قرب و مفتاح سعادت او باشد و با تأدیب به آداب قلیه و اطلاع بر اسرار این لطیفه الهیه تکمیل ذات و تأمین نشئه حیات خود کند، از همه این امور غفلت کرده، بلکه این امور را لازم نداند سهل است، همه را باطل شمارد و سرمایه عزیز خود را صرف در خدمت شیطان و اطاعت وسوسات خنّاس کند و عقل خداداد را که نور هدایت است محکوم حکم ابلیس کند.

بالجمله، قطع این ریشه را انسان باید با هر ریاست و زحمتی است بکند، که از همه سعادات و خیرات انسان را باز می‌دارد. ممکن است چهل سال انسان جمیع عباداتش حتی به حسب صورت نیز صحیح بجا نیاید و اجزای صوری فقهی هم نداشته باشد، فضلاً از آداب باطنیه و شرعیه.

۱۳۷

مضحکتر آنکه بعضی از این اشخاص وسوسی عمل جمیع مردم را باطل می‌دانند و تمام مردم را بی مبالغت به دین محسوب می‌کنند. با آنکه خود اگر مقلّد است، مرجع تقليدش نیز چون متعارف مردم می‌باشد؛ و اگر اهل فضل است، به اخبار رجوع کند بینند رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام نیز در این امور متعارف بودند. فقط در تمام مردم این طایفه وسوسیه هستند که به خلاف رسول خدا و ائمه معصومین علیهم السلام و فقهاء مذهب و علماء ملت عمل می‌کنند، و اعمال همه را ناچیز می‌شمارند و عمل خود را موافق با احتیاط و خود را مبالغی به دین می‌دانند. مثلاً، در باب وضو اخباری که وضوی رسول خدا را بیان کرده‌اند متواتر است. علی الظاهر، حضرت رسول صلی الله علیه و آله یک مشت [آب] به صورت می‌زندند و یک مشت به دست راست و یک مشت به دست چپ. (۱۴۷) و اجماع فقهاء امامیه قائم است علی التحقیق که این وضو صحیح است. وظاهر کتاب خدا نیز همین است. در شستن دوم، بلکه غرفه دوم، بعضی اشکال کردند؛ ولی غرفه دوم، بلکه شستن دوم نیز، ضرر ندارد، گرچه در استحبابش کلامی است. لکن شستن سوم بدعت و مبطل وضوست بلا اشکال روایتاً و فتوی. اکنون عمل وسوسی بیچاره را بین که به بیست غرفه که هر یک از آن غرفه‌ها فرا می‌گیرد تمام دست را و غسله تامه محسوب می‌شود اکتفا نمی‌کند؛ در این صورت وضویش بی اشکال باطل است.

این بدیخت ضعیف العقل این عمل را که از اطاعت شیطان و وسوسه او بجا آورده صحیح می‌داند و موافق احتیاط، آن وقت عمل سایرین را باطل می‌شمارد.

اکنون وجه صدق حدیث شریف (۱۴۸) که او را بی عقل شمرده است معلوم می‌شود. کسی که عمل مخالف با عمل رسول خدا را صحیح بداند و عمل موافق با آن حضرت را باطل بداند، یا از دین خدا خارج است یا بی عقل و چون این بیچاره از دین خارج نیست، پس بی عقل است و مطیع شیطان و مخالف رحمن.

برای علاج این مصیبت و داء عضال چاره‌ای نیست جز آنکه قدری تفکر کند در این امور که ذکر شد و مقایسه کند عمل خود را با عمل نوع متديین و علماء و فقهاء (رضوان الله علیهم)، و اگر خود را مخالف با آنها دید ارغام انف شیطان کند و بی اعتنایی به آن پلید نماید و چند

۱۳۸

مرتبه که شیطان وسوسه کرد که عملت باطل است، جواب دهد که اگر عمل همه فقهاء امت باطل شد، عمل من نیز باطل باشد. امید است چندی که مخالفت شیطان نمود و در ضمن به حق تعالی با عجز و نیاز از شر او پناه برد، این مرض رفع شود و شیطان چشم طمعش از او بریده گردد؛ چنانکه برای دفع کثرت شک، که آن نیز از القائات شیطان است، در روایات شریفه همین دستور را دادند:

در کافی شریف سند به حضرت باقر العلوم علیه السلام رساند که گفت:

وقتی که زیاد شد شکت در نماز، مضی دار نماز را، یعنی اعتنا به آن مکن، امید است که رها کند تو را؛ همانا این نیست مگر از شیطان. (۱۴۹)

در روایت دیگر است که حضرت باقر یا حضرت صادق علیهم السلام می‌فرمایند:

عادت ندهید شیطان را به خودتان به شکستن نماز، پس به طمع بیندازید او را؛ زیرا شیطان پلید است، معتاد است به آنچه عادت داده شده.

زراره گوید که فرمود:

همانا می‌خواهد آن خیث که اطاعت شود، پس وقتی که عصيان شود، عود نمی‌کند به کسی از شما. (۱۵۰)

فصل دوم: [اخلاص]

یکی از مهم‌ات آداب نیت، که از مهمات جمیع عبادات است، «الخلاص» است و حقیقت آن، تصفیه نمودن عمل است از شائبه غیر خدا، و صافی نمودن سرّ است از رؤیت غیر حق تعالی در جمیع اعمال و کمال آن، ترک غیر است مطلقاً و پا نهادن بر آیت و انانیت و غیر و غیریت است یکسره. قال تعالی: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (۱۵۱) و اگر یکی از حظوظ نفسانیه و شیطانیه در دین باشد، خالص نخواهد بود؛ و آنچه خالص نیست، حق تعالی اختیار نفرموده؛ و آنچه شائبه غیریت و نفسانیت دارد از حدود دین حق خارج است.

قال تعالی: «وَمَا أُمِرْوُا إِلَّا

۱۳۹

لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين» (۱۵۲) و: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ حِرْثَ الدُّنْيَا ثُرِيَّتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (۱۵۳) و: «وَمَنْ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يَدْرِكُهُ اللَّهُوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَبْرُوهُ عَلَى اللَّهِ» (۱۵۴). این آیه شریفه ممکن است متكفل جمیع مراتب اخلاص باشد: یکی هجرت صوری که به بدن واقع شود و این هجرت اگر خالص برای خدا و رسول نباشد، بلکه برای حظوظ نفسانی باشد، هجرت الى الله و رسوله نیست. این مرتبه اخلاص صوری فقهی است.

دیگر، هجرت معنوی و مسافت باطنی است که مبدأ آن، بیت مظلمه نفس است؛ و غایت آن، خدای تعالی و رسول او است که آن هم به حق برگردد، زیرا رسول آیت و مرآت و نماینده است؛ پس هجرت به او هجرت به حق است؛ «حُبُّ خاصان خدا حُبُّ خداست».

### فصل سوم: بیان بعضی مراتب اخلاص به طریق اجمال

یکی از مراتب آن، تصفیه عمل است - چه عملی قلبی یا قالبی - از شائبه رضای مخلوق و جلب قلوب آنها، چه برای محمدت یا برای منفعت یا برای غیر آن و در مقابل این، اتیان عمل است ریاثاً و این ریاء فقهی، و از همه مراتب ریا پست تر و صاحب آن از همه مُرائیها بی ارزشتر و خسیستر است.

مرتبه دوم، تصفیه عمل است از حصول مقصودهای دنیوی و مارب زائله فانیه، گرچه داعی آن باشد که خدای تعالی به واسطه این عمل عنایت کند؛ مثل، خواندن نماز شب برای توسعه روزی، و اتیان صلات اول ماه مثلاً برای سلامت از آفات آن ماه، و دادن صدقات برای سلامتی، و دیگر مقصدهای دنیوی. این مرتبه از اخلاص را بعضی از فقهاء (علیهم الرحمه) شرط صحت عبادات شمرده‌اند در صورتی که اتیان عمل برای رسیدن به آن مقصود باشد. این، خلاف تحقیق است به حسب قواعد فقهیه؛ گرچه پیش اهل معرفت این نماز را به هیچ وجه ارزشی نیست و مثل سایر کسبهای مشروعه است، بلکه شاید از آن نیز کمتر باشد.

مرتبه سوم، تصفیه آن است از رسیدن به جنّات جسمانیه و حور و قصور و امثال آن از

۱۴۰

لذات جسمانیه و مقابل آن، عبادات اجiran است؛ چنانکه در روایات شریفه است و این نیز در نظر اهل الله چون سایر کسبهای است، الّا اینکه عمل این کاسب اجرتش بیشتر و بالاتر است در صورتی که قیام به امر کند و از مفسدات صوریه عمل را تخلیص کند. مرتبه چهارم، آن است که عمل را تصفیه کند از خوف عقاب و عذابها[ای] جسمانی موعود. مقابل آن، عبادت عبید است؛ چنانکه در روایات است. (۱۵۵) این عبادت نیز در نظر اصحاب قلوب قیمتی ندارد و از نطاق عبودیت الله خارج است. در نظر اهل معرفت فرق نکند که انسان عملی را بکند از خوف حدود و تعزیرات در دنیا، یا خوف عقاب و عذاب آخرتی، یا برای رسیدن به زنهای دنیایی، یا زنهای بھشتی، در اینکه هیچ یک برای خدا نیست، وداعی بر داعی امری است که مطابق قواعد فقهیه عمل را از بطلان صوری خارج کند؛ ولی در بازار اهل معرفت این متعاق را ارزشی نباشد.

مرتبه پنجم، تصفیه عمل است از رسیدن به سعادات عقلیه و لذات روحانیه دائمه از لیه ابدیه و منسلک شدن در سلک کرویین و ملائکه مقربین و در مقابل آن، عمل نمودن برای این مقصد است. این درجه گرچه درجه بزرگ و مقصد عالی مهمی است، و

حكما و محققین به این مرتبه از سعادت خیلی اهمیت دادند و برای او ارزش قائل شدند، ولی در مسلک اهل الله این مرتبه نیز از نقصان سلوک و سالک آن نیز کاسب و از اجیران به شمار می‌رود، گرچه در متجر و مکسب با سایرین فرقها دارد. در ازاء این مرتبه که مرتبه ششم است تصفیه آن است از خوف عدم وصول به این لذات و حرمان از این سعادات و در مقابل، عمل برای این مرتبه از خوف است. این نیز گرچه مرتبه عالیه‌ای است و از حد اشتهاي امثال نويسنده خارج است، ولی در نظر اهل الله این نیز عبادت عبید است و عبادت معلل است.

مرتبه هفتم، تصفیه آن است از وصول به لذات جمال الهی و رسیدن به بهجهای انوار سبیحات غیر متناهی که عبارت از جنت لقاست و این مرتبه، یعنی جنت لقا از مهمات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب و دست آمال نوع از آن کوتاه است، و اوحدی از اهل معرفت به

۱۴۱

سعادت این شرف مشرّفده؛ ولکن این کمال مرتبه کمل اهل الله نیست، بلکه از مقامات معمولی سرشار آنهاست و اینکه در ادعیه، مثل مناجات شعبانیه، حضرت امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش این مرتبه را خواسته یا اشاره به داشتن آن نموده، نه آنکه مقامات آنها منحصر به همین مرتبه است؛ چنانکه مرتبه هشتم که در ازاء این مرتبه است و آن عبارت است از تصفیه عمل از خوف فراق نیز از کمال مقامات کمل نیست، و اینکه جناب امیرالمؤمنین علیه السلام «کیف أصبر على فراقك» (۱۵۶) گوید از مقامات معمولی سرشار او و مثل اوست.

بالجمله، تصفیه عمل از این دو مرتبه نیز در نزد اهل الله لازم است، و عمل با آن معلل و از حظوظ نفسانیه خارج نیست؛ و این کمال خلوص است.

#### فصل چهارم: [علم بدون عمل]

علم بدون عمل را ارزشی نیست و بر عالم حجت تمامتر و مناقشه بیشتر است. افسوس که ما از معارف الهیه و از مقامات معنویه اهل الله و مدارج عالیه اصحاب قلوب بکلی محرومیم. یک طایفه از ما بکلی مقامات را منکر و اهل آن را به خطأ و باطل و عاطل دانند؛ و کسی که ذکری از آنها کند یا دعویی به مقامات آنها نماید، او را بافند و دعوت او را شطح محسوب دارند. این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متبعه به نقص و عیب خویش کرد و از خواب گران بیدار نمود؛ «إِنَّكُمْ لَا تَهْدِي مَنْ أَخْبَيْتُ» (۱۵۷)، «وَمَا أَنْتُ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (۱۵۸).

آری، آنها که چون نویسنده بیچاره از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیات معرفت و محبّت الهیه نیست مردگانی اند که غلاف بدن قبور پوسیده آنهاست، و این غبار تن و تنگنای بدن مظلوم آنها را از همه عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده؛ «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (۱۵۹). این طایفه هر چه حدیث و قرآن از محبّت و عشق الهی و حب لقا و انقطاع به حق بر آنها فرو خوانند، به تأویل و توجیه آن پردازند و مطابق آراء خود تفسیر کنند آن همه

۱۴۲

آیات لقا و حب الله را به لقاء درختهای بهشتی توجیه نمایند. نمی‌دانم این گروه با فقرات مناجات شعبانیه چه می‌کنند که عرض می‌کنند:

إِلَهِي، هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَئْرِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ القُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَنْصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْواحَنَا مُعْلَقَةً بِعَرَقِ قُدْسِكَ. إِلَهِي، وَاجْعَلْنِي مِمْنَ نَادَيْتُهُ فَاجْبَكَ، وَلَا حَظْتُهُ فَصَعَقَ لِجَلَالِكَ. (۱۶۰)

این «حجب نور» چیست؟ آیا «نظر به حق»، مقصود گلایهای بهشت است؟ آیا «معدن عظمت» قصرهای بهشتی است؟ آیا «تعلق ارواح به عز قدس»، یعنی تعلق به دامن حور العین برای قضای شهوت؟ آیا این «صعق و محو از جلال»، یعنی محو در جمال زنهای

بهشتی؟ آیا این جذبه‌ها و غشوه‌ها که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله در نماز معراج دست می‌داده و آن انوار عظمت و بالاتر از آن را که مشاهده می‌کرده در آن محفلی که اعظم ملائکه الله، که جبرئیل امین علیه السلام است، محرم سر نبود و جرأت پیشرفت انمله‌ای نداشت، جذبه برای یکی از زنهای خیلی خوب بوده؟ یا انواری مثل نور شمس و قمر و بالاتر از آن می‌دید؟ آیا آن قلب سلیمانی که معصوم علیه السلام در ذیل آیه شریفه «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهُ بِقُلْبٍ سَلِيمٍ» (۱۶۱) فرمود: «سلیمان آن است که ملاقات کند حق تعالی را در صورتی که در آن غیر حق نباشد» (۱۶۲). مقصود از آنکه غیر حق نباشد، یعنی غیر کرامت حق نباشد؟ که برگشت به آن کند که غیر از گلابی و زردآلو نباشد؟

لَعْمَرِ الْحَبِيبِ که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی، خصوصاً اهل علم، تتبهی حاصل آید و لااقل منکر مقامات اهل الله نباشد، که این انکار منشأ تمام بدبهختیها و شقاوتهاست. مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند، بلکه مقصود آن است که مقامات انکار نشود؛ اما صاحب این مقامات کیست، خدا می‌داند و این امری است که کسی را بر آن اطلاعی نیست - «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» (۱۶۳).

یک طایفه دیگر آناند که مقامات اهل معرفت را منکر نیستند و عناد با اهل الله ندارند،

۱۴۳

ولی اشتغال به دنیا و تحصیل آن و اخلاق به لذات فانیه آنها را از کسب علمی و ذوقی و حالی بازداشتند. اینها مریضانی را مانند که تصدیق مرض خویش را دارند، ولی شکم آنها را نمی‌گذارد که به پرهیز و خوردن دواei تlux اقدام کنند؛ چنانکه طائفه اوّل مریضانی را مانند که اصل وجود چنین مریضی و مرضی را دردار تحقق تصدیق نکنند؛ با آنکه خود مبتلا هستند، اصل وجود مرض را انکار کنند.

یک طایفه آناند که به کسب علمی پرداختند و اشتغال به تحصیل معارف علمیًّا پیدا کردند، ولی از حقایق معارف و مقامات اهل الله به اصطلاحات و الفاظ و به زرق و برق عبادات اکتفا نموده، خود و عده‌ای بیچاره را در رشته الفاظ و اصطلاحات به زنجیر کشیده و از جمیع مقامات قناعت به گفتار نموده‌اند. در اینان یک دسته پیدا شود که خود، خود را می‌شناسند، ولی برای ریاست بر یک دسته بیچاره این اصطلاحات بی مغز را مایه کسب می‌یافتد قرار داده‌اند و با الفاظ فریبنده و اقوال جالب توجه صید قلوب صافیه بندگان خدا را می‌کنند. اینها شیاطینی هستند انسی که ضرر شان از ابلیس لعین کمتر نیست بر عباد الله. بیچارگان ندانند که قلوب بندگان خدا متزلگاه حق است و کسی را حق تصرف در آن نیست.

اینها غاصب منزلگاه حق‌ند و مخرب کعبه حقیقی هستند؛ بتهایی تراشند و در دل بندگان خدا، که کعبه بلکه بیت المعمور است، جایگزین کنند؛ اینها مریضانی هستند که به صورت طبیب خود را در آورده و آنها را به مرضهای گوناگون مهلك گرفتار کنند. عالمت این طایفه آن است که به ارشاد اغانيا و بزرگان بیشتر علاقه دارند تا ارشاد فقرا و درویشان. بیشتر مریدان اینان از صاحبان جاه و مال است، و خود آنها به زی اغانيا و صاحبان جاه و مال هستند. اینها سخنانی بسیار فریبنده دارند که خود را در عین حال که به قدرات دنیاویه هزار گونه آلدگی دارند، در نظر مریدان تطهیر کنند. آن بیچارگان ابله نیز چشم خود را از همه معايب محسوسه آنها پوشیده و به اصطلاحات و الفاظی بی مغز دل خوش داشته‌اند.

آنان که در این طایفه شیاد نیستند و خود سالک طریق آخرت و در صدد تحصیل معارف و مقامات هستند، گاهی اتفاق افتاد که از شیطان قاطع طریق گول خورده مغورو شوند و معارف

۱۴۴

و مقامات را حقیقۀ عبارت از اصطلاحات علمیه که خود تراشیده یا از تراشیدن دیگران استفاده کرده‌اند می‌دانند. اینان نیز تا آخر عمر نقد جوانی و روزگار زندگی را صرف در تکثیر اصطلاح و ضبط کتب و صحف کنند؛ مثل یک طایفه از علماء تفسیر قرآن

که استفادت از قرآن را منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محتویات لفظیه و معنیه و وجوده اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف آفهان ناس در آنها دانند، و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلی غافلنده. اینان نیز به مریضی مانند که رجوع به طبیب نموده، نسخه او را گرفته، و معالجه خود را به ضبط نسخه و حفظ آن و کیفیت ترکیبات آن دانند. اینان را مرض خواهد کشت و علم به نسخه و مراجعته به طبیب برای آنها بکلی بی نتیجه است.

تمام ریاهای افعالیه و اکثر ریاهای قلیه از نقصان توحید افعالی است. آنکه مردم ضعیف بیچاره بیکاره را مؤثر در دار تحقق می داند و متصرّف در مملکت حق می شمارد، از کجا می تواند خود را از جلب قلوب آنها بی نیاز داند و عمل خود را از شرک شیطان تصفیه و تخلیص کند؟ تو سرچشمه را باید صافی کنی تا آب صافی از آن بیرون آید، و الا با سرچشمه گل آلود توقع صفائ آب نداشته باش. تو اگر قلوب بندگان خدا را در تحت تصرف حق بدانی و معنی «يا مقلب القلوب» را به ذائقه قلب بچشانی و به سامعه قلب برسانی، خود با این همه ضعف و بیچارگی در صدد صید قلوب بر نیایی و اگر حقیقت «بِيَدِهِ مَلْكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (۱۶۴) و «الله المُلْكُ» (۱۶۵) و «بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (۱۶۶) را به قلب بفهمانی، از جلب قلوب بی نیاز شوی، و به قلوب ضعیفه این مخلوق ضعیف خود را محتاج ندانی، و غنای قلبی برای تو رخ دهد. تو در خود حسّ احتیاج کردی و مردم را کارگشا دانستی، پس محتاج به جلب قلوب شدی؛ و خود را به قدس فروشی متصرّف در قلوب انگاشتی، پس محتاج به ریا شدی؛ اگر کارگشا را حق می دیدی و خود را نیز متصرّف در کون نمی دیدی، بدین شرکها احتیاج پیدا نمی کردی.

ای مشرک مدعی توحید و ای ابلیس در صورت آدمیزاده، تو این ارت را از شیطان لعین

۱۴۵

بردی که خود را متصرّف می بیند و فریاد «لَا غُنِينَهُمْ» (۱۶۷) می زند. آن بدبخت و شقی در حجابهای شرک و خودبینی است. از خواب گران بر آی، و به قلب خود برسان آیات شریفه کتاب الهی و صحیفه نورانی ربوبی را. این آیات با عظمت برای بیدار کردن من و تو فرو فرستاده شده، و ما جمیع حظوظ خود را منحصر به تجوید و صورت آن کردیم و از معارف آن غفلت ورزیدیم تا شیطان بر ما حکومت کرد و حکمفرما شد و در تحت سلطه شیطان واقع شدیم.

فصل پنجم: بعض درجات دیگر اخلاق

یکی از درجات اخلاق، تصفیه عمل است از رؤیت استحقاق ثواب و اجر. در مقابل آن، شوب آن است به طلب اجر و رؤیت استحقاق مزد و ثواب و این از یک مرتبه اعجاب به عمل خالی نیست، که سالک باید خود را از آن تخلیص کند و این رؤیت استحقاق از نقصان معرفت به حال خود و حق خالق (تعالی شانه) است؛ و این نیز از شجره خبیثه شیطانیه است که به رؤیت خود و عمل خود آئیت و انانیت برگردد. بیچاره انسان تا در حجاب رؤیت اعمال خویش است و آن را از خود می داند و خود را متصرّف در امر می داند، از این مرض نجات پیدا نکند و به این تصفیه و تخلیص نائل نگردد. پس، سالک باید جهد کند و با ریاضات قلیه و سلوک عقلی و عرفانی به قلب بفهماند که جمیع اعمال از موهبات و نعمتهای الهیه است که حق تعالی به دست بنده اجرا فرموده. چون توحید فعلی در دل سالک جایگزین شد، عمل را از خود نداند، پس طلب ثواب نکند بلکه ثواب را تفضل و نعم را ابتدایی داند.

در کلمات ائمّه اطهار علیهم السلام خصوصاً صحیفه سجادیه همان صحیفه نورانیه الهیه که از سماء عرفان عارف بالله و عقل نورانی سید ساجدین نازل شده برای خلاص بندگان خدا از سخن طبیعت و فهماندن ادب عبودیت و قیام در خدمت ربوبیت، این لطیفه الهیه بسیار مذکور است:

فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى اِيتَادِكَ بِالنِّعَمِ الْجِسَامِ، وَالْهَامِكَ الشُّكْرَ عَلَى الْإِحْسَانِ. (۱۶۸)

۱۴۶

نِعْمُكَ ابْتَدَأَ وَ احْسَانُكَ التَّفْضُلُ. (۱۶۹)

و در مصباح الشريعة فرماید:

وَأَذْنِي حَدِ الْإِخْلَاصِ بَذْلُ الْعَبْدِ طَاقَتُهُ، ثُمَّ لَا يَجْعَلُ لِعَمَلِهِ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا فَيُوْجَبَ بِهِ عَلَى رَبِّهِ مُكَافَاهًا لِعَمَلِهِ. (۱۷۰)

درجه دیگر اخلاص، تصفیه عمل است از استکثار و خوشنودی به آن و اعتماد و دلیستگی بدان. این نیز از مهمات سلوک سالک است که او را از قافله سالکان الى الله بازدارد و به سجن مظلوم طیعت محبوس کند. این نیز از شجره خبیثه شیطانیه روید، و از خودخواهی است که از ارث شیطانی میباشد که «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» (۱۷۱) گفت و این از جهل انسانی است به مقام خود و مقام معبد (جلت عظمته).

اگر بیچاره ممکن، مقام نقص و عجز و ضعف و بیچارگی خود را بداند و مقام عظمت و بزرگواری و کمال حق را بشناسد، هرگز عمل خود را بزرگ نبیند و خود را قائم به امر محسوب ندارد. بیچاره، عملی را که در بازار دنیا برای یک سال او بیش از چند تومان ارزش قائل نیستند اگر از صحّت و اجزاء آن مأمون باشند، از دو رکعت آن توقعهای غیر متناهی دارد. این خوشنودی و استکثار عمل است که مبدأ بسیاری از مفاسد اخلاقی و اعمالی است که ذکرش به طول انجامد.

در احادیث شریفه بدین مطلب اشاره فرموده‌اند: در کافی شریف سند به حضرت موسی بن جعفر (سلام الله عليهما) رساند اَنَّهُ قَالَ لِيَعْضُنِي وَلِدِهِ:

يَا بُنْيَ، عَلَيْكَ بِالْحِدْدِ؛ وَ لَا تُخْرِجَنَّ نَفْسَكَ مِنْ حَدِ التَّقْصِيرِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) وَ طَاعَتِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَعْبُدُ حَقَّ عِبَادَتِهِ. (۱۷۲)

و قال عليه السلام في حديث آخر:

كُلُّ عَمَلٍ تُرِيدُ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَكُنْ فِيهِ مُقْصِرًا عِنْدَ نَفْسِكَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ كَلَّهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ

۱۴۷

فِيمَا يَنْهَمُ وَ بَيْنَ اللَّهِ مُقَصِّرُونَ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. (۱۷۳)

و عنه عليه السلام: «لَا تَشْكِرُوا كَثِيرَ الْخَيْرِ» (۱۷۴) و در صحیفه کامله در وصف ملائكة الله فرماید: الَّذِينَ يَقُولُونَ إِذَا نَظَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ تَرْفُرُ إِلَى أَهْلِ مَعْصِيتِكَ: سُبْحَانَكَ، مَا عَبْدُنَاكَ حَقُّ عِبَادَتِكَ. (۱۷۵)

ای ضعیف، جایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله که اعرف خلق الله است و عمل او از همه کس نورانیتر و با عظمت تراست اعتراف به عجز و تقصیر کند و «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ وَ مَا عَيْدَنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ» (۱۷۶) گوید و ائمه معصومین عليهم السلام آن طور که در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، از پشه لاگری چه خیزد؟ (۱۷۷) آری، آنها مقام معرفتشان به عجز ممکن و عزت و عظمت واجب (تعالی شانه) اقتضا می‌کرد آن اظهارات و اعترافات را. خودفروشی و عمل فروشی کنیم. سبحان الله! چه کلام صادقی است فرمایش امیر المؤمنین عليه السلام که می‌فرماید «عَجْبُ الْمَرءِ بِنَفْسِهِ أَحَدُ حُسَادِ عَقْلِهِ». (۱۷۸)

این از بی عقلی نیست که شیطان امر ضروری را برابر ما تعمیه کند و ما در میزان عقل به سنجش آن برخیزیم؟ ما خود بالضرورة می‌دانیم که اعمال ما و همه بشر عادی بلکه همه ملائكة الله و روحانیین در میزان مقایسه با اعمال رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه هدی (سلام الله عليهم) قدر محسوسی ندارد و به هیچ وجه در حساب نیاید، آنگاه، اعتراف به تقصیر و اظهار عجز از قیام به امر از آن بزرگواران متواتر بلکه فوق حد تواتر است. این دو قضیه ضروریه به ما نتیجه می‌دهد که باید به هیچ یک از اعمال خود خوشنود نباشیم؛ بلکه اگر به قدر عمر دنیا به عبادت و اطاعت قیام کنیم، خجل و شرمسار باشیم و منفعل و سرافکنده باشیم؛ مع الوصف، چنان شیطان در قلب ما ممکن شده و حکومت بر عقل و حواس ما می‌کند که از این مقدمات ضروریه نتیجه نگرفته، بلکه احوال قلوب ما به عکس است.

۱۴۸

آن سروری که یک ضربت یوم الخندقش به تصدیق رسول الله صلی الله علیه و آله افضل از جمیع عبادات جن و انس است (۱۷۹) با آن همه عبادات و ریاضات که علی بن الحسین، که اعبد خلق الله است، اظهار عجز می‌کند که مثل او باشد (۱۸۰)، اظهار عجز و تذللش و اعتراف به قصور و تقصیرش از ما بیشتر و بالاتر است. رسول خدا که علی مرتضی و جمیع ما سوی الله بنده درگاه اویند و ذره خور خوان نعمت معارفش هستند و متعلم به تعلیم او هستند، آن طور قیام به امر می‌کند. ده سال در کوه حرا بر پا می‌آیستد و قیام به اطاعت می‌کند تا آنکه قدمهای مبارکش ورم می‌کند و خدای تعالی بر او آیه فرو می‌فرستد: «طه \* ما آنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتُشْقِّي» (۱۸۱) ای طاهر هادی، ما قرآن بر تو فرو نفرستادیم که به مشقت بیفتی، تو پاکیزه و هادی هستی، اگر مردم اطاعت تو نکنند، از نقص شقاوت آنهاست نه نقصان سلوک یا هدایت تو، مع ذلك، عجز و قصور خود را اعلان می‌فرماید.

سید بن طاووس قدس سرہ از جانب علی بن الحسین علیهم السلام حدیثی نقل کنند که ما این رساله را متبرک به آن می‌کنیم. چون شرح بعضی حالات آن سرور است، شامه ارواح از آن متعطر شود و ذائقه قلوب از آن ملتدد گردد. عن الزهری، قال:

دَحَلَتْ مَعَ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: فَاسْتَعْظُمْ عَبْدَ الْمَلِكِ مَا رَأَى مِنْ أَثْرِ السَّجْدَةِ بَيْنَ عَيْنَيْ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامَ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدَ، لَقَدْ بَيْنَ عَلَيْكَ الْإِجْتِهَادُ، وَلَقَدْ سَبَقَ لَكَ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى، وَأَنْتَ بِضَعَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، قَرِيبُ النَّسَبِ، وَكَيْدُ السَّبَبِ، وَإِنَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ وَذُوِّي عَصْبَرِكَ، وَلَقَدْ أُوتِيَتْ مِنَ الْفَضْلِ وَالْعِلْمِ وَالدِّينِ وَالْوَرَاعِ مَا لَمْ يُؤْتَ أَحَدٌ وَلَا قَبْلَكَ إِلَّا مِنْ مَضِيِّ مِنْ سَلَفِكَ.

وَأَقْبَلَ يُشْنِي عَلَيْهِ وَيُطْرِيهِ. قَالَ: فَقَالَ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامَ: كَلَمَا ذَكَرْتَهُ وَوَصَّيْتَهُ، مِنْ فَضْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ وَتَوَفِيقُهُ؛ فَإِنَّ شُكْرَهُ عَلَى مَا أَنْعَمَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقْفُضُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى تَرْكَمَ قَدَّمَاهُ، وَيَظْمِنُ فِي الصَّيَّامِ حَتَّى يَعْصِبَ فُوهَ. فَقَيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَمْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنِّكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ فَيَقُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَفْلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا. الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَى وَأَبْلَى وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى وَاللهُ، لَوْ

۱۴۹

تَقْطَعَتْ أَعْصَايِي وَسَائِلُ مُقْلَتَي عَلَى صَدْرِي أَنْ أَقُومَ لِلَّهِ (بِجَلَّ جَلَالِهِ) بِشُكْرِ عَشْرِ الْعُشْرِ مِنْ نِعْمَةِ وَاحِدَةٍ مِنْ جَمِيعِ نِعْمَةِ اللَّهِ لَا يُحْصِيَهَا الْعَادُونَ وَلَا يَنْلُغُ حَدَّ نِعْمَةٍ عَلَى جَمِيعِ حَمْدِ الْحَامِدِينَ، لَا وَاللهُ، أَوْ يَرَانِي اللَّهُ لَا يُشْغِلُنِي شَيْءٌ عَنْ شُكْرِهِ وَذِكْرِهِ فِي لَيْلٍ وَلَا نَهَارٍ وَلَا سِرٍّ وَلَا عَالَانِيَةً.

وَلَوْلَا- أَنَّ لِتَاهِلِي عَلَى حَقَّاً وَلِسَائِرِ النَّاسِ مِنْ خَاصِّهِمْ وَعَامِهِمْ عَلَى حُقُوقًا لَا يَسِّعُنِي إِلَّا الْقِيَامُ بِهَا حَسَبَ الْوُسْعِ وَالْطَّاقَةِ حَتَّى أُؤْدِيَهَا إِلَيْهِمْ، لَرَمِيتُ بِطَرْفِي إِلَى السَّمَاءِ وَبِقَلْبِي إِلَى اللَّهِ، ثُمَّ لَمْ أَرْدُدْهُمَا حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِي، وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. وَبَكَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَكَى عَبْدُ الْمَلِكِ (۱۸۲)

## باب ۴: شمهای از آداب قرائت و اسرار آن

### مصاحح ۱: آداب مطلقه قرائت قرآن شریف

فصل اول: [عظمت قرآن و ادب تعظیم]

یکی از آداب مهمه قرائت کتاب الهی، که عارف و عامی در آن شرکت دارند و از آن نتایج حسنی حاصل شود و موجب نورانیت قلب و حیات باطن شود، «تعظیم» است و آن موقوف به فهم عظمت و بزرگی و جلالت و کبریای آن است. فهم عظمت قرآن خارج از طوق ادراک است، لکن اشاره اجمالیه به عظمت همین کتاب متزل، که در دسترس همه بشر است،

موجب فوائد کثیره است.

ای عزیز، عظمت هر کلام و کتابی یا به عظمت متكلّم و کاتب آن است، یا به عظمت مطالب و مقاصد آن، یا به عظمت نتایج و ثمرات آن، یا به عظمت رسول و واسطه آن، یا به عظمت مرسیل<sup>۱</sup> الیه و حامل آن، یا به عظمت حافظ و نگاهبان آن، یا به عظمت شارح و مبین آن، یا به عظمت وقت ارسال و کیفیت آن است. بعض از این امور ذاتاً و جوهرآ در عظمت دخیل است، و بعضی عرضآ بالواسطه، و بعضی کاشف از عظمت است. جمیع این امور که ذکر شد، در این صحیفه نورانیه به وجه اعلی و اوفر موجود بلکه از مختصات آن است، که کتاب دیگری را در آن یا اصلاً شرکت نیست و یا به جمیع مراتب نیست.

فصل دوم: مقاصد و مطالب کتاب شریف الهی به طریق اجمال و اشاره

این کتاب شریف، چنانکه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانیت و مرتبی نفوس و شفای امراض قلیبه و نور بخش سیر الى الله است.

بالجمله، خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف درآمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیره‌های آمال و امانی، و رساندن آنها را از حضیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوت و انسانیت، و از مجاورت شیطان به موافقت ملکوتین. از این جهت، این کتاب، کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است؛ و مندرجات آن اجمالاً آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می‌کند سالک و مسافر الى الله را. به طور کلی یکی از مقاصد مهمه آن، دعوت به معرفه الله و بیان معارف الهیه است؛ و از همه بیشتر در این مقصود، توحید ذات و اسماء و افعال است که بعضی از آن به صراحت و بعضی به اشارت مستقصی مذکور است.

در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفه الذات تا معرفه الاعمال، مذکور است که هر طبقه به قدر استعداد خود از آن ادراک می‌کنند؛ چنانکه آیات شریفه توحید، و خصوصاً توحید افعال، را علماء ظاهر (رضوان الله عليهم) طوری بیان و تفسیر می‌کنند که بکلی مخالف و مباین است با آنچه اهل معرفت و علماء باطن تفسیر می‌کنند؛ نویسنده هر دو در محل خود درست می‌داند، زیرا قرآن شفای دردهای درونی است و هر مریض را به طوری علاج می‌کند. چنانکه کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ» (۱۸۳) و کریمه «الله نورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۱۸۴) و کریمه «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (۱۸۵) و کریمه «هُوَ مَعْكُمْ» (۱۸۶). و

۱۵۱

کریمه «فَإِنَّمَا تُولَّوَا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (۱۸۷) الی غیر ذلک در توحید ذات، و آیات کریمه آخر سوره «حشر» و غیر آنها در توحید صفات، و کریمه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَيْ» (۱۸۸) و کریمه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۱۸۹) و کریمه «يَسِّيْرُ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (۱۹۰). در توحید افعال، که بعضی به وجه دقیق و بعضی به وجه ادق دلالت دارد، برای هر یک از طبقات علماء ظاهر و باطن طوری شفای امراض است.

دیگر از مقاصد و مطالب آن، دعوت به تهدیب نفوس و تطهیر بواسطه از ارجاس طبیعت و تحصیل سعادت، و بالجمله، کیفیت سیر و سلوک الى الله [است]. این مطلب شریف به دو شعبه مهمه منقسم است: یکی تقوا به جمیع مراتب آن، که مندرج در آن است، تقوا از غیر حق و اعراض مطلق از ما سوی الله و دیگر، ایمان به تمام مراتب و شؤون، که در آن مندرج است، اقبال به حق و رجوع و انباه به آن ذات مقدس. این از مقاصد مهمه این کتاب شریف است که اکثر مطالب آن بلا واسطه یا مع الواسطه به این مقصد رجوع کند.

دیگر از مطالب این صحیفه الهیه، قصص انبیا و اولیا و حکماست، و کیفیت تربیت حق آنها را، و تربیت آنها خلق را؛ که در این قصص فوائد بیشمار و تعلیمات بسیار است. در آن قصص به قدری معارف الهیه و تعلیمات و تربیتهای ربوبیه مذکور و مرموز است که عقل را متحریر کند.

سبحان الله وله الحمد والمنة. در همین قصه خلق آدم عليه السلام و امر به سجود ملائکه و تعليمات اسماء و قضایای ابليس و آدم عليه السلام که در کتاب خدا مکرر ذکر شده، به قدری تعلیم و تربیت و معارف و معالم است برای کسی که «الله قلب او القى السمع و هو شهید» (۱۹۱) که انسان را حیران کند و اینکه قصص قرآنیه، مثل قصه آدم و موسی و ابراهیم و دیگر انبیا علیهم السلام، مکرر ذکر شده، برای همین نکته است که این کتاب، کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب سیر و

۱۵۲

سلوک الی الله و کتاب توحید و معارف و مواعظ و حکم است و در این امور، مطلوب تکرار است تا در نفوس قاسیه تأثیری کند و قلوب از آن موعظت گیرد. به عبارت دیگر، کسی که بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشير کند، باید مقصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتّته - گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمیم تاریخ و نقل و گاهی به صراحة لهجه و گاهی به کنایت و امثال و رموز - تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتّته هر یک بتوانند از آن استفادت کنند.

چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکنه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به صراحة لهجه و القاء اصل مطلب به طور ساده حاضر نباشد و از آن متأثر نگرددند؛ اینها را باید به طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمایید.

بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سرو کار ندارند و علاقه مند به لب مطالب و لباب مقاصدند؛ اینها را نتوان با دسته اول در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند؛ و قلوبی که با وعده و تبشير سروکار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتّته مردم را دعوت فرموده؛ و چنین کتابی را تکرار حتم و لازم است. دعوت و موعظه بی تکرار و تفتن، از حد بلاغت خارج، و آنچه متوقع از آن است، که تأثیر درنفوس باشد، بی تکرار از آن حاصل نشود.

مع الوصف، در این کتاب شریف قضایا به طوری شیرین اتفاق افتاده که تکرار آن انسان را کسل نکند؛ بلکه در هر دفعه که اصل مطلب را تکرار کند، خصوصیات و لواحقی در آن مذکور است که در دیگران نیست؛ بلکه در هر دفعه یک نکته مهمه عرفانی یا اخلاقی را مورد نظر قرار داده و قضیه را در اطراف آن چرخ می دهد. بیان این مطلب استقصای کامل از قصص قرآنیه لازم دارد که در این مختصرات نگنجد. در آرزوی این ضعیف بی ماشه ثبت است که با توفیق الهی کتابی در خصوص قصص قرآنیه و حل رموز و کیفیت تعلیم و تربیت آنها فراهم آورم به قدر میسرور.

دیگر از مطالب این صحیفه نورانیه، بیان احوال کفار و جاحدين و مخالفان با حق و

۱۵۳

حقیقت و معاندین با انبیا و اولیا علیهم السلام، و بیان کیفیت عوایب امور آنها و چگونگی بوار و هلاک آنها، چون قضایای فرعون و قارون و نمرود و شداد و اصحاب فیل، و دیگر از کفره و فجره، که در هر یک از آنها موعظتها و حکم بلکه معارفی است برای اهلش. در این قسمت داخل است قضایای ابليس ملعون. در این قسمت نیز داخل است - یا قسمتی مستقل است - قضایای غزوات رسول خدا صلی الله علیه و آله، که در آنها نیز مطالب شریفه مذکور است، که یکی از آنها کیفیت مجاهدات اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله است برای بیدار کردن مسلمین از خواب غفلت و برانگیختن آنهاست برای مجاهدت فی سبیل الله و تنفیذ کلمه

حق و اماته باطل.

یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، بیان قوانین ظاهر شریعت و آداب و سنن الهیه است، که در این کتاب نورانی کلیات و مهمات آن ذکر شده و عمدۀ در این قسم دعوت به اصول مطالب و ضوابط آن است؛ مثل باب صلات، و زکات، و خمس، و حج، و صوم، و جهاد، و نکاح، و ارث، و قصاص، و حدود، و تجارت، و امثال آن و چون این قسم، که علم ظاهر شریعت است، عامّ المنفعه و برای جمیع طبقات از حیث تعمیر دنیا و آخرت مجعلو است و تمام طبقات مردم از آن به مقدار خود استفادت کنند، از این جهت در کتاب خدا دعوت به آن بسیار است و در احادیث و اخبار نیز خصوصیات و تفاصیل آنها به حدّ وافر است و تصانیف علماء شریعت در این قسمت بیشتر و بالاتر از سایر قسمتهاست.

یکی دیگر از مطالب قرآن شریف، احوال معاد و براهین بر اثبات آن، و کیفیت عذاب و عقاب و جزا و ثواب آن، و تفاصیل جنت و نار و تعذیب و تعییم [است]. در این قسمت حالات اهل سعادت و درجات آنها از اهل معرفت و مقربین و از اهل ریاضت و سالکین و از اهل عبادت و ناسکین، و همین طور حالات و درجات اهل شقاوت از کفار و محظوظین و منافقین و جاحدين و اهل معصیت و فاسقین مذکور است. ولی آنچه به حال عموم بیشتر فایده داشته مذکور و با صراحة لهجه است؛ و آنچه برای یک طبقه خاصّه مفید است، به طریق رمز و اشاره مذکور است؛ مثل «و رضوانٌ مِنَ الَّهِ أَكْبَرُ» (۱۹۲) و آیات لقاء الله برای آن دسته، و مثل «كلاً إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمْ يَحْجُبُونَ» (۱۹۳) برای دسته دیگر. در این قسمت، یعنی در

۱۵۴

قسم تفصیل معاد و رجوع الى الله، معارفی بیشمار و اسراری بس دشوار مذکور است که اطلاع بر کیفیت آنها جز به سلوک برهانی یا نور عرفانی نتوان پیدا کرد.

یکی دیگر از مطالب این صحیفه الهیه کیفیت احتجاجات و براهینی است که ذات مقدس حق تعالی یا خود اقامه فرموده بر اثبات مطالب حقه و معارف الهیه، مثل احتجاج بر اثبات حق و توحید و تنزیه و علم و قدرت و دیگر اوصاف کمالیه؛ که در این قسمت گاهی براهین دقیقه‌ای پیدا شود که اهل معرفت از آن استفاده کامل نمایند، مثل «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (۱۹۴) و گاهی براهینی است که حکما و دانشمندان طوری از آن استفاده کنند، و اهل ظاهر و عامّه مردم از آن طوری بهره بردارند، مثل کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا أَلَهُمْ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (۱۹۵) و مثل کریمه «إِذَا لَمَدَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» (۱۹۶) و مثل آیات اوّل سوره «حدید» و سوره مبارکه «توحید»، و غیر آن و مثل احتجاج بر اثبات معاد و رجوع ارواح و انشاء نشئه اخري، و احتجاج بر اثبات ملائكة الله و انبیاء عظام، که در موارد مختلفه این کتاب شریف موجود است. این حال احتجاجات خود ذات مقدس. یا آنکه حق تعالی نقل براهین انبیا و دانشمندان را فرموده بر اثبات معارف؛ مثل احتجاجات جناب خلیل الرحمن (سلام الله عليه) و غیر آن.

### فصل سوم: [قرآن کتاب معرفت و اخلاق]

اکنون که مقاصد و مطالب این صحیفه الهیه را دانستی، یک مطلب مهمی را باید در نظر بگیری که با توجه به آن راه استفاده از کتاب شریف بر تو باز شود و ابواب معارف و حکم بر قلب مفتوح گردد و آن، آن است که به کتاب شریف الهی نظر تعلیم داشته باشی و آن را کتاب تعلیم و افاده بدانی، و خود را موظف به تعلم و استفاده بدانی. مقصود ما از تعلیم و تعلم و افاده و استفاده آن نیست که جهات ادبیت و نحو و صرف را از آن تعلیم بگیری، یا حیث فصاحت و بلاغت و نکات بیانیه و بدیعیه از آن فراگیری، یا در قصص و حکایات آن به نظر تاریخی و اطلاع بر امم سالفه بنگری؛ هیچ یک از اینها داخل در مقاصد قرآن نیست و از منظور

اصلی

۱۵۵

کتاب الهی به مرحلی دور است.

اینکه استفاده ما از این کتاب بزرگ بسیار کم است، برای همین است که یا به آن نظر تعلیم و تعلم نداریم - چنانکه غالباً این طوریم - فقط قرائت قرآن می‌کنیم برای ثواب و اجر، و لهذا جز به جهت تجوید آن اعتنایی نداریم. می‌خواهیم قرآن را صحیح بخوانیم که ثواب به ما عنایت شود، و در همین حد واقف می‌شویم و به همین امر قناعت می‌کنیم؛ لهذا چهل سال قرآن شریف را می‌خوانیم و به هیچ وجه از آن استفاده‌ای حاصل نشود جز اجر و ثواب قرائت. یا اگر نظر تعلیم و تعلم داشته باشیم، با نکات بدیعیه و بیانیه و وجوه اعجاز آن، وقدرتی بالاتر، جهات تاریخی و سبب نزول آیات، و اوقات نزول، و مکی و مدنی بودن آیات و سور، و اختلاف قرائات و اختلاف مفسرین از عامه و خاصه، و دیگر امور عرضیه خارج از مقصد که خود آنها موجب احتیاج از قرآن و غفلت از ذکر الهی است، سر و کار داریم. بلکه مفسرین بزرگ مانیز عمدہ هم خود را صرف در یکی از این جهات یا بیشتر کرده و باب تعلیمات را به روی مردم مفتوح نکرده‌اند.

بالجمله، کتاب خدا کتاب معرفت و اخلاق و دعوت به سعادت و کمال است؛ کتاب تفسیر نیز باید کتاب عرفانی اخلاقی و میین جهات عرفانی و اخلاقی و دیگر جهات دعوت به سعادت آن باشد. مفسّری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انتزال کتب و ارسال رسول غفلت ورزیده. این یک خطای است که قرنهاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می‌فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنّف کتاب مقصد خود را بهتر می‌داند. اکنون به فرموده‌های این مصنّف راجع به شؤون قرآن نظر کنیم، می‌بینیم خود می‌فرماید: «ذلِكُ الْكِتَابُ لَا رَبَّ فِيهِ هُدَى لِلْمُتَّقِينَ» (۱۹۷). این کتاب را کتاب هدایت خوانده. می‌بینیم در یک سوره کوچک چندین مرتبه می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلَّذِكْرِ فَهُلْ مِنْ مُدَكَّرٍ» (۱۹۸). می‌بینیم می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۱۹۹). می‌فرماید: «كَتَبْ أَنْزَلَنَا إِلَيْكَ مُبَارَكَ لِيَدَبَرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (۲۰۰) الى غير ذلك از آیات شریفه که ذکر ش به طول انجامد.

بالجمله، مقصود ما از این بیان نه انتقاد در اطراف تفاسیر است، چه هر یک از مفسّرین زحمتهای فراوان کشیده و رنجهای بی پایان برده تا کتابی شریف فراهم آورده فَلَلَهِ دَرَرُهُمْ وَعَلَى اللَّهِ أَجْرُهُمْ، بلکه مقصود ما آن است که راه استفاده از این کتاب شریف را، که تنها کتاب سلوک‌الله و یکتا کتاب تهذیب نفوس و آداب و سنت الهیه است و بزرگترین وسیله رابطه بین خالق و خلق و عروة الوثقی و حبل المتنین تمسک به عزّ ربویت است، باید به روی مردم مفتوح نمود. علماء و مفسّرین تفاسیر فارسی و عربی بنویسنده و مقصود آنها بیان تعالیم عرفانی و اخلاقی و بیان کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دار الغرور به دار السرور و الخلود باشد، به طوری که در این کتاب شریف به ودیعت گذاشته شده. صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛ سیبیویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد؛ مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند؛ این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور، یا دم عیسی که احیاء اموات می‌کرد نیست که فقط برای اعجاز و دلالت بر صدق نبی اکرم آمده باشد؛ بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیات ابدی علم و معارف الهیه است؛ این کتاب خدا است و به شؤون الهیه (جل و علا) دعوت می‌کند. مفسّر باید شؤون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلم شؤون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادت از آن حاصل شود؛ «وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا حَسَارًا» (۲۰۱).

چه خسارتمی بالاتر از اینکه سی - چهل سال کتاب الهی را قرائت کنیم و به تفاسیر رجوع کنیم و از مقاصد آن بازمانیم «رَبَّنَا ظَلَّنَا أَنْفُسَنَا وَأَنْ لَمْ تَغْفِرْلَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (۲۰۲).

## فصل چهارم: [رفع موانع استفاده از قرآن]

اکنون که عظمت کتاب خدا از جمیع جهات مقتضیه عظمت معلوم شد و راه استفادت مطالب آن مفتوح گردید، بر متعلم و مستفید از کتاب خدا لازم است که یکی دیگر از آداب مهمه را به کار بندد تا استفاده حاصل شود؛ و آن رفع موانع استفاده است که ما از آنها تعبیر کنیم به حجب بین مستفید و قرآن و این حجابها بسیار است که ما به بعض از آن اشاره نماییم: یکی از حجابهای بزرگ حجاب خودبینی است که شخص متعلم خود را به واسطه این حجاب مستغنى بیند و نیازمند به استفاده نداند و این از شاهکارهای مهم شیطان است که همیشه کمالات موهمه را بر انسان جلوه دهد و انسان را به آنچه که دارد راضی و قانع کند و ماوراء آنچه پیش اوست هر چیز را از چشم او ساقط کند. مثلاً، اهل تجوید را به همان علم جزیی قانع کند و آن را در نظر آنها جلوه‌های فراوان دهد و دیگر علوم را از نظر آنها بیفکند. حمله قرآن را پیش آنها به خود آنها تطبیق کند و آنها را از فهم کتاب نورانی الهی و استفاده از آن محروم نماید. اصحاب ادبیت را به همان صورت بی مغز راضی کند و تمام شؤون قرآن را در همان که پیش آنهاست نمایش دهد. اهل تفاسیر به طور معمول را سرگرم کند به وجود قرائات و آراء مختلفه ارباب لغت و وقت نزول و شأن نزول و مدنی و مکی بودن و تعداد آیات و حروف و امثال این امور اهل علوم را نیز قانع کند فقط به دانستن فنون دلالات و وجود احتجاجات و امثال آن. حتی فیلسوف و حکیم و عارف اصطلاحی را محبوس کند در حجاب غلیظ اصطلاحات و مفاهیم و امثال آن. شخص مستفید باید تمام این حجب را خرق کند و از ماوراء این حجب به قرآن نظر کند و در هیچ یک این حجابها توقف نکند که از قافله سالکان الی الله باز ماند و از دعوتهای شیرین الهی محروم می‌شود. از خود قرآن شریف دستور عدم وقوف و قانع نشدن به یک حد معین استفاده شود.

در قصص قرآنیه اشارت به این معنی بسیار است. حضرت موسی کلیم با مقام بزرگ نبوت قناعت به آن مقام نکرد و به مقام شامخ علم خود وقوف نفرمود؛ به مجرد آنکه شخص کاملی را مثل خضر ملاقات کرد با آن تواضع و خضوع گفت: «هَلْ أَتَيْكُمْ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا

۱۵۸

عُلِّمْتُ رُسْدًا» (۲۰۳) و ملازم خدمت او شد تا علومی که باید استفاده کند فرا گرفت. حضرت ابراهیم علیه السلام به مقام بزرگ ایمان و علم خاص به انبیا علیهم السلام قناعت نکرد، عرض کرد: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحِي الْمَوْتَى» (۲۰۴). از ایمان قلبی خواست ترقی کند به مقام اطمینان شهودی. بالآخر آنکه خدای تبارک و تعالی به جناب ختمی مرتب - اعرف خلق الله علی الاطلاق - دستور می‌دهد به کریمه شریفه «وَقُلْ رَبِّ زَادْنِي عِلْمًا» (۲۰۵). این دستورات کتاب الهی، این نقل قصه‌های انبیا، برای آن است که ما از آنها تبّه حاصل کنیم و از خواب غفلت برانگیخته شویم.

یکی دیگر از حجب، حجاب آراء فاسد و مسالک و مذاهب باطله است؛ که این گاهی از سوء استعداد خود شخص است و اغلب از تبعیت و تقليد پیدا شود و این از حججی است که مخصوصاً از معارف قرآن ما را محجوب نموده. مثلاً اگر اعتقاد فاسدی به مجرد استماع از پدر و مادر یا بعض از جهله از اهل منبر در دل ما راسخ شده باشد، این عقیده حاجب شود ما بین ما و آیات شریفه الهی، و اگر هزاران آیه و روایت وارد شود که مخالف آن باشد، یا از ظاهرش مصروف کنیم و یا به آن به نظر فهم نظر نکنیم.

در کریمه شریفه فرماید: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (۲۰۶). مهجور گذاردن قرآن مراتب بسیار و منازل بیشمار دارد که به عمدۀ آن شاید ما متصف باشیم. آیا اگر ما این صحیفه الهی را مثلاً جلدی پاکیزه و قیمتی نمودیم و در وقت قرائت یا استخاره بوسیدیم و به دیده نهادیم، آن را مهجور نگذاشتیم؟

آیا اگر غالب عمر خود را صرف در تجوید و جهات لغویه و بیانیه و بدیعیه آن کردیم، این کتاب شریف را از مهجوریت بیرون آوردیم؟ آیا اگر قرائات مختلفه و امثال آن را فرا گرفتیم، از ننگ هجران از قرآن خلاصی پیدا کردیم؟ آیا اگر وجود اعجاز قرآن و

فنون محیینات آن را تعلم کردیم، از شکایت رسول خدا صلی الله علیه و آلہ مستخلص شدیم؟ هیهات! که هیچ یک از این امور مورد نظر قرآن و مُتَرَّلٌ عظیم الشأن آن نیست. قرآن کتاب الهی است و در آن شؤون الهیت

۱۵۹

است؛ قرآن حبل متصل بین خالق و مخلوق است و به وسیله تعلیمات آن باید رابطه معنویه و ارتباط غیبی بین بندگان خدا و مردم آنها پیدا شود؛ از قرآن باید علوم الهیه و معارف لدنیه حاصل شود. رسول خدا صلی الله علیه و آلہ به حسب روایت کافی شریف فرموده: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُّحْكَمَةٌ؛ وَفَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ؛ وَسُنْنَةٌ قَائِمَةٌ» (۲۰۷).

قرآن شریف حامل این علوم است؛ اگر ما از قرآن این علوم را فرا گرفتیم، آن را مهجور نگذاشتم. اگر دعوتهای قرآن را پذیرفتیم و از قصه‌های انبیا علیهم السلام که مشحون از مواعظ و معارف و حکم است تعلیمات گرفتیم، اگر ما از مواعظ خدای تعالی و مواعظ انبیا و حکما که در قرآن مذکور است موعظت گرفتیم، قرآن را مهجور نگذاشتم؛ و الا غور در صورت ظاهر قرآن نیز اخلاق الى الارض (۲۰۸)، و از وساوس شیطان است که باید به خداوند از آن پناه برد.

یکی دیگر از حجب که مانع از فهم قرآن شریف و استفاده از معارف و مواعظ این کتاب آسمانی است، حجاب معا�ی و کدورات حاصله از طغیان و سرکشی نسبت به ساحت قدس پروردگار عالمیان است که قلب را حاجب شود از ادراک حقایق. باید دانست که از برای هر یک از اعمال صالحه یا سیئه چنانکه در عالم ملکوت صورتی است مناسب با آن، در ملکوت نفس نیز صورتی است که به واسطه آن در باطن ملکوت نفس یا نورانیت حاصل شود و قلب مطهر و منور گردد، در این صورت نفس چون آینه صیقل صافی گردد که لایق تجلیات غیبیه و ظهور حقایق و معارف در آن شود؛ و یا ملکوت نفس ظلمانی و پلید شود، در این صورت قلب چون آینه زنگار زده و چرکین گردد که حصول معارف الهیه و حقایق غیبیه در آن عکس نیفکند. چون قلب در این صورت کم کم در تحت سلطه شیطان واقع شود و متصرف مملکت روح الپیس گردد، سمع و بصر و سایر قوا نیز به تصرف آن پلید در آید، و سمع از معارف و مواعظ الهی بکلی بسته شود، و چشم آیات باهره الهیه را نبیند و از حق و آثار و آیات او کور گردد، و دل تفکه در دین نکند و از تفکر در آیات و بیانات و تذکر حق و اسماء و صفات محروم گردد، چنانکه حق تعالی فرموده: «أَلَّهُمْ قُلُوبُ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يَبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا

۱۶۰

يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (۲۰۹). نظر آنها به عالم چون نظر انعام و حیوانات گردد که از اعتبار و تدبیر خالی است، و قلوب آنها چون قلوب حیوانات شود که از تفکر و تذکر بی بهره است، بلکه از نظر در آیات و شنیدن مواعظ و معارف حالت غفلت و استکبار آنان روز افزون شود؛ پس، از حیوان پست تر و گمراهترند.

یکی دیگر از حجب غلیظه، که پرده ضخیم است بین ما و معارف و مواعظ قرآن، حجاب حب دنیاست که به واسطه آن قلب تمام هم خود را صرف آن کند و وجهه قلب یکسره دنیا وی شود؛ و قلب به واسطه این محبت از ذکر خدا غافل شود و از ذکر و مذکور اعراض کند. هر چه علاقه مندی به دنیا و اوضاع آن زیادت شود، پرده و حجاب قلب ضخیمتر گردد و گاه شود که این علاقه به طوری بر قلب غلبه کند و سلطان حب جاه و شرف به قلب تسلیط پیدا کند که نور فطره الله بکلی خاموش شود و درهای سعادت به روی انسان بسته شود و شاید قفلهای قلب که در آیه شریفه است که می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفَفَالُهَا» (۲۱۰) همین قفل و بندهای عالیق دنیوی باشد. کسی که بخواهد از معارف قرآن استفاده کند و از مواعظ الهیه بهره بردارد، باید قلب را از این ارجاس تطهیر کند و لوث معا�ی قلبیه را، که اشتغال به غیر است، از دل براندازد؛ زیرا غیر مطهر محروم این اسرار نیست. قال تعالی: «إِنَّ لَقَرْآنَ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لَا يَمْسَسُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونُ» (۲۱۱). چنانکه از ظاهر این کتاب و مس آن در عالم ظاهره غیر مطهر ظاهری ممنوع است تشریعاً و تکلیفاً، از معارف و مواعظ آن و باطن و سر آن ممنوع است کسی که قلبش متلوث به ارجاس

تعلقات دنیویه است.

### فصل پنجم [؛ برخی آداب قرائت قرآن]

یکی از آداب قرائت قرآن حضور قلب است، دیگر از آداب مهم آن، تفکر است. مقصود از تفکر آن است که از آیات شرife جستجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنانکه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سُبُل سلامت است و اخراج از همه مراتب

۱۶۱

ظلمات است به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شرife مراتب سلامت را از مرتبه دانیه آن، که راجع به قوای ملکیه است، تا منتهی التهایه آن، که حقیقت قلب سلیم است به دست آورد.

در قرآن شریف دعوت به تفکر و تعریف و تحسین از آن بسیار شده. قال تعالی: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَا عَلَيْهِمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۲۱۲).

از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله منقول است که چون این آیه شرife نازل شد که می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاحِدَةِ اللَّهِ لِلَّهِ لَا يَلِيقُ بِهِ إِلَيَّ أَنْ يَتَفَكَّرَ فِيهَا» (۲۱۳)، فرمود: «وَيَلِيقُ لِمَنْ قَرَأَهَا وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا» (۲۱۴). عمدۀ در این باب آن است که انسان بفهمد تفکر ممدوح کدام است؛ و الا در اینکه تفکر در قرآن و حدیث ممدوح است شک نیست. بهترین تعبیرها از برای آن، آن است که خواجه عبدالله انصاری قدس سره می‌کند، قال: «إِعْلَمْ أَنَّ التَّفَكَّرَ تَلَمُّسُ الْبَصِيرَةِ لَا سِتْرَدْرَاكُ الْبُغْيَةِ» (۲۱۵). یعنی تفکر جستجو نمودن «بصیرت» است - که چشم قلب است - برای رسیدن به مقصد و نتیجه، که غایت کمال آن است و معلوم است مقصد و مقصد سعادت مطلقه است که به کمال علمی و عملی حاصل آید.

پس، انسان در آیات شرife کتاب الهی و در قصص و حکایات آن باید مقصد و نتیجه انسانیه، که سعادت است، به دست آورد و چون سعادت رسیدن به سلامت مطلقه و عالم نور و طریق مستقیم است، انسان باید از قرآن شریف سُبُل سلامت و معدن نور مطلق و طریق مستقیم را طلب کند؛ چنانکه در آیه شرife سابقه اشاره به آن شد. چون شخص قاری مقصد را یافت، در تحصیل آن بینا شود و راه استفاده از قرآن شریف بر او گشوده و ابواب رحمت حق بر او مفتوح گردد، و عمر کوتاه عزیز خود و سرمایه تحصیل سعادت خویش را صرف در اموری که مقصد به رسالت نیست نکند و از فضول بحث و کلام در چنین امر مهمی خودداری کند.

۱۶۲

چون مدّتی چشم دل را به این مقصد افکند و از دیگر امور صرف نظر کرد، چشم دل بینا گردد و حديد شود، و تفکر در قرآن برای نفس عادی شود و طرق استفاده باز گردد، و ابوبی بر او مفتوح شود که تاکنون نبوده، معارفی از قرآن استفاده کند که تاکنون به هیچ وجه [استفاده] نمی‌کرده؛ آن وقت شفا بودن قرآن را برای امراض قلیه می‌فهمد، و مفاد آیه شرife «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الطَّالِمِينَ إِلَّا حَسَارًا» (۲۱۶) و معنی قول امیرالمؤمنین (صلوات الله علیه) را که می‌فرماید: «وَتَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ؛ فَإِنَّهُ رَبِيعُ الْقُلُوبِ، وَأَسْتَشْفُوا بِنُورِهِ؛ فَإِنَّهُ شِفَاءُ الصَّدُورِ» (۲۱۷) ادراک می‌کند و از قرآن شریف فقط شفاء امراض جسمانیه را طلب نمی‌کند، بلکه عمدۀ مقصد را شفاء امراض روحانیه که مقصد قرآن است قرار می‌دهد. قرآن برای شفاء امراض جسمانیه نازل نشده، گرچه شفاء امراض جسمانیه به او حاصل شود؛ چنانکه انبیا علیهم السلام نیز برای شفاء جسمانی نیامده بودند گرچه شفا می‌دادند؛ آنها اطباء نقوس و شفا دهنده‌گان قلوب و ارواحند.

یکی از آداب مهم قرائت قرآن که انسان را به نتایج بسیار و استفادات بیشمار نائل کند، «تطبیق» است و آن چنان است که در هر آیه از آیات شرife که تفکر می‌کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد. مثلاً، در قصه شرife حضرت آدم علیه السلام بینند سبب مترود شدن شیطان از بارگاه قدس با آن همه سجده‌ها و

عبدالهای طولانی چه بوده، خود را از آن تطهیر کند؛ زیرا مقام قرب الهی جای پاکان است، با اوصاف و اخلاق شیطانی قدم در آن بارگاه قدس نتوان گذاشت. از آیات شریفه استفاده شود که مبدأ سجده ننمودن ابليس خودبینی و عجب بوده که کوس «آن خَيْرٌ مِنْ حَلْقَتْنِي مِنْ نَارٍ وَخَلْقَتْهُ مِنْ طِينٍ» (۲۱۸) زد، و این خودبینی اسباب خودخواهی و خودفروشی - که استکبار است - شد؛ و آن، اسباب خود رأی - که استقلال و سرپیچی از فرمان است - شد، پس مطرود درگاه شد. ما از اوّل عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خیشه او متصف هستیم و در فکر آن برنيامدیم که آنچه سبب مطرودیت درگاه قدس است در هر

۱۶۳

کسی باشد مطرود است؛ شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از درگاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن درگاه راه یابیم. می‌ترسم لعنهای که به ابليس می‌کنیم خود نیز در آن شریک باشیم.

بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظّ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. مثلاً، در آیه شریفه در سوره انفال فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيهِمْ آياتُهُ زادُهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رِبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (... ۲۱۹)، شخص سالک باید این اوصاف ثلاثه را بیند با او منطبق است؟ آیا وقتی ذکر خدا می‌شود، قلب او فرو می‌ریزد و ترسناک می‌شود و وقتی آیات شریفه الهیه بر او خوانده می‌شود، نور ایمان در قلبش افزایش پیدا می‌کند و اعتماد و توکلش به حق تعالی است؟ یا در هر یک از مراتب راجل، و از هر یک از این خواص محروم است. اگر بخواهد بفهمد که از حق ترسناک است و قلبش از ترس خداوند فرو می‌ریزد، به اعمال خود نظر کند. انسان ترسناک در محضر کبریایی جسارت به مقام مقدّسش نکند و در حضور حضرت حق هتك حرامات الهیه ننماید. اگر با آیات الهیه ایمان قوی شود، نور ایمان به مملکت ظاهرش نیز سرایت کند. ممکن نیست قلب نورانی باشد، و زبان و کلام و چشم و نظر و گوش و استماع نورانی نباشد. بشر نورانی آن است که تمام قوای ملکیه و ملکوتیه اش نور بخش باشد؛ و علاوه بر آنکه خود او را هدایت به سعادت و طریق مستقیم کند، به دیگران نیز نورافشانی کند و آنها را به راه انسانیت هدایت کند؛ چنانکه اگر کسی به خدای تعالی توکل و اعتماد داشته باشد، قطع طمع از دست دیگران کند و بار احتیاج و فقر خود را به درگاه غنی مطلق افکند؛ و دیگران را که چون خود او فقیران و بینوایانند مشکل گشا ندانند.

## صبح ۲ شمه‌ای از آداب قرائت در خصوص نماز

فصل اوّل: [مراتب قرائت]

برای قرائت، در این سفر روحانی و معراج الهی مراتب و مدارجی است که به مناسبت این

۱۶۴

رساله به بعض از آن اکتفا می‌کنیم:

اوّل آنکه قاری جز به تجوید قرائت و تحسین عبارت به چیزی نپردازد؛ و هم او فقط تلفظ به این کلمات و تصحیح مخارج حروف باشد تا تکلیفی ادا و امری ساقط شود. معلوم است برای چنین اشخاصی تکالیف کلفت و زحمت دارد، و باطن آنها از آن منحرف است. اینان را حظّی از عبادت نیست جز آنکه معاقب به عقاب تارک نیستند؛ مگر آنکه از خرائن غیب تفضّلی شود و به همان لقلقه، مورد احسان و انعام گردند. این طایفه گاهی شود که زبان آنها که مشتغل به ذکر حق است، قلب آنها از آن بکلی عاری و بری است؛ و در حقیقت این دسته به صورت داخل نماز و به باطن و حقیقت مشغول به دنیا و مارب و شهوّات دنیویه هستند. گاهی شود که قلب آنها نیز اشتغال به تفکر در تصحیح صورت نماز دارد؛ در این صورت، اینها به حسب قلب و زبان وارد صورت نماز

هستند، و این صورت از آنها مقبول و مرضی است. طایفه دوم کسانی هستند که به این حدّ قانع نشده و نماز را وسیله تذکر حق دانند و قرائت را تحمید و ثنای حق شمارند. از برای این طایفه مراتب بسیاری است که ذکر آن به طول انجامد و شاید اشاره به این طایفه است حدیث شریف قدسی:

قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي: فَنِصْيَفُهَا لِعَبْدِي، وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي. فَإِذَا قَالَ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» يَقُولُ اللَّهُ: ذَكَرْنِي عَبْدِي وَإِذَا قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ» يَقُولُ اللَّهُ: حَمْدَنِي عَبْدِي وَأَثْنَى عَلَىٰ وَهُوَ مَعْنِي «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ» وَإِذَا قَالَ: «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» يَقُولُ اللَّهُ: عَظَمْنِي عَبْدِي وَإِذَا قَالَ: «مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ» يَقُولُ اللَّهُ: مَجَدْنِي عَبْدِي [وفی روایة: فَوَضَّا إِلَیْهِ عَبْدِي] وَإِذَا قَالَ: «إِيَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَاكَ نَسْتَعِنُ» يَقُولُ اللَّهُ: هَذَا بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي. وَإِذَا قَالَ: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» يَقُولُ اللَّهُ: هَذَا لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ.

چون نماز، به حسب این حدیث شریف، تقسیم شده است بین حق و عبد، باید عبد تا آنجا که حق مولی است قیام به حق او کند؛ و به ادب عبودیت، که در این حدیث شریف فرموده است، قیام کند تا حق (تعالی شانه) به لطایف ربویت با او عمل فرماید؛ چنانکه فرماید:

۱۶۵

«وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ» (۲۲۱).

تکمیل: از حدیث شریف قدسی چنین ظاهر شود که تمام نماز بین حق و عبد تقسیم شده است و فقط «حمد» را از باب نمونه و مثال ذکر فرموده‌اند.

در هر یک آن احوال و افعال صلاتی برای حق تعالی حقی است که عبد باید به آن قیام کند که آن آداب عبودیت است در آن مترکز؛ و برای عبد حظّ و نصیبی است که پس از قیام به ادب عبودیت حق تعالی عنایت فرماید به لطف خفی و رحمت جلی. اگر خود را در این میقات‌های الهیه از عنایات خاصه محروم دید، بداند که به آداب عبودیت قیام ننموده. علامت آن برای متوجهین آن است که لذت مناجات و حلاوت عبادات را ذائقه قلب نمی‌چشد و از بهجهت و سرور و انقطاع به حق محروم شود؛ و عبادتی که از لذت و حلاوت خالی باشد، روحی ندارد و قلب را از آن استفاده‌ای نباشد.

پس ای عزیز، قلب را به آداب عبودیت مأنوس کن و به ذائقه روح حلاوت ذکر خدا را بچشان. این لطیفه الهیه در ابتداء امر به شدت تذکر و انس با ذکر حق حاصل شود؛ ولی در ذکر قلب مرده نباشد و غفلت بر آن مستولی نشود. چون با تذکر قلب را مأنوس نمودی، کم کم عنایات از لیه شامل حالت گردد و فتح ابواب ملکوت بر قلبت گردد و علامت آن تجافی از دار غرور و انباهه به دار خلود و استعداد برای موت قبل از رسیدن موت است.

بارالها، از لذت مناجات و حلاوت مخاطبان خود ما را نصیبی عنایت فرما؛ و ما را در زمرة ذاکران و جرگه منقطعان به عزّ قدس خود قرار ده؛ و دل مرده ما را حیاتی جاویدان بخش و از دیگران منقطع و به خود متوجه فرما. إنّك ولی الفضل والإنعم.

فصل دوم: بعض آداب استعاذه

قال تعالی: «فَإِذَا قَرأتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ \* إِنَّهُ لَيَسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ

۱۶۶

آمُنوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ \* إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُون» (۲۲۳). از آداب مهمه قرائت، خصوصاً قرائت در نماز که سفر روحانی و معراج حقیقی است، استعاذه از شیطان رجیم است که خار طریق معرفت و مانع سیر و سلوک الى الله است؛ چنانکه خدای تعالی خبر دهد از قول او در سوره مبارکه اعراف آنجا که فرماید: «قَالَ فِيمَا أَغْوَيْتَنِي لَا قُعِدَنَ لَهُمْ صِرَاطُكَ الْمُسْتَقِيمِ» (۲۲۴). قسم خورده است که سر راه مستقیم را بر اولاد آدم بگیرد و آنها را از آن بازدارد. پس، در نماز که صراط

مستقیم انسانیت و معراج وصول الى الله است بی استعazole از این راهزن صورت نگیرد و بدون پناه بردن به حصن حصین الوهیت از شر او ایمنی حاصل نشود. این استعazole و پناه بردن، با لقلقه لسان و صورت بی روح و دنیای بی آخرت تحقق پیدا نکند؛ چنانکه مشهود است که این لفظ را کسانی هستند که چهل پنجاه سال گفته و از شر این راهزن نجات نیافته، و در اخلاق و اعمال بلکه عقاید قلیبه از شیطان تبعیت و تقلید نموده‌اند. اگر درست پناه برده بودیم از شر این پلید، ذات مقدس حق تعالی که فیاض مطلق و صاحب رحمت واسعه و قدرت کامله و علم محیط و کرم بسیط است ما را پناه داده بود و ایمان و اخلاق و اعمال ما اصلاح شده بود. پس، باید دانست که هر چه از این سیر ملکوتی و سلوک الهی بازماندیم، به واسطه اخوای شیطان، از قصور یا تقصیر خود ماست که به آداب معنویه و شرایط قلیبه آن قیام نکردیم؛ چنانکه در تمام اذکار و اوراد و عبادات که به نتایج روحیه و آثار ظاهریه و باطنیه آنها نائل نمی‌شویم برای همین دقیقه است. از آیات شریفه قرآنیه و از احادیث شریفه معصومین علیهم السلام آداب کثیره استفاده شود که تعداد همه آنها محتاج به فحص کامل و اطاله کلام است و ما به ذکر بعض آنها اکتفا می‌کنیم.

یکی از مهمات آداب استعazole «خلوص» است؛ چنانکه خدای تعالی از شیطان نقل فرماید: «فَبِعْرَتَكَ لَأَعْوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ» (۲۲۵) این «اخلا-ص»، به حسب آنچه از کریمه شریفه ظاهر شود، بالاتر از اخلاص عملی است، چه عمل جوانحی یا جوارحی؛ زیرا به صیغه مفعول است؛ و اگر منظور اخلاص اعمالی بود، به صیغه فاعل تعبیر می‌شد.

۱۶۷

گرچه در ابتداء سلوک برای عامه این حقیقت و لطیفه الهی حاصل نشود مگر به شدت ریاضات عملیه، و خصوصاً قلیبه که اصل آن است؛ چنانکه اشاره به آن است در حدیث مشهور که می‌فرماید: «مَنْ أَخْلَصَ لَهُ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا جَرِّتْ يَنابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» (۲۲۶).

پس، در اول امر اخلاص عمل باعث خلوص قلب شود؛ و چون قلب خالص شد، انوار جلال و جمال، در مرآت قلب ظاهر شود و جلوه کند و از باطن قلب به ظاهر ملک بدن سرایت کند.

بالجمله، آن خلوص که موجب خروج از تحت سلطنت شیطانیه است، خالص شدن هویت روح و باطن قلب است برای خدای تعالی. اشاره به این مرتبه از خلوص است کلام حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در مناجات شعبانیه: «الله، هبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ». (۲۲۷) چون قلب به این مرتبه از اخلاص رسد و از ما سوی بکلی منقطع شود و در مملکت وجود او به جز حق راه نداشته باشد، شیطان را - که از غیر راه حق بر انسان راه یابد - بر او راه نباشد؛ و حق تعالی او را به پناه خود پیذیرد و در حصن حصین الوهیت واقع شود؛ چنانکه فرماید: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حِصْنِي؛ فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي، أَمِنَ مِنْ عَذَابِي» (۲۲۸). دخول در حصن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ» را مراتبی است، چنانکه ایمنی از عذاب را نیز مراتبی است.

یکی دیگر از آداب و شرایط استعazole آن است که در آیه شریفه - که در اول فصل مذکور شد - اشاره به آن فرموده، و آن «ایمان» است و آن غیر از علم است، ولو به برهان حکمی حاصل شود (پای استدلالیان چوین بود). (۲۲۹)

ایمان حظ قلب است که با شدت تذکر و تفکر و انس و خلوت با حق حاصل شود. شیطان با آنکه علم به مبدأ و معاد - به نص قرآن - داشته، در زمرة کفار محسوب شده. اگر ایمان عبارت از همین علم برهانی بود، باید کسانی که این علم را دارند از تصرف شیطان دور باشند و نور

۱۶۸

هدایت قرآن در آنها تابان باشد؛ با اینکه این آثار را می‌بینیم حاصل نشود با ایمان برهانی.

پس اگر بخواهیم از تصرف شیطان خارج شویم و در تحت پناه حق تعالی واقع شویم، باید با شدت ارتیاض قلبي و دوام توجه یا کثرت آن و شدت مراوده و خلوت، حقایق ایمانیه را به قلب رساننده تا قلب الهی شود؛ و چون قلب الهی شد، از تصرف شیطان تهی

گردد؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «اللَّهُ وَلِيَ الْأَذْيْنَ آتَمُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلْمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۲۳۰) پس مؤمنین را، که حق تعالی متصرف و متولی ظاهر و باطن و سر و علن است، از تصرفات شیطان خالص و در سلطنت رحمان داخلند، و از همه مراتب ظلمات به نور مطلق آنها را خارج کند: از ظلمت معصیت و طغیان، و ظلمت کدورات اخلاق رذیله، و ظلمت جهل و کفر و شرک و خودبینی و خودخواهی و خودپسندی، به نور طاعت و عبادت و انوار اخلاق فاضله، و نور علم و کمال ایمان و توحید و خدا بینی و خدا خواهی و خدا دوستی منتقل شود.

چنانکه یکی از آداب آن «توکل» است که آن نیز از شعب ایمان و انوار حقیقی لطیفه ایمانیه است و آن واگذار نمودن امور است به حق، که از ایمان قلب به توحید فعلی حاصل شود.

چون بنده سالک غیر حق تعالی مفزع و پناهی ندید و تصرف در امور را منحصر به ذات مقدسش دانست، حالت انقطاع و الجاء و توکل در قلب پیدا شود و استعاذه او حقیقت پیدا کند و چون از روی حقیقت به حصن حصین ربویت و الوهیت پناه برد، ناچار او را پناه دهد با فضل واسع و رحمت کریمانه، إِنَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ.

### فصل سوم: بعض آداب تسمیه

عَنِ الرِّضا عَلَيْهِ السَّلَامِ حِينَ سُئِلَ عَنْ تَفْسِيرِ «البِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قَالَ: «مَعْنَى قَوْلِ الْقَائِلِ: بِسْمِ اللَّهِ، أَيْ أَسْمُمُ عَلَى نَفْسِي سِمَةً مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ، وَهِيَ الْعِبَادَةُ». قَالَ الرَّاوِي فَقَلَّتْ لَهُ: مَا السِّمَةُ؟ قَالَ: «الْعَلَامَةُ» (۲۳۱).

بدان (بِجَعَلَكَ اللَّهُ وَإِيَّا نَا مِنَ الْمُتَسَمِّيَّ مِمَّا مِنْ سِمَاتِ اللَّهِ) که دخول در متزل «تسمیه» برای سالک میسور نیست مگر بعد از دخول در متزل استعاذه.

برای متostین و امثال ما ناقصین، ادب آن است که سمه و داغ عبودیت را در وقت

۱۶۹

«تسمیه» به قلب بگذاریم، و قلب را از سمات الله و آیات و علامات الهیه با خبر کنیم و به لقلقه لسان اکتفا نکنیم؛ باشد که از عنایات از لیه شمه‌ای شامل حال ما شود و جبران ماسبق کند، و راهی به تعلم اسماء بر قلب ما مفتوح گردد و راهی به مقصود حاصل شود. بالجمله، شخص سالک که بخواهد تسمیه او حقیقت پیدا کند، باید رحمتهای حق را به قلب خود برساند و به رحمت رحمانیه و رحیمیه متحقق شود. علامت حصول نمونه آن در قلب آن است که با چشم عایت و تلطف به بندگان خدا نظر کند و خیر و صلاح همه را طالب باشد. این نظر نظر انبیاء عظام و اولیاء کمل عليهم السلام است. منتهی آنها دو نظر دارند: یکی نظر به سعادت جامعه و نظام عائله و مدنیه فاضله؛ دیگر، نظر به سعادت شخص و علاقه کامله به این دو سعادت دارند و قوانین الهیه که به دست آنها تأسیس و انجاد و کشف و اجرا می‌شود، این دو سعادت را کاملاً مراعات می‌نماید. حتی در اجرای قصاص و حدود و تعزیرات و امثال آن، که به نظر می‌رسد با ملاحظه نظام مدنیه فاضله تأسیس و تقویت شده است، هر دو سعادت منظور است؛ زیرا این امور در اکثر برای تربیت جانی و رساندن او به سعادت دخالت کامل دارد. حتی کسانی که نور ایمان و سعادت ندارند و آنها را با جهاد و امثال آن به قتل می‌رسانند - مثل یهود بني قريظه - برای خود آنها نیز این قتل صلاح و اصلاح بود؛ و می‌توان گفت از رحمت کامله نبی ختمی قتل آنهاست؛ زیرا با بودن آنها در این عالم در هر روزی برای خود عذابهای گوناگون تهیه می‌کردند، که تمام حیات اینجا به یک روز عذاب و سختیهای آتیا مقابله نکند. این مطلب برای کسانی که میزان عذاب و عقاب آخرت و اسباب و مسیبات آنجا را می‌دانند پر واضح است. پس، شمشیری که به گردن یهود بني قريظه و امثال آنها زده می‌شود به افق رحمت نزدیکتر بوده و هست تا به افق غضب و سخط.

باب امر به معروف و نهی از منکر از وجهه رحمت رحیمیه است. پس، بر آمر به معروف و ناهی از منکر لازم است که به قلب خود از رحمت رحیمیه بچشاند، و نظرش در امر و نهی خودنماهی و خودفروشی و تحمل امر و نهی خود نباشد؛ زیرا اگر با این نظر مشی

کند، منظور از امر به معروف و نهی از منکر، که حصول سعادت عباد و اجرای احکام الله در بلاد است، حاصل نشود. بلکه گاه شود که از امر به معروف انسان جاهل نتیجه معکوسه حاصل شود، و چندین منکر سربار شود برای یک امر و نهی جاهلانه که از روی خواهش نفسانی و

۱۷۰

تصرف شیطانی واقع شود. اما اگر حسّ رحمت و شفقت و حق نوعیت و اخوت انسان را به ارشاد جاهلان و بیدار کردن غافلان وادار کند، کیفیت بیان و ارشاد که از ترشحات قلب رحیمانه است طوری شود که قهراً تأثیر در مواد لایقه بسزا کند و قلوب صلبه سخت را نیز از آن استکبار و استنکار فرو نشاند.

افسوس که ما از قرآن تعلّم نمی‌گیریم و به این کتاب کریم الهی نظر تدبیر و تعلم نداریم و استفاده ما از این ذکر حکیم کم و ناچیز است. اکنون تفکر در آیه شریفه «إذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى \* فَقُولَا - لَهُ قَوْلًا - لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يُخْشِي» (۲۳۲) راه‌هایی از معرفت و درهایی از امید و رجا به قلب انسان مفتوح کند.

فرعون که طغیانش به جایی رسید که «آنا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (۲۳۳) گفت - و علوٰ و فسادش به پایه‌ای قرار گرفت که «يَذَبِّحُ أَبْنَائَهُمْ وَ يَسْتَحْخِي نِسَائَهُمْ» (۲۳۴) درباره او نازل شد، و به مجرد خوابی که دید و کهنه و سیحه به او خبر دادند که موسی بن عمران عليه السلام خواهد طلوع کرد زنها را از مردها جدا کرد و بچه‌های بی گناه را ذبح نمود و آن همه فساد کرد - خداوند رحمن به رحمت رحیمیه خود در جمیع زمین نظر فرمود و متواترین و کاملترین نوع بشر، یعنی نبی عظیم الشّأن و رسول عالی مقام مکرّمی مثل موسی بن عمران (علی نبینا و آله و علیه السلام) را انتخاب فرمود و با دست تربیت خود تعلیم و تربیت کرد او را؛ چنانکه فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشْدَدَهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجَزِي الْمُحْسِنِينَ» (۲۳۵) و پشت او را قوی فرمود به برادر بزرگواری مثل هارون عليه السلام؛ و این دو بزرگوار را، که گل سرسبد عالم انسانیت بودند، خدای تعالی انتخاب فرمود؛ چنانکه فرماید: «وَأَنَا أَخْتَرُكُ» (۲۳۶) و فرماید: «وَاصْطَبَّنُتُكَ لِنَفْسِي \* إِذْهَبْ أَنَّتَ وَأَحْوُكَ بِآيَاتِي وَ لَا تَنِي فِي ذِكْرِي» (۲۳۷) و دیگر آیات شریفه که در این موضوع وارد شده که از حوصله بیان خارج است و قلب عارف را از آن نصیبی است که گفتنی نیست.

۱۷۱

تو نیز اگر چشم دل باز کنی، یک نغمه روحانی لطیفی می‌شنوی که جمیع مسامع قلب و شراشر وجودت از سر توحید پر شود. بالجمله، با همه تشریفات خدای تعالی این همه تهیه را دید و موسی کلیم را ورزید به ورزش‌های روحانی؛ چنانکه فرماید: «وَقَتَّاكَ فُتُونًا» (۲۳۸) و سالها در خدمت شعیب پیر، مرد راه هدایت و ورزیده عالم انسانیت، او را فرستاد؛ چنانکه فرماید: «فَلِبْثَتْ سِتَّنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنْ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرِيْ يَا مُوسَى» (۲۳۹). پس از آن، برای اختبار و افتتان بالاتری، او را در بیابان در طریق شام فرستاد، و راه او را گم کرد، و باران بر او فرو ریخت، و تاریکی را بر او چیره، و درد زاییدن را بر زنش عارض فرمود؛ و چون جمیع درهای طبیعت به روی او بسته شد و قلب شریفتش به جبلت فطرت صافیه منقطع به حق شد و سفر روحانی الهی در این بیابان ظلمانی بی پایان به آخر رسید، «آتَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا ... فَلَمَّا آتَيْهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبَعْدَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنَّ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (۲۴۰). پس از این همه امتحانات و تربیتهای روحانی، برای چه خدای تعالی او را تهیه کرد؟ برای دعوت و هدایت و ارشاد و نجات دادن یک نفر بندۀ طاغی یاغی که کوس «آنا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» می‌کوفت، و آن همه فساد در ارض می‌کرد. ممکن بود خدای تعالی او را به صاعقه غصب بسوزاند، ولی رحمت رحیمیه برای او دو پیغمبر بزرگ می‌فرستد، در عین حال سفارش او را می‌فرماید که با او با کلام نرم لین گفتگو کنید؛ باشد که به یاد خدا افتد و از کردار خود و عاقبت امر بترسد. این دستور امر به معروف و نهی از منکر است. این کیفیت ارشاد مثل فرعون طاغوت است. اکنون تو نیز که می‌خواهی امر به معروف و نهی از منکر کنی و خلق خدا را ارشاد کنی، از این آیات شریفه الهیه، که برای تذکر و تعلم فرو فرستاده شده، متذکر شو و تعلم

گیر با قلب پر از محبت و دل با عاطفه با بندگان خداوند ملاقات کن و خیر آنها را از صمیم قلب طالب شو. چون قلب خود را رحمانی و رحیمی یافته، به امر و نهی و ارشاد قیام کن تا دلهای سخت را برق عاطفه قلب نرم کند و آهن قلوب به موعظت آمیخته، با آتش محبت لین گردد.

این وادی غیر از وادی بعض فی الله و حب فی الله است که انسان باید با اعداء دین

۱۷۲

عداوت داشته باشد؛ چنانکه در روایات شریفه و قرآن کریم وارد است. آن در جای خود صحیح و این نیز در جای خود صحیح است.

## باب ۵ شمه‌ای از آداب و اسرار رکوع

فصل اوّل: تکبیر قبل از رکوع ظاهر آن آست که این تکبیر از متعلقات رکوع و برای مهیا شدن است برای منزل رکوع. وادب آن، آن است که مقام عظمت و جلال حق و عزّت و سلطنت ربویت را در نظر آرد و مقام ضعف و عجز و فقر و ذلت عبودیت را نصب العین خود قرار دهد؛ و در این حال، به مقدار معرفتش به عزّ ربویت و ذلت عبودیت، تکبیر حق تعالی از توصیف کند.

باید بندۀ سالک تسبیح و تقدیسی که نماید، محض اطاعت امر و به واسطه اذن حق تعالی عبادات بداند؛ و الا خود را جسارت آن نبود که در محضر ربویت مثل او عبد ضعیفی که در حقیقت لا شيء و آنچه دارد نیز از خود معبد عظیم الشأن است لاف از تعظیم او زند. جایی که مثل علی بن الحسین با آن لسان ولایت مآبی شیرین، که لسان الله است، عرض کند:

«أَفِيلِسانِي هذَا الْكَالَ أَشْكُرُكَ» (۲۴۱)

از پشه لاغری چه خیزد. (۲۴۲)

پس، چون عبد سالک خواهد وارد منزل خطرناک رکوع شود، باید خود را مهیای آن مقام کند؛ و با دست خود تعظیم و عبادت و سلوک خود را پشت سر اندازد و دستها را تا حذای گوش بلند کند و کفهای خالی خود را رو به قبله کند و صفر الید و تهی دست با قلب پر از خوف و رجا، خوف از تقصیر و قصور به قیام به مقام عبودیت و رجاء واثق به مقام مقدس حق که او را تشریف داده و به چنین مقاماتی که از خلّص اولیا و کمّل احیاست بار داده، وارد منزل رکوع شود.

فصل دوم: آداب احناء رکوعی

عمده احوال صلات سه حال است، که سایر اعمال و افعال مقدمات و مهیّمات آنهاست:

۱۷۳

اوّل قیام؛ دوم رکوع؛ سوم سجود و اهل معرفت این سه را اشاره به توحیدات ثلاثة دانند و ما در سر الصلاة آن مقامات را مذکور داشتیم. اینک با لسانی دیگر بیان این منازل کنیم که با عame مناسبتی داشته باشد.

پس گوییم که چون صلات معراج کمالی مؤمن و مقرّب اهل تقواست، متقوّم به دو امر است که یکی مقدمه دیگر است: اوّل، ترک خودبینی و خودخواهی؛ که آن، حقیقت و باطن تقواست.

دوم، خداخواهی و حق طلبی؛ که آن، حقیقت معراج و قرب است و لهذا «الصلاة قُربانٌ كُلٌّ تَقِيٌّ» (۲۴۳). چنانکه قرآن شریف نیز نور هدایت است ولی برای متّقین: «ذلک الكتاب لاریب فيه هُدی للّمُتّقین» (۲۴۴).

بالجمله، در این سه مقام که مقام قیام و رکوع و سجود است، این دو مقام بتدریج حاصل شود. پس، در حال «قیام» ترک خودبینی است به حسب مقام فاعلیت، و رؤیت فاعلیت حق و قیومیت حق مطلق. در «رکوع» ترک خودبینی است به حسب مقام صفات و

اسماء؛ و رؤیت مقام اسماء و صفات حق است. در «سجود» ترک خودبینی است مطلقاً و خداخواهی و خداداطلبی است مطلقاً و جمیع منازل سالکین از شئون این مقامات ثلاثة است؛ چنانکه بر اهل بصیرت و اصحاب عرفان و سلوک واضح است. چون سالک در این مقامات توجه به این نمود که سر این اعمال توحیدات ثلاثة است، هر یک از مقامات که دقیقتر و لطیفتر است سالک را مراقبت بیشتر ضرور است و البته خطر مقام بالاتر و لغزشش بیشتر است.

پس، در مقام رکوع چون سالک را دعوی آن است که در دار وجود علم و قدرت و حیات و اراده‌ای جز از حق نیست و این دعوی بسیار بزرگ و مقام بسیار دقیقی است و از امثال ما این دعوی نشاید، به باطن ذات باید به درگاه مقدس حق روی تصریع و مسکن و ذلت آوریم و عذر قصور و تقصیر خواهیم، و نقصان خود را به عین عیان و شهود وجدان دریابیم؛ شاید که از مقام مقدس توتجهی و عنایتی شود و حال اضطرار، اسباب دستگیری ذات مقدس شود

۱۷۴

«أَمْ يَجِيدُ الْمُضْطَرُ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (۲۴۵).

### فصل سوم: [وصف رکوع صلات معراج]

در صلات معراج رسول خدا صلی الله عليه و آله وارد است که پس از رکوع خطاب عزت رسید:

فَانْظُرْ إِلَى عَرْشِيٍّ. قَالَ رَسُولُ اللهِ: فَنَظَرَتُ إِلَى عَظَمَةٍ ذَهَبَتْ لَهَا نَفْسِي وَغُشْيَّ عَلَىٰ؛ فَالْهَمْتُ أَنْ قُلْتُ: «سُبْحَانَ رَبِّي الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ» لِعَظِيمٍ مَا رَأَيْتُ. فَلَمَّا قُلْتُ ذَلِكَ، تَجَلَّى الْغَشْيُ عَنِّيٍّ، حَتَّىٰ قُلْتُهَا سَبْعًا أَلِهُمْ ذَلِكَ؛ فَرَجَعَتْ إِلَى نَفْسِي كَمَا كَانَتْ (۲۴۶)

اکنون که ما را به خلوت انس راهی نیست و به مقام قدس جایگاهی نه، خوب است عجز و ذلت خود را سرمایه وصول به مقصد و دستاویز حصول مطلوب قرار داده، دست از دامن مقصود برنداریم تا کام دل برآریم. لااقل اگر خود، مرد این میدان نیستیم، از مردان راه، هدایت طلبیم و از روحانیت کمل اعانت جوییم، شاید بویی از معارف به مشام جان ما برسد و نسیمی از لطایف به کالبد مرده ما بوزد؛ زیرا عادت حق تعالی احسان و شیمه او تفضل و انعام است.

## باب ۶ اسرار و آداب سجود

پس، سر و وضع سجودی، چشم از خود شستن است؛ و ادب وضع رأس بر تراب، اعلی مقامات خود را از چشم افکندن و از تراب پست تر دیدن است. واگر در قلب از این دعوی که به حسب اوضاع صلاتی اشارت به آنهاست علّتی باشد، پیش از باب معرفت نفاق است و چون خطر این مقام بالاترین خطرات است، سالک الى الله را لازم است به جلب ذاتی و فطرت قلبی متمسّک به ذیل عنایت حق (جل و علا) گردد و با ذلت و مسکن عفو تقصیرات را طلب کند.

ما چون در رساله سر الصیلاة این مقامات را بتفصیل ذکر نمودیم، در این رساله خودداری کنیم، و به روایت شریفه مصباح الشریعه برای آداب آن اکتفا نماییم.

۱۷۵

قال الصادق عليه السلام:

ما حَسِيرٌ، وَاللَّهُ، مَنْ أَتَى بِحَقِيقَةِ السُّجُودِ وَلَوْ كَانَ فِي الْعُمُرِ مَرَّةً وَاحِدَةً وَمَا أَفْلَحَ مَنْ خَلَا بِرَبِّهِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ الْحَالِ تَشْبِيهًا بِمُخَادِعَ نَفْسِهِ، غَافِلًا لَاهِيًّا عَمَّا أَعْدَهُ اللَّهُ لِلسَّاجِدِينَ مِنْ أَنْسِ الْعَاجِلِ وَرَاحَةِ الْآجِلِ وَلَا بَعْدَ عَنِ اللَّهِ أَبْدًا مَنْ أَحْسَنَ تَقْرِبَهُ فِي السُّجُودِ وَلَا قَرْبَ إِلَيْهِ أَبْدًا مَنْ أَسَاءَ أَدْبَهُ وَصَبَعَ حُرْمَتَهُ بِتَعْلُقِ قَلْبِهِ بِسُوَافَهُ فِي حَالِ سُجُودِهِ فَاسْجُدْ سُجُودًا مُتَوَاضِعًا لِلَّهِ تَعَالَى ذَلِيلًا، عَلِمَ أَنَّهُ خُلُقٌ مَنْ تُرَابٌ يَطَأُهُ الْخُلُقُ؛ وَإِنَّهُ اتَّحَدَ كَمَنْ نُطْفَةٍ يَسِيَّ تَقْدِرُهَا كُلُّ أَحَدٍ؛ وَكَوْنَ وَلَمْ يَكُنْ وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ مَعْنَى السُّجُودِ سَبَبَ التَّقْرِبِ إِلَيْهِ بِالْقَلْبِ وَالسِّرِّ وَالرُّوحِ. فَمَنْ قَرْبَ مِنْهُ، بَعْدَ مِنْ عَيْرِهِ؛ أَلَا تَرَى فِي الظَّاهِرِ أَنَّهُ لَا يَسْتَوِي حَالُ السُّجُودِ إِلَّا بِالتَّوَارِي عَنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ وَالْإِنْتِجَابِ عَنْ كُلِّ مَا تَرَاهُ الْعُيُونُ،

کذلک امر الْبَاطِنِ . فَمَنْ كَانَ قَلْبُهُ مُتَعَلِّقاً فِي صَيْلَتِهِ بِشَيْءٍ دُونَ اللَّهِ تَعَالَى ، فَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ بَعِيدٌ عَنْ حَقِيقَةِ مَا أَرَادَ اللَّهُ مِنْهُ فِي صَلَاتِهِ . قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : « مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبِينَ فِي جَوْفِهِ » ( ۲۴۷ ) .

وقال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : لَا أَطْلَعُ عَلَى قَلْبِ عَبْدٍ فَأَعْلَمُ فِيهِ حُبُّ الْإِخْلَاصِ لِطَاعَتِي لِوَجْهِي وَإِبْتِغَاءِ مَرْضَاتِي ، إِلَّا لَوْلَيْتُ تَقْوِيمَهُ وَسِيَاسَتَهُ وَمِنْ أَشْتَغلَ بِغَيْرِي ، فَهُوَ مِنَ الْمُسْتَهْزِئِينَ بِنَفْسِهِ ; وَمَكْتُوبٌ إِسْمُهُ فِي دِيَوَانِ الْخَاسِرِينَ . ( ۲۴۸ )

در این حدیث شریف جمع بین بیان اسرار و آداب فرموده و تفکر در آن، طرقی از معرفت به روی سالک الی الله باز کند، و تائبی و جحود منکرین را در هم می‌شکند، و تأیید و تشیید اصحاب ایقان را می‌فرماید، و حقیقت انس و خلوت با حق و ترک غیر حق تعالی را گوشزد فرماید.

در سجود، چون سایر اوضاع صلاتی، هیأتی و حالی و ذکری و سری است و این امور برای کُل طوری است که در این رساله بیان این اشارت شده، و تفصیلاً بی تناسب است و از برای متoscipin، هیأت آن ارائه خاکساری و ترک استکبار و خودبینی است و ارغام آنف، که از مستحبات مؤکده بلکه ترک آن خلاف احتیاط است، اظهار کمال تخضع و تذلل و فروتنی است؛ و نیز توجه به اصل خویش و یادآوری از نشئه خود است و اعضای ظاهره، که محال

۱۷۶

ادراک و ظهور تحریک و قدرت است که همین هفت یا هشت عضو است، بر زمین مذلت و مسکنت نهادن علامت تسلیم تمام و تقدیم تمام قوای خود و خارج شدن از خطیه آدمیه است.

چون تذکر این معانی در قلب قوی شد، کم کم قلب از آن منفعل شده، حالی دست دهد که آن حالت فرار از خود و ترک خودبینی است. نتیجه این حال، حصول حالت انس است و دنباله آن، خلوت تمام حاصل شود و محبّت کلی پیدا شود.

## باب ۷ آداب سلام

عبد سالک چون از مقام سجود، به خود آمد و حالت صحو و هشیاری برای او دست داد و از حال غیبت از خلق به حال حضور رجوع کرد، سلام دهد به موجودات، سلام کسی که از سفر و غیبت مراجعت نموده. پس در اول رجوع از سفر، سلام به نبی اکرم دهد و پس از آن، به دیگر موجودات توجه کند. کسی که در نماز غایب از خلق نبوده و مسافر الی الله نشده، برای او سلام حقیقت ندارد و جز لفظه لسان نیست. پس، ادب قلبي سلام به ادب جمیع صلات است؛ و اگر در این نماز، که حقیقت معراج است، عروجی حاصل نشده و از بیت نفس خارج نشده، سلام برای او نیست. نیز در این سفر اگر سلامت از تصرفات شیطان و نفس امّاره بود، و در تمام این معراج حقیقی قلب را علّتی نبود، سلام او حقیقت دارد و الّا لسلام له. قال الصادق علیه السلام:

مَعْنَى «السَّلَامُ» فِي دِبْرِ كُلِّ صَيْلَتِهِ الْأَمَانُ؛ أَيْ، مَنْ أَدْى أَمْرَ اللَّهِ وَسُيُّنَةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَاشِعاً مِنْهُ قَلْبُهُ، فَلَهُ الْأَمَانُ مِنْ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَبَرَاءَةُ مِنْ عِذَابِ الْآخِرَةِ وَ«السَّلَامُ» إِسْمُ مِنْ أَسْيَمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْدَعَهُ خَلْقُهُ لِيُسْتَعْمِلُوا مَعْنَاهُ فِي الْمُعَامَلَاتِ وَالْأَمَانَاتِ وَالإِضَافَاتِ وَتَصْيِيدِيَقِ مُصَاحِبَتِهِمْ فِيمَا يَبْلُغُهُمْ وَصِحَّهُ مُعَاشَرَتِهِمْ . وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَضَعَ السَّلَامَ مَوْضِيَّهُ وَتُؤَدِّيَ مَعْنَاهُ، فَاتَّقِ اللَّهَ، وَلِيَسْلَمَ مِنْكَ دِينُكَ وَقَلْبُكَ وَعَقْلُكَ، وَلَا تُدْنِسْهَا بِظُلْمِهِ الْمُعَاصِيَ، وَلِتُسْلِمَ حَفَظَتُكَ أَنْ لَا تُبْرِمَهُمْ وَلَا تُمْلِهُمْ وَتُوَحِّشَهُمْ مِنْكَ بِسُوءِ مُعَامَلَتِكَ مَعَهُمْ، ثُمَّ صَدِيقُكَ ثُمَّ عَدُوُّكَ؛ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَسْلِمْ مِنْهُ هُوَ الْأَقْرَبُ إِلَيْهِ، فَالْأَبْعَدُ أَوْلَى وَمَنْ لَا يَضُعُ «السَّلَامُ» مَوْاضِعَهُ هَذِهِ، فَلَا سَلَامٌ وَلَا تَسْلِيمٌ؛ وَكَانَ كَاذِبًا فِي سَلَامِهِ وَإِنْ أَفْسَاهَا فِي الْخُلُقِ . ( ۲۴۹ )

۱۷۷

باید دانست که تقوای را مراتب و منازلی است:

پس، تقوای ظاهر، نگاهداری ظاهر است از قذارت و ظلمت معاصی قالبیه. این تقوای عامّه است.

تقوای باطن، نگهداری و تطهیر آن است از افراط و تفریط و تجاوز از حد اعتدال در اخلاق و غرائز روحیه. این تقوای خاصه است. تقوای عقل، نگاهداری و تطهیر آن است از صرف آن در علوم غیر الهیه. مراد از علوم الهیه علومی است که مربوط به شرایع و ادیان الهیه باشد و جمیع علوم طبیعیه و غیر آنها که برای شناخت مظاهر حق است الهیه است و اگر برای آن نباشد، نیست، هر چند مباحث مبدأ و معاد باشد. این تقوای اخصّ خواص است.

تقوای قلب، و آن نگاهداری آن است از مشاهده و مذاکره غیر حق. این تقوای اولیاست و مقصود از حدیث شریف که فرماید حق تعالی: «آن جلیس مَنْ جَلَسَ نَبِيٌّ» (۲۵۰)، همین خلوت قلبی است. این خلوت بهترین خلوات، و خلوتهای دیگر مقدمه حصول همین است.

پس، کسی که متصف به همه مراتب تقوا شد، دین و عقل و روح و قلب او و جمیع قوای ظاهره و باطنی اش سالم ماند؛ و حفظه و موکلین او نیز سالم مانند و از او ملول و وحشتناک نشوند. معاملات و معاشرات چنین شخصی با صدیق و عدوش به طریق سلامت شود؛ بلکه ریشه عداوت از باطن قلبش منقطع شود، هر چند مردم با او عداوت ورزند و کسی که به جمیع مراتب سلامت نباشد، به همان اندازه از فیض «سلام» محروم و به افق نفاق نزدیک شود.

### خاتمه بعضی از امور داخله و خارجه نماز

فصل اوّل: تسبیحات اربعه  
آن متقوم به چهار رکن است:

رکن اوّل «تسبيح» است و آن، تنزيه از توصيف به تحميد و تهليل است، که از مقامات شامله است. بندۀ سالك باید در تمام عبادات متوجّه آن باشد و قلب خود را از دعوای ثناجویی حق نگاه داری کند؛ گمان نکند که از برای عبد ممکن است قیام به حق عبودیت، فضلاً از قیام به حق ربوبیت که چشم آمال کمل اولیا از آن منقطع و دست طمع بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است «عنقا شکار کس نشود دام باز گیر». (۲۵۱) از این جهت گفته‌اند کمال معرفت اهل معارف عرفان عجز خویش است. (۲۵۲) آری، چون رحمت واسعه حق (جل و علا) شامل حال ما بندگان ضعیف است، به سعه رحمت خود ما بیچارگان را بار خدمت داده و اجازه ورود در یک همچو مقام مقدس منزه، که پشت کرویین از قرب به آن خم است، مرحمت فرموده و این از بزرگترین تفضیلات و ایادي ذات مقدس ولی نعمت است بر بندگان خود، که اهل معرفت و اولیاء کمل و اهل الله قدر آن را به قدر معرفت خود می‌دانند، و ما محجوبان بازمانده از هر مقام و منزلت و محرومان

۱۷۹

دور افتاده از هر کمال و معرفت بکلی از آن غافلیم؛ و اوامر الهیه را، که فی الحقيقة بالاترین نعم بزرگ نامتناهی است، از تکلف و کلفت دانیم و با کسالت قیام به آن کنیم، و از این جهت از نورانیت آن بکلی محروم و محجوبیم.

رکن دوم «تحمید» است و آن، مقام توحید فعلی است که مناسب حال قیام است و مناسب قرائت است نیز. از این جهت، این تسبیحات در رکعات اخیره قائم مقام «حمد» است و مصلی مختار است که «حمد» را نیز بخواند بجای آن. رکن سوم «تهلیل» است و از برای آن مقاماتی است:

یکی مقام نفی معبد غیر حق است، و «لا اله الا الله» آی: لا معبد سوی الله. بنابراین، مقام «تهلیل» نتیجه مقام «تحمید» است؛ زیرا اگر محمدت منحصر به ذات مقدس حق شد، عبودیت نیز بار خود را در آن مقام مقدس افکند؛ پس، گویی سالک چنین گوید که چون جمیع ماحمد منحصر در حق است، عبودیت نیز منحصر به او شود، و او معبد شود و بتها همه شکسته شود. از برای «تهلیل» مقامات دیگری است که مناسب این مقام نیست.

رکن چهارم «تکبیر» است. آن نیز تکبیر از توصیف است؛ گویی که عبد در اوّل ورود در «تحمید» و «تهلیل»، تنزیه از توصیف نموده، پس از فراغ از آن نیز تنزیه و تکبیر از توصیف نماید، که تحمید و تهیلیش محفوظ به اعتراف به تقصیر و تذلل باشد. عبد سالک باید در این اذکار شریفه که روح معارف است حال تبّل و تصرّع و انقطاع و تذلل را در قلب تحصیل کند؛ و به کثرت مداومت باطن قلب را صورت ذکرده و حقیقت ذکر را در باطن قلب ممکن سازد، تا قلب متلبس به لباس ذکر شود و لباس خویش، که لباس بُعد است، از تن بیرون آورد؛ پس، قلب الهی حقانی شود.

#### فصل دوم: آداب قلیه قنوت

«قنوت» یکی از مستحبات مؤکده است که ترک آن شایسته نیست، بلکه احتیاط در اتیان به آن است؛ زیرا بعضی از اصحاب قائل به وجوب شده‌اند، و ظاهر بعض روایات نیز وجوب است، گرچه اقوی در صناعت فقهی عدم وجوب است، چنانکه مشهور بین علماء اعلام است و آن متقوّم است به بلند نمودن دست را در حذاء وجه، و بسط باطن کفها را طرف

۱۸۰

آسمان و خواندن ادعیه مؤثوروه یا غیر مؤثوروه.

فقها فرموده‌اند: افضل ادعیه در آن، دعای «فرج» است. (۲۵۳) و دلیل فقهی معتمد‌بهی به نظر نویسنده نرسیده بر افضليت؛ ولی مضمون دعا دال بر فضیلت تامه آن است، زیرا مشتمل بر «تهلیل» و «تسبیح» و «تحمید» است که روح توحید است؛ چنانکه بیان شد. نیز مشتمل بر اسماء بزرگ الهی است از قبیل: «الله»، «الحليم»، «الکریم»، «العلی»، «العظمیم»، «الرب»؛ نیز مشتمل بر ذکر رکوع و سجود است؛ نیز مشتمل است بر صلوٰات بر پیغمبر و آل او علیهم السلام. گویی این دعای شریف با این اختصار مشتمل به تمام وظایف ذکریه صلات است.

از ادعیه شریفه که بسیار فضیلت دارد و مشتمل بر آداب مناجات بnde با حق و مشتمل بر تعداد عطایای کامله الهیه است که با حال قنوت که حال مناجات و انقطاع به حق است تناسبی تام دارد و بعضی از مشايخ بزرگ رحمه الله بر آن تقریباً مواظبت داشت، دعای «یا مَنْ أَظْهَرَ الْجَمِيلَ» است که از کنوز عرش است، و تحفه حق برای رسول خداست؛ و برای هر یک از فقرات آن فضایل و ثوابهای بسیار است؛ چنانکه در توحید شیخ صدقه رحمه الله است. (۲۵۴)

بهتر در ادب عبودیت آن است که در حال قنوت، که حال مناجات و انقطاع به حق است در خصوص صلات، که همه اش اظهار عبودیت و ثناجویی است، و در این حالت که ذات مقدس حق (جل وعلا) بالخصوص فتح باب مناجات و دعا به روی عبد فرموده و او را به این تشریف شرافت داده، بnde سالک نیز ادب مقام مقدس ربویت را نگاه دارد، و از ادعیه خود مراقبت کند که مشتمل بر تسبیح و تنزیه حق تعالی و متضمن ذکر و یاد حق باشد؛ و چیزهایی که از حق در این حال شریف می‌خواهد از سخن معارف الهیه و طلب فتح باب مناجات و انس و خلوت و انقطاع به سوی او باشد؛ و از طلب دنیا و امور خسیسه حیوانیه و شهوت نفسانیه احتراز کند، و خود را در محضر پاکان شرمسار ننماید و در محفظ ابرار بی مقدار نکند.

ای عزیز، قنوت دست شستن از غیر حق و اقبال تام به عزّ ربویت پیدا کردن است، و کف خالی و سؤال به جانب غنی مطلق دراز نمودن است؛ و در این حال انقطاع، از دنیا یاد کردن

۱۸۱

كمال نقصان و تمام خسran است.

جانا، اکنون که از وطن خود دور افتادی و از مجاورت احرار محجور شدی و گرفتار این ظلمتکده پر رنج و محن گردیدی، خود چون کرم ابریشم بر خود متن.

عزیزا، خدای رحمان فطرت تو را به نور معرفت و نار عشق تخمیر نموده، و به انواری چون انبیا و عشاّقی مانند اولیا مؤید فرموده، این

نار را به خاک و خاکستر دنیای دنی منطفی نکن؛ و آن نور را به کدورت و ظلمت توجه به دنیا که دار غربت است مکدر ننمای؛ باشد که اگر توجّهی به وطن اصلی کنی و انقطاع به حق را از حق طلب کنی و حالت هجران و حرمان خود را با دلی دردناک به عرضش برسانی و احوال بیچارگی و بینوایی و گرفتاری خویش را اظهار کنی، مددی غیبی رسد و دستگیری باطنی شود و جبران نقایص گردد.

اگر از فقرات مناجات «شعبانیه» امام متّقین و امیر مؤمنین و اولاد معصومین اوعلیهم السلام، که امامان اهل معارف و حقایقند، در قنوت بخوانی، خصوصاً آنجا که عرض می‌کنند: «اللهی هبْ لی کمال الانقطاعِ الیک» (۲۵۵)، ولی با حال اضطرار و تبتّل و تضرّع نه با دل مرده چون دل نویسته، بسیار مناسب این حال است.

### فصل سوم: تعقیب

آن یکی از مستحبات مؤکده است و ترک آن نیز مکروه است و در نماز صبح و عصر تأکیدش بیشتر است. تعقیبات مؤثوروه بسیار است؛ از آن جمله تکبیرات ثلاثه اختتامیه است. شاید دست را بلند نمودن و سه مرتبه تکبیر گفتن و بعد دعای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ وَحْدَهُ» (۲۵۶) ... را خواندن کفايت کند. ما در رساله سر الصلاة اسرار روحیه این تکبیرات و رفع ید را به طور لطیفی، ذکر نمودیم و آن از الطاف حق تعالی است به این مسکین.

از جمله تعقیبات شریفه، تسبیحات صدیقه طاهره علیها السلام است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به آن معظمه تعلیم فرمود و آن افضل تعقیبات است. در حدیث است که اگر چیزی افضل از آن

۱۸۲

بود، رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را به فاطمه علیها السلام عطا می‌فرمود. (۲۵۷) از حضرت صادق مروی است که این تسبیحات در هر روز در تعقیب هر نمازی پیش من محبوبتر است از هزار رکعت نماز در هر روز. (۲۵۸) و معروف پیش اصحاب آن است که «تکبیر» سی و چهار مرتبه، و «تحمید» سی و سه مرتبه، و «تسبیح» سی و سه مرتبه؛ به همین ترتیب.

چون صبح افتتاح ورود در دنیاست و با مخاطره اشتغال به خلق و غفلت از حق انسان مواجه است، خوب است انسان سالک بیدار در این موقع باریک، برای ورود در این ظلمتکده تاریک به حق تعالی متولّ شود و به حضرتش منقطع گردد و چون خود را در آن محضر شریف آبرومند نمی‌بیند، به اولیاء امر و شفعاء انس و جان، یعنی رسول ختمی صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام، متولّ گردد و آن ذوات شریفه را شفیع و واسطه قرار دهد و چون برای هر روزی خَفِیر و مجیری است، پس روز شنبه به وجود مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله، و روز یکشنبه به حضرت امیرالمؤمنین علیها السلام، و روز دوشنبه به امامان همامان سبطان علیهم السلام، و روز سه شنبه به حضرات سجاد و باقر و صادق علیهم السلام، و روز چهارشنبه به حضرات کاظم و رضا و تقی و نقی علیهم السلام، و روز پنجشنبه به حضرت عسکری علیه السلام، و روز جمعه به ولی امر (عجل الله فرجه الشریف)، متعلق است، (۲۵۹) مناسب آن است که در تعقیب نماز صبح برای ورود در این بحر مهلك ظلمانی و دامگاه مهیب شیطانی، متولّ به خفرای آن روز شود؛ و با شفاعت آنها، که مقربان بارگاه قدس و محraman سراپرده انسند، از حق تعالی رفع شرّ شیطان و نفس امّاره بالسوء را طلب کند، و در اتمام و قبول عبادات ناقصه و مناسک غیر لایقه، آن بزرگان را واسطه قرار دهد. البته حق (تعالی شأنه) چنانکه محمد صلی الله علیه و آله و دودمان او را وسایط هدایت و راهنمایی ما مقرر فرموده و به برکات آنها امّت را از ضلالت و جهل نجات مرحمت فرموده، به وسیله و شفاعت آنها قصور ما را ترمیم و نقص ما را تتمیم فرماید و اطاعات و عبادات ناقابل ما را قبول می‌فرماید. إِنَّهُ وَلَى الْفَضْلِ وَالْإِنْعَامِ.

تعقیبات مؤثوروه در کتب ادعیه مذکور، و هر کس مناسب با حال خود انتخابی کند و این

۱۸۳

سفر شریف را به خیر و سعادت به اتمام رساند.

ختم و دعا: مناسب بود که ما این رساله را تتمیم کنیم به ذکر موضع معنویه صلات از قبیل ریا و عجب و امثال آن، لکن به واسطه آنکه در کتاب اربعین در شرح بعض احادیث، در این موضوعات شرحی مذکور داشتیم، لهذا این اوراق را با اعتراف به نقص و تقصیر ختم [می کنم] واز ارباب نظر پاک عفو خطای طلبم، و به دعای خیر آنان و نفس کریم آنها نیازمندم.  
بار خداوندا که ما بندگان ضعیف را بی سابقه خدمت و طاعتی، یا احتیاج به بندگی و عبادتی، با تفضل و عنایت و محض رحمت و کرامت، لباس هستی پوشانیدی، و به انواع نعمتهای روحانی و جسمانی و اصناف رحمتهای باطنی و ظاهری مفتخر فرمودی، بی آنکه از نبود ما خللی در قدرت و قوت تو راه یابد، یا از بود ما به عظمت و حشمت تو چیزی افزاید، اکنون که سرچشمme رحمانیت تو جوشید، و چشم خورشید جمال جمیل تو درخشید، و ما را به بخار رحمت مستغرق و به انوار جمال منور فرمود، نقایص و خطیبات و گناهان و تقصیرات ما را نیز به نور توفیق باطنی و دستگیری و هدایت سری جبران فرما، و دل سر تا پا تعلق ما را از تعلقات دنیاویه برهان، و به تعلق به عز قدس خود آراسته نما.

بار الها، از طاعت ما ناچیزان بسطی در ملک تو حاصل نشود، و از سرپیچی ما نقصی در مملکت راه نیابد، و از عذاب و شکنجه گناهکاران نفعی به تو عاید نگردد، و از بخشن و رحمت افتادگان نقصانی در قدرت تو حاصل نشود، تو خود با لطف عیم با ما رفتار فرما و به سوء استعداد ما نظر نفرما.

إِلَهِيَّ، إِنْ كُنْتَ غَيْرَ مُسْتَأْهِلٍ لِرِحْمَتِكَ، فَأَنْتَ أَهْلٌ أَنْ تَجُودَ عَلَى بِفَضْلِ سَيِّعِتُكَ. إِلَهِيَّ، قَدْ سَتَرْتَ عَلَى ذُنُوبًا فِي الدُّنْيَا، وَأَنَا أَحْوَجُ إِلَى سَرِّهَا عَلَى مِنْكِ فِي الْأُخْرَى. إِلَهِيَّ، هَبْ لِي كَمَالَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْكَ؛ وَأَرْأَيْتَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ، فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ. (۲۶۰)

تا اینجا به تقدير الهی (جل و علا) کلام ما ختم شد، حامِداً شاکراً علی نعمائیه، مُصلیاً علی محمد و آلی الطّاهرين. به تاریخ روز دوشنبه دوم ربیع الثانی هزار و سیصد و شصت و یک قمری.

### بخش ۳ شرح حدیث جنود عقل و جهل

#### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آلـهـ الطـيـبـينـ،  
وـلـعـنـهـ اللهـ عـلـىـ أـعـدـائـهـمـ أـجـمـعـينـ

الهی جنود عقل و رحمان را در باطن قلب ما بر جنود جهل و شیطان غلبه ده، و خرگاه معرفت خود را در بسیط روح ما به پای دار و چشم امید ما را از غیر خود کور فرما، و به خود و معارف خویش روشنی بخش، و دست تصرف شیطان و جنود او را از مملکت باطن ما قطع کن، و آن را به تصرف خود آور، و ما را به عنایات خاصه و معارف مخصوصه خود مزید اختصاص ده، و به جذبه مکبت خود مجدوب فرما، و به قرب نافله و فریضه (۲۶۱) مشرف گردان، و دست وسیله ما را از دامن پر شرف و فضیلت محمد صلی الله علیه و آله و اهل بیت او کوتاه نفرما، و نور مقدس آنان را با ما مشفوع و شفاعت آنها را مرزوق فرما؛ انکه ذو فضل عظیم. و بعد: چون احادیث شریفه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام را که خلفاء رحمان و خلاصه بنی انسانند، روحانیت و نورانیتی است که در دیگر کلمات یافت نشود؛ چه آن از سرچشمme علم رحمانی و فیض سبحانی نازل، و دست تصرف هوا و نفس اماره از آن دور، و دیو پلید و شیطان بعید از خیانت به آن مهجور است، و نورانیت نفوس شریفه و طهارت ارواح لطیفه آن بزرگان

دین و اولیاء یقین، در کلام آنها جلوه نموده، از این جهت، نفوس لطیفه مؤمنان را - که از فاضل طینت آنان مخلوق (۲۶۲)، و به ماء محبت ایشان معجون است - از آن

۱۸۷

احادیث شریفه اهتزازاتی روحانی و طربه‌ای معنوی حاصل آید که به وصف نیاید، و رابطه معنویه بین ارواح مقدسه آنان و قلوب لطیفه اینان به واسطه آن حاصل شود.

اینکه از قرآن شریف به «جبل ممدوذ بین آسمان و زمین» تعبیر شده (۲۶۳)، شاید یک وجهش همین باشد که رابطه روحانیه بین عالم قدس و ارواح انس است. از این رو از کلمات حضرات موصومین (علیهم الصلاة والسلام) که از ارواح متعلقه به عالم قدس صدور یافته، به «جبل ممدوذ بین آسمان و زمین»، تعبیر می‌توان [کرد]. چه سروران ما علیهم السلام آنچه در ارشاد خلق و اصلاح مخلوق بیان می‌فرمودند، از سرچشمۀ علم کامل لدنی رسول اکرم است که از صراح وحی الهی و علم ربّانی بوده است و همان طور که درباره رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد است که: «وَمَا يُنْطِقُ عَنِ الْهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (۲۶۴) در حضرات ائمه هدی جاری و ساری است.

لهذا این قاصر را به خاطر افتاد که حدیث شریفی که در کافی شریف، مشتمل بر «جنود عقل و جهل» و متضمن امهات فضائل و رذائل است، به قدر میسور و به طریق اجمال شرح کنم؛ شاید مؤمنی را از آن نفعی حاصل آید و این موجب جبران نقایص قاصر شود و مشتمل نمودم این وجیزه را بر مقدمه‌ای و چند مقاله.

[مقصد اصلی قرآن و حدیث و چگونگی کتب اخلاق]

مقصود مهم از صدور این احادیث شریفه و مقصد اسنی از بسط علوم الهیه، افهام نکات علمیه و فلسفیه و جهات تاریخیه و ادیبه نیست؛ بلکه غایۀ القصوای آن سبکبار نمودن نفوس است از عالم مُظلم طبیعت و توّجه دادن ارواح به عالم غیب و منقطع نمودن طایر روح از شاخصار درخت دنیا، که اصل شجره خبیثه است، و پرواز دادن آن است به سوی فضای عالم قدس و محفل انس، که روح شجره طیه است و این حاصل نیاید مگر از تصفیه عقول و تزکیه نفوس و اصلاح احوال و تخلیص اعمال.

چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله که علم را منحصر فرمود به سه چیز (۲۶۵)؛ تعبیر از قسم اول، که علم عقاید است، به «آیه محکمه» فرمود و این بدین نکته است که حتی علوم عقاید نیز باید آیت الهیه و مقصود از آن طلب حق و جستجوی محبوب مطلق باشد، که اگر متکلمی یا حکیمی نقد عمر خود را صرف در شعب مُشتَّته و فنون متکثّره علم کلام و حکمت کند، و علم آیت الهی نباشد، خود آن علم حجاب اکبر شود، و علمش علم الهی نخواهد بود. بلکه پس از بحث بسیار و قال و قيل بیشمار، قلب را به عالم طبیعت، اعتنا افرون شود و روح را به شاخصار شجره خبیثه، تعلق محکم گردد.

۱۸۹

حکیم، وقتی الهی و عالم، هنگامی ربّانی و روحانی شود که علمش الهی و ربّانی باشد و اگر علمی از توحید فرضًا بحث کند، ولی حق طلبی و خداخواهی او را به این بحث نکشانده باشد، بلکه خود علم و فنون بدیعه آن بلکه نفس و جلوه‌های آن او را دعوت کرده باشد، علمش آیت و نشانه، و حکمت الهیه نیست، بلکه نفسانی است.

چه بسا کسانی که صرف عمر در توحید علمی نموده و تمام اوقات را به مطالعه و مباحثه و تعلیم و تعلم آن مصروف کردند و صبغه توحید نیافته‌اند و عالم الهی و حکیم ربّانی نشده، تزلزل قلبی آنها از دیگران بیشتر است؛ زیرا علوم آنها سِمت آیه بودن نداشته و با ارتیاضات قلبیه سر و کار نداشته‌اند و گمان کرده‌اند با مدارسه فقط، این منزل طی می‌شود.

ای عزیز! جمیع علوم شرعیه مقدمه معرفه الله و حصول حقیقت توحید است در قلب؛ غایت امر آنکه بعضی مقدمه قریب و بعضی بعيده و بعضی بلاواسطه و بعضی مع الواسطه است.

علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی، خود، مقدمه حصول معارف و تحصیل توحید است، اگر به آداب شرعیه ظاهریه و باطنیه آن قیام شود و نقض نتوان نمود که از عبادات چهل - پنجاه ساله ما هیچ معارف و حقایقی حاصل نیامده است، چه از علوم ما نیز هیچ «کیفیت و حالی حاصل نشده» (۲۶۶) و ما را سر و کاری با توحید، که قرء العین اولیا علیهم السلام است، نیست و آن شعبه از علم فقه، که در سیاست مُلُّن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تمام در حصول توحید و معارف دارند.

همین نحو، علم به منجیات و مهلهکات در علم اخلاق، مقدمه است برای حصول حقایق معارف و لیاقت نفس برای جلوه توحید؛ و این نزد اهلش پر واضح است و برای جاحدین نیز معلوم نخواهد شد؛ گرچه «مشوی هفتاد من کاغذ شود». (۲۶۷)

۱۹۰

مقصد قرآن و حدیث تصفیه عقول و تزکیه نفووس است برای حاصل شدن مقصد اعلای توحید و غالباً شرایح احادیث شریفه و مفسرین قرآن کریم این نکته را، که اصل اصول است، مورد نظر قرار ندادند و از آن گذشته‌اند و جهاتی را که مقصود از نزول قرآن و صدور احادیث به هیچ وجه نبوده، از قبیل جهات ادبی و فلسفی و تاریخی و امثال آن، مورد بحث و تدقیق و فحص و تحقیق قرار داده‌اند.

به نظر قاصر، اخلاق علمی و تاریخی و همین طور تفسیر ادبی و علمی و شرح احادیث بدین منوال از مقصد و مقصود دور افتادن و تبعید قریب نمودن است. نویسنده را عقیده آن است که مهم در علم اخلاق و شرح احادیث مربوطه به آن یا تفسیر آیات شریفه راجعه به آن، آن است که نویسنده آن با ایشاره و تندیر [کذا، ظ انذار] و موعظت و نصیحت و تذکر و یادآوری، هر یک از مقاصد خود را در نفووس جایگزین کند. به عبارت دیگر، کتاب اخلاق، موعظه کتبیه باشد و خود معالجه کند دردها و عیها را، نه آنکه راه علاج نشان دهد.

ریشه‌های اخلاق را فهماندن و راه علاج نشان دادن، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند و قلب ظلمانی را نور ندهد و خلق فاسد را اصلاح ننماید. کتاب اخلاق آن است که به مطالعه آن، نفسِ قاسی نرم، و غیر مهذب مهذب، و ظلمانی نورانی شود؛ و آن، به آن است که عالم در ضمن راهنمایی، راهبر و در ضمن ارائه علاج، معالج باشد و کتاب، خود، دوای درد باشد نه نسخه دو انما. طبیب روحانی باید کلامش حکم دوا داشته باشد نه حکم نسخه.

نویسنده، راه نوشتن کتاب اخلاق را باز کردم که اگر عالمی نویسنده و قادر بر تقریر و تحریر پیدا شد، این طرز بنویسد؛ نه آنکه خود من را چنین قدرت، یا قلم شکسته‌ام را این توانایی، یا قلب ظلمانی ام را این بینایی است. معلوم است اشکال نمودن سهل است، ولی حل آن مشکل است. ما از خدای متعال توفیق می‌طلبیم که قلب سخت ما را نرمی دهد و اخلاق را نصیب فرماید که شاید از این نوشته نالایق دلی به دست آید.

بر انسان سالک راه حق و طالب سعادت و نجات، لازم است که تا در این چند روزه که مهلت است و از عمر دنیاوی او - که مورد تغییر و تبدیل و نشئه اختیار و نفوذ اراده است - چند صباحی باقی مانده، با جدیت کوشش کند و صفحه نفس خود را عرضه به قرآن خدا و احادیث معصومین علیهم السلام - که موازین حق و باطل و طرق تمیز سعادت و شقاوتند - نماید، تا

۱۹۱

خود را بشناسد و به حال باطن خود معرفت پیدا کند که از کدام حزب و داخل کدام جند است؛ آیا از حزب الرحمن و جند العقل است، یا حزب الشیطان و جند الجهل است؟ پس، اگر با همین حدیث شریف که ما در صدد شرح آن هستیم خود را امتحان نمود و خود را از جنود عقل تشخیص داد؛ به این طور که دید، جنود عقل در مملکت روح او غلبه دارد، شکر خدای تعالی کند، و بکوشد تا مملکت باطن را از جنود جهل پاک کند، و حکم عقل و جنود آن را در باطن محکم و نافذ کند، و هر گز به واسطه کمال یا

جمال باطنی که دارد، به خود مغروف نشود که غرور از بزرگترین دامهای ابليس است که سالک را از طریق حق باز دارد، بلکه به قهقهرا برگرداند، و بداند که انسان تا در این دنیا و دارالغرور است، به هر مرتبه از کمال و جمال روحانی و به هر مرتبه از عدالت و تقوا که برسد، ممکن است باز پس برگردد، و بکلی تغییر کند و عاقبت امرش به شقاوت و خذلان منتهی شود.

پس هیچ گاه از خود نباید غفلت کند، و به کمال خود نباید مغروف شود، و از احوال نفس خود و مراءات آن نباید نسیان کند، و در جمیع احوال از تمیّز که به عنایات خفیه حق تعالی غفلت نکند، و به خود و سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود به هیچ وجه اعتماد نکند، که از بزرگترین مهالک انسانیت و وساوس شیطانیت است که سالک را از یاد خود نیز می‌برد؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسُهُمْ أُولَئِنَّكُ هُمُ الْفَاسِدُونَ» (۲۶۸)، و اگر حس آن نمود که جنود جهل و حزب شیطان در باطن ذات و مملکت روح او غالب است، با هر جدّیت و ریاضتی شده، مملکت باطن خود را از جنود شیطانی خالی، و دست تصرّف دیو پلید را از آن کوتاه کند. ما به خواست خداوند - تبارک و تعالی - و توفیق او، در این اوراق در مورد بسط و تفصیل جنود عقل و جهل، کیفیت علاج نفوس و تطهیر قلوب و تنزیه ارواح را بیان می‌نماییم به مقدار میسور و مناسب با این مختصر؛ ولی باید دانست که هر کس باید خود، معالج قلب و طبیب روح خود باشد «دایه دلسوزتر از مادر نخواهد بود». روزهای فرصت و مهلت و موضع خود را نگذارد از دست بروд و در هنگامی که ایام بیچارگی و فشار و ضيق است، از خواب غفلت برخیزد و هیچ دوایی برای او مؤثر نشود.

۱۹۲

ای عزیز! تا این نعمت بزرگ الهی و این نقد عمر خداداد، موجود است، برای روزهای گفتاری و بیچارگی، همتی کن و خود را از آن سختیها و بدبختیها که در پیش رو داری نجات ده که امروز، در دار تغیر و تبدّل، این نتیجه را خوب می‌توانی حاصل کنی. اگر خدای نخواسته حزب شیطانی در تو غالب باشد و با همین حال، روزگارت سرآید و دست از این عالم کوتاه شود، دیگر جبران شدنی نیست، آن روز حسرتها و ندامتها فایده ندارد: «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحِشْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (۲۶۹). خدا می‌داند که این روز حسرت و ندامت چه روزی است. امروز ما از حسرتهای آن روز جز خبری نمی‌شنویم:

از قیامت خبری می‌شنوی دستی از دور بر آتش داری

دستی از دور بر آتش داری دستی از دور بر آتش داری

حسرتهایی است که آخر ندارد، ندامتهایی است که منتهای برای او نیست.

آری، کسی که خدای تبارک و تعالی تمام وسائل ترقیات و تکاملات معنویه و وصول به سعادات را برای او فراموده - چه وسائل باطنیه، که عقل و قوه تمیز و استعداد وصول به غاییات است، و چه وسائل ظاهریه، که عمر و وقت و محیط مناسب و اعضای سالم و عمدۀ آنها هادیان راه هدایت و کتابهای آسمانی و دستورات الهی و مفسران آن است - با همه وصف، کفران نعم غیر متناهیه الهیه را نموده بلکه به امانت الهیه خیانت نموده و ترک تبعیت عقل و شریعت کرده، متابعت هوایی نفسانیه و شیاطین جن و انس را، به متابعت حق - که ولی نعم است - ترجیح داده، یک وقت از خواب گران عالم طبیعت و غفلت بی پایان و مستی و بیهوشی برانگیخته شود که همه فرصتها و جمیع نعم خداداد از دستش رفته و عوض آنکه سعادات ابدیه به آنها تحصیل کند و در روح و راحت و جنیات نعیم با انبیاء عظام و اولیاء کرام زیست کند، شقاوتهای دائمه برای خود تهیه نموده، با جن و شیاطین و اصحاب جحیم قرین، و در ظلمتها و فشارها و آتشها و غل و زنجیرهای گران و مار و عقرها محشور، و منتهای سیرش به سوی هاویه «وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهُ \* نَارٌ حَامِيَهُ» (۲۷۰) شده است.

همچو بیچاره‌ای را تصور کن! چه حسرتها دارد وقتی که می‌بیند رفقا و همجنسهای او به سعادات و غاییات کمالیه خود رسیدند، و او از قافله کاملان باز مانده و به

ناقصان و اشقيا ملحق شده، و راه چاره‌ای ندارد و جبرانی برای نقايص او نیست.

امروز تا در حجاب عالم طبیعت و غلاف نشه ملکیم، نمی‌توانیم تصور آن عالم و اوضاع و احوال آن را بنماییم. حقایق رایجه‌ای که در غیب این عالم است و حق تعالی بـ لسان کتب آسمانی و لسان انبیاء معظم و اولیاء مکرم علیهم السلام برای ما بیان فرموده، به نظر ما از یقینیات نیست، و اگر صورتاً اظهار ایمان به آنها کنیم یا فرضًا اعتقاد عقلی نیز به آنها داشته باشیم، از روی برهان و تعبـد به قول اولیا و علمـا [است و آیمان قلبـ] - که میزان کمال انسانی است - به آنها فـى الحقيقة، نـدارـیم و با پـای استدلـالـی چوبـی (۲۷۱) مـی خـواـهـیـم اـین رـاه پـرـپـیـچ و خـم و طـرـیـق پـرـخـطـر رـا طـی کـنـیـم، و با اـین عـدـه و عـلـدـه بـه مـقـصـد نـمـی رـسـیـم، و اـز رـهـرـوـان مـنـزل عـشـق باـز مـی مـانـیـم.

### مقاله ۱ نقل لفظ حديث شریف تیمناً و تبرّکاً

نقل لفظ حديث شریف تیمناً و تبرّکاً  
یا سـنـادـی المـتـصـلـلـیـلـ المـذـکـورـ بـعـضـهـاـ فـیـ کـتابـناـ الـأـرـبـعـینـ إـلـىـ ثـقـةـ الإـسـلـامـ الشـيـخـ الـأـكـبـرـ الـأـقـدـمـ مـحـمـدـ بـنـ يـعقوـبـ الـكـلـيـنـیـ (رـضـوـانـ اللـهـ عـلـیـهـ)  
فـیـ جـامـعـهـ الـكـافـیـ الشـرـیـفـ عـنـ عـدـهـ مـنـ أـصـحـابـنـاـ، عـنـ أـحـمـدـ بـنـ مـحـمـدـ، عـنـ عـلـیـ بـنـ حـدـیدـ، عـنـ سـمـاعـهـ بـنـ مـهـرـانـ، قـالـ:  
كـتـتـ عـنـدـ أـبـیـ عـبـدـ اللـهـ عـلـیـهـ السـلـامـ وـعـنـدـهـ جـمـاعـهـ مـنـ مـوـالـیـهـ، فـجـرـیـ ذـکـرـ الـعـقـلـ وـالـجـهـلـ، فـقـالـ أـبـوـ عـبـدـ اللـهـ عـلـیـهـ السـلـامـ: «اعـرـفـوـاـ الـعـقـلـ  
وـجـنـدـهـ وـالـجـهـلـ وـجـنـدـهـ تـهـتـدـوـ» قـالـ سـمـاعـهـ: فـقـلـتـ: جـعـلـتـ فـدـاـكـ لـاـنـعـرـفـ إـلـاـ مـاـ عـرـقـتـنـاـ، فـقـالـ أـبـوـ عـبـدـ اللـهـ عـلـیـهـ السـلـامـ: «إـنـ اللـهـ خـاقـ  
الـعـقـلـ وـهـوـ أـوـلـ خـلـقـ مـنـ الرـوـحـانـیـنـ عـنـ يـمـنـ الـعـرـشـ مـنـ نـوـرـهـ فـقـالـ لـهـ: أـدـبـرـ فـأـدـبـرـ، ثـمـ قـالـ لـهـ: أـقـبـلـ فـأـقـبـلـ، فـقـالـ  
عـظـیـمـاـ وـكـرـمـتـکـ عـلـیـ جـمـیـعـ خـلـقـیـ. قـالـ: ثـمـ خـلـقـ الـجـهـلـ مـنـ الـبـحـرـ الـأـجـاجـ ظـلـمـانـیـ، فـقـالـ لـهـ: أـدـبـرـ فـأـدـبـرـ، ثـمـ قـالـ لـهـ: أـقـبـلـ فـلـمـ يـقـبـلـ، فـقـالـ  
لـهـ: اـسـتـكـبـرـتـ فـلـعـنـهـ، ثـمـ جـعـلـ لـلـعـقـلـ خـمـسـیـ وـسـبـعـینـ جـنـدـاـ، فـلـمـ رـأـیـ الـجـهـلـ مـاـ أـکـرـمـ اللـهـ بـهـ الـعـقـلـ وـمـاـ أـعـطـاـهـ أـضـحـمـ لـهـ الـعـدـاؤـ، فـقـالـ  
الـجـهـلـ: يـاـ رـبـ، هـذـاـ خـلـقـ مـیـلـیـ خـلـقـتـهـ وـکـرـمـتـهـ وـقـوـیـتـهـ، وـأـنـاـ ضـدـهـ وـلـاـ قـوـةـ لـیـ بـهـ فـاعـطـیـ مـنـ الـجـنـدـ مـثـلـ مـاـ أـعـطـیـتـهـ. فـقـالـ: نـعـمـ، فـإـنـ عـصـیـتـ  
بـعـدـ ذـلـکـ أـخـرـجـتـکـ وـجـنـدـکـ مـنـ رـحـمـتـیـ. قـالـ: قـدـ رـضـیـتـ. فـأـعـطـاـهـ خـمـسـةـ وـسـبـعـینـ جـنـدـاـ، فـکـانـ مـمـاـ أـعـطـیـ الـعـقـلـ مـنـ الـخـمـسـةـ وـسـبـعـینـ  
الـجـنـدـ:

الـخـیـرـ وـهـوـ وـزـیرـ الـعـقـلـ، وـجـعـلـ ضـتـدـهـ الشـرـ وـهـوـ وـزـیرـ الـجـهـلـ، وـالـإـیـمـانـ وـضـتـدـهـ الـکـفـرـ، وـالـتـصـدـیـقـ وـضـتـدـهـ الـجـحـوـدـ، وـالـرـجـاـهـ وـضـتـدـهـ  
الـقـنـوـطـ، وـالـعـدـلـ وـضـتـدـهـ الـجـوـرـ، وـالـرـیـضـاـ وـضـتـدـهـ السـیـخـ، وـالـشـکـرـ وـضـتـدـهـ الـکـفـرـانـ، وـالـطـمـعـ وـضـتـدـهـ الـیـاسـ، وـالـتـوـکـلـ وـضـتـدـهـ الـحـرـصـ،  
وـالـرـأـفـهـ

وـضـتـدـهـ الـقـسـوـةـ، وـالـرـحـمـیـهـ وـضـتـدـهـ الـغـضـبـ، وـالـعـلـمـ وـضـتـدـهـ الـجـهـلـ، وـالـعـقـدـ وـضـتـدـهـ التـهـتـکـ، وـالـزـهـدـ وـضـتـدـهـ  
الـرـغـبـهـ، وـالـرـفـقـ وـضـتـدـهـ الـخـرـقـ، وـالـرـهـبـهـ وـضـدـهـ الـجـرـأـهـ، وـالـتـوـدـهـ وـضـدـهـ الـکـبـرـ، وـالـتـسـرـعـ، وـالـحـلـمـ وـضـدـهـ السـفـهـ، وـالـصـمـتـ  
وـضـدـهـ الـهـذـرـ، وـالـاسـنـیـلـامـ وـضـدـهـ الـاـشـتـکـارـ، وـالـتـشـلـیـمـ وـضـدـهـ الشـکـ، وـالـصـبـرـ وـضـدـهـ الـجـزـعـ، وـالـصـفـحـ وـضـدـهـ الـاـنـتـقـامـ، وـالـغـنـیـ وـضـدـهـ  
الـفـقـرـ، وـالـتـذـکـرـ وـضـدـهـ السـهـوـ، وـالـحـفـظـ وـضـدـهـ النـسـیـانـ، وـالـتـعـطـفـ وـضـدـهـ الـقـطـیـعـ، وـالـقـنـوـعـ وـضـدـهـ الـحـرـصـ، وـالـمـوـاسـهـ وـضـدـهـ الـمـنـعـ،  
وـالـمـوـدـهـ وـضـدـهـ الـعـدـاوـهـ، وـالـرـفـاءـ وـضـدـهـ الـغـدـرـ، وـالـطـاعـهـ وـضـدـهـ الـمـعـصـیـهـ، وـالـخـضـوـعـ وـضـدـهـ الـتـطاـوـلـ، وـالـسـلـامـهـ وـضـدـهـ الـبـلـاءـ، وـالـحـبـ  
وـضـدـهـ الـبـعـضـ، وـالـصـدـقـ وـضـدـهـ الـکـذـبـ، وـالـحـقـ وـضـدـهـ الـبـاطـلـ، وـالـآـمـانـهـ وـضـدـهـ الـخـیـانـهـ، وـالـإـلـحـاـصـ وـضـدـهـ الشـوـبـ، وـالـشـهـامـهـ  
وـضـدـهـ الـبـلـادـهـ، وـالـفـهـمـ وـضـدـهـ الـعـبـاـهـ، وـالـمـعـرـفـهـ وـضـدـهـ الـإـنـکـارـ، وـالـمـیـدارـاـهـ وـضـدـهـ الـمـکـاـشـفـهـ، وـسـیـلـامـهـ الـعـیـبـ وـضـدـهـ الـمـمـاـکـرـهـ،  
وـالـکـنـمـانـ وـضـدـهـ الـإـفـشـاءـ، وـالـصـلـاـهـ وـضـدـهـ الـإـضـاعـهـ، وـالـصـوـمـ وـضـدـهـ الـإـفـطـارـ، وـالـجـهـادـ وـضـدـهـ النـکـولـ، وـالـحـیـجـ وـضـدـهـ بـنـدـ الـمـیـثـاقـ،

وَصُونُ الْحِدْيَةِ، وَضِدَّهُ التَّنْبِيَّةُ، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَضِدَّهُ الْعُقُوقُ، وَالْحَقِيقَةُ وَضِدَّهَا الرِّيَاءُ، وَالْمَعْرُوفُ وَضِدَّهُ الْمُنْكَرُ، وَالسِّتْرُ وَضِدَّهُ التَّبَرِّحُ، وَالْتَّقِيَّةُ وَضِدَّهَا الْإِذْاعَةُ، وَالْإِنْصَافُ وَضِدَّهُ الْحَمِيَّةُ وَالْتَّهِيَّةُ وَضِدَّهَا الْبُغْيُ، وَالنَّظَافَةُ وَضِدَّهَا الْقُدْرَ، وَالْحَيَاةُ وَضِدَّهَا الْحَلْعُ، وَالْقَصْدُ وَضِدَّهُ الْعَدْوَانُ، وَالرَّاحَةُ وَضِدَّهَا التَّعَبُ، وَالسُّهُولَةُ وَضِدَّهَا الصَّحْوَةُ، وَالْبَرَكَةُ وَضِدَّهَا الْمُحْقَنُ، وَالْعَافِيَّةُ وَضِدَّهَا الْبَلَاءُ، وَالْقَوَامُ وَضِدَّهُ الْمُكَاثَرَةُ، وَالْحِكْمَةُ وَضِدَّهَا الْهُوَى، وَالْوَقَارُ وَضِدَّهُ الْخَفَةُ، وَالسَّعَادَةُ وَضِدَّهَا الشَّقاَةُ، وَالتَّوْبَةُ وَضِدَّهَا الإِصْرَارُ، وَالْإِسْغَافُ وَضِدَّهُ الْأَغْتِرَارُ، وَالْمُحَافَظَةُ وَضِدَّهَا التَّهَاوُنُ، وَالدُّعَاءُ وَضِدَّهُ الْإِسْتِكَافُ، وَالنَّشَاطُ وَضِدَّهُ الْكَسْلُ، وَالْفَرَحُ وَضِدَّهُ الْحُزْنُ، وَالْأَلْفَةُ وَضِدَّهَا الْفُرْقَةُ، وَالسَّخَاءُ وَضِدَّهُ الْبَخْلُ.

ولَا يجتمع هذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعُقْلِ، إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبُهُ لِلإِيمَانِ وَإِمَانُهُ مِنْ مَوَالِينَا إِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكِمَ وَيَنْقُنَ مِنْ جُنُودِ الْجَهَلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَاتِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأُوْصِيَاءِ، وَإِنَّمَا يَدْرَكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعُقْلِ وَجُنُودِهِ وَبِمَجَابِهِ الْجَهَلِ وَجُنُودِهِ، وَفَقَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لِطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ». (۲۷۲)

## مقاله ۲ شرح اجمالی بعض الفاظ حديث شریف

«اعرِفُوا الْعُقْلَ وَجُنْدُهُ وَالْجَهَلَ وَجُنْدُهُ تَهْتَدُوا».

يعنى بشناسید عقل و جند او را و جهل و جند او را، تا هدایت پیدا کنید. از اینجا معلوم شود که معرفت عقل و جهل و جنود آنها مقدمه‌ای برای هدایت است و این هدایت، یا هدایت به کیفیت استكمال نقوس و تنزیه و تصفیه آن است، که آن نیز مقدمه نفس استكمال و تنزیه و تصفیه است، و یا هدایت مطلق است، که هدایت به معرفه الله، اُس اساس آن است.

اینکه این معرفت نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آنهاست، برای آن است که، تا معرفت به مهلهکات و منجیات نفس و طرق تخلی از آنها و تخلی به اینها پیدا نشد، نفس را تصفیه و تنزیه و تحلیه و تکمیل حاصل نشد و تا نفس را صفاتی باطنی پیدا نشد و به کمالات متوسطه نرسد، به کمال معرفت نرسد، بلکه جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدمه معارف الهیه است، و آنها نیز مقدمه حقیقت توحید است که غایه القصوای سیر انسانی و مُنْهَى النَّهَايَه سلوک عرفانی است.

«قالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرُفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا».

معرفت عقل و جهل و جنود آنها، از مختصات علوم غیبیه الهیه و معارف حقیقیه باطنیه است که معرفت آنها به جمیع شؤون و تمام مدارج و مراتب و همه اسرار و حقایق، میسور و میسر نشد، مگر برای اصحاب ولایت و ایقان و اوحدی از ارباب معارف و ایمان، که به نور معرفت و قدم سلوک از جبابد بشریت خارج و حجب عوالم مُلْك و ملکوت را خرق نموده،

۱۹۷

به مبادی وجود و مصادر غیب و شهود رسیده، و به مشاهده حضوریه، عوالم غیب را دریافته باشند؛ و این جز برای کُل رخ ندهد. بالجمله، چون احاطه به عوالم غیبیه ملکوتیه، چه ملکوت اعلی و چه ملکوت سُفلى جز برای کُل اولیا، که علوم آنها از سرچشمہ وحی الهی و سر منزل افاضه سبحانی است، حاصل نشد؛ سماعه بن مهران گفت: «ما معرفت به عقل و جهل و جنود آن نداریم، به جز آنچه تو به ما معزّفی فرمایی».

نکته آنکه حقایق عقلیه را حق تعالی در قرآن شریف و انبیا و ائمه معصومین (عليهم الصلاة و السلام) در احادیث شریفه، نوعاً به لسان عرف و عامه مردم بیان می‌کنند. برای شفقت و رحمت بر بنی انسان است که هر کس، به مقدار فهم خود، از حقایق نصیبی داشته باشد. پس آنها حقایق غیبیه عقلیه را نازل فرمایند تا به درجه محسوسات و مأنوسات عامه مردم رسانند تا آنها که در این درجه هستند، حظی از عالم غیب به اندازه خود ببرند؛ لکن بر متعلممان علوم آن بزرگواران و مستفیدان از افادات قرآن شریف و احادیث اهل عصمت، لازم است که برای شکر این نعمت و جزای این عطیت، معامله به مثل نموده، صورت را به باطن ارجاع و قشر

را به لب و دنیا را به آخرت برگرداند که وقوف در حدود اقتحام در هلکات، و قناعت به صور باز ماندن از قافله سالکان است. نکته: تحدید جنود عقل و جهل را به این عدد خاص، از قبیل تحدید به کلیات و مهمات است، نه آنکه جنود آنها به طریق بسط و تفصیل، عبارت از همین هفتاد و پنج جند باشد. لهذا در مقام تفصیل و تعدادی، بیشتر از هفتاد و پنج تعداد شده است؛ گرچه می‌توان بعض از جنود را به بعض دیگر برگرداند تا عدد به هفتاد و پنج برگرد ولی از ملاحظه آنچه گفته شد، محتاج به این تکلف و زحمت نیست؛ مثلاً خیر - که وزیر عقل است - و شر - که وزیر جهل است - از امهات فضایل و رذایل هستند که جمیع آنها برگشت به این دو کنند، مع ذلک در حدیث شریف، از جنود شمرده شده در مقابل سایر جنود، و همین طور عدل و جور را، که از جنود شمرده‌اند، از امهات هستند که بسیاری از جنود در تحت آن دو ملکه هستند و بسیاری از جنود نیز شمرده نشده.

نکته اصلی آن، آن است که لسان انبیا و اولیا بلکه لسان قرآن شریف نیز، چون سایر

۱۹۸

مصطفیان و مؤلفان نیست که در صدِ فحص و تفتیش و بحث و جدال در اطراف مفهومات کلیه و در مقام تحقیقات و حصر و تعدادی باشند، که خود این امور از حجب غلیظه سیر الی الله است و «باز دارد پیاده را ز سبیل».

هر کس مراجعه به احادیث شریفه اهل بیت عصمت و طهارت کند، خصوصاً کتاب اصول کافی شریف و توحید شیخ صدوq و همین طور کتاب نهج البلاغه و ادعیه مؤثره از آن بزرگواران خصوصاً صحیفه سجادیه از روی تدبیر و تفکر، خواهد دانست که مشحون از علوم الهیه و معارف ریانیه و اسماء و صفات و شئون حضرت حق (جل و علا) هستند، بی حجاب اصطلاحات و قیود مفهومات، که هر یک حجاب روی جنان است.

**﴿فَقَالَ الْجَهْلُ: يَا رَبِّ! هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي﴾.**

دعوی مماثلت جهل با عقل چون داعوی اشرفیت ابليس از آدم علیه السلام است که گفت: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (۲۷۳) به واسطه احتجاب آن از مقام عقل و خودبینی و خودپرستی و خودخواهی اوست و معلوم است حجاب خودخواهی و خودبینی، از حجب غلیظه‌ای است که هر کس را که مبتلای به آن است از همه حقایق و درک تمام محسنهات و کمالات غیر و محببات و نقایص خود باز می‌دارد. این حجاب ارت ابليس است، و در هر کس قوت گیرد منسلک در ذریه ابليس خواهد شد، گرچه به صورت و ولادت ملکیه، ولیده و ذریه آدم باشد؛ زیرا میزان در عالم انسانیت و مملکوت، ولادت ملکوتیه است.

اشغال به تهذیب نفس و تصفیه اخلاق، که فی الحقيقة خروج از تحت سلطه ابليس و حکومت شیطان است، از بزرگترین مهمات و اوجب واجبات عقلیه است.

ممکن است انسان را، یک نظر به نامحرمان یا یک لغزش کوچک لسانی، مدت‌ها از سرایر و حقایق توحید باز دارد و از حصول جلیوات محبوب و خلوات مطلوب - که قرء العین اهل معرفت است - باز دارد. پس بی اعتنایی و قلت مبالغات، موجب حرمان از سعادت مطلقه است و از دامهای ابليس است.

مثلاً کسانی که اهل مناسک و عبادت ظاهریه هستند و شدت مبالغات و اعتنا به آن دارند،

۱۹۹

شیطان عبادات صوریه را در نظر آنها جلوه دهد، و همه کمالات را در نظر آنها منحصر و مقصور در همان عبادات و مناسک ظاهریه کند، و دیگر کمالات و معارف را از نظر آنها بیندازد، بلکه آنها را به آنها و صاحبان آنها بدین کند، پس صاحبان معارف را در نظر آنها مرمی به العاد و زندقه و صاحبان اخلاق فاضله و ریاضات نفسیه را مرمی به تصوّف و امثال آن کند، و آن بیچارگان بی خبر را سالها در صورت عبادات محبوس کند، و به زنجیرهای محکم تدليس و وسوس خود، آنها را بیندد؛ از این جهت، می‌بینیم که در بعضی از آنها، عبادات به عکس نتیجه دهد. نماز که حقیقت تواضع و تخشع است، و لب آن ترک خودی و سفر الی

الله و معراج مؤمن است (۲۷۴)، در بعض آنها اعجاب و کبر و خودبینی و خودفروشی نتیجه دهد.

به همین قیاس، کسانی که در رشته تهذیب باطن و تصفیه و تجلیه اخلاق هستند، گاه شود که شیطان بعضی از آنها را در دام کشد و مناسک و عبادات قالیه و همین طور علوم رسمیه و معارف الهیه را در نظر آنها ناچیز قلم دهد، و همه کمالات و سعادات را پیش آنها مقصور و منحصر به رشته سلوک و ریاضت و تهذیب باطن کند، و آنها را به صاحبان آنها و خود آنها بدبین کنند، به طوری که لسان طعن و سوء ادب به علماء شریعت و ارکان دیانت و حکماء ربّانی و فقهاء روحانی (رضوان الله علیهم) باز کنند، با آنکه خود را صاحب صفاتی باطن و خُلُق مهذب شمارند و سر خود را در میان سر اهل الله درآورند.

اعجاب به نفس - که مبدأ جُلّ رذائل نفسانیه است - و تکبُر و سوء ظن بر بندگان خدا - که ارت شیطان است - در قلب آنها چنان قدم راسخ دارد که غیر خود و یک مشت قلندر مثل خود که به اسم اهل الله آنها را یاد کنند و از ظاهر شریعت خبری ندارند، چه رسد به باطن آن، به پیشیزی نشمرند. این نیست جز وقوف در یک نشه و احتباس در یک مرتبه که باعث شود از همه مراتب محروم شوند، حتی از همان رشته که خود را در آن داخل دانند و سمت تخصص در آن برای خود قائلند.

همین طور نیز اگر حکیمی یا عارفی در زنجیر شیطان درآمد و محبوس و موقوف در

۲۰۰

همان عقلیات شد، به دیگران با نظر خواری و بی مقداری نظر کند و علماء شریعت را قشری و فقهاء اسلام را عامی خواند تا چه رسد به دیگران و او جز خود و رفقای خود [را] که انبادرار مفهومات و اعتباریات هستند، کسی دیگر را به حساب نیاورد، و این آفت نیست جز از همان سلطه ابليسیه.

اگر اینان کیفیت سیر الى الله و خروج از بیت نفس و طبیعت را واقف بودند، مبتلا به این دام بزرگ ابليس و محبس مظلوم شیطانی نمی شدند، و هر یک دیگری را طرد نمی کردند، و به یکدیگر حسن ظن داشتند، و اخوّت ایمانیه و محبت و موّت اسلامیه - که از مبادی، بلکه امehات حصول صفاتی باطن و تصفیه و ترکیه نفس است - در بین آنها محکم و مستحکم می شد، و اسم و رسم خودخواهی و خودبینی و اعجاب و استکبار - که از امehات رذایل نفسانیه و تبلیسات شیطانیه است - از بین آنها سپری می شد. ما اکنون به خواست خداوند متعال و توفیقات و تأییدات او، شروع در مقصد اصلی، که از شرح این حدیث داشتیم، می نماییم.

### مقاله ۳ شرح جنود عقل و جهل از بعض وجوده

#### مقصد ۱: شرح «الْخَيْرُ و ... ضِدَّهُ الشَّرُّ»

#### فصل اول: [مقصود از خیر و شر]

بحث از حقیقت و ماهیت خیر و شر، خارج از مقصود اصلی ماست و این دو، چون به حسب هویت از واضحات و فطريات است؛ ایکال آن را به وجودان و فطرت، اقرب به صواب و نزدیکتر به مقصود است و مهم در این مقام، بيان مقصود از خیر و شر است که در این حدیث شریف، یکی را وزیر عقل و دیگری را وزیر جهل قرار داده.

پس باید دانست که مقصود، نفس خیر و شر نیست، به آن معنی که عامه می فهمند، بلکه به معنای دیگری است که پس از این اشاره به آن می آید؛ زیرا نه تناسب با وزارت و نه جنديت عقل دارد. پس مقصود از آن را توان گفت که حقیقت فطرت است که در آیه شریفه، اشارت به آن رفته، آنجا که فرماید: «فِطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (۲۷۵).

غايت امر آنکه: خیر عبارت از فطرت مخصوصه، و شر عبارت از فطرت محجویه است.

تفصیل این اجمال آنکه: حق - تبارک و تعالی - با عنایت و رحمت خود، به ید قدرت خود، که طینت آدم اوّل را مخمر فرمود، (۲۷۶) دو فطرت و جبّت به آن مرحمت نمود: یکی اصلی،

۲۰۳

و دیگر تبعی، که این دو فطرت، بُراق سیر و ررف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی، و آن دو فطرت، اصل و پایه جمیع فطرياتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطريات، شاخه‌ها و اوراق آن است.

یکی از آن دو فطرت - که سِمت اصلیت دارد - فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی [و] دانی، مُخمر و مطبوع است و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفّحص و گردش کند و جمیع طوایف متّشتّه و اقوام متفرقه در عالم را تفتیش کند، یک نفر را نیابد که به حسب اصل جبّت و فطرت، متوجه به کمال و عاشق خیر و سعادت نباشد.

مقصود از فطريات، اموری است که بدین مثابه باشد و از این جهت، احکام فطرت از أبدِ بدیهیات و از اوضاع و اضطرابات خواهد بود و اگر چیزی چنین نشد از فطريات نخواهد بود.

دیگری از آن دو فطرت، که سِمت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفّر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مُخمر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفّر از نقص نیز مطبوع و مُخمر در انسان است.

این دو فطرت، که ذکر شد، فطرت مخموره غیر محظوظ است که محکوم احکام طبیعت نشده و وجهه روحانیت و نورانیت آنها باقی است. اگر فطرت متوجه به طبیعت شد و محکوم آن گردید و محظوظ از روحانیت و عالم اصلی خود شد، مبدأ جمیع شرور و منشأ جمیع شقاوت و بدیختیهاست، که تفصیل آن بیاید.

پس مقصد از خیر - که وزیر عقل است و جمیع جنود عقلیه در ظلّ توجه و تصرف آن است - فطرت مخموره متوجه به روحانیت و مقام اصلی خود است و از شر - که وزیر جهل و همه جنود جهل از طفیل آن است - فطرت محکومه طبیعت و محظوظ به احکام آن است.

## فصل دوم: توضیح این مقصود

برای قلب، که مرکز حقیقت فطرت است، دو وجهه است: یکی وجهه به عالم غیب و روحانیت؛ و دیگر، وجهه به عالم شهادت و طبیعت.

۲۰۴

چون انسان ولیده عالم طبیعت و فرزند نشئه دنیاست از بدبو خلقت در غلاف طبیعت تربیت شود، و روحانیت و فطرت در این حجاب وارد شود، و کم کم احکام طبیعت بر آن احاطه کند، و هر چه در عالم طبیعت رشد و نمای طبیعی کند احکام طبیعت بر آن بیشتر چیره و غالب شود. چون به مرتبه طفویلت رسد با سه قوه هماغوش باشد: قوه شیطنت - که ولیده واهمه است - و قوه غضب و شهوت و هر چه رشد حیوانی کند این سه قوه در او کامل شود و رشد نماید و احکام طبیعت و حیوانیت بر آن غالب شود و شاید کریمه شریفه: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ \* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (۲۷۷) اشاره باشد به نور اصلی فطرت، که تخمیر به ید قدرت حق تعالی شده و آن «احسن تقویم» است؛ زیرا بر نقشه کمال مطلق و جمال تام است و رد به «اسفل سافلین» اشاره به این احتجاب به طبیعت - که اسفل سافلین است - باشد و چون این احتجابات و ظلمات و کدورات بر نفس غالب و چیره است و کم اتفاق افتاد که کسی به خودی خود بتواند از این حُجب بیرون آید و با فطرت اصلیه سیر به عالم اصلی خود بنماید و حق (تبارک و

تعالی) به عنایت ازلی و رحمت واسعه انبیاء عظام (صلوات الله عليهم) را برای تربیت بشر فرستاد و کتب آسمانی را فرو فرستاد تا آنها از خارج، کمک به فطرت داخلیه کنند، و نفس را از این غلاف غلیظ نجات دهنند.

از این جهت، احکام آسمانی و آیات باهرات الهی و دستورات انبیاء عظام و اولیاء کرام، بر طبق نقشه فطرت و طریقه جبلت بنا نهاده شده، و تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی، اصلی و استقلالی؛ و دیگری فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه، رجوع کند.

مقصد اول - که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق (جل و علا) و شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربویات از ایمان بالله و کتب و رسول و ملائکه و یوم الآخره، وأهم و عمله مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلات و حج، به این مقصد مربوط است، یا بی واسطه یا با واسطه.

۲۰۵

مقصد دوم - که عرضی و تبعی است - تنفر دادن فطرت از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که ام النقاوص و أمّ الأمراض است و بسیاری از مسائل ربویات، و عمله دعوتهای قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمله ابواب ارتیاض و سلوک، و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترك فواحش و معاصی به آن رجوع کند.

این دو مقصد، مطابق نقشه فطرت است، چنانکه دانستی که در انسان دو فطرت است: فطرت عشق به کمال، و فطرت تنفر از نقص. پس جمیع احکام شرایع مربوط به فطرت است و برای تخلص فطرت از حُجُب ظلمانیه طبیعت است.

### فصل سوم: فطرت مخموره وزیر عقل و فطرت محجوبه وزیر جهل است

عشق به کمال مطلق، که از آن منشعب شود عشق به علم مطلق و قدرت مطلقه و حیات مطلقه و اراده مطلقه و غیر ذلک از اوصاف جمال و جلال، در فطرت تمام عائله بشر است، و هیچ طایفه‌ای از طایفه دیگر، در اصل این فطرت ممتاز نیستند، گرچه در مدارج و مراتب فرق داشته باشند، لکن به واسطه احتجاب به طبیعت و کثرت، و قلت حُجُب، و زیادی و کمی اشتغال به کثرت، و دلبستگی به دنیا و شب کثیره آن، در تشخیص کمال مطلق، مردم مفترق و مختلف شدند.

و آنچه که اختلاف محیطها و عادات و مذاهب و عقاید و امثال آن، در سلسله بشر تأثیر نموده، در تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن تأثیر نموده، و ایجاد اختلافات کثیره عظیمه نموده، نه در اصل آن.

مثلًا آن فیلسوف عظیم الشأن که عشق به فنون فلسفه دارد و همه عمر خود را صرف در فنون کثیره و ابواب و شب متفتنه آن می‌کند، با آن سلطان و پادشاه که به سعه نطاق سلطنت خود می‌کوشد و در راه آن رنجها می‌برد و عشق به نفوذ قدرت و سلطنت خود دارد، و آن تاجر که عشق به جمع ثروت و مال و منال دارد، در اصل عشق به کمال، فرق ندارند؛ لکن هر یک تشخیص کمال را در آن منظور خود دارند.

این اختلاف و تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا این خطأ در مصدق محبوب است، و این از عادات و اطوار مختلفه و تربیتها و عقاید متشتته پیدا شده و هر یک به اندازه

۲۰۶

حجاب خود، از محبوب مطلق خود، محبوب است، و هیچ یک از اینها آنچه را که دلباخته اویند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آنها نیست؛ زیرا هر یک از این امور، محدود و ناقص است و محبوب فطرت مطلق و تام است، از این جهت است که آتش عشق آنها به رسیدن به آنچه به آن متعلقند فرو ننشینند. چنانکه اگر سلطنت یک مملکت را به یکی دهند

که عشق به سلطنت داشت و گمان می‌کرد به رسیدن به آن، مطلوب حاصل است و آرزویی دیگر در کار نیست، چون به آن محبوبِ خیالی مجازی رسید، سلطنت مملکت دیگر طلب کند و چنگال عشقش به مطلوب دیگری بند شود و اگر آن مملکت را بگیرد، به ممالک دیگر طمع کند و اگر تمام بسیط ارض در تحت سلطنت و قدرت او آید، و احتمال دهد که در کرات دیگر، ممالکی هست از اینجا وسیعتر و بالاتر، آرزوی وصول به آن کند و اگر جمیع عالم مُلک را در تحت سیطره خود درآورد، و از عالم ملکوت خبری بشنود - ولو مؤمن به آن نباشد - آرزو کند که کاش این خبرها که می‌دهند و این سلطنتها و قدرتها که می‌گویند راست بود و من به آنها می‌رسیدم!

پس معلوم شد که عشق متعلق به سلطنت محدوده نیست؛ بلکه عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند.

پس جمیع شرور - که در این عالم از این انسان بیچاره صادر شود - از احتجاب فطرت، بلکه از فطرت محجویه است، و خود فطرت به واسطه اعتناق و اکتناف آن به حجابها، شریت بالعرض پیدا کرده و شریر شده است بعد از آنکه خیر، بلکه خیر بوده.

اگر این حجابها[ای] ظلمانی، بلکه نورانی از رخسار فطرت برداشته شود، و فطره الله به همان طور که به ید قدرت الهی تخمیر شده مخلّی به روحانیت خود باشد، آن وقت عشق به کمال مطلق بی حجاب و اشتباه در او هویدا شود، و محبوهای مجازی و بتھای خانه دل را درهم شکند، و خودی و خودخواهی و هر چه هست زیر پا نهد، و دستاویز دلبری شود که تمام دلها - خواهی نخواهی - به آن متوجه است و تمام فطرتها - دانسته یا ندانسته - طلبکار اویند. صاحب چنین فطرت، هر چه از او صادر شود، در راه حق و حقیقت است، و همه راه وصول به خیر مطلق و جمال جمیل مطلق است، و خود این فطرت مبدأ و منشأ خیرات و سعادات است و خود خیر، بلکه خیر است وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَعَالٰی.

## فصل چهارم: [ضرورت اصلاح نفس]

اکنون که معلوم شد تمام خیرات از سرچشمۀ نور فطره الله است در صورتی که محتاج به حجابهای طبیعت نباشد، و اسیر دامهای پیچایچ نفس و ابليس نگردد، و کفیل سعادت مطلقه انسانی همین فطرت شریفه است؛ باید دانست که اگر انسان از خود غفلت کند و در صدد اصلاح نفس و تزکیه آن برنياید و نفس را سر خود بار آورد، هر روز، بلکه هر ساعت بر حجابهای آن افزووده شود، و از پس هر حجابی حجابی، بلکه حُجُبی برای او پیدا شود تا آنجا که نور فطرت بکلی خاموش و منطفی شود، و از محبت الهی در آن اثری و خبری باقی نماند؛ بلکه از حق تعالی و آنچه به او مربوط است از قرآن شریف و ملائکه الله و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام و دین حق و جمله فضائل متنفر گردد، و ریشه عداوت حق (جل و علا) و مقرّبان در گاه مقدس او در قلبش محکم و مستحکم گردد تا آنجا که بکلی درهای سعادت بر او بسته شود، و راه آشتنی با حق تعالی و شفاعة علیهم السلام منسد گردد، و مخلّد در ارض طبیعت گردد که باطن آن در عالم دیگر جلوه کند و آن خلود در عذاب جهنم است.

این افرايش حجب، سبب طبیعی دارد، و آن، آن است که این سه قوه؛ یعنی، قوه شیطنت، که فروع آن عجب و کبر و طلب ریاست و خدعا و مکر و نفاق و کذب و امثال آن است، و قوه غصب، که خودسری و تجبر و افتخار و سرکشی و قتل و فحش و آزار خلق و امثال آن از فروع آن است، و قوه شهوت، که شره و حرص و طمع و بخل و امثال آن از فروع آن است، این قوای ثلاثة، محدود به حدّی نیستند؛ به این معنا که اگر افسار شیطنت را انسان رها کند، در هیچ حدّی واقف نشود و به هیچ مرتبه‌ای از مراتب قانع نگردد، و برای به دست آوردن مقصد خود حاضر است با تمام نوامیس الهیه و شرایع حقّه مخالفت و دشمنی کند، و برای رسیدن به یک ریاست جزیی، حاضر است فوج فوج انبیا و اولیا و صلحاء بالله را قتل و غارت کند؛ و همین طور آن دو قوه دیگر در صورت

سر خود بودن و افسار گسیختگی.

معلوم است هر مرتبه‌ای از مراتب لذات نفسانیه - که راجع به این سه قوه است - که برای انسان حاصل شود، به اندازه خود، انسان را دلسته به دنیا و غافل از روحانیت و حق و حقیقت کند.

۲۰۸

مثلاً، در هر لذتی که ذاته انسانی از این عالم می‌برد در صورتی که محدود به حدود الهیه نباشد، انسان را به دنیا نزدیک کند و علاقه‌قلبی را زیاد کند، و به همان اندازه علاقه به روحانیت و حق کم شود و محبت الهیه از قلب زائل شود و چون پشت سر هر لذتی، نفس لذت دیگر، بلکه لذات دیگر را طالب شود و نفس آماره قوای مخصوصه این کار را برای تحصیل آن ترغیب کند؛ پس در پشت سر هر حجابی، حُجّی ظلمانی برای انسان پیدا شود و از هر یک از این مجاری و قوای حسیه - که شعاع نفس از آنها به عالم طبیعت و دنیا جلوه کرده - دائمًا حجابهایی به روی قلب و روح کشیده شود که انسان را از سیر الی الله و طلب حق (جل جلاله) باز دارد.

خسران و حسرت، بلکه تعجب و حیرت در آن است که همان فطرتی که براق سیر اولیاست به معراج قُرب حضرت باری (جل و علا) همان انسان سر خود را به نهایت شقاوت و بُعد از ساحت قدس کبریا رساند، و این بالاترین خسرانهایست؛ چنانکه حق تعالی فرماید: «وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۲۷۸).

چه خسرانی بالاتر از اینکه انسان سرمایه سعادت ابدی را خرج در راه تحصیل شقاوت ابدی کند، و آنچه را که حق تعالی به او داده که او را به اوج کمال رساند، همان او را به حضیض نقص کشاند؟!

ای انسان بیچاره! چه حسرتی خواهی داشت آن روزی که پرده طبیعت از چشم برداشته شود و معاینه کنی که آنچه در عالم قدم زدی و کوشش کردی در راه بیچارگی و شقاوت و بدبختی خودت بوده، و راه چاره و طریق جبران نیز مسدود شده، و دست از همه جا کوتاه! نه راه فرار از سلطنت قاهره الهیه «یا مَعَشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اشْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَفْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا» (۲۷۹)، و نه راه جبران نقایص گذشته و عذر خواهی از معاصی الهیه «الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ» (۲۸۰).

ای عزیز! اکنون تا حجابهای غلیظ طبیعت نور فطرت را بکلی زائل نکرده، و کدورتهاي

۲۰۹

معاصی صفاتی باطنی قلب را بکلی نبرده، و دست از دار دنیا - که مزرعه آخرت است، (۲۸۱) و انسان در آن می‌تواند جبران هر نقصی و غفران هر ذنبی کند - کوتاه نشده، دامن همتی به کمر زن و دری از سعادت به روی خود باز کن.

بدان که اگر قدمی در راه سعادت زدی و اقدامی نمودی، و با حق (تعالی مجدہ) از سر آشتنی بیرون آمدی و عذر ماسبق خواستی، درهایی از سعادت به رویت باز شود و از عالم غیب از تو دستگیریها شود و حجابهای طبیعت، یک یک، پاره شود و نور فطرت بر ظلمتهاي مکتبه غلبه کند، و صفاتی قلب و جلای باطن بروز کند و درهای رحمت حق تعالی به رویت باز شود، و جاذبه الهیه تو را به عالم روحانیت جذب کند، و کم کم محبت حق در قلب جلوه کند و محبت‌های دیگر را بسوزاند، و اگر خدای (تبارک و تعالی) در تو اخلاص و صدق دید، تو را به سلوک حقيقی راهنمایی کند و کم کم چشمت را از عالم کور کند و به خود روشن فرماید، و دلت را از غیر خودش وارسته و به خودش پیوسته کند.

بار خدایا! آیا شود که این دل محجوب و این قلب منکوس را به خود آری، و این غافل فرو رفته در ظلمات طبیعت را به عالم نور کشانی، و بُتهاي دل را به دست قدرت خود در هم شکنی، و غبار تن را از پیش چشم فرو ریزی؟ پروردگار! تو خود از ما دستگیری کن! ما طاقت مقاومت نداریم، مگر لطف تو دستی گیرد. إنَّكَ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِيمِ.

**مقصد ۲ ایمان و کفر****فصل اوّل: [مفهوم از ایمان]**

ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا علم و ادراک، حظ عقل و ایمان حظ قلب است. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و ملائکه و پیغمبران و یوم القیامه، او را نتوان مؤمن گفت؛ چنانکه ابليس تمام این امور را علماً و ادراکاً می‌دانست و حق تعالی او را کافر خواند. (۲۸۲)

۲۱۰

چه بسا باشد فیلسوفی به برهانهای فلسفی، شعب توحید و مراتب آن را مُبرهن کند و خود، مؤمن بالله نباشد.  
برای نزدیک کردن مقصود به فهم، مثالی یاد کنیم:

ما به حسب برهان و ادراک عقلی همه می‌دانیم که مردگان به انسان نمی‌توانند آزاری دهنده، و همه مرده‌های عالم به قدر مگسی حرکت ندارند، و می‌دانیم که در تاریکی، مردگان زنده نمی‌شوند؛ با این وصف، در شب تاریک از مردگان وحشت داریم، و وهم ما غلبه بر عقل می‌کند. برای آن است که به این حقیقت عقلیه، قلب ایمان نیاورده و این ادراک عقلی به قلب نرسیده، ولی آنها که با تکرار عمل و کثرت اقدام و زیادت مراودت در شباهی تار در قبرستانها، این مطلب علمی را به قلب رساندند، از مردگان وحشت نکنند؛ بلکه در قبرستانها منزل کنند، و با وادی خاموشان مأنوس شوند.

دسته اوّل و دوم، در علم به اینکه از مردگان به کسی آزار نرسد شریک بودند، ولی در ایمان به این مطلب با هم مختلف بودند. از این جهت، علم آنها در آنها اثرب نکرد، ولی ایمان دسته دوم آنها را از وحشت خیالی موهوم بیرون آورد.  
پس معلوم شد که علم غیر از ایمان است و این مطلب به حسب لغت نیز مناسب با معنی ایمان است؛ زیرا ایمان در لغت به معنی وثوق و تصدیق و اطمینان و انقياد و خصوص است، در فارسی به معنی گرویدن غیر از علم و ادراک است.

**فصل دوم: توضیح و تتمیم این مطلب**

ایمان به معارف الهیه و اصول عقاید حقّه صورت نگیرد مگر به آنکه اوّلاً آن حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بینات و برآهین عقلیه ادراک کند، و این مرحله به منزله مقدمه ایمان است، و پس از آنکه عقل حظ خود را استفایا نمود، به آن قناعت نکند؛ زیرا اینقدر از معارف، اثرش خیلی کم است و حصول نورانیت از آن، کمتر شود. پس از آن، باید سالک الی الله اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند، و این حقایق را با هر ریاضتی شده به قلب رساند، تا قلب به آنها بگرود.

پس در اینجا، مراتب ایمان فرق کند، و شاید معنی حدیث شریف که فرماید: «علم نوری

۲۱۱

است که خدای تعالی در دل هر کس که خواهد افکند» (۲۸۳) همین باشد؛ زیرا علم بالله تا در حد عقل است، نور است، و پس از ریاضات قلبی، خدای تعالی آن را در قلوب مناسبه افکند، و دل به آن بگرود.  
مثالاً توکل به خدای تعالی یکی از فروع توحید و ایمان است. ما غالباً یا به برهان یا به امور شیعه به برهان، ارکان توکلمان تمام است، ولی حقیقت توکل در ما حاصل نیست.

ما همه می‌دانیم که در مملکت حق تعالیٰ کسی تصرفی، بی اجازه قیومی و اشاره اشرافی آن ذات مقدس نکند، و اراده کسی بر اراده قویمه ذات مقدس، قاهر نشود؛ مع ذلك، ما از اهل دنیا و ارباب ثروت و مکتب، طلب حاجات کنیم و از حق تعالیٰ غفلت نماییم.

توکل ما بر اوضاع طبیعت و امور طبیعیه صدها مقابل بالاتر است از توکل به حق. این نیست مگر آنکه حقیقت توحید افعال در قلب ما حاصل نشده؛ حکیم فلسفی «لا مؤثر فی الوجود إِلَّا اللَّهُ» گوید و خود از غیر خدا حاجت طلب و متعبد متنشک «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ورد خود کند و چشمش به دست دیگران است. این نیست جز آنکه آن، برهانش از حد عقل و ادراک عقلی خارج نشده و به قلب نرسیده، و این، ذکرش از لقلقه لسانی تجاوز ننموده و ذائقه قلب از آن نچشیده.

ما همه داد از توحید می‌زنیم و حق تعالیٰ را «مُقَبِّلُ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ» می‌خوانیم؛ و «الْخَيْرُ كُلُّهُ يَبْرِدُهُ» و «الشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْهِ» می‌سرائیم ولی باز در صدد جلب قلوب بندگان خدا هستیم، و دائمًا خیرات را از دست دیگران تمنا داریم. اینها نیست جز اینکه اینها، یا حقایق عقلیه‌ای است که قلب از آن بی خبر است و با لقلقه‌های لسانی است که به مرتبه ذکر حقیقی نرسیده.

ما همه می‌دانیم [که قرآن شریف] از معدن وحی الهی برای تکمیل بشر و تخلیص انسان از محبس ظلمانی طبیعت و دنیا، نازل شده است، و وعد و وعید آن، همه حق صراح و حقیقت ثابته است، و در تمام مندرجات آن شایبه خلاف واقع نیست؛ با این وصف، این کتاب بزرگ الهی در دل سخت ما به اندازه یک کتاب قصه تأثیر ندارد؛ نه دلستگی به وعده‌های آن داریم تا

۲۱۲

دل را از این دنیای دنی و نشئه فانیه برگیریم و به آن نشئه باقیه بیندیم، و نه خوفی از وعید آن در قلب ما حاصل آید تا از معاصری الهی و مخالفت با ولی نعمت احتراز کنیم. این نیست جز آنکه حقیقت و حقیقت قرآن به قلب ما نرسیده و دل ما به آن نگرویده و ادراک عقلی، بسیار کم اثر است. با این قیاس کلیه نقصانهایی که در ماست و جمیع سرکشیها و مخالفتهای ما و محروم ماندن از همه معارف و سرائر برای همین نکته است. (تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجلد).

### فصل سوم: استشهاد برای این مقصد به دلیل نقلی

خدای تبارک و تعالیٰ برای مؤمنین در قرآن شریف خود، خواصی ذکر فرموده است. همچنین در احادیث شریفه از اهل بیت عصمت و طهارت، برای مؤمن او صافی ذکر شده است که هیچ یک از آنها در ما نیست، با اینکه ما خود می‌دانیم که همه به علم برهانی یا امثال آن، اعتقاد به خدای تبارک و تعالیٰ و توحید ذات مقدس و سایر ارکان ایمانی داریم. این نیست مگر برای آنکه مذکور داشتیم که ایمان غیر از ادراک عقلی است. خدای تعالیٰ در آیه دوم سوره انفال فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الظَّاهِرُونَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيهِمْ آياتُهُ زَادُتْهُمْ إِيمانًا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (۲۸۴) تا آنکه می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (۲۸۵). به طور حصر می‌فرماید: مؤمنان آنانند که این چند صفت را دارند و غیر اینها مؤمن نیستند، در آخر نیز فرماید: اینها فقط مؤمن درست راست می‌باشند.

یکی از او صافی که برای آنها ذکر شده است آنکه چون ذکر خدا شود قلبهای آنان ترسناک شود. دیگر آنکه چون آیات حق بر آنها خوانده شود، آن آیات ایمان آنها را زیادت کند. دیگر آنکه توکل آنها بر پروردگار خودشان است.

اکنون شما که مدعی ایمانی هستید، و همه ارکان ایمان را عقلایا یافتید، و برای هریک برهانی دارید یا بافتید، مراجعه به حال خود کنید؛ بینید کدام یک از این خواص در قلبتان موجود است؟ این همه ذکر خدا می‌کنید و می‌شنوید، کو آن ترس که علامت مؤمن است؟

۲۱۳

البته قلبی که وجودان عظمت و جلال حق نکرده، و کبریا و علو شان حق در آن وارد نشده، از ذکر حق ترسان نشود. مؤمن آن کسی است که قلبش حضور حق و احاطه قیومی آن ذات مقدس را دریافته باشد و عظمت و جلال او را وجودان کرده باشد.

البته از فطريات است که انسان در محضر سلطان عظيم الشأن، کوچک و خوفناک شود، گرچه در خود قصوری نبیند و خود را خدمتگزار بینند، با آنکه همه ممکنات از قیام به حق معرفت و عبادت آن ذات مقدس فاصلند. چطور چنین نباشد! با آنکه اشرف ممکنات و اعرف خلق الله و اقرب إلى الله، رسول ختمی صلی الله علیه و آله اعلان «ما عَبَدْنَاكَ حَقّ عِبَادَتِكَ، وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقّ مَعْرِفَتِكَ» (۲۸۶) داده:

آنجا که عقاب پر بریزد  
از پشه لاغری چه خیزد

پس این خاصیتی که از علائم مؤمن است در ما یافت نشد.

همین طور خاصیت دیگر که عبارت از زیاد شدن ایمان است از تلاوت آیات شریفه. این همه آیات تدوینیه و تکوینیه بر ما خوانده می شود و ارائه داده می شود، عوض آنکه بر ایمان ما افزایش حاصل آید، بر احتجاج ما می افزاید. در ایام عمر، چقدر قرآن شریف [را] - که بزرگترین آیات الهیه است - می خوانیم و از دیگران استماع می کنیم و نور ایمان در قلب ما پیدا نشده، و تذکر و تبهی از آن برای ما حاصل نیامده.

اکنون درست تفکر کن! بین صدر با ذیل این آیه شریفه با ما تطبیق می کند؟ می فرماید:

«قُلْ هُوَ لِلّٰهِيْنَ آمُنُوا هُدٰى وَ شِفَاءٌ وَاللّٰهُيْنَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْآنٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى أُولَئِكَ يَنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (۲۸۷).

کجاست آن هدایت و شفای امراض باطنی که برای مؤمنین از قرآن شریف حاصل می شود؟! چه شده است که در گوش ما این آیات شریفه فرو نمی روید و برای ما خود، حجاب فوق حجاب می شود؟! این نیست جز آنکه نور ایمان در قلب ما نازل نشده، و علوم ما به همان

حد علمی باقی مانده و به لوح قلب وارد نگردیده، و در این باب، در قرآن شریف آیات بسیاری است (۲۸۸) که با مقایسه حال خود با آن آیات و تطبیق آن آیات با صفات خود، بخوبی حال ما معلوم خواهد شد.

اما خاصیت سوم که می فرماید: «وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكّلُونَ» (۲۸۹). حقیقت توکل واگذار کردن جمیع امور است به وکیل و اعتماد نمودن به وکالت اوست، و صرف نظر نمودن از دیگران است، و چشم امید از دیگران بستن است و آن مبنی بر چهار امر است که ارکان توکل است:

اول، علم به آنکه وکیل حاجت انسان را می داند.

دوم، علم به آنکه قدرت به قضای حاجت دارد.

سوم، علم به آنکه رحمت و شفقت به موکل دارد.

چهارم، آنکه بخل از ساحت او دور است.

اکنون مراجعه به حال خود کنیم، این چهار علم برای ما حاصل است به ذات مقدس حق تعالی، همه او را عالم به ذرات کائنات؛ علم او را محیط به تمام موجودات، و قدرت کامله او را نافذ در أرضین و سمایات، و رحمت عالم شامله او را به همه موجودات، و او را مبزا از همه نقایص - که بخل نیز از آنهاست - می دانیم، با اینکه علمًا ارکان توکل برای ما حاصل است و شک در هیچ یک

از این امور اربعه نداریم، با این وصف، آثاری از توکل در ما نیست.

اعتماد ما به مردم و چشم امید ما به خلائق بیشتر است از خالق. حاجات خود را از مخلوق ضعیف می‌خواهیم و دست طمع خود را پیش دونان دراز می‌کنیم. دائمًا در پی جلب قلوب مردم هستیم، با آنکه مقلب القلوب را حق می‌دانیم. اینها نیست جز آنکه مذکور داشتیم که علم به این ارکان، غیر از ایمان است؛ چون قلب ما از این علوم خالی است و این ارکان را در قلب وارد ننمودیم، از علم خود نتیجه‌ای حاصل نکنیم از اینجا معلوم می‌شود که:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود (۲۹۰)

۲۱۵

ما خود با علم بحثی استدلالی و با برآهین متفنه، ارکان توکل را دریافتیم و در آنها شائبه شک و ریبی در ما نمی‌رود. با همه حال، از نور توکل در دل ما پرتوى نیست، و از صفاتی انقطاع از خلق و پیوستگی به حق، در ما اثری یافت نشود. پس این خاصیت ایمانی نیز از ما مسلوب است و اگر خواص و علائم ایمان نبود، خود ایمان نیز نیست.

آیات شریفه، که خود شاهد این مقاله است، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۲۹۱) این اُنمودجی است که از آن، دیگر آیات نیز معلوم شود.

اما روایات شریفه نیز بسیار است و ما به ذکر بعضی از آن، این اوراق را مزین می‌کنیم؛ شاید از برکت کتاب شریف الهی و انفاس قدسیه حضرات اولیای نعم (علیهم الصلاة و السلام) قلوب مُظلمه قاسیه را نوری حاصل شود، و از این حجابهای ظلمانی عالم طبیعت خلاصی پیدا شود.

در کافی شریف سند به سمعاء رساند: قالَ، قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ، أَهُمَا مُخْتَلِفَانِ؟ – إِلَى أَنْ قَالَ – فَقَالَ: الْإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْتَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بِهِ حُقْنَتِ الدِّمَاءُ، وَعَلَيْهِ جَرَتِ الْمَنَاكِحُ وَالْمَوَارِيثُ، وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ. وَالْإِيمَانُ: الْهُدَى وَمَا يُبَيِّنُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَمَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ (۲۹۲)

از این حدیث شریف ظاهر شود که شهادت به وحدانیت و اعتقاد به رسالت اسلام است. ولی ایمان نور هدایتی است که در قلب جلوه کند.

آنچه صفت اسلام است، اگر در قلب ثابت شد و به قلب رسید، آن ایمان است، و لازمه ایمان عمل است و از احادیث بسیار ظاهر شود که عمل به ارکان از ایمان است. (۲۹۳) و این نه آن است که در حقیقت ایمان، عمل به ارکان مدخلیت دارد، بلکه برای آن است که لازمه ایمان به ارکان است (چنانکه پیش از این مذکور شد). [عن الصادق علیه السلام]:

۲۱۶

[۱] فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كِبِيرًا مِنْ كَبَارِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرًا مِنْ صَغِيرَاتِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ، ساقِطًا عَنْهُ أَسْمَ الْإِيمَانِ، وَثَابِتًا عَلَيْهِ أَسْمُ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ تَابَ وَاسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ (...)

[۲] كَانَ أَبِي يَقُولُ: إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا [وَ] فِي قَلْبِهِ نُورٌ حَيْفَةٌ وَنُورٌ رَجَاءٌ؛ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يِزِدْ عَلَى هَذَا، وَلَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يِزِدْ عَلَى هَذَا. (۲۹۵)

در روایات شریفه، اوصاف مؤمنین را شمرده‌اند و آنها را مُتصف به صفاتی کردند؛ از قبیل توکل و تسلیم و رضا و خوف و رجا و امثال آن و البته کسی که مُتصف به آن صفات نباشد، از اهل ایمان نخواهد بود. این نیست جز آنکه این علم و ادراک که در ما هست، ایمان نیست، و الـ ملازم با این اوصاف شریفه و اعمال صالحه بودیم، و الله العالم.

## فصل چهارم: [راه تحصیل ایمان]

اکنون که معلوم شد ایمان غیر از علم است، و آنچه که در ما از معارف و حقایق توحید و اسماء و صفات است علم است و قلب ما را از آنها خبری نیست، و معلوم شد که تا این امور به قلب نرسد و قلب به آنها مؤمن نشود اثرش کم است، باید انسان در صدد تحصیل ایمان برآید که اگر خدای نخواسته از این عالم - که دار تغیر و تبدل است و هر یک از ملکات و اوصاف و احوال قلبی را می‌توان در آن تغییر داد - بیرون رویم و از ایمان دست ما تهی باشد، خسارت‌های فوق العاده به ما وارد خواهد آمد و در خسaran بزرگ واقع خواهیم شد و ندامتهای بی پایان نصیب ما خواهد گردید و در آن عالم، ممکن نیست هیچ حالی از احوال نفس تغییر کند، یا اگر ایمان در اینجا حاصل نشد، آنجا بتوان حاصل نمود.

پس انسان باید در همین عالم، این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی هست، تحصیل کند و دل را با آن آشنا کند و این در اوّل سلوک انسانی صورت نگیرد، مگر آنکه اوّلاً، نیت را در تحصیل معارف و حقایق ایمانیه خالص کند و قلب را با تکرار و تذکر، به اخلاص و ارادت آشنا کند تا اخلاص در قلب جایگزین شود؛ چه اگر اخلاص در کار نباشد

۲۱۷

ناچار دست تصرف ابليس به کار خواهد بود و با تصرف ابليس و نفس - که قدم خودخواهی و خودبینی است - هیچ معرفتی حاصل نشود؛ بلکه خود علم التوحید بی اخلاص، انسان را از حقیقت توحید و معرفت دور می‌کند و از ساحت قرب الهی تبعید می‌نماید.

ملاحظه حال ابليس کن که چون خودخواهی و خودبینی و خودپسندی در او بود، علمش به هیچ وجه عملی نشد و راه سعادت را به او نشان نداد.

میزان در ریاضات حقه و باطله به یک معنی دقیق عرفانی، قدم نفس و خودخواهی و قدم حق و حق طلبی است. علم توحیدی که برای نمایش در محضر عوام یا علما باشد از نورانیت عاری است و غذایی است که با دست شیطان برای نفس امّاره تهیه شود؛ خود آن، انسان را از توحید بیرون برده.

بالجمله: پس از تحصیل اخلاص، ممکن است راه به حقیقت پیدا کرد چنانکه در قرآن شریف می‌فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُحْلَصِينَ» (۲۹۶)، جز بندگان مخلص که خلوص از مراتب شرک و دوبینی دارند و خالص از کثافات طبیعت شدن، خداوند منزه است از توصیف دیگران، گرچه مخلصین (با فتح لام) مقام بالاتر از مخلصین (با کسر لام) است، در هر صورت، اخلاص در تحصیل توحید و تجرید، از مهمات سلوک است و کیفیت تحصیل آن را در باب خود، مذکور می‌داریم و پس از آن، از گناهان و مخالفات، توبه خالصی کند با شرایط خود، که در باب «توبه» بیاید.

چون قلب را از کثافات خالی کرد، مهیا برای ذکر خدا و قرائت کتاب خدا شود و تا قدرات عالم طبیعت در آن است، استفادت از ذکر و قرآن شریف می‌سور نشود؛ چنانکه در کتاب الهی اشاره به آن فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْتُوبٍ \* لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (۲۹۷)، «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَ يَنَزُّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَ مَا يَتَدَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» (۲۹۸).

پس از آنکه دل را برای ذکر خدا و قرآن شریف مهیا نمود، آیات توحید و اذکار شریفه توحید و تنزیه را با حضور قلب و حال طهارت، تلقین قلب کند؛ به این معنی که قلب را چون

۲۱۸

طفلی فرض کند که زبان ندارد و می‌خواهد او را به زبان آورد، چنانکه آنجا یک کلمه را تکرار کند و به دهان طفل گذارد تا او

یاد گیرد، همین طور کلمه توحید را با طمأنیه و حضور قلب، باید انسان تلقین قلب کند و به دل بخواند تا زبان قلب باز شود و اگر وقتی چون او اخر شب یا بین الطّلوعین، بعد از فریضه صبح برای این کار اختصاص دهد خیلی بهتر است. پس در آن وقت، با طهارت وجهه قرآن و ذکر را متوجه قلب کند، و آیات شریفه الهیه که مشتمل بر تذکر و مشتمل بر توحید است به قلب بخواند به طور تلقین و تذکیر.

و اگر آیات شریفه آخر سوره حشر را از قول خدای تعالی «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْقُوا اللَّهَ» که آیه ۱۸ است، تا آخر سوره، که مشتمل بر تذکر و محاسبه نفس و محتوى بر مراتب توحید و اسماء و صفات است، در یک وقت فراغت از نفس از واردات دنیایی، مثل آخر شب یا بین الطّلوعین با حضور قلب بخواند و در آنها تفکر کند، امید است - ان شاء الله - نتایج حسنی ببرد. همین طور در اذکار شریفه با حضور قلب ذکر شریف «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» - که افضل و اجمع اذکار است - این عمل را بکنند؛ امید هست خداوند از او دستگیری کند. البته در هر حال، از نقص و عجز خود و از رحمت و قدرت حق، غافل نباشد، و دست حاجت پیش ذات مقدس او دراز کند و از آن ذات مقدس دستگیری طلب کند؛ امید است که اگر مدتی اشتغال به این عمل پیدا کند، نفس به توحید عادت کند، و نور توحید در قلب جلوه کند. البته از شرایط عامه ذکر، نباید غفلت شود و ما بیشتر شرایط قرائت قرآن - که شرایط ذکر نیز هست - در آداب الصلاة مذکور داشتیم. (۲۹۹)

اگر در شب و روز چند دقیقه‌ای به حسب اقبال قلب و توجه آن - یعنی به مقداری که قلب حاضر است - نفس را محاسبه کند در تحصیل نور ایمان، و از آن مطالبه نور ایمان کند، و آثار ایمان را از آن جستجو کند، خیلی زودتر به نتیجه می‌رسد، ان شاء الله. عزیز! ممکن است در اول امر، انس با این معانی برای نفس مشکل باشد و شیطان و وساوس نفسانیه نیز به اشکال آن بیفزاید و انسان را از تحصیل این احوال مأیوس کند و به انسان سلوک راه آخرت و سلوک الى الله را بزرگ و مشکل نمایش دهد، و بگویید: این معانی

۲۱۹

مال بزرگان است و به ما ربطی ندارد؛ بلکه گاهی شود که اگر بتواند انسان را از آن متنفر کند و با هر اسمی شده از آن منصرف کند؛ ولی انسان حق طلب باید استعاده حقیقیه از مکاید آن پلید کند و به وسوس آن اعتمنا نکند، و گمان نکند که راه حق و تحصیل آن امری است مشکل. بلی، اول مشکل نماست ولی اگر انسان وارد شود در آن، خدای تعالی طرق سعادت را آسان و نزدیک کند.

اکنون این دستور جزیی که ذکر شد، اشکالی ندارد و مخالف هیچ یک از کارها نیست و به جایی ضرری نمی‌رساند. طالب حق خوب است چندی اقدام کند؛ اگر در صفاتی قلب و طهارت آن تغییری دید و نورانیت باطن خود را دریافت، بیشتر اقدام کند. معلوم است این امور، تدریجی و با طول زمان انجام گیرد و چون اهمیت آن فوق العاده است، انسان باید با اهمیت آن را تلقی کند. این از قبیل ضررها دنیاوی نیست که انسان بگویید: اگر امروز نشد فردا جبران آن را کنم، و اگر جبران نشد نیز مهم نیست؛ می‌گذرد! این سعادت و شقاوت ابدی است، آن شقاوتی که پایان ندارد، آن بدبختی که آخر برای آن نیست.

بیچاره انسان غافل! که در امور زایله دنیا - که خود می‌داند، و هر روز می‌بیند که اهل آن، آن را می‌گذارند و می‌رونند و حسرتها را می‌برند - اینقدر اهمیت می‌دهد، و با کمال جد و جهد در جمع و تحصیل آن می‌کوشد، و خود را با هر ذلت و زحمت و هر محنت و تعجب رو به رو می‌کند، و از هیچ عار و ننگی پرهیز نمی‌کند. ولی برای تحصیل ایمان - که کفیل سعادت ابدی است - اینقدر سست و افسرده است که با اینهمه مواضع انبیا و اولیا و اینهمه کتابهای آسمانی، باز از سستی و سهل انگاری دست نکشیده، و به فکر روزگار مصیبت و ذلت و زحمت خود نیفتاده، موعظتهای قرآنی و وعد و وعد آن - که سنگ خارا را نرم، و کوههای عالم را خاشع می‌کند - در دل سخت این انسان اثر نکند! آری، خدای تعالی می‌فرماید: «لَوْ أَتْرَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاسِحاً

مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتُلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۳۰۰).

۲۲۰

ای انسان دل سخت! تفکر کن، بین مرض قلبی تو چیست که دل تو را از سنگ خارا سخت تر کرده و قرآن خدا را، که برای نجات تو از عذابها و ظلمتها آمده، نمی‌پذیرد؟!

آری، دامهای شیطان که به صورت دنیا و زرد و سرخ آن در نظرت جلوه نموده راه گوش و چشم را بسته و قلب را منکوس نموده اکنون تفکر کن در آیه شریفه که فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْتَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَغْيَنٌ لَا يَنْصَرِفُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (۳۰۱). بین علامت کسانی که برای جهنم خلق شده‌اند و نشانه جهنمیان، در تو هست؟

قلبی که از نور تدبیر و تفقه و برگرداندن ظاهر دنیا را به باطن آن محروم باشد، با گوشت پاره که دل حیوانی را تشکیل می‌دهد فرقی ندارد. چشمی که جز صورت این عالم را نبیند و از نظر عبرت و حکمت کور باشد، و گوشی که جز اصوات این عالم را نشنود و از مواضع الهیه منعزل باشد، و حکم و نصایح را نپذیرد، با چشم و گوش حیوانات ممتاز نیست. آنها که این سه خاصیت بزرگ انسانی را ندارند حیواناتی هستند به صورت انسان، بلکه آنها گمراهترند از حیوان؛ چه انسان با آن نور فطره الله، و با آن قرآن و کتابهای آسمانی و ارشاد و هدایت انبیا - که اختصاص به او دارد - از مرتبه حیوانیت حرکتی نکرده و به مقام حیوانی وقوف نموده.

حیوان غایت سیرش همین و صراطش تا منزل حیوانیت است، ولی انسان بیچاره در بین منزل راه گم کرده، و به سلوک انسانی نرسیده، و سرمایه سعادت خود را از دست داده و به خسارت و ورشکستگی عمر خود را گذرانده، و از طریق و صراط انسانیت گمراه شده. پس این انسان «اصل» از حیوان است.

نیز انسان اگر از تصرفات رحمانیه و عقلانیه خارج شد و در تحت تصرفات شیطانیه و جهله‌نیه وارد شد، در اوصاف حیوانی از همه حیوانات بالاتر شود. قوه غصب و شهوت انسانی عالم را آتش زند، و بنیان جهان را فرو ریزد، و سلسله موجودات را به باد فنا دهد و اساس تمدن و تدین را منهدم کند.

۲۲۱

گاهی شود که بر اثر غصب یا حب ریاست یک نفر، صدھا هزار خانواده بنیان کن شود، و اساس رشته یک جمعیت گستته گردد. هیچ یک از حیوانات، آتش غصبشان به این سوزندگی و تور شهوتشان به این گرمی نیست. انسان است که برای غصب و شهوتش پایان نیست و حرص و طمعش را هیچ فرو نشاند.

عالیم به همه آسمان و زمینش، اگر طعمه این جانور شود، آتش حرص و طمعش فرو ننشیند، و ممالک عالم اگر مسخر او گردد، از خواهش‌های نفسانی او نکاهد. دیگر حیوانات چون به طعمه خود رسیدند آتش شهوت آنها فرو نشیند، و اگر در آنها نادرًا صاحب حس مآل اندیشه و حرص جمع آوری پیدا شود، حس محدودی و حرص ضعیفی است. مورچگان که در بهار و تابستان به جمع آوری مشغولند، زمستان راه ارتزاق آنها را بسته، و در آن ایام، جمع آورده خود را مصرف می‌کنند. و اگر زمستان می‌توانستند چون بهار از خانه و لانه بیرون آیند، و ارتزاق کنند، شاید به جمع آوری اشتغال پیدا نمی‌کردند.

انسان است که جمع آوری او معلوم نیست روی چه اساس و پایه است. اگر جمعش برای خرج و تحصیلش برای اعاشه بود چرا پس از تأمین نیز دنبالش بیشتر می‌رود و پس از جمع، حرصش افزون می‌شود؟! پس انسان سر خود از حیوانات «اصل» و از بهائیم پست تر است؛ آنها مقصد داشتند این بیچاره مقصد ندارد. آری، مقصد دارد ولی مقصد را گم کرده. کعبه مقصود حق است و انسان حق طلب است، و این طلب الهی را - که از نور فطره الله است - غایتی جز غاییه الغایات نیست، «أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُ الْقُلُوبُ» (۳۰۲).

### مقصد ۳ تصدیق و ضد آن: جحود

#### فصل اول: [مقصد از تصدیق و جحود]

تصدیق در این مقام، عبارت از قبول حق و اعتقاد ثابت جازم به آن است؛ چنانکه جحود عبارت از انکار حق و رد آن و خاضع نشدن برای آن است.

تصدیق از جنود عقل و راجع به فطرت مخموره است؛ چنانکه انکار از جنود جهل و

۲۲۲

مربوط به فطرت محجوبه است.

تفصیل این اجمال آنکه چون فطرت انسانی به دست قدرت جمال و جلال حق (جل و علا) تخمیر شده، و از عالم طهارت و قدس نازل شده است، در اول فطرت و خلقت نورانی و صیقلی است و چون وجهه آن به عالم غیب است، و حق طلب و عاشق حق است (چنانکه سابقاً معلوم شد) با حقایق ایمانیه و امور حقه – که از عالم نور و طهارت و قدس است – مناسبت ذاتیه دارد، و با جهالات و اباطیل و اُغلوطه‌ها و اکاذیب بی تناسب است.

در محل خود مقرر است که علم و عالم و معلوم باید با هم متناسب باشد، و علم غذای عالم است و خدای تعالی فرماید: «فَلَيُنْظِرِ  
الإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (۳۰۳). در کافی شریف، سند به حضرت صادق علیه السلام رساند که در معنی آیه شریفه فرمود: «باید انسان  
نظر کند به علمش که اخذ می کند، ببیند از که اخذ می کند». (۳۰۴)

پس انسان تا به فطرت اصلیه خود است، چون از عالم نور و طهارت است، متناسب با علوم حقیقیه و معارف الهیه و حقایق روحانیه و عوالم غیبیه است، و وجهه نفس چون آینه‌ای است نورانی و صیقلی و بی آلایش به زنگ و کدورت. نقشهای عالم غیب، که همه از جنس علوم حقه و سنخ معارف است، در آن مُتُنَقَّش گردد، و آن نیز به مناسب با آنها، بخوبی قبول کند.

چون اباطیل و اکاذیب و قیاسات باطله غلط، از نفحات شیطانیه و عالم ظلمات و کدورات و قذارات است، وجهه نفس به فطرت مخموره، از آنها منصرف و با آنها مناسب و مواجه نیست، پس آن نقشه‌ها را قبول نکند، و از آنها منفعل نگردد و اگر این فطرت، تا آخر کار محفوظ ماند، و دست تصرف ابليس به آن نرسد، هیچ امری را برخلاف حق نپذیرد، و از هیچ حقی روگردان نشود، و تعلیمات قرآن شریف و انبیاء عظام و اولیاء کرام علیهم السلام همان طور که از معدن وحی الهی و معادن علوم حقه نازل شده، در آن جلوه کند بی شایه تصرفات نفس و دعابه‌های متخلیه، که از آنها به حجابهای ظلمانی بین عبد و حق می توان تعبیر نمود.

۲۲۳

ولی همین فطرت، اگر از روحانیت خود محجوب شد، و به واسطه استغال به عالم طبیعت، ظلمانی گردید و سلطان شهوت و جهل و غصب و شیطنت بر آن غلبه کرد، و با مَلَأَ دنیوی و کثرات عالم ملک مأنوس شد؛ وجهه باطنش از عالم روحانیت و ملکوت منصرف و تناسبش با آن عوالم نورانی منقطع گردد، و با عالم جن و شیطان متناسب شود، وسلطان وهم و دُعَابَهَهَايِ متخلیه – که شیطان انسان صغیر است – بر آن حکومت کند، و حقایق و معارف الهیه و آنچه از عالم نور و طهارت و قدس است در ذائقه او تلغیخ و در سامعه اش سنگین و ناگوار آید.

آنچه از عالم ظلمات و قذارات و عقاید باطله و اوهام کاذبه و سَفَسَیَّه و اُغلوطه است در کامش شیرین و در ذائقه روحش گوارا و خوشایند آید، چونان آینه زنگ زده کشیفی که آنچه از سنخ نور و نقشه‌های لطیف است قبول نکند، و آنچه از قبیل زنگار و کثافت است در آن متراکم شود. پس در نفس، حالت جحود و انکار پیدا شود و دل برای هیچ حق و حقیقتی، حتی ضروریات و

فطريات خاضع نشود.

فطري هر صاحب فطرت است که از هر نظام بدیع و صنعت دقیق عجیبی، انتقال به منظمه و صنعتگر او پیدا کند، و جستجوی پدید آورنده او کند، و هیچ تردیدی در دل او خطور نکند که این صنعت عجیب صنعتگر نمی‌خواهد؛ کشف قوه برق و رادیو و صنعت تلفن و دیگر مصنوعات عجیب انسان را به اصل فطرت و جبلت خاضع کند برای صنعتگر و مستکشف آن، و او را با عظمت و بزرگی یاد کند، خواهی نخواهی.

اگر کسی بگوید: اینها چیزی نیست، محتاج به صنعتگر و استاد نیست، ممکن است اینها همین طور خود به خود درست شده باشد، در سامعه هر کس این احتمال غلط سنگین، و در ذائقه روح به طوری ناگوار و تلخ آید که جواب گوینده این حرف را به سکوت و خاموشی گذراندن أولی به نظر آید. ولی نظام عجیب عالم و صنعت بزرگ محیر العقول کاینات، که پیدایش قوه برق و صنعتهای عجیب بشری از یک کارخانه کوچک آن یعنی مغز انسانی، پیدا شده و تمام عقول فلاسفه بزرگ عالم در هر جزیی از جزئیات ساختمان همین بشر متغير است، و با آنکه هزاران سال است علماء طب و تشریح در ساختمان ظاهری آن دقتها کرده و بررسیها نموده‌اند، بدرستی و راستی، به حقیقت آن پی نبرده‌اند. با این وصف، باز در افراد این انسان ظلم جهول اشخاصی هستند که دل آنها خاضع در پیشگاه عظمت و بزرگی صانع آن و

۲۲۴

پروردگار و پدید آورنده آن نیست، و غبار شک و شبھ و کدورت تردید در دلهای سخت آنها به طوری نشسته که از فطريات خود غفلت کنند، و به ضروريات و واضحات عقول خاضع نشوند، «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (۳۰۵).

این نیست مگر آنکه انسان به واسطه اشتغال به عالم طبیعت و مقهور شدن در دست واهمه و شیطنت، نورانیت فطرت را از دست داده، و علاقه و رابطه آن از حقایق منقطع شده؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «وَيَوْمَ يَعْرِضُ الظِّنَّ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيَّبَاتِكُمْ فِي حَيَاةِكُمُ الدُّنْيَا وَأَسْتَمْتَبْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُوَنِ بِمَا كُنْتُمْ تَشَكَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسِقُونَ» (۳۰۶). شاید یکی از طیبات خود را که کفار بردن در زندگانی دنیا، و تمتع به دنیا و استغراق در شهوهای همان نور فطره الله باشد که از موائد آسمانی برای انسان بود، و به واسطه توجّه به دنیا آن را از دست داد.

بالجمله، چون به حکم برهان، غذا و متغذی باید مناسب باشد، فطرتهای اصلیه که از نورانیت خود خارج نشده‌اند، لازمه آنها تصدیق حق و خضوع برای حقیقت است و آن فطرتهای محجوبه، که جهالت و شیطنت بر آنها غلبه نموده، لازمه آنها انکار و جحود است. پس، تصدیق از جنود عقل و جحود از جنود جهل است.

## فصل دوم: [اصلاح نفس از جحود]

انسان تا در این عالم طبیعت - که عالم ماده و تغیر است - واقع است، می‌تواند حالت جحود و انکار را - که از بدترین احوال نفس، و موجب خذلان نفس و خسran ابدی است - تغیر دهد و از تحت تصرف جند جهل و شیطان بیرون آید و در تحت تصرف عقل و رحمان وارد شود، و آن به علم نافع و عمل صالح انجام پذیرد.

اما علم نافع: تفکر در لطایف مصنوعات و دقایق اسرار وجود است، و این تفکر برای متوجه طین، ابوابی از معرفت باز کند، گرچه برای کاملین حجاب است، و این حسه قلبیه ابرار،

۲۲۵

سیئه مقربان در گاه است. (۳۰۷)

طريق تفکر در لطائف صنعت بیشمار است، ولی از همه چیز نزدیکتر به ما، خود ماست و معرفت نفس، بلکه ساختمان بدن، بلکه افعال بدن، طريق معرفه الله است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». (۳۰۸) اما عمل صالح که برای تبدیل احوال نفس و حالت ظلمت و جحود آن به نورانیت و تصدیق فایده دارد، بر دو نوع است: یکی اعمال قلبی؛ و دیگر اعمال قالبی.

مراد از اعمال قلبی در این مقام، اعمالی است که فطرت را به حالت اولیه خود برگرداند و استرجاع روحانیت فطريه کند و عمدہ آن توبه است به شرایط باطنیه و ظاهریه آن و ما شرحی از آن را در شرح اربعین حدیث مذکور داشتیم. (۳۰۹) پس از آن، استغال به تزکیه و تطهیر قلب و تصفیه و تخلیص آن از غواشی طبیعیه - که عمدہ آن حبّ دنیا و خودخواهی و خودبینی و خود رأیی است - پیدا کند که از مهمات باب سلوک الى الله است که اهل مجاهده و سلوک به آن از هر چیز بیشتر اهمیت دهند، و در این اوراق، شمهای از هر یک مذکور خواهد شد در محل خود - ان شاء الله تعالى.

اما عمل قالبی در این مقام، اعمالی است که نفس را متذکر احوال خود کند و از خواب گران و سکر طبیعت برانگیزد، و آن استغال به اذکار وارده از اهل بیت وحی و طهارت است با شرایط آن - که عمدہ، حضور قلب است - به مقصد تذکر نفس و بیدار نمودن آن در اووقاتی که اشتغال نفس به کثرت و دنیا کمتر باشد؛ مثل اواخر شب و بین الطلوعین.

در کافی شریف روایت کند که خدای تعالی به «عیسی» فرمود:

ای عیسی! نرم کن برای من قلبت را و بسیار یاد من کن در خلوتها. خشنودی من در آن است که در دعا تَبَصِّرْ بُصْرْ کنی؛ یعنی، از روی خوف و رجا و ذلت و خواری به من متوجه شوی؛ ولی در این دعا و ذکر زنده باش و مرده مباش. (۳۱۰)

۲۲۶

و در احادیث شریفه بسیار مذکور است که خدای تعالی فرمود: «من همنشین آنام که مرا یاد کنند». (۳۱۱) آری، با ذکر حقیقی، حجابهای بین عبد و حق حَرْق شود، و موانع حضور مرتفع گردد، و قسوت و غفلت قلب برداشته شود، و درهای ملکوت اعلی به روی سالک باز شود و ابواب لطف و رحمت حق به روی او گشوده گردد؛ ولی عمدہ آن است که قلب در آن ذکر زنده باشد و مرده نباشد، و با مردگان انس نگیرد و آنچه غیر حق و وجه مقدس اوست از مردگان است، و دل با انس با آن به مردگی و مردار خوری نزدیک شود.

بالجمله، برای زنده نمودن دل، ذکر خدا و خصوص اسم مبارک «یا حَیٰ، یا قَيْوَم» با حضور قلب مناسب است. از بعض اهل ذکر و معرفت منقول است که در هر شب و روزی، یک مرتبه در سجده رفتن و بسیار گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنَّى كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (۳۱۲) برای ترقیات روحی خوب است و از بعضی سالکان راه آخرت نقل فرموده که چون از حضرت استاد خود فایده این عمل را شنید، در هر شب و روزی، یک مرتبه سجده می‌رفت و هزار مرتبه، این ذکر شریف را می‌گفت. از بعض دیگر نقل نموده که سه هزار مرتبه می‌گفت. (۳۱۳)

از حضرت زین العابدین و سید الساجدین علی بن الحسین (سلام الله عليهما) منقول است که سنگ خشن زبری را ملاحظه فرمود، سر مبارک را بر آن نهاد و سجده نمود و گریه کرد و هزار مرتبه گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حَقًا حَقًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَعَبَّدًا وَرِقًا، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ إِيمَانًا وَتَضَيِّعَ دِيَقًا» (۳۱۴) و سجده‌های طولانی حضرت مولای ما، موسی بن جعفرعلیهم السلام معروف است، (۳۱۵) و جناب ابن أبي عُمَر ثقة جلیل القدر، اقتدای به آن بزرگوار فرموده در طول سجده. از فضل بن

۲۲۷

شاذان منقول است که [گفت]:

وارد عراق شدم، دیدم مردی به رفیق خود تعرض می‌کند که: تو مردی هستی دارای عیال و محتاج هستی که برای آنها کسب کنی،

و من اینم نیستم از اینکه چشمهای تو کور شود از طول دادن سجده.

آن شخص گفت: وای به تو! اگر چشم کسی از طول سجده باطل می‌شد، چشم «ابن أبي عُمَيْر» باطل می‌شد. چه گمان می‌بری به مردی که سجده شکر کرد بعد از نماز صبح و سرش را از سجده برندشت مگر وقت زوال شمس؟! (۳۱۶)

و وارد شده است که طول سجده از دین ائمه علیهم السلام و از سنن أَوَّلَيْنَ است. (۳۱۷)

آری، آنان که معرفت به حق دارند، و انس و محبّت به آن ذات مقدّس پیدا کردند، برای آنها این نوع اعمال زحمت و مشقت ندارد. انس و عشرت با محبوب ملالت نیاورد؛ خاصّه آن محبوبی که همه محبّتها و محبوّیتها، رشحهای از محبّت اوست. چه خوش گفته شده است از زبان آنان:

آن کس که تو را شناخت جان را چه کند

فرزند و عیال و خانمان را چه کند

دیوانه کنی هر دو جهانش بخشی

دیوانه تو هر دو جهان را چه کند (۳۱۸)

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست، کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (۳۱۹)

آنان که از جام محبّت دوست نوشیدند، و از آب زندگانی وصال او زندگی ابدی پیدا کردند، هر دو عالم را لایق دشمن دانند. خلیل الرحمن که در وجهه قلبش «وَجْهُتُ وَجْهِي لِلّٰهِ فَطَرَ السَّمْوَاتِ وَالْأَرْضَ» (۳۲۰) بود، چون جبرئیل امین – آن ملک بزرگوار وحی و علم – به او

۲۲۸

گفت: آیا حاجتی داری؟ فرمود: «به تو حاجتی ندارم». (۳۲۱) آنها بار حاجات خود را به کوی دوست انداختند. حاجتی جز خود او ندارند، مقصودی جز قبله حقيقة برای عشاق جمال نیست؛ «قبله عشق یکی آمد و بس».

آری، ما کوران و کران و محبوانیم که از همه مقامات، به شهوتهای حیوانی دل خوش کردیم و از جمله سعادات، به یک مشت مفاهیم بی مقدار دلستگی داریم و خود را قانع کردیم؛ مگر آنکه لطف و رحمت دوست دستگیری فرموده، و از این حجابهای غلیظ و ظلمتهای متراکم ما را خارج کند و دل ما را به محبّت خود زندگی بخشد، و از دیگران منقطع و به خود وصل فرماید.

## مقصد ۴ رجا و ضد آن: قنوط

### فصل اول: رجا از جنود عقل است، و قنوط از جنود جهل

چون عقل به نور فطرت و صفاتی طینت خود، دریافت به ذوق معنوی عرفانی که حق تعالی (جل و علا) کامل مطلق است؛ لازمه این معرفت، رجاء واثق و امید کامل به حق و رحمت اوست و چون فطرت او را دعوت به کامل مطلق و رحمت واسعه علی الاطلاق کند، او را به رجاء کامل و امیدواری رساند؛ چنانکه اگر فطرت از نورانیت اصلیه خود محتجب شد، از حق و کمالات ذاتیه و صفاتیه و سعه رحمت آن ذات مقدس محجوب شود. این احتجاج گاهی به جایی رسد که از رحمت حق مأیوس شود و این یأس و قنوط در واقع رجوع کند به تحديد در رحمت.

پس معلوم شد که رجا از فطريات است، و قنوط برخلاف فطرت مخموره و از احتجاج است و نيز مبدأ حصول رجا حسن ظنّ به

خدای تعالی، و مبدأ قنوط از رحمت سوء ظن به ذات مقدس است. گرچه مبدأ حصول حسن ظن و سوء ظن، علم به سعه رحمت و ایمان به کمال اسمایی و صفاتی و فعلی، و جهل به آن است. و چون عقل به حسب فطرت ذاتیه مخموره خود، محتاج نیست، و حجاب از رجوع به

۲۲۹

طبع است از این جهت، به حسب فطرت اصلیه خود، معرفت فطري به حق تعالی دارد.

## فصل دوم: فرق بین رجا و غرور

انسان به واسطه حب نفس و خودخواهی و خودبینی، از خود غافل شود و چه بسا که نقصانها و عیوبیه در اوست و او آنها را کمال و حسن، گمان کند و اشتباه بین صفات نفس بسیار زیاد است، و کم کسی است که بتواند تمیز صحیح بین آنها بدهد و این یکی از معانی، یا یکی از مراتب نسیان نفس است که از نسیان حق (جل و علا) حاصل شده است، که اشاره به آن فرموده «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون» (۳۲۲)، و ما اکنون، در صدد بیان آن به وجه تفصیلی نیستیم. یکی از اموری که مورد اشتباه است و انسان به واسطه محبویت گول می‌خورد، تمیز ما بین غرور و آمانی و ما بین رجا و وثوق به حق است و پر معلوم است که غرور از بزرگترین جنود ابليس است. به خلاف رجا که از جنود رحمان عقل است؛ با اینکه این دو، هم به حسب مبادی و هم به حسب آثار، مختلف و متمیزند.

مبدأ رجا علم به سعه رحمت، و ایمان به بسط فیض و کمال و اسماء و صفات است و مبدأ غرور، تهاون به امر الهی، و جهل به عوالم غیب و صور غیبیه افعال و لوازم ملکوتیه صفات نفس است. از این جهت، آثار این دو نیز مختلف است؛ زیرا کسی که معرفت به سعه رحمت و بسط نعمت حق و ایمان به آن دارد، حالت رجا برای او دست داده، همین معرفت او را به تزکیه اعمال و تصفیه اخلاق و جدیت در اطاعت اوامر مولی و ولی النعم دعوت کند، و کسی که صاحب غرور است، در دام شیطان و نفس اماراته، از کسب معارف و تحصیل اخلاق کریمانه و اعمال صالحه باز ماند.

نفوس راجیه در عین حال که قیام به امر می‌کنند نقطه اتکاء آنها به اعمال و احوال خود نیست؛ زیرا آنها عظمت حق را دریافتند و می‌دانند در مقابل عظمت حق، هر چیزی کوچک و هر کمالی بی مقدار است، و در پیشگاه جلالت کبریای او، همه اعمال صالحه به پشیزی نیزند.

۲۳۰

اتکاء آنها به رحمت و بسط فیض ذات مقدس است.

ولی نفوس مغوروه از همه کمالات باز مانند و خود را در صفات ارادل حیوانات منسلک کنند، و از حق تعالی و رحمت او غافل [شوند]، و به صرف لقلقه لسان می‌گویند: خدا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ است و خدا بزرگ است. شیطان آنها را وادار کند به معاصی کبیره و ترک واجبات عظیمه، و به آنها تلقین کند که در مقام عذر بگویند: خدا بزرگ است. در صورتی که اگر ذرّه‌ای از عظمت خداوند - تبارک و تعالی - را دریافته بودند ممکن نبود در محضر او و حضور او، با نعمت او مخالفت او کنند.

اینان خداوند را به عظمت و بزرگی یاد کنند و سعه رحمت حق را به رخ خود و دیگران بکشند، ولی افعال و اعمال آنها شباهت ندارد به کسی که از عظمت حق، جلوه‌ای در قلب او حاصل باشد و از سعه رحمت حق تعالی پرتوى در لوح نفس آنها نور افکنده باشد.

اینان در امور آخرت، تهاون و تنبی کنند و اسمش را رجا واثق گذارند، و صورت اتکاء به عظمت حق به آن دهنند. ولی در امور

دنیاوی، با کمال حرص و عجله مشغول به جمع و ضبطند؛ گویی خدای تعالی فقط در آخرت و راجع به امور آخرتی، بزرگ است و در امور دنیاوی بزرگی ندارد.

اینان در امور دنیاوی کاملاً اعتماد به نفس و خلق دارند و از حق کاملاً غافلند. حتی اسمش را نیز نبرند، و در امور آخرتی گویند: تو کل به خدا داریم. این نیست مگر غرور.

بالجمله، صاحبان رجا از عمل باز نمی‌مانند، بلکه جدیت آنها بیش از دیگران است. ولی اعتماد آنها به عمل خود نیست، بلکه اعتماد آنها در عین عمل کردن، به حق است؛ زیرا هم قصور خود را می‌بینند و هم سعه رحمت را. مغورین اشخاصی را مانند که در ایام بذر افکنند و تخم افشارند و به عمل زراعت مشغول شدن، مشغول لهو و لعب شوند و با تنبی سر برند و بگویند: خدا بزرگ است، بی بذر نیز می‌تواند بدهد.

راجین، به زارعی مانند که در موقع خود، قیام به عمل و در موقع خود، بذرافشانی کند و آبیاری نماید؛ ولی تنمیه و تولید آن را از حق بخواهد و ظهور ثمره و پیدایش نتیجه را از حق و قدرت او بداند. دنیا مزرعه آخرت است؛ چنانکه از رسول ختمی صلی الله عليه و آله روایت است. (۳۲۳)

۲۳۱

آنان که عمل نکنند و جزا و نتیجه خواهند، مغورانند و آنان که عمل کنند و به عمل خود اعتماد کنند، از معجبانند که از خود ناسی و از حق غافلند و آنان که عمل کنند و خود و عمل خود را ناچیز شمارند و به حق و سعه رحمت او اعتماد دارند، اصحاب رجا هستند.

علامت اینها آن است که در دنیا نیز به غیر حق اعتماد و توکل نکنند، و چشمشان از دیگر موجودات بسته و به جمال جمیل باز است، و از عمل به وظیفه و قیام به خدمت، خودداری نکنند؛ بلکه معرفت آنها، آنان را به عمل و ادارد و از مخالفت باز دارد و احادیث در این باب بسیار است. (۳۲۴)

اکنون عزیز! مطالعه احوال نفس خود کن و از مبادی و ثمرات احوال نفس، خود را تمیز ده؛ بین ما جزء کدام طایفه هستیم؟ آیا بزرگی خدا و عظمت رحمت و سعه مغفرت و بسط بساط عفو و غفران، ما را به آن ذات مقدس امیدوار نموده، یا به غرور شیطانی گرفتار شدیم، و از حق و صفات جمال و جلال او غافلیم، و سهل انگاری در امور آخرت ما را مبتلا نموده؟ احترام عظیم و منعم، و احترام محضر هر کس، فطری انسان است. ارباب دنیا، که از صاحبان نعیم دنیا یا صاحبان قدرت و عظمت دنیایی، در محضر آنها احترام کنند؛ چون تشخیص داده‌اند که آنها عظیم و منعمند. پس فطرت محجوبه، آنها را دعوت به احترام نموده.

تو اگر از عظمت حق و سعه رحمت و بسط نعمت و مغفرت و تعمیم عفو و غفران حق در قلب جلوه‌ای حاصل است، فطرت مخموره تو را دعوت به احترام و تعظیم کند، و در محضر او - که همه عالم است - ممکن نیست که مخالفت او کنی، پس این مخالفتها از احتجاب، و این احتجاب مایه غرور است.

هان ای عزیز! از خواب گران برخیز! و از این غرور شیطانی بپرهیز که این غرور انسان را به هلاکت ابد رساند، و از قافله سالکان باز دارد، و از کسب معارف الهیه - که قرء العین اهل الله است - محروم کند.

۲۳۲

بدان که با غرور، مواعظ الهیه و دعوتهای انبیا و موعظتها اولیا اثر نکند؛ زیرا غرور ریشه همه را بنیان کن کند. این از دامهای بزرگ و نقشه‌های دقیق ابليس و نفس است که انسان را از فکر خود و فکر مرضهای خود ببرد، و موجب نسیان و غفلت شود، و اطبای نفوس از علاج او عاجز شوند، و یک وقت به خود آید که کار از اصلاح گذشته و راه چاره بکلی مسدود شده: «وَأَنْذِرْهُمْ

يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (۳۲۵).

### فصل سوم: فرق میان خوف و قنوط

مبادی خوف از حق تعالی و یأس و قنوط از رحمه الله، مختلف و آثار و ثمرات آنها نیز متفاوت و متمایز است؛ زیرا خوف یا از تجلی جلال و عظمت و کبریای حق (جل جلاله) است، و یا از تفکر در شدت بأس و دقت حساب و وعید به عذاب و عقاب، و یا از رؤیت نقصان و تقصیر خود در قیام امر؛ و هیچ یک از این امور، منافات ندارد با رجا و وثوق به رحمت.

و ثمره و نتیجه آن شدت قیام به امر و کمال مواضبت در اطاعت است؛ منتهی آنکه غایت افعال با هر یک از این ممبادی مختلف شود چنانکه آن کس که رؤیت جلال و عظمت حق (جل و علا) او را دعوت به عمل کرده، غایت عمل او تعظیم عظیم و تجلیل جلیل است، و لسانش «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (۳۲۶).

اینان هم خوفشان غیر از خوف دیگران و هم عملشان غیر از عمل سایرین است.

اما قنوط و یأس از رحمت حق، برگشت کند به تقييد و تحديد رحمت الهی و قصور غفران و عفو حق از اندام بی اندام خود و اين قنوط، از اکبر کبائر است؛ بلکه الحاد به اسماء الهی و باطنیش کفر بالله العظیم است و جهل به مقام مقدس حق است. اثر و نتیجه این نومیدی و قنوط و حرمان و یأس، بازماندن از عمل و دست کشیدن از جدیت و بریده شدن رشته بندگی و گسیخته شدن افسار صاحب آن است و کمتر چیزی بنده بیچاره را از درگاه حق تعالی و مقام مقدسش، مثل این حالت دور، و از رحمتش مهجور کند.

۲۳۳

از دامهای بزرگ ابليس، آن است که در ابتدا بنده را به غرور کشاند، و او را به این وسیله افسار گسیخته کند، و از معاصی کوچک به بزرگ و از آن به کبائر و موبقات کشد و چون مدتی بدین منوال با او بازی کرد و او را به خیال رجا به رحمت، به وادی غرور کشاند، در آخر کار، اگر در او نورانیتی دید که احتمال توبه و رجوع داد، او را به یأس از رحمت و قنوط کشاند و به او گوید: «از تو گذشته و کار تو اصلاح شدنی نیست».

این دام بزرگی است که بنده را از در خانه خدا روگردان، و دست او را از دامن رحمت الهی کوتاه نماید. این منشأ خرابیهای عجیب و مفاسد بیشمار است؛ که ضرر این اشخاص به خود و به دیگران، از هر کس بیشتر است و این از غایت جهل و نهایت شقاوت است. پس انسان باید در صدد علاج برای این کیره مهله برآید، و تفکر در رحمتها واسعه حق و لطفهای خفی و جلی آن ذات مقدس کند.

از همه نعمتها بزرگتر و از تمام رحمتها کاملتر، نعمت تربیتها معنوی است؛ از قبیل فرستادن کتب آسمانی و انبیا و مرسلين علیهم السلام که تأمین سعادت ابدی و راحت همیشگی انسان را فرماید، و طرق وصول به سعادت جاودانی و کمالات انسانی را به انسان راهنمایی فرموده.

این نعمتها گوناگون و این لطفهای پنهان و آشکارا، همه اش بی سابقه خدمت یا عبادتی است؛ همه نعمتها ابتدایی است (۳۲۷) و تماماً رحمتها اقتراحی است.

در هزار و چند صد سال قبل برای ما مثل قرآن شریفی - که حاوی آخرین مراتب معارف الهیه و کفیل عالیترین سعادات دینیه و دنیاویه است - فرو فرستاده به دست پیغمبری چون رسول ختمی، که اکرم مخلوقات و اعظم و اقرب موجودات است، به وسیله جرئیل امین که افضل ملائکه الله است. اینها همه، کرامت این انسان است.

آیا با کدام ساقه خدمت و مزد و اجرِ کدام عبادت و اطاعت است این نعمتها و رحمتها؟ کور باد چشمی و قلبی که این همه نعمت را می‌یابد و می‌بیند و در دل خود یأس و نومیدی راه می‌دهد؟ ای بیچاره انسان! جهنم و عذابهای گوناگون عالم ملکوت و قیامت، صورتهای عمل و

۲۳۴

اخلاق خود توست. تو به دست خود، خویشن را دچار ذلت و زحمت کردی و می‌کنی، تو با پای خود به جهنّم می‌روی و به عمل خود، جهنّم درست می‌کنی. ظلمتها و حشتمای بربخ و قبر و قیامت نیست جز ظلمانی اخلاق فاسده و عقاید باطله بني‌الإنسان: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا \* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۳۲۸). «يُوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (۳۲۹).

اگر اعمال و صورتهای غیبی عملهای زشت ما نبود، جهنمی نبود و همه عالم غیب بَرَد و سلامت بود.

در عین حال، جهنم، باطنش صورت لطف و رحمت الهی است که برای تخلیص مؤمنان معصیت کار و رساندن آنها را به سعادت ابد، چاره منحصره است؛ زیرا فطرت مخموره صافیه انسان، چون طلایی است که در ایام عمر، آن را مغشوش و مخلوط به مس نموده باشیم. باید آن طلا-را با کوره‌ها و آتشهای ذوب کننده خالص نمود و از غل و غش بیرون آورد: «النَّاسُ مَعَادُنْ كَمَاعِدِنَ الْذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (۳۳۰).

پس جهنم، برای کسانی که فطرشان بكلی محجوب نشده و به کفر و جحود و نفاق نرسیده باشند، رحمت است در صورت غضب.

## فصل چهارم: کیفیت جمع بین خوف و رجا

جمع بین خوف و رجا آن است که انسان همیشه باید جمع کند ما بین دو نظر: یکی نظر به نقص و قصور و فقر و فاقه خود، و در این نظر، بیابد که ناقص محض و قاصر صرف است، و از خود [دارای] هیچ قدرت و قوت و کمال و عزتی نیست؛ بلکه آنچه کمال و جمال و حسن و بهاست از حق است، و همه مhammad و آثیه، به ذات مقدس او راجع است؛ بلکه در آینه ممکن، کمال و حسن ازل را قصور و نقص عارض شده، چونان آینه محدود با کدورتی که نور شمس را محدود و مکدر نموده و بدین رویت، در عبادات و اطاعات نیز، خوف حاصل

۲۳۵

شود تا چه رسد به خطاهای و معصیتها؛ بلکه نزد ارباب معرفت بیشتر عبادات ما، خودبرستی و شهوت رانی و برای مقاصد نفسانیه است و از آن، کدورت و ظلمت حاصل شود. پس در این نظر، غایت خوف حاصل آید. به نظر دیگر، باید نظر کند به بسط رحمت حق و سعه نور رحمانیت و رحیمیت و توسعه نعم غیر متناهیه و کرامتهای دائمه و در این نظر، رجا حاصل آید.

انسان باید دائمًا بین این دو نظر باشد؛ نظر به ذلّ و فقر امکانی؛ و رحمت و نعمت واجبی، تا جمع شود بین خوف و رجا کامل؛ چنانکه در حدیث شریف کافی نقل فرماید از حضرت صادق علیه السلام که:

در وصیت لقمان چیزهای بسیار عجیب بود، و عجبتر چیزی که در آن بود، آن بود که به فرزند خود گفت: «از خدا بترس، ترسی که اگر در درگاه او بیایی با خوبیهای ثقلین، عذاب کند تو را و امیدوار باش به خدا، امیدی که اگر بیایی او را به گناه ثقلین، رحمت کند تو را». پس حضرت صادق علیه السلام فرمود: «هیچ بنده مؤمنی نیست مگر آنکه در قلب او دو نور است: نور خوف؛ و نور رجا، که اگر

هر یک را با دیگری موازن کنی تچربد بر آن». (۳۳۱)

در ادعیه حضرت زین العابدین (سلام الله علیه) اشاره به این امر بسیار است چنانکه در دعای ابو حمزه ثمالي - که از بالاترین مظاهر عبودیت است و دعایی بدین مثابه در لسان عبودیت و ادب بین یدی الله در بین بشر نیست - عرض کند:

أَذْعُوكَ رَاهِيًّا راغِبًا راجِيًّا خائِفًا إِذَا رَأَيْتُ مَوْلَايَ ذُنُوبِي فَرِعْتُ؛ وَإِذَا رَأَيْتُ كَرَمَكَ طَمِعْتُ. فَإِنْ عَفَوْتَ فَخَيْرٌ رَاجِمٌ؛ وَإِنْ عَذَّبْتَ فَغَيْرٌ ظَالِمٌ. (۳۳۲)

## مقصد ۵ عدل و ضد آن: جُور

### فصل اوّل: [مفهوم از عدالت و جور]

عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط و آن از امّهات فضایل اخلاقیه است.

۲۳۶

در اخلاق نفسانیه، اعتدال قوای ثلاّته است؛ یعنی، قوه شهویه و غضبیه و شیطانیه، و منظور از حدیث شریف - به حسب ظاهر - این قسم اخیر است، از این جهت، آن را از جنود عقل به شمار آورده. از این جهت، ما نیز تفصیل در اطراف همین قسم می‌دهیم. انسان را از اوّل نشو طبیعی پس از قوه عاقله، سه قوه ملازم است:

یکی قوه واهمه که آن را «قوه شیطنت» گوییم، و این قوه در بچه کوچک از اوّل امر موجود است و به آن دروغ گوید و خدعاً کند و مکروه حیلت نماید.

دوم قوه غضبیه که آن را «نفس سبعی» گویند، و آن برای رفع مضار و دفع موانع از استفادات است.

سوم قوه شهویه که آن را «نفس بهیمی» گویند و آن مبدأ شهوت و جلب منافع و مستلزمات است.

این سه قوه به حسب سنین عمر متفاوت شوند؛ و هر چه انسان رشد طبیعی کند، این سه قوه در او کاملتر گردد و ترقیات روز افزون کنند. ممکن است در انسان هر یک از این سه قوه در حد کمال رسد به طوری که هیچ یک بر دیگری غلبه نکند، و ممکن است یکی از آنها بر دو دیگر غلبه کند، و ممکن است دو تای از آنها بر دیگری غالب شود. از این جهت، اصول ممسوخات ملکوتیه به هفت صورت بالغ شود:

یکی صورت بهیمی، اگر صورت باطن نفس متصور به صورت بهیمی باشد، و نفس بهیمی غالب شود، پس انسان در صورت ملکوتی غیبی آخرتی به شکل یکی از بهائم مناسبه در آید؛ چون گاو و خر و امثال آن و چون آخر فعلیت انسان سبعی باشد - یعنی، نفس سبعی غالب گردد - صورت غیبی ملکوتی به شکل یکی از سیّمای شود؛ چون پلنگ و گرگ و امثال آن و چون قوه شیطنت بر سایر قوا غلبه کند و فعلیت شیطانیه آخرین فعالیات باشد، باطن ملکوتی به صورت یکی از شیاطین باشد و این، اصل اصول مسخ ملکوتی است.

از ازدواج دو از این سه نیز، سه صورت حاصل شود: گاوپلنگ، گاو شیطان و پلنگ شیطان و از ازدواج هر سه، یک صورت مخلوطه مزدوجه حاصل آید؛ چون «گاو شیطان پلنگ» و به این محمول است حدیث مروی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله «یُحَشِّرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى

۲۳۷

صُورَةٍ تَحْسُنُ عِنْدَهَا الْقِرَدَةُ وَ الْخَنَازِيرُ». (۳۳۳)

همان طور که این قوای ثلا-ثه، طرف افراط آنها، مفسد مقام انسانیت است، و انسان را گاه از حقیقت انسانیت و گاه از فضیلت انسانیت خارج کند، همان طرف تفریط و قصور آنها نیز، از مفسدات مقام انسانیت و از رذایل ملکات به شمار می‌رود. اگر تفریط و قصور، خَلْقی و طبیعی باشد بدون اختیار صاحب آن، نقصان در اصل خلقت است، و غالباً توان نقصانهای طبیعی را، که بدین مثابه است، با ریاضات و مجاهدات و اعمال قلبی و قالبی تغییر داد، و کمتر صفت از صفات نفس است که طبیعی به معنی غیر متغیر باشد، اگر نگوییم که هیچ یک نیست که قابل تغییر نباشد.

پس عدالت حدّ وسط بین افراط و تفریط و از فضایل بزرگ انسانیت است؛ بلکه از فیلسوف عظیم الشأن «ارسطاطالیس» منقول است که: «عدالت جزوی تَبَوَّد از فضیلت؛ بلکه همه فضیلتها بُیُود، و جور - که ضد آن است - جزوی تَبَوَّد از رذایل؛ بلکه همه رذایلها بُود». (۳۳۴)

چون عدالت، حدّ وسط بین افراط و تفریط است، اگر از نقطه عبودیت تا مقام قرب ربویت تمثیل حسی کنیم، بر خط مستقیم وصل شود. پس طریق سیر انسان کامل از نقطه نقص عبودیت تا کمال عزّ ربویت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنت بدین معنی است؛ چنانکه صراط مستقیم، که انسان در نماز طالب آن است، همین سیر اعتدالی است.

## فصل دوم: [تحصیل فضیلت عدالت]

تعدیل قوای نفسانیه، که غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی بسته به آن است، از مهمات امور است که غفلت از آن، خسارت عظیم و خسران و شقاوت غیر قابل جبران است.

انسان تا در عالم طبیعت است ممکن است قوای سرکش خود را تعدیل کند و نفس چموش سرکش را در مهار عقل و شرع کشد، و این در اوّل جوانی بسیار سهل و آسان است،

۲۳۸

زیرا نور فطرت مقهور نشده، و صفاتی نفس از دست نرفته، و اخلاقی فاسد و صفات ناهنجار در نفس رسوخ ننموده. نفس کودک در ابتدای امر، چون صفحه کاغذ بی نقش و نگاری است که هر نقشی را به سهولت و آسانی قبول کند، و چون قبول کرد، زوال آن به آسانی نشود؛ چنانکه مشاهد است که اطفال را معلومات یا اخلاقی که در اوّل صیانت حاصل شده تا آخر کهولت باقی و برقرار است، و نسیان به معلومات زمان طفولیت کمتر راه پیدا کند. از این جهت، تربیت اطفال و ارتیاض صیان از مهماتی است که عهده داری آن، بر ذمه پدر و مادر است، و اگر در این مرحله، سهل انگاری و فتور و سستی شود، چه بسا که طفل بیچاره را کار به رذائل بسیار کشد و منتهی به شقاوت و بدیختی ابدی او شود.

تربیت یک طفل را نباید فقط یکی محسوب داشت، و همین طور سوء تربیت و سهل انگاری درباره یک طفل را نباید یکی حساب نمود. چه بسا که به تربیت یک طفل، یک جمعیت کثیر بلکه یک ملت و یک مملکت اصلاح شود، و به فساد یک نفر، یک مملکت و ملت فاسد شود.

نورانیت یک نفر مثل فیلسوف بزرگ اسلامی خواجه نصیر الملة و الدین (رضوان الله عليه) و علامه بزرگوار حلّی (قدس الله نفسه) یک مملکت و ملت را نورانی کرده و تا ابد آن نورانیت باقی است، و ظلمتها و شقاوتها مثل معاویه بن أبي سفیان (۳۳۵) و ائمه جور مثل او، هزاران سال بذر شقاوت و خسران ملتها و مملکتهاست؛ چنانکه می‌بینیم.

چون اطفال را حشر دائم یا غالب با پدر و مادر است، تربیتهای آنها باید عملی باشد؛ یعنی، اگر فرضًا خود پدر و مادر به اخلاق

حسنه و اعمال صالحه متصف نیستند، در حضور طفل با تکلف، خود را به صلاح نمایش دهنند تا آنها عملًا مرتاض و مرئی شوند، و این خود، شاید مبدأ اصلاح خود پدر و مادر نیز شود؛ زیرا مجاز قطvre حقیقت و تکلف راه تخلق است.  
فساد عملی پدر و مادر از هر چیز بیشتر در اطفال سرایت کند. چه بسا که یک طفل، که

۲۳۹

عملًا در خدمت پدر و مادر بد تربیت شد، تا آخر عمر با مجاهدت و زحمت مریان اصلاح نشد.

حسن تربیت و صلاح پدر و مادر از توفیقات قهریه و سعادات غیر اختیاریه ای است که نصیب طفل گاهی می شود؛ چنانکه فساد و سوء تربیت آنها نیز، از شقاوات و سوء اتفاقات قهریه ای است که بی اختیار نصیب انسان شود؛ چنانکه مراحل سابقی بر این مرحله نیز است که ممکن است در آن مراحل، بذر سعادت انسان و شقاوت آن کشته گردد؛ چون اختیار زن صالح خوب خوش اخلاق سعید، و اختیار غذاهای مناسب حلال که تفصیل آن محتاج به رساله جداگانه ای است، که امید است به توفیق حق موفق به افزای آن شوم، و بحث مستقصای جداگانه در اطراف آن کنم با خواست خدای تعالی.

پس از این مرحله، تربیتهای خارجی از معلمان و مریان - غیر پدر و مادر - است که آن را نیز در اول امر، پدر کفیل است، و صحت و فساد در این مرحله به ذمه پدر است. البته انتخاب معلم متدين خوش عقیده خوش اخلاق، و مدرسه و معلم خانه مناسب دینی اخلاقی مهدب، در تربیت ابتدایی طفل دخالت تمام دارد. چه بسا باشد که نقشه سعادت و شقاوت طفل در این مرحله، ریخته شود و تزییقات معلمین، یا شفای امراض و یا سمّ قاتل است که عهده دار آن پدر است.

از این مرحله که گذشت، کم کم حد رشد و بلوغ پیش می آید، و استقلال فکر و نظر و ایام جوانی می رسد و انسان در این مرحله، خود کفیل سعادت خود و ضامن شقاوت و بدیختی خود است، و هر قدم که به ایام نونهالی و جوانی نزدیکتر است، تحصیل سعادت آسانتر و سهلهتر و استقرار آن بیشتر است؛ چون صفحه نفس از نقوش خالیتر و به سادگی نزدیکتر است. اگر تا این مرحله از عمر، دارای اخلاق زشت یا عادت عمل ناهنجاری باشد، چندان محکم و مستحکم نشده و به مقداری مراقبت و مواظبت می توان آن را تصفیه و تزکیه نمود، و ریشه اخلاق زشت را از بن کند؛ چون نهال نورسی که چندان ریشه در زمین ندوانده با مختصرا فشار و کمی زحمت می توان آن را از جای کند. ولی چون مدتی سهل انگاری شد و انسان در صدد اصلاح و قلع ماده فساد برنيامد کم کم درخت فساد برومند شده و کهن گردد، و ریشه های آن سخت پنجه به زمین دل، بند کند که با روزگارهای دراز و ریاضتهای بسیار

نیز

۲۴۰

انسان کمتر موفق به تصفیه آن شود، و شاید عمر مجال ندهد و روزگار مهلت ندهد که انسان اصلاح خود کند؛ چون درخت کهنه که پنجه و ریشه خود را به زمین، سخت و محکم بند نموده که با زحمتهای بسیار و رنجهای فراوان نتوان آن را از بیخ و بن درآورد:

درختی که اکنون گرفته است پای  
به نیروی شخصی برآید ز جای  
ورش همچنان روزگاری هلی  
به گردونش از بیخ بر نگسلی (۳۳۶)

چه بسا باشد که یک خُلق زشتی چون بخل یا حسد مثلاً، که در جوان نارس است با کمی مراقبت و زحمت بتوان اصلاح کرد؛ بلکه مبدّل به اخلاق صالحه مقابله آنها کرد، و چون مدتی غفلت شد و سهل انگاری شد، محتاج به ریاضات سخت و مجاهدات شدید طولانی باشد که ممکن است وضعیت روزگار و رسیدن اجل به انسان مجاهد نیز، مهلت اصلاح و تصفیه ندهد و با آن اخلاق

ظلمانی و کدورتهای معنوی، که مبدأ و منشأ فشارها و ظلمتها قبر و بربخ و قیامت است، انسان منتقل به آن عالم شود. پس بر جوانها لازم است تا فرصت جوانی و صفاتی باطنی باقی و دست نخورده است، در صدد ترکیه برآیند، و ریشه‌های اخلاق فاسده و اوصاف ظلمانیه را از قلوب خود برکنند که با بودن یکی از اخلاق رشت ناهنجار، سعادت انسان در خطر عظیم است. نیز در ایام جوانی اراده و تصمیم انسان، جوان است و محکم. از این جهت نیز، اصلاح آسانتر است. ولی در پیری [که] اراده سست و تصمیم پیر است، چیره شدن بر قوا مشکلتر است. ولی پیران نیز نباید از اصلاح نفس و ترکیه آن غفلت کنند و مأیوس شوند؛ زیرا باز هر چه هست تا انسان در این عالم است – که دار تبدیل و تغیر است – انسان با هر زحمت هم هست خود را می‌تواند اصلاح کند، و امراض مزمنه نفسانیه به هر درجه هم برسد از استحکام، باز می‌توان قلع ماده نمود. هیچ مرضی از امراض نفسانیه نیست الا آنکه آن را تا در این عالم است انسان می‌تواند اصلاح کند گرچه در نفس ریشه کرده باشد و ملکه شده، و مستحکم گردیده باشد. غایت امر آنکه در شدت و کثرت ریاضات نفسانیه فرق می‌کند، و هر چه مشکل و سخت و محتاج به مشاق بدنی و ریاضات روحیه باشد ارزش دارد؛ زیرا باز هر چه

۲۴۱

هست تا انسان در این نشئه است در تحت اختیار خود و با اعمال عبادی و امثال آن انجام می‌گیرد.

ولی خدای نخواسته، اگر انسان با ملکات فاسده و اوصاف خبیثه به عالم دیگر منتقل شود؛ اگر نور فطرت و ایمان در باطن ذاتش محفوظ باشد نیز، اصلاح و ترکیه و تصفیه نفس از تحت اختیار او خارج شود؛ بلکه قبل از خروج روح از بدن نیز اختیار سلب شود، و طرق دیگری برای اصلاح او به کار برده شود؛ مثل سختیها و فشارهای حال احتضار و قبض روح و وحشت‌های رؤیت ملانکه موکله به این عمل – که مأمورین غلاظ و شداد حقّند – و مثل ظلمتها و فشارهای قبر بلکه عذابهای گوناگون قبر که از عوالم غیبیه است؛ چنانکه در روایت است از حضرت رسول صلی الله علیه و آله که: «قبر یا باغی از باغستانهای بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است» (۳۳۷). در روایت است از حضرت صادق که:

سلط می‌شود بر کافر در قبرش نود و نُه اژدها که اگر یکی از آنها نفخه کند به زمین، هر گز درختی از زمین روییده نشود. (۳۳۸) اهل معرفت گویند که این موذیات که بر انسان در قبر سلط شود، ظهور ملکوت اخلاق ذمیمه است. (۳۳۹) و این اخلاق ذمیمه هم در این عالم نیز انسان را فشار دهد و اذیت کند؛ لکن چون نفس در غلاف طبیعت است به واسطه غلبه خدر طبیعت بر آن، از ملکوت خود غافل است، و قدرت تامه ملکوتیه نیز در آن ظاهر نشده است. از این جهت، از انواع موذیات موجوده در باطن نفس غافل و احساس آنها را نکند.

چون نشئه ملک به ملکوت عالم قبر و بربخ تبدیل شد، بساط ظاهر برچیده شود، و صفحه باطن ظاهر شود، و غیب نفس شهادت شود، و ملکات باطنی محسوس و ظاهر گردد، و به صورتهای مناسبه جلوه کند، و انسان خود را مبتلا و محصور در انواع بليات و موذیات بیند، و انواع ظلمتها و کدورتها و وحشتها به او احاطه کند.

۲۴۲

اگر به این فشارها و زحمت و ذلت و عذابهای بربخی و قبری رفع کدورتهای نفسانی شد و اجانب و غرائب فطرت زایل شد در قیامت به سعادت رسد، و در ظل عنایات شافعان علیهم السلام به مقام کریم موعود خود رسد. اگر خدای نخواسته ریشه اخلاق فاسده و ظلمات و کدورتهای نفسانیه بکلی زایل نشد، در احوال و عذابهای روز قیامت و موافق پنجاه گانه (۳۴۰) آن واقع شود، و در تحت فشارها و عذابهای بیشتری واقع گردد، تا بلکه امر به عذاب سخت جهنم منتهی نشود. اگر در این موافق هولناک نیز نور فطرت غلبه نکرد، کار منتهی به جهنم شود؛ چنانکه گفته‌اند: «آخر الدّوّاء الْكَي» (۳۴۱).

## مقصد ۶ رضا و ضد آن: سخط

### فصل اول: [مفهوم رضا و سخط]

رضا عبارت است از: خشنودی بندۀ از حق (تعالی شانه) و اراده او و مقدّرات او. پس چنین بندۀ‌ای آنچه از حق تعالی بیند و آنچه از ذات مقدسش نسبت به او صادر شود، به نظر خشنودی و رضایت به او نظر کند، و از حق تعالی و افعال او راضی و خشنود می‌باشد، و او غیر او و آنچه به او متعلق است متنفر و ساخت باشد.

اما صاحب فطرت محجوبه، چون کمال را در امور دیگر تشخیص داده، رضایت و خشنودی و فرح و دلستگی او به آن مأمور است و به اندازه احتیاج از حق از حق تعالی و افعال او ساخت و غیر راضی است و چون محبوبش، دنیا و آمال نفسانیه داثره است، اگر خللی به آنها وارد شود، به حسب جلت و فطرت، از آن کس که این خلل را وارد کرده سخنناک و به او بدین شود، گرچه به زبان نیاورد.

شیخ بزرگوار ما، جناب عارف بالله، شیخ محمد علی شاه آبادی (ادام الله ظلّه علی رؤوس مریدیه) می‌فرمود:  
مَحْبَّتْ زِيَادْ بِهِ دُنْيَا سَبَبْ آنْ شَوْدْ كَهْ دَرْ وَقْتْ خَرْوْجْ اَزْ دُنْيَا كَهْ اَنْسَانْ دَيْدْ بِهِ عَيَانْ كَهْ حَقْ

۲۴۳

تعالی و ملائکه و سیدنه او، محبوب او را از او می‌گیرند، و او را از محبوبش جدا کنند، بالجلّه و الفطرة غضبناک به آنها شود، و با عداوت حق تعالی و ملائکه مقدسه او از دنیا بیرون رود.

قریب به این معنی در حدیث شریف کافی هست، (۳۴۲) و ما در شرح اربعین این حدیث شریف را حدیث بیست و هشتم قرار داده،  
شرح نمودیم. (۳۴۳)

بالجمله، سخط و غضب بر حق تعالی و افعال او از جنود ابليس و جهل است. آعاذنا الله منه.

### فصل دوم: مراقب رضا

برای رضا و دیگر کمالات نفسانیه، مراتب متکثّره و درجات متشتّته است، و ما بعضی مراتب را مذکور می‌داریم:  
درجه اول، رضای بالله است رَبِّا؛ یعنی، رضا به مقام ربوبیت حق است و آن به این است که عبد سالک، خود را در تحت ربوبیت حق - تعالی شانه - قرار دهد، و از سلطنت شیطانیه، خود را خارج کند، و به این ربوبیه الله تعالی راضی و خشنود باشد. معلوم است مادامی که شیطان تصرّف در بندۀ دارد، چه در قلب او و چه در نفس او و چه در ملک بدن او، از تحت ربوبیت و تربیت الهیه خارج است، و «رَضِيَتْ بِاللهِ رَبِّا» (۳۴۴) نتواند گفت.

پس اول مرتبه رضا آن است که پس از دخول در تحت ربوبیه الله، از این تربیت الهیه خشنود باشد و علامت آن، آن است که علاوه بر آنکه مشقت تکلیف برداشته شود، از اوامر الهیه خشنود و خرم باشد، و آن را به جان و دل استقبال کند، و منهیات شرعیه پیش او مبغوض باشد، و دلخوش باشد به مقام بندگی خود و مولاًی حق.

اگر کسی در تحت تربیت حق تعالی در این عالم نرود، و خود را تسلیم به مقام ربوبیت نکند و سلطنت الهیه را در قلب و سایر اعضای مملکت خود جایگزین نکند، و از تصرفات

۲۴۴

شیطانی، خود را تطهیر نکند، معلوم نیست در عالم قبر و برزخ بتواند گفت: اللہ (جَلَ جَلَلُهُ) رَبِّی؟؛ چنانکه [دعوى] «رَضِيَتْ بِالإِسْلَامِ دِينًا وَ بِمُحَمَّدٍ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ نَبِيًّا وَ رَسُولًا وَ بِالْقُرْآنِ كَتَابًا وَ بَعْلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ أُولَادِهِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَتَّهَمَ» [در ۳۴۵] زمرة [دعويهایی است که اگر خدای نخواسته، مشفوع به واقع نباشد از شئون نفاق و دروغ محسوب شود.

آن کس که در تحت قواعد دینی اسلامی واقع نشود، و خشنود به آن قواعد، و خرم و فرحاک از احکام اسلامیه نباشد - گرچه به ضرر او و عائله او باشد - او نتواند چنین ادعایی کند.

کسی که - نعوذ بالله - به یکی از احکام اسلامیه در باطن قلب اعتراضی دارد، یا کدورتی از یکی از احکام اسلامیه در دل دارد، یا بخواهد که یکی از احکام غیر از اینکه هست باشد، یا بگوید که کاش این حکم کذایی این طور بود نه آن طور! این راضی به دین اسلام نیست، و نتواند این دعوی کاذب را بکند، همین طور قیاس سایر مراحل.

پس رضایت و خشنودی از نبوت و امامت به مجرد این نشود که ما به چنین پیشوایان و هادیان راه سعادتی خشنود باشیم، ولی به طرق سعادت و کمال انسانیتی که هدایت نمودند ما را عمل نکنیم، روح این دعوی رضایت، استهزا است.

عزیزی! دعوی مقامات و مدارج کردن سهل است. چه بسا باشد که بر خود انسان نیز، مطلب مشتبه شود و خودش نیز نداند که مرد میدان این دعوی نیست، ولی اتصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعویها نشود، خصوصاً مقام رضا که از اشق مقامات است. درجه دوم: رضا به قضا و قدر حق است؛ یعنی، خشنودی از پیش آمدۀای گوارا و ناگوار، و فرحاکی از آنچه حق تعالی برای او مرحومت فرموده - چه از بليات و امراض و فقدان احتجّه باشد، و چه از مقابلات آنها - و پیش او بليات و امراض و امثال آن با مقابلتش يكسان باشد در اينکه هر دو را عطيه حق تعالی شمارد، و به آن راضی و خشنود باشد.

حصول این مقام نشود مگر با معرفت به مقام رافت و رحمت حق تعالی به عبد، و ايمان به اينکه آنچه حق تعالی مرحومت فرماید در اين عالم برای تربیت بندگان و حصول کمالات

۲۴۵

نفسانيه آنهاست. چه بسا که انسان به واسطه فقر و تهی دستی به مقام کمال ذاتی خود برسد، و چه بسا که به واسطه مرض و ناتوانی به سعادت جاویدانی رسد. اينها در صورتی است که بنده در اوائل مقامات سلوک باشد، و الا اگر تحصیل مقام محبّت و جذبه کرده باشد و از کأس عشق جرعه‌ای نوشیده باشد، آنچه از محبوش برسد محظوظ است.

زهر از قبل تو نوش دارو

فحش از دهن تو طبیات است (۳۴۶)

این مقام، یعنی مقام محبّت و جذبه را باید اوائل درجه ثالثه رضا دانست و از آن تعبیر کنند به «رضی بر رضی اللہ» (۳۴۷) که عبد از خود خشنودی ندارد، و رضایت او تابع رضایت حق است؛ چنانکه اراده او به اراده اوست. چنانکه در حدیث شریف است؛ «رِضَى اللَّهِ رِضَا نَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (۳۴۸).

### فصل سوم: [مبادی مقام رضا]

چون مبدأ رضا از حق تعالی معرفت عبد است به جمیل بودن افعال حق تعالی، از این جهت، ما مقام جمال حق را ذاتاً و صفتاً و فعلًا بیان کنیم، و مراتب معرفت عبد را در این مقام ذکر کنیم.

اول مرتبه‌ای که برای عبد حاصل شود علم به جمیل بودن حق است - به حسب برهان حکمی - و این مقام گرچه مفتاح ابواب معارف است به حسب نوع و متعارف - و اگر کسی به مقامات عالیه عرفان از غیر این طریق برسد، از نوادر است و میزان در نوعیت

نیست.

از این علم برهانی که حظ عقل است اخلاق نفسانیه - که از توابع معارف است - حاصل نشود، و لهذا چه بسا حکماء بزرگ مرتبه در علم بحثی، که دارای مقام رضا و تسلیم و دیگر مقامات روحیه و اخلاق نفسانیه و معارف الهیه نیستند، در همان حجب علمیه تا ابد باقی مانند.

مرتبه دوم آن است که همین مرتبه [را] که جمال حق و جمیل بودن اوصاف و افعال

۲۴۶

اوست به قلب برساند، به طوری که قلب ایمان آورد به جمیل بودن حق و آن، به آن است که با شدت تذکر از نعم الهیه و آثار جمال او قلب را خاضع کند تا کم کم صفت جمال حق را دل قبول کند، و این مقام ایمان است. چون بنده به این مقام رسید و دل او ایمان به این حقیقت آورد، از حقیقت نوریه رضایت و خوش بینی و خشنودی در دل او جلوه‌ای واقع شود، و این اوّل مرتبه رضاست و قبل از این، از آن اثری نیست. لهذا در روایات شریفه، رضا یکی از ارکان ایمان است:

قال أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

الإِيمَانُ أَرْبَعَةُ أَرْكَانٍ: الرِّضَى بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالتَّوْكِلُ عَلَى اللَّهِ؛ وَتَفْوِيقُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ، وَالْتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ. (۳۴۹)

مرتبه سوم آن است که عبد سالک به درجه اطمینان رسد - و اطمینان کمال این است - و چون طمأنینه نفس حاصل شد به مقام جمیلیت حق، مرتبه رضا کاملتر گردد. شاید اشاره به این معنی باشد آیه مبارکه سوره الفجر «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ \* ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيًّا مَرْضِيًّا» (۳۵۰).

رجوع به سوی رب [را] که از مقامات کامله اهل اخلاص است برای صاحبان نفس مطمئنه که راضی و مرضی هستند، قرار داده و قطع طمع مستخط فرموده.

مرتبه چهارم، مقام مشاهده است و آن برای اهل معرفت و اصحاب قلوب است که شطر قلب خود را از عالم ظلمت منصرف نمودند، و خانه دل را از غبار اغبار جاروب کردند. پس حق تعالی به جلوه‌های مناسبه دل آنها را به خود خوش، و از دیگران منصرف فرماید.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ». (۳۵۱)

## فصل چهارم: [ابتلاء مؤمنین]

چنانکه رضا از جنود عقل و رحمان است، سخط از جنود جهل و ابليس، و از نقصان

۲۴۷

معرفت به مقام ربویت و جهل به عز شامخ حضرت حق (جل و علا) است و این از ثمره خبیثه حب نفس و حب دنیاست که چشم و گوش انسان را جز از شهوت و آمال دنیاوی کور کند، و به واسطه احتیاج از مقامات روحانیه و مدارج اهل معرفت و معارج اصحاب قلوب از ابتلائات - که مصلح نفوس و مربی قلوب است - روگردان شود، و از اقبال دنیا که بدترین افتنان و ابتلائات، راضی و فرحنانک شود.

ما بعضی از روایات شریفه را در این باب ذکر کنیم، شاید از برکت کلمات اصحاب وحی و تنزیل، قلوب قاسیه را نرمی حاصل شود، و نفوس غافله را تیقظی رخ دهد. ما در اربعین گرچه شرح طولانی در باب ابتلاء مؤمنین و نکته آن دادیم؛ ولی اینجا نیز برای مزید فایده و عدم حواله، مختصری مذکور می‌داریم:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

- إنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ.

- إنَّ عَظِيمَ الْأَجْرِ لَمَعَ عَظِيمِ الْبَلَاءِ وَمَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا ابْتَلَاهُمْ.

- إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَبَادًا فِي الْأَرْضِ مِنْ خَالِصِ عِبَادَةِ، مَا يُتَبَّلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ إِلَّا صَرَفَهَا عَنْهُمْ إِلَى غَيْرِهِمْ، وَلَا يَلِيهِ إِلَّا صَرَفَهَا إِلَيْهِمْ. (۳۵۲)

احادیث در این باب بسیار است که خداوند (تبارک و تعالی) به واسطه محبت و عنایتی که به اولیا و مؤمنین دارد آنها را مبتلا فرماید در دنیا. (۳۵۳)

عمده سر آن، آن است که اگر آنها را در ناز و نعمت قرار دهد به حسب نوع، رکون به دنیا پیدا کنند، و از لذات و شهوت دنیا در ملکوت قلب آنها آثاری واقع شود که علاقه آنها را به دنیا زیاد کند، و از حق تعالی و دار کرامت او و از ملکوت نفس و اصلاح امراض آن غافل شوند، و از کسب فضایل بازمانند.

بالجمله، اگر کسی دقت در حال نوع اغنية کند، می‌یابد که غنا و ثروت و صحت و سلامت و امنیت، اگر در انسان جمع شد، کم دلی است که بتواند خود را از فسادها و امراض نفسانیه حفظ، و از سرکشی نفس خودداری کند. شاید برای همین نکته جابر بن عبد الله قدس سره به حضرت

۲۴۸

مولانا- باقر العلوم (صلوات الله عليه) عرض کرد که: «من فقر را از غنا و مرض را از صحت بیشتر دوست دارم». چون از خود اطمینان نداشت که بتواند خود را آن طور که می‌خواهد با رفاهیت و سلامت حفظ کند، و از سرکشی نفس مطمئن نبود. ولی حضرت باقر (سلام الله عليه) چون مقامش فوق عقول بشر است به مناسبت افق جابر و به واسطه تعلیم او و دستگیری او در سلوک الى الله، مقام رضا را اظهار فرمود، و از محبت الهیه جذوهای ابراز فرمود که: «ما هر چه از دوست می‌رسد آن را دوست داریم» (۳۵۴). بليات و امراض و مقابلات آن در سنت عاشقان و مذهب محباًن یکسان است.

آری، اولیای حق، بليات را تحفه‌های آسمانی می‌دانند، و شدت و مضيقه را عنایات ربانی می‌بینند. آنها به حق خوشند، جز حق نخواهند و به ذات مقدس متوجهند، و غیر از او نبینند. اگر دار کرامت حق را بخواهند، از آن جهت خواهند که از حق است نه از جهت حظوظ نفسانیه. آنها راضی به قضاء الله هستند از آن جهت که مربوط به حق است.

### فصل پنجم: فضیلت رضا و ذم سخط از طریق نقل

عن أبي عبد الله عليه السلام: «لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لِشَيْءٍ قَدْ مَضِيَ: لَوْ كَانَ غَيْرُهُ!» (۳۵۵).  
وَقَدْ حُكِيَ عَنْ عَمَّارٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ قَالَ فِي صَفَّيْنِ:

اللَّهُمَّ إِنِّي تَعْلَمُ أَنِّي لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي رِضاكَ فِي أَنْ أَقْدِفَ بِنَفْسِي هَذَا الْبَحْرَ لَفَعَلْتُ. اللَّهُمَّ إِنِّي تَعْلَمُ أَنِّي لَوْ أَعْلَمُ أَنِّي رِضاكَ فِي أَنْ أَضَعَ ظُبْهَةَ سَيِّفِي فِي بَطْنِي ثُمَّ أَنْهَنِي عَلَيْهِ حَتَّى يُخْرُجَ مِنْ ظَهِيرِي لَفَعَلْتُ. اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْلَمُ مِمَّا عَلِمْتَنِي أَنِّي لَا أَعْمَلُ عَمَلاً الْيَوْمَ هَذَا هُوَ أَرْضِي لَكَ مِنْ جِهَادٍ هُؤُلَاءِ الْفَاسِقِينَ. (۳۵۶)

این مقام، مقام تحصیل رضای حق است، و در حدیث است که: حضرت موسی (علی نبیتا و آله و علیه السلام) عرض کرد به خدای تعالی که: به من ارائه بدی محبوترین مخلوق خود را و عابدترین بندگان خود را. خداوند امرش فرمود

که به سوی قریه‌ای رود که در ساحل دریاست، که در آن مکان که اسم برد شد، او را می‌یابد. چون به آن مکان رسید، برخورد به یک مرد زمینگیر دارای جذام و برصی که تسبیح می‌کرد خدای تعالی را. حضرت موسی به جبرئیل گفت: کجاست آن مردی که از خداوند سؤال کردم به من ارائه دهد؟ جبرئیل گفت: یا کلیم اللہ! آن مرد همین است. فرمود: ای جبرئیل، من دوست داشتم که او را ببینم در صورتی که بسیار روزه و نماز به جا آورد. جبرئیل گفت: این شخص محبوتر است پیش خدا و عابدتر است از بسیار روزه گیر و نماز کن. اکنون امر نمودم که چشمان او کور شود، گوش کن چه می‌گوید! پس جبرئیل اشاره فرمود به چشمها او، پس فرو ریخت چشمان او به رخسارش.

چون چنین شد، گفت: خداوند! مرا برخوردار فرمودی از چشمان تا هر وقت خواستی، و مسلوب فرمودی از من آنها را هر وقت خواستی، و باقی گذاشتی برای من در خودت طول امل، یا باز یا وصوْل! موسی علیه السلام به او فرمود: ای بنده خدا، من مردی هستم که دعایم اجابت می‌شود. اگر دوست داشته باشی دعا کنم خداوند اعضای تو را به تو رد فرماید، و علتها را شفا مرحمت کند. گفت: هیچ یک از اینان را که گفتنی نمی‌خواهم. آنچه خداوند بخواهد، برای من، پیش من محبوتر است از آنچه خودم برای خودم می‌خواهم.

پس موسی علیه السلام فرمود: شنیدم می‌گفتی به حق تعالی «یا باز یا وصوْل». این «بَرْ» و «وصله» چیست؟ گفت: در این شهر کسی نیست که او را بشناسد یا عبادت کند غیر از من. موسی تعجب فرمود و گفت: این شخص عابدترین اهل دنیاست. (۳۵۷) آری، آنان که از جذوه محبّت الهی بهره دارند، و از نور معارف قلبشان متنور است، همیشه با حق دلخوش و با رضای او مأنوستند. آنها مثل ما در ظلمت دنیا فرو نرفتند، و از لذات و شهوّات دار فانی منفعل نشدند. آنها از دیگران دل خود را بسته و چشم خود را پوشیده‌اند.

عزیزا! خدای تعالی قضای خود را اجرا خواهد فرمود؛ چه ما سخطناک باشیم به آن یا خوش بین و خشنود، تقدیرات الهیه بسته به خشنودی و سخط ما نیست. آنچه برای ما می‌ماند از سخطناکی و غصب، نقص مقام و سلب درجات و سقوط از نظر اولیا و ملکوتین

۲۵۰

و سلب ایمان از قلوب است؛ چنانکه در روایات است. (۳۵۸)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ :

أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يَسِّلِّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) مَنْ عَرَفَ اللَّهَ تَعَالَى، وَمَنْ رَضَتِ إِلَيْهِ الْقَضَاءُ وَعَظَمَ اللَّهُ أَجْرُهُ، وَمَنْ سَخَطَ الْقَضَاءُ، مَضِيَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ وَأَحْبَطَ اللَّهُ أَجْرُهُ. (۳۵۹)

## مقدّس ۷ شکر و ضد آن: کفران

شکر عبارت است از: قدردانی نعمتهاي منعم، و اين معني در مملكت قلب به طوري ظاهر شود، و در زبان به طوري، و در جوارح به طوري، و اين قدردانی متقوّم است به معرفت منعم و نعمت او، چنانکه معلوم شود.

مراتب شکر، به حسب مراتب معرفت منعم و معرفت نعم، و نیز به حسب اختلاف مراتب کمال انسانی مختلف شود. پس فرق بسیار است بین آنکه در حدود حیوانیت و مدارج آن قدم زند، و جز نعمتهاي حیوانی - که عبارت از قضای شهوّات و رسانیدن به مآرب حیوانی است - چیز دیگر نیافته، و خود را دلخوش نموده به منزل حیوانیت و مشتهیات حیوانیه - که عبارت از مأکول و ملبوس و منکوح حیوانی است - و جز افق طبیعت و دنیا از مراتب دیگر وجود و مقامات و مدارج کمال اطلاعی ندارد و راهی به عوالم غییه

و تجرد نیافته است، با آن کس که از این حجاب بیرون رفته، و به منازل دیگر قدم نهاده، و از طبیعه عالم غیب در قلب او جلوه‌های حاصل شده.

نیز فرق بسیار است بین آنها که اسباب ظاهریه و باطنیه را مستقل دانند، با آنها که از روابط بین حق و خلق با خبر و یَدُو و ختم مراتب وجود را به حق ارجاع کنند، و جلوه مسبب اسباب را از ورای حجب و استار نورانیه و ظلمانیه به نورانیت قلیبه دریابند. پس اگر آن نعمت، از قبیل نعم ظاهری باشد، شکری و اگر از نعمتها باطنی باشد، شکری دارد. اگر از قبیل معارف و علوم حقیقیه باشد، شکری دارد، و چون این نحو نعم برای کمی از

۲۵۱

بندگان خلّص حاصل شود، قیام به وظیفه شکر و ثنای معبد برای کمی از خلّص اولیا میسیر گردد: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشَّكُورُ» (۳۶۰).

از فطرياتی که در فطرت همه عائله بشری به قلم قدرت حق ثبت، و همه با هم در آن موافق و مشترکند، تعظیم منعم و ثنای اوست، و هر کس به فطرت مخلّای خود رجوع کند، در می‌باید که تعظیم و محبت منعم در کتاب ذاتش ثابت و ثبت است.

تمام ثناها و تعظیمها بی که اهل دنیا از صاحبان نعمت و موالیان دنیاوی خود کنند، به همین فطرت الهیه است. تمام تعظیمها و آثیه که متعلممان از دانشمندان و معلممان کنند نیز از این فطرت است.

اگر کسی کفران نعمتی کند یا ترک ثنای منعمی نماید، با تکلف و برخلاف فطرت الهیه است، و خروج از غریزه و طبیعت انسانیت است. لهذا به حسب فطرت، کافران نعمت را نوع بشر تکذیب و تعییب کنند، و از غریزه ذاتیه انسانیه خارج شمارند.

اینها که مذکور شد، راجع به شکر منعم مطلق - حقیقی و مجازی - بود، ولی باید دانست آنچه از فطريات سلیمه است، شکرگزاری و شناجوبی از ذات مقدس منعم علی الاطلاق است که بسط بساط رحمتش در سرتا سردار تحقق پهن گردیده، و تمام ذرّات کائنات از خوان نعمت و ظل رزاقیت ذات مقدسش برخوردارند و چون ذات مقدسش کامل مطلق و کمال مطلق است و لازمه کمال مطلق، رحمت مطلقه و رزاقیت علی الاطلاق است، دیگر موجودات و نعمتها آنها ظل رحمت او و جلوه رزاقیت اویند، و هیچ موجودی را از خود کمال و جمال و نعمت و رزاقیتی - ازلًا و ابداً - نیست.

هر کس نیز به صورت، دارای نعمت و کمالی است، در حقیقت، مرآت رزاقیت و آینه کمال آن ذات مقدس است؛ چنانکه از کریمه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ دُوَّلُ الْقُوَّةِ الْمُتَّيْنُ» (۳۶۱) که حصر رزاقیت به حق تعالی فرموده، این معنی به طور اکمل مستفاد شود. دقیقتر از این، استفاده شدن این گونه مطالب است، از مفتاح کتاب شریف الهی که فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۳۶۲) که تمام

۲۵۲

محامد و جمیع آثیه را منحصر به ذات مقدس فرماید.

بالجمله، فطرت سلیمه که محتاج به تحت استار تعینات خلقيه نشده، و امانت را چنانکه هست به صاحبیش مردود نموده، در هر نعمتی شکر حق کند؛ بلکه نزد فطرت غیر محجوبه، هر شکری از هر شاکری و هر حمد و ثنای از هر حامد و شناجوبی - به هر عنوان و برای هر کس و هر نعمت باشد - به غیر ذات مقدس حق (جل و علا) راجع نشود، گرچه خود محجوبین گمان کنند مدح غیر او کنند و ثنای غیر او نمایند. از این جهت توان گفت: بعثت انبیا برای رفع این حجاب و برچیده شدن استار از جلوه جمال ازلی (جلّت عظمته) است و شاید کریمه شریفه: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ وَلَكُنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (۳۶۳) و امثال آن (۳۶۴) اشاره به همین دقیقه باشد؛ لکن انسان بیچاره کفران نعم الهیه کند، و هر نعمتی را به موجودی نسبت دهد، و چشم امیدش دائمًا به اهل دنیا باز، و دست طمعش به فقرایی که چون خودش فقر در ناصیه همه ثبت است، دراز است.

ای بیچاره انسان محجوب که عمری در نعمتها بی منتها حق غوطه خورده، و از رحمتها بی کرانش برخوردار گشتی، و ولی

نعمت خود را نشناخته، کورکورانه از دیگران ستایش کردی، و به ناکسان کرنش نمودی! آری، شکر مخلوق از وظایف حتمیه است، چنانکه فرموده‌اند: «مَنْ لَمْ يُشْكِرِ الْمُخْلُوقَ لَمْ يُشْكِرِ الْخَالِقَ» (۳۶۵) لکن از آن جهت که آنها را خداوند وسائل بسط نعمت و رحمت مقرر فرموده؛ نه آنکه با شکر آنها از خالق و رازق حقیقی محجوب گردد؛ چه این عین کفران نعمت ولی نعم است.

و قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

**الطَّاعُمُ الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَأْجِرِ الصَّائِمِ الْمُحْتَسِبِ وَالْمُعافِي الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَأْجِرِ الْمُبْتَلِي الصَّابِرِ وَالْمُعْطَى الشَّاكِرُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ كَأْجِرِ الْمُحْرُومِ الْقَانِعِ.** (۳۶۶)

وَعَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَفْتَحَ عَلَى عَبْدٍ بَابَ الشُّكْرِ وَيَعْلَمُ عَلَيْهِ بَابَ الرِّيَادَةِ». (۳۶۷)

۲۵۳

در قرآن شریف نیز فرماید: «وَلَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدُنَّكُمْ» (۳۶۸).

از این حدیث معلوم شود که باب شکر را نیز حق تعالی خود به روی بندگان باز کند، پس برای این فتح باب شکر، شکری لازم است، و آن شکر خود نعمتی است. بلکه چنانکه واضح است، خود شکر و لسان و قلب و عقل و وجود شاکر از نعم الهیه است، و حق شکر او را احدی نتواند از عهده برآید.

از دست وزبان که برآید

کز عهده شکرش به درآید (۳۶۹)

قال الباقر علیه السلام:

ما أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدِنِعْمَةً فَشَكَرَهَا بِقَلْبِهِ، إِلَّا اسْتَوْجَبَ الْمُزِيدَ قَبْلَ أَنْ يَظْهِرْ شُكْرُهُ عَلَى لِسَانِهِ. (۳۷۰)

از این حدیث معلوم شود که شکر از وظایف قلب است قبل از آنکه در لسان جاری شود، چنانکه در احادیث اشاره به آن بسیار است. قال أبو عبد الله علیه السلام: «مَنْ قَصَرَتْ يَدُهُ بِالْمُكَافَاةِ فَلَيُطِيلْ لِسَانَهُ بِالشُّكْرِ». (۳۷۱)

و قال: «مِنْ حَقِّ الشُّكْرِ لِلَّهِ أَنْ تَشْكُرَ مَنْ أَجْرَى تِلْكَ النِّعْمَةَ عَلَى يَدِهِ». (۳۷۲)

از این حدیث ظاهر شود که شکر مخلوق شکر بر آن است که مجرای نعمت الهی است، و الا اگر کسی از ولی نعمت غفلت کند و به نظر استقلال شکر مخلوق کند، از کافران نعمت الهی است و این مطلب محتاج به بیان و استشهاد نیست.

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

يُؤْتَى الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَوْقَفُ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) فَيَأْمُرُ بِهِ إِلَى النَّارِ وَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ؟! فَيُقُولُ اللَّهُ: أَيُّ عَبْدِي إِنِّي قَدْ أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ وَلَمْ تَشْكُرْ نِعْمَتِي. فَيَقُولُ: أَيُّ رَبِّ أَنْعَمْتَ عَلَى بِكُنَا وَشَكَرْتُكَ بِكُنَا، وَأَنْعَمْتَ عَلَى بِكُنَا وَشَكَرْتُكَ بِكُنَا، فَلَا يَزَالُ يَحْصِي النِّعْمَةَ وَيَعْدِدُ الشُّكْرِ. فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: صَدَقْتَ عَبْدِي

۲۵۴

إِلَّا أَنْكَ لَمْ تَشْكُرْ مَنْ أَجْرَيْتُ لَكَ النِّعْمَةَ عَلَى يَدِيهِ، وَإِنِّي قَدْ آلَيْتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لَا أَقْبَلَ شُكْرَ عَبْدٍ لِنِعْمَةٍ أَنْعَمْتُهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَشْكُرْ مَنْ ساقَهَا مِنْ خَلْقِي إِلَيْهِ. (۳۷۳)

احادیث شریفه در این باب بیش از آن است که در این اوراق گنجد. (۳۷۴)

## مقصد ۸ طمع و ضد آن: یأس

ممکن است بین رجا و طمع فرق گذاشت، به اینکه رجا امید به رحمت است با عمل، و طمع امید است با نداشتن عمل یا عدم رؤیت عمل.

گر چه طمع بدون عمل بعید است از جنود عقل به شمار رود؛ زیرا از آن در روایات شریفه ذم شده است (۳۷۵)، پس امید، بدون رؤیت عمل شاید باشد، و این از مقامات عارفین بالله است که خود و عمل خود را ترک گفته، و از سرمنزل هستی خویش و بیت انانیت هجرت کردند، و قدم بر فرق ملک هستی نهادند، و چشم آنها به سوی دوست باز و از خود و اعمال خود کور است، و با این وصف جلوه رحمت حق قلب آنان را زندگی بخشنوده و دست طمعشان با شکستن پای سیر و سلوک به سوی حق و رحمت او دراز است.

بنابر این، یأسِ مقابل این طمع، اعم از قنوط است؛ زیرا مقابل اخص، اعم است و آن عبارت است از نا امیدی از رحمت، اعم از آنکه اهل طاعت نباشد، یا باشد و رؤیت طاعت خود کند، و به عمل خود امید داشته باشد که این نیز در مسلک اهل معرفت، یأس از رحمت و تحدید سعه آن است.

اما بودن طمع به آن معنی که معلوم شد، از جنود عقل و موافق مقتضیات فطرت، و مقابل آن از جنود جهل و ضد مقتضای فطرت، نیز واضح است؛ زیرا ترک رؤیت عمل و توجه به سعه رحمت همان فطرت عشق به کمال و تنفر از نقص است، یا لازمه آن است که در کتاب ذات عائله بشری ثبت و به ید قدرت «فَطَرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (۳۷۶) مکتوب است،

۲۵۵

چنانکه توجه به خود و اقبال به انانیت و شعب آن - که رؤیت عمل نیز از آن است - از خطاهای جاهلانه فطرت محجویه است که خودبین و خودخواه و خودپسند و خودرأی است. از رجوع به باب رجا و قنوط (۳۷۷)، مباحث دیگر که راجع به این باب است، روشن شود.

فرق دیگر بین رجا و طمع آن است که مراد از طمع امید به مغفرت معاصی یا غفران مطلق نقایص باشد، چنانکه خدای تعالی از قول حضرت خلیل الرحمن نقل فرماید: «وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يُغْفَرَ لِي خَطِئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (۳۷۸) و رجا امیدواری به ثواب الله و چشم داشت به رحمت واسعه باشد. وممکن است، به عکس این باشد. پس ضد آنها نیز به حسب مقابله فرق می کند.

در هر صورت، رجا و طمع به ذات مقدس و انقطاع از خلق و پیوند به حق از لوازم فطرت مخصوصه و مورد مدح ذات مقدس حق و حضرات معصومین علیهم السلام است. قال الله تعالى: «وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (۳۷۹) و در وصف مؤمنین فرماید: «تَتَجَافِي جُنُبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (۳۸۰).

همان طور که رجا به حق تعالی و طمع به رحمت واسعه و سرچشمه فیض آن ذات مقدس از شعب توحید است، و قطع طمع از دیگر موجودات و چشم پوشی از دست مردم نیز از لوازم فطره الله است، همان طور طمع به غیر حق و امیدواری به مخلوق از شعب شرک و از وساوس ابليس و برخلاف فطرت و از لوازم احتجاب است. حضرت سجادعلیه السلام فرمود: «دیدم که تمام خیر مجتمع است در بریدن طمع از آنچه در دست مردم است». (۳۸۱) حضرت امیر (سلام الله عليه) فرمود: «اگر دوست داشته باشی که جمع کنی خیر دنیا و آخرت را، پس قطع کن طمع خود را از آنچه در دست مردم است». (۳۸۲)

۲۵۶

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: عَلِمْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ شَيْئًا. فَقَالَ: «عَلَيْكِ بِالْيَاسِ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، فَإِنَّهُ الْغَنِيُّ الْحَاضِرُ». قال: زِدْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ. قال: «إِيَاكَ وَالظَّمَعَ فَإِنَّهُ الْفَقْرُ الْحَاضِرُ». (۳۸۳)

وَسُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا ثَبَاثُ الإِيمَانِ؟ قَالَ: «الْوَرْعُ». فَقَيْلَ: مَا زَوَالُهُ؟ قَالَ: «الظَّمَعُ». (۳۸۴) وَعَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «أَكْثَرَ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرْوَقِ الْمَطَامِعِ». (۳۸۵) وَرُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُسْرِكُونَ» (۳۸۶). قال:

هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ: لَوْلَا فُلَانٌ لَهَلَكْتُ، وَلَوْلَا فُلَانٌ مَا أُصِبْتُ كَذَا وَ كَذَا، وَلَوْلَا فُلَانٌ لَضَاعَ عِيالٍ. أَلَا تَرَى أَنَّهُ قَدْ جَعَلَ لِلَّهِ شَرِيكًا فِي مُلْكِهِ يَرْزُقُهُ وَ يَدْفَعُ عَنْهُ؟ قُلْتُ: فَيَقُولُ مَاذَا؟ يَقُولُ: لَوْلَا أَنْ مَنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى بِفُلَانٍ لَهَلَكْتُ؟ قَالَ: نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهَذَا أَوْ نَحْوِهِ. (۳۸۷)

این حديث شریف، از لباب معارف الهی و اصول حقایق توحید است که از معدن وحی الهی و مخزن علم ریانی صادر شده و متکفل توحید خاصی است که قره العین او لیاست.

این احادیث شریفه کفیل تأدیب نفوس و طریق ارتیاض قلوب است؛ چه دلستگی به مخلوق و غفلت از حق (جل جلاله) از حجب غلیظه‌ای است که نور معرفت را خاموش و قلب را مکدر و ظلمانی کند، و این از بزرگترین دامهای ابلیس شقی و مکاید بزرگ نفس است. اینکه در روایات شریف است که تمام خیرات مجتمع است در قطع طمع از مردم (۳۸۸)، برای آن است که قطع طمع از مردم، راه انقطاع به حق و وصول به باب الله را باز کند، و آن مجمع همه خیرات و مرکز تمام برکات است که فطرت انسانیه مخمور بر آن و مفطور به آن است.

## مقصد ۹ توکل و ضد آن: حرص

### فصل اول: معنی توکل

برای توکل به حسب لغت و در اخبار و آثار و کلمات بزرگان، معانی متقابله‌ای شده است که صرف وقت در بسیاری از آنها لزومی ندارد. از این جهت اشاره به بعض از آنها می‌کنیم:

ظاهر آن است [که توکل] - چنانکه مشتقات آن دلالت بر آن دارد - به معنی واگذاری امر است به معتمدی از باب آنکه خود را در صورت دادن آن امر عاجز می‌بیند و از این باب است، وکالت و توکیل. (۳۸۹) شاید آنچه اهل لغت مثل جوهري در صحاح و دیگران گفته‌اند که: «التوکل إظهار العجز و الاعتماد على غيرك» (۳۹۰) تفسیر به لازم باشد و ممکن است اصلش به معنی عجز باشد؛ چنانکه گویند: «رَجُلٌ وَكُلٌّ - بالتحريك - وَكُلٌّ مثَلُ هُمَزَهٗ؛ أَيْ عاجزٌ يَكُلُّ أَمْرَهُ إِلَى غَيْرِهِ» (۳۹۱) و ایکال امر به غیر لازمه عجز باشد. بعض اهل معرفت گوید: «التوکل كله الأمر كله إلى مالكه والتعویل على وکالته» (۳۹۲)؛ و بعضی گفته‌اند: «التوکل على الله: انقطاع العبد إليه في جميع ما يأمله من المخلوقين». در روایات شریفه نیز راجع به توکل فرموده هایی است که پس از این، بعضی از آن مذکور خواهد شد.

### فصل دوم: اركان توکل

توکل حاصل نشود، مگر پس از ایمان به چهار چیز که اینها به منزله اركان توکل هستند:

اول: ایمان به آنکه وکیل، عالم است به آنچه موکل به آن محتاج است، دوم: ایمان به آنکه او قادر است به رفع احتیاج موکل، سوم: [ایمان به] آنکه بخل ندارد، چهارم: [ایمان به] آنکه محبت و رحمت به موکل دارد.

با اختلال در یکی از این امور، توکل و اعتماد به وکیل پیدا نشود؛ چه اگر احتمال دهد که

۲۵۸

وکیل جاهم به امور او باشد، و محل احتیاج را نداند، اعتماد به او نتواند کرد. اگر علم او را بداند، ولی احتمال دهد با کمال علم، عاجز باشد از سد احتیاج او، اعتماد به او نکند. اگر قدرت او را نیز معتقد باشد و احتمال بخل در او بدهد، اعتماد حاصل نشود و

اگر این سه محقق باشد ولی شفقت و رحمت و محبت او را احراز نکرده باشد، معتمد به او نشود؛ پس توکل حاصل نشود. پس پایه توکل بر این ارکان اربعه قرار داده شده و اینکه مذکور داشتیم «ایمان به این امور رکن باب توکل است» برای آن است که مجرد اعتقاد و علم را تأثیر در این باب نیست.

تفصیل این اجمال آنکه ممکن است انسان با علم بحثی برخانی هر یک از این ارکان را مبرهن نموده و تمام مراتب را در تحت میزان عقلی درآورده و اثبات نموده، ولی این علم برخانی در او به هیچ وجه اثر نکند.

چه بسا فیلسوف قوی البرخانی که با علم برخانی بحثی اثبات نموده احاطه علمی حق تعالی را به جمیع ذرات وجود، و تمام نشایت غیب و شهادت را در محضر حق تعالی می‌داند، و احاطه قیومی ذات مقدس را با براهین متقنه قطعیه ثابت می‌نماید، ولی این علم قطعی در او اثر نمی‌کند، به طوری که اگر در خلوتی مثلاً به معصیتی اشتغال داشته باشد، با آمدن طفل ممیزی حیا نموده و از عمل قیح منصرف می‌شود، و علمش به حضور حق، بلکه حضور ملائکه الله، بلکه احاطه اولیاء کمال – که همه در تحت میزان برخانی علمی است – برای او حیا از محضر این مقدسین نمی‌آورد، و او را از قبایح اعمال منصرف نمی‌کند، با آنکه حفظ محضر و احترام حاضر و احترام عظیم و احترام منعم و احترام کامل همه از فطريات عائله انسانی است. این نیست جز آنکه علوم رسمیه برخانیه از حظوظ عقل هستند، و از آنها کیفیت و حالی حاصل نشود. (۳۹۳)

همین طور، چه بسا حکیم عظیم الشأنی طلب حاجات از مخلوق ضعیف فقیر، و دست حاجت به پیشگاه دیگران دراز کند. این نیست جز آنکه ادراک عقلی و علم برخانی را در احوال قلوب تأثیری نیست.

اینکه ذکر شد، نه اختصاص به فیلسوف یا حکیم داشته باشد، بلکه چه بسا عارف

۲۵۹

اصطلاحی متذوقی که لاف از توحید زند، به همین درد دچار است.

چه بسا فقیه و محدث و متعبد بزرگواری که با آثار و اخبار معصومین علیهم السلام مأнос و احادیث باب توکل علی الله و تفویض الى الله و ثقه بالله و رضا بقضاء الله را محفوظ است، و آن را از معادن وحی داند، و مفاد آنها را معتقد و چون علم برخانی متعبد است، ولی به همین بليه بزرگ مبتلاست. اين نیست جز آنکه علوم آنها از حدود عقل و نفس تجاوز نکرده و به مرتبه قلب که محل نور ایمان است، نرسیده و تا علوم در این پایه است، از آنها احوال قلیه و حالات روحیه حاصل نشود.

پس کسی که بخواهد به مقام توکل و تفویض و ثقه و تسليم رسد، باید از مرتبه علم به مرتبه ایمان تجاوز کند، و به علوم صرفه رسمیه قانع نشود، و ارکان و مقدمات حصول این حقایق را به قلب برساند تا این احوال حاصل شود و طریق تحصیل این معارف و رساندن آنها را به لوح قلب، ما پیش از این به طور اجمال ذکر کردیم (۳۹۴). اکنون نیز به طور اجمال مذکور می‌داریم.

پس از آنکه عقل به علم برخانی، ارکان باب توکل را مثلاً دریافت، سالک باید همت بگمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده، به قلب برساند و آن حاصل نشود، مگر آنکه انتخاب کند شخص مجاهد برای خود در هر شب و روزی، یک ساعتی را که نفس اشتغالش به عالم طبیعت کم است و قلب فارغ البال است، پس در آن ساعت، مشغول ذکر حق شود با حضور قلب و تفکر در اذکار و اوراد وارد. مثلاً ذکر شریف «لا إله إلا الله» را – که بزرگترین اذکار و شریفترین اوراد است (۳۹۵) – در این وقت فراغت قلب، با اقبال تام به قلب بخواند به قصد آنکه قلب را تعليم کند، و تکرار کند این ذکر شریف را، و به قلب به طور طمأنیه و تفکر بخواند، و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند تا آنجا که قلب را حالت تذکر و رقت پیدا شود. پس به واسطه مدد غیبی، قلب به ذکر شریف غیبی گویا شود، و زبان تابع قلب شود.

چه بسا که اگر مدتی این عمل شریف با شرایط و آداب ظاهریه و باطنیه انجام گیرد در اوقات فراغت، خود قلب متذکر شود و زبان تبع آن شود (و گاه شود که انسان در خواب است

و زبانش به ذکر شریف گویاست) تا آنجا که نفس با اشتغال به طبیعت نیز متذکر توحید است. چه بسا که اگر شدت اشتغال با طهارت نفس و خلوص نیت توأم شود، هیچ اشتغالی او را از ذکر باز ندارد، و نورانیت توحید بر همه امور غلبه کند.

همین طور سعه رحمت و لطف و شفقت حق تعالی را به قلب خود با تذکر شدید و تفکر در رحمتهای حق تعالی برساند، کم کم قلب نمونه محبت الهی را درک کند، و هر چه تذکر شدیدتر شود - خصوصاً در اوقات فراغت قلب - محبت افزون شود تا آنجا که حق تعالی را از هر موجودی به خود رحیمتر و رؤوفتر بیند، و حقیقت «أَرْحُمُ الرَّاحِمِينَ» را به نور بصیرت قلبی بیند.

همین طور ارکان دیگر توکل را به قلب خود برساند با شدت تذکر و ارتیاض قلب تا آنکه قلب مأنوس با آن حقایق شود. پس در این حال لوازم این معارف در باطن قلب جلوه کند، و نور توکل و تفویض و ثقه و امثال آن در ملکوت نفس پیدا شود. پس، از منزل معاملات - که توکل نیز از آن است - ترقی به منازل دیگر کند و انقطاع از طبیعت و منزل دنیا روز افزون شود، و اتصال به حقیقت و سر منزل انس و قدس و عقبی زیادت گردد، و نور توحید فعلی در قلب تجلی کند.

افسوس که نویسنده متشبث به شاخ و برگ شجره خبیث و متدلی به چاه ظلمانی طبیعت از همه مقامات معنوی و مدارج کمال انسانی قناعت به چند کلمه اصطلاحات بی سرو پا نموده، و در پیچ و خم مفاهیم بی مغز پوچ، عمر عزیز خود را ضایع نموده. اهل یقظه و مردم بیدار رخت از جهان و آنچه در اوست درکشیده و گلیم خود از آب بیرون بردن، و به حیات الهی نایل شدند، و از غل و زنجیر طبیعت رستگار گردیدند؛ «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (۳۹۶). این رستگاری مطلق، رستگاری از زندان طبیعت نیز از مراتب آن است، لهذا یکی از اوصاف آنها را فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (۳۹۷) و حیات دنیا لغو است و لهُو: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَهُوٌ» (۳۹۸) و ما بیچاره‌ها چون کرم ابریشم از تار و پود آمال و آرزو و حرص و طمع و محبت دنیا

و زخارف آن دائماً بر خود می‌تنیم، و خود را در این محفظه به هلاکت می‌رسانیم.

بار الها! مگر فیض تو از ما دستگیری فرماید، و رحمت واسعه ذات مقدس شامل حال ما افتادگان شود، و به هدایت و توفیق تو راه هدایت و رستگاری برای ما باز شود؛ «إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (۳۹۹).

### فصل سوم: تعقیب این باب و موعظت أولوا الألباب

عزیز! تو اگر اهل برهان و فلسفه‌ای، با برهان از ماوراء عوالم غیبیه تا منتهی النهایه عالم حس و شهادت را در حضرت علمیه منکشف دانی، چنانکه با برهان فلسفی متن دریافتی که تمام ذرات کائنات ازلًا و ابدًا، عین حضور پیش حق و عالم بشراشره محضر مقدس حق است.

اگر متبعد به کتب آسمانی و کلمات اصحاب وحی و تنزیلی، به ضرورت همه ادیان، علم محیط ازلی را ثابت دانی، و حق (جل و علا) را عالم ذرات کائنات غایب و حاضر خوانی، و سعه و احاطه علم او را از قرآن شریف دریافتی. نیز به هر مرتبه از علم و عرفان یا تعبد و ایمان هستی، نفوذ قدرت و احاطه سلطنت و کمال مالکیت و تمام فاهریت و قیومیت ذات مقدسش را دریافتی، و نیز او را تنزیه از نقص و تحدید، و تسبیح از عیب و تقیید، و تبرئه از جهات نفائص و مسلوبیت از اوصاف زشت و ناهنجار کنی؛ چون بخل و شیخ و حسد و حرص و امثال آنکه از کمال نقص و تمام عیب بروز کند، و ذات مقدس کمال مطلق و جمال بی حد از آن عاری و بری باشد. نیز سعه رحمت و بسط رحمانیت و کمال جود او را به تمام ممکنات می‌ینی. نعمتهای او ابتدایی و بی سابقه خدمت

است و جلوه رحمانیت و رحیمیت ذات مقدسش به تمام ممکنات - خدمتگزار باشد یا عاصی، سعید باشد یا شقی، مؤمن باشد یا کافر - مبسوط است. (۴۰۰)

رحمانیت مطلقه او راست که قبل از پیدایش بشر تمام وسائل حیات ملکی و ملکوتی، دنیاوی و آخرتی او را فراهم فرموده، مواد عالم طبیعت و قوای ملکیه و ملکوتیه را خاضع این انسان سرکش قرار داده.

۲۶۲

رحمیت تامه کامله، مخصوص ذات مقدس [او] است که این انسان را در عین اینکه از آنژل موجودات طبیعیه خلق فرموده، و بذر وجود او را در ماده کثیفه این عالم کشت فرموده، او را لایق حرکت به اوج کمال غیر متناهی قرار داده.

ای انسان ضعیف بیچاره! آن روزی که در کتم عدم و چاه نیستی پنهان بودی، و نه از تو و نه از پدران تو خبری بود «نه از درد نشان بود و نه از دردنشان» (۴۰۱)، «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّيْذُكُورًا» (۴۰۲)، کدام دست توانا به تو خلعت هستی و نعمت کمال و جمال عنایت فرمود؟!

آن روزی که تو ذرّاتی کثیف و قدر بودی، کدام دست قدرت این ماده واحده را، این اشکال عجیبه مرحمت کرد؟ با کدام خدمت و عبادت، لایق صورت انسانیه شدی، و این همه نعم ظاهره و باطن را با کدام جدیت به دست آوردی؟! با کدام جدیت و طلب تو، تربیتهای عالم رحم تمام شد، و هدایت به صحنه این عالم شدی؟!

و با کدام قابلیت و عمل، دل سخت و سنگین این انسان را - که بنی نوع خود را درهم می‌درد - به تو آن طور رحیم و شفیق کرد که با تمام ملت - پس از آن سخنیهای زاییدن و زحمتها و تعها - تو را به آغوش جان، پرورش دهد؟! این رحمت و رحمانیت از کیست، و با کدام طلب و کوشش پیدا شده؟!

عزیزا! با کدام لیاقت و جدیت و کوشش، لایق فرو فرستادن وحی الهی شدی؟! بزرگترین رحمتهاي الهی و بالاترین نعمتهاي رباني، نعمت هدایت به صراط مستقیم و راهنمایی به طرق سعادت است. کدام کسب و عمل یا کدام لیاقت و عبادت این نعمت بزرگ را برای ما فراهم آورد؟ با چه سابقه خدمتی ما لایق وجود انبیاء عظام و سفرای کرام الهی شدیم؟

در کدام یک از این نعم ظاهريه و باطنیه الهی که از حد احصا و شماره بیرون است و از طاقت عدو تحديد خارج است، (۴۰۳) بندهای از بندگان یا مخلوقی از مخلوقات، دخالت

۲۶۳

و شرکت داشته و دارد؟

ای انسان محجوب که در نعمتهاي بی سابقه الهی غرقی و در رحمتهاي رحمانی و رحیمی فرو رفتی و ولی نعمت خود را گم کردي، اکنون که به حد رشد و تمیز رسیدی، به هر حشیشی متشبّث (۴۰۴) و به هر پایه سستی معتمد شوی؟!

امروز که باید با تفکر در نعمتها و رحمتهاي الهیه دست طلب را از مخلوق ضعیف کوتاه کنی، و با نظر به الطاف عامه و خاصه حق (جل و علا) اعتماد جز به رکن رکین رحمت الهی نکنی، چه شده است که از ولی نعم خود غفلت کرده، و به خود و عمل خود و مخلوق و عمل آنها اعتماد کردي، و مرتکب چنین شرکی خفی یا جلی شدی؟

آیا در مملکت حق تعالی، متصرّفی جز خود ذات مقدس یافته، یا قاضی الحاجات دیگری سراغ گرفتی، یا دست رحمت حق را کوتاه و مغلول می‌دانی، یا نطاق رحمت او را از خود کوتاه می‌ینی، یا او را از خود و احتیاج خود غافل می‌پنداري، یا قدرت و سلطنت او را محدود می‌ینی، یا او را به بخل و غل و شح نسبت می‌دهی؟

ای نویسنده مرده دل! و ای گرفتار هواهای نفسانیه و پا بند آب و گل! تا کی از ولی نعمت خود غافل و از معرفت جمال و جلال او محجوبی؟! و تا کی و چند به دامهای ابلیسی و تسویلات نفسانیه گرفتاری؟!

هان! لختی از خواب گران برخیز، و دوینی و دوخواهی را به کنار گذار، و نور توحید را به قلب خود برسان، و حقیقت «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِإِلَهِ» را به باطن روح بخوان، و دست شیاطین جن و انس را از تصرف در مملکت حق کوتاه کن، و چشم طمع از مخلوق ضعیف بیچاره بیر!

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ صُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمْعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يُخْلُقُوا ذُبَابًا وَ لَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِنْ يَسْأَلُنَّهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَقِدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَ الْمُطْلُوبِ \* مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقًّا قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوْيٌ عَزِيزٌ» (۴۰۵).

بار خداوند! قوت و عزت، خاص توست، وقدرت و سلطنت منحصر به ذات مقدس تو.

۲۶۴

ما بیچارگان ضعیف از فرط دل باختگی به دنیا، دست و پای خود را گم کردیم، و از نور فطرت محجوب و مهجور شدیم، و فطريات خویش را فراموش کردیم، و به مخلوقی ضعیف و بینوا - که اگر ذبابی طعمه آنها را بربايد، قدرت بر استرداد آن ندارند، و اگر همه، پشت به پشت دهنند، تصرف در موری نتوانند - دل دادیم و اعتماد کردیم، و از ساحت قدس تو و توکل به ذات مقدس تو دور افتادیم.

بارالها! این دل هر جایی ما را یکجايی کن، و اين چشم دوبين را يك بين فرما، و جلوه توحيد را در قلب ما متجلی کن، و آنانيت ما را فانی فرما.

#### فصل چهارم: معرفت بعض مراتب و درجات توکل

اختلاف درجات توکل به اختلاف معرفت به ارکان آن است: چنانکه اگر به طریق علم آن ارکان را دریافت، حکم به لزوم توکل کند (علمًا و برهاناً)، و پیش از این معلوم شد که این مرتبه را توکل نتوان گفت. (۴۰۶)

اگر ایمان به ارکان مذکوره آورد، صاحب مقام توکل شود، و این اوّل مرتبه توکل است.

پس مؤمن چون همه اشیا را برای خود مخلوق می‌داند و خود را برای حق، چنانکه شهادت دهد به این مطلب: «یابن آدم خلقتُ الأشیاء لآجِلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لآجِلِی». (۴۰۷)

پس چون اشیا را برای خود مخلوق دید، و کیفیت استعمال موجودات را در صلاح نفس خود و در رساندن او را به کمال لایق خود دریافت، و حق (جل و علا) را عالم به استعمال آنها به وجه صلاح دریافت، و بقیه ارکان توکل را به نور ایمان دریافت؛ توکل به حق کند و ذات مقدس را برای این مقصد بزرگ و کیل خود کند.

چون مرتبه ایمان به حد طمأنیه و اطمینان رسید، تزلزل و اضطراب بکلی ساقط شود، و دل سکونت به حق و تصرف حق پیدا کند و تا انسان در این حدود است، برای غیر حق تصریفی قائل است.

پس چون از این مقام گذشت، به نور معرفت جلوه‌ای از جلوات توحید فعلی را دریابد، و

۲۶۵

تصرف دیگر موجودات را ساقط کند، و چشم دلش از دیگر موجودات بکلی کور شود، و به وکالت حق (جل و علا) روشن شود. باید دانست که توکل، منافات با کسب ندارد، بلکه ترک کسب و تصرف به علت توکل، از نقصان است و جهل؛ زیرا توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبب الاسباب، پس با وقوع در اسباب منافات ندارد.

سالک الى الله برای تصحیح مقام توکل باید به نور معرفت، از اسباب ظاهره منقطع شود، و از اسباب ظاهره طلب حاجت نکند؛ نه

ترک عمل کند.

بالجمله، سعی در حاجات خود و مؤمنین، منافات با توکل ندارد.

### فصل پنجم: توکل از جنود عقل و حرص از جنود جهل است

یکی از لطایف و حقایقی که در فطرت تمام عائله بشری، به قلم قدرت ازلى، ثبت و از احکام فطرت مخموره است، فطرت افتقار است و آن چنان است که جمیع سلسله بشر - بی استثناء احدی از آحاد - بی اختلاف رأی از آراء، خود را به هویت ذاتی و به حسب اصل وجود و کمال وجود محتاج و مفترق، و حقیقت خود را متعلق و مرتبط بیند. فرضاً اگر سلسله غیر متناهی از آنها تشکیل شود، جمیع آحاد سلسله غیر متناهی به لسان واحد، افتقار و احتیاج خود را اعلام و اظهار کنند، بلکه این حکم ساری و جاری در تمام موجودات ممکنه عالم است. چنانکه اگر سلسله هایی غیر متناهی از حیوان و نبات و جماد در عالم تشکیل شود، و فرضاً کسی از آنها سؤال کند که: شما در وجود، مستقل و مستغنی هستید، همه به لسان ذاتی فطری گویند: ما محتاج و مفتاق و مفترق و مرتبط هستیم. پس از این، اگر کسی از این سلسله های غیر متناهی از موجودات، فرضاً به طور احاطه و استغراق سؤال کند: ای سلسله غیر متناهی سعداً، و اشقيا و حيوانات و نباتات و جن و ملائکه، - و امثال آن هر چه در وهم و خيال و عقل از سلسله ممکنات آید - آيا شما محتاج به چه موجودی هستید؟

همه آن آحاد سلسله ها به زبان گویای فطری و لسان واحد ذاتی گویند: ما محتاجیم به موجودی که چون خود ما محتاج و مفترق نباشد، بلکه مستقل و تمام و کامل باشد. آن کس که از خود چیزی ندارد، و خود در ذات و صفات و افعال استقلال ندارد، و در همه جهات محتاج

۲۶۶

و مفترق است، نتواند رفع احتیاج ما کند و همه این شعر را که از لسان فطرت صادر شده، به لسان حال و ذات و فطرت می خوانند: ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش (۴۰۸)

پس معلوم شد توجه ناقص به کامل مطلق برای رفع نقص و احتیاج او فطری و جبلی است، و توکل از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره است.

چون حقیقت حرص، عبارت است از شدّت توقان نفس به دنیا و شؤون آن، و کثرت تمسّک به اسباب و توجه قلب به اهل دنیا لازمه آن است و خود آن لازم جهل به مقام مقدس حق (جل و علا) و قدرت کامله و عطفت و رحمت آن است. پس چون محتجب از حق است و متوجه به اسباب عادي، و نظر استقلال به اسباب دارد، متشبّث به آنها شود - عملاً و قلباً - و منقطع از حق گردد. پس طمأنیه و وثوق از نفس برود و اضطراب و تزلزل جایگزین آن گردد و چون از اسباب عادي حاجت آن روا نشود و آتش روشن آن خاموش نگردد، حالت اضطراب و توقان و تمسّک و تشبّث به دنیا و اهل آن، روز افزون شود تا آنجا که انسان را بکلی در دنیا فرو برد و غرق کند.

معلوم است خود حرص و لازم و ملزم آن از احتیاج فطرت و از جنود جهل و ابليس است، و خود آن شر و از لوازم شر است و منتهی به شر شود، و کمتر چیزی انسان را مثل آن به دنیا نزدیک، و از حق تعالی و تمسّک به ذات مقدسش دور و مهجور نماید.

### فصل ششم: مدح توکل و ذم حرص از طریق نقل

خدای تعالی در سوره انفال فرماید در وصف مؤمنین:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجَلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ... \* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا (۴۰۹).

مؤمنان آنها‌یی هستند که دارای این چند صفت باشند و غیر اینها مؤمن نیستند. از آن

۲۶۷

جمله آنکه بر پروردگار خود اعتماد و توکل، و کارهای خود را واگذار به او کنند. پس آنان که دل به دیگری دهنده، و نقطه اعتمادشان به موجود دیگر جز ذات مقدس حق باشد، و در امور خود چشم امید به کسی دیگر داشته باشند، و گشایش کار خود را از غیر حق طلب کنند، آنها از حقیقت ایمان تهی و از نور ایمان خالی هستند. این آیه شریفه و آیات شریفه دیگر بر این مضمون (۴۱۰) شاهد آن است که پیش از این مذکور داشتیم که انسان تا به مرتبه ایمان نرسد، به مقام توکل نایل نگردد. (۴۱۱)

در سوره مبارکه تغابن فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلِيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (۴۱۲). اینکه کلمه شریفه توحید را توطئه قرار داده، و پس از آن امر فرموده با تأکید که مؤمنین بر خدای تعالی توکل کنند، اشاره ممکن است باشد به مرتبه بالاتری از مقام اول، لهذا مؤمنین را که در آیه سابقه از خواص آنها «توکل علی الله» را قرار داده بود، در این آیه شریفه امر به توکل فرموده است.

اما احادیث از طریق اهل بیت عصمت و طهارت: از آن جمله روایت فرموده شیخ بزرگوار ثقة الاسلام کلینی رحمه الله از حضرت صادق (سلام الله عليه) قال: «إِنَّ الْغَنِيَ وَالْعَزِيزَ يُجُولانِ، فَإِذَا ظَفَرَا بِمَوْضِعِ التَّوْكِلِ أُوتُنَا». (۴۱۳)

آری، غنا و بی نیازی و عزت نفس و کمال آن به اعتماد و توکل به حق است. کسی که روی نیاز به درگاه غنی مطلق آورد، و دلستگی به ذات مقدس حق تعالی پیدا کرد، و چشم طمع از مخلوق فقیر نیازمند پوشید، بی نیازی و غنای از مخلوق در قلب او جایگزین شود، و عزت و بزرگواری در دل او وطن کند. چنانکه تمام فقر و ذلت و عجز و منت از حرص و طمع و امیدواری به مخلوق ضعیف است.

واز حضرت صادق علیه السلام نقل فرموده:

مَنْ أُعْطِيَ ثَلَاثًا لَمْ يَمْنَعْ ثَلَاثًا: مَنْ أُعْطِيَ الدُّعَاءَ أُعْطِيَ الإِجَابَةَ، وَمَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ

۲۶۸

الرِّيَادَةَ وَمَنْ أُعْطِيَ التَّوْكِلَ أُعْطِيَ الْكُفَايَةَ  
ثُمَّ قال:

أَتَلَوْتَ كِتَابَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ:

وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ وَقالَ: لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ  
وَقالَ: أَذْعُونَيِ أَسْتَجِبْ لَكُمْ؟ (۴۱۴)

واز حضرت موسی بن جعفر (سلام الله عليه) نقل نموده:

قال: سائله عن قول الله عز وجل: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» فقال: «التوکل علی الله درجات؛ منها أن توکل علی الله في امورك كلها، فما فعل بك، كنت عنه راضية، تعلم أنه لا يألك خيراً وفضلاً، وتعلم أن الحكم في ذلك له، فتوکل علی الله بتفويض ذلك إلى الله وثق به فيها وفي غيرها». (۴۱۵)

در این حدیث شریف دور کن از ارکان توکل را که اعتقاد به آن مشکلت بوده ذکر فرموده: یکی آنکه انسان بداند، خدای تعالی کوتاهی نکند در رساندن فضل و خیر به او. دیگر آنکه فرمان در همه امور، با حق تعالی است، و اوست صاحب قدرت کامله

محیطه. بلکه شاید تصریحاً و تلویحاً به همه ارکان توکل اشاره فرموده باشد؛ زیرا لازمه آنکه مجاری همه امور در دست حق تعالی باشد آن است که عالم به همه امور باشد، و لازمه کوتاهی نکردن در حق بندۀ آن است که بخل و منع در او راه نداشته باشد.

و در مستدرک الوسائل سند به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام رساند:

الإِيمَانُ لَهُ أَرْكَانٌ أَرْبَعَةٌ: التَّوْكِلُ عَلَى اللَّهِ، وَالتَّعْوِيْضُ إِلَيْهِ، وَالشَّهَادَةُ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ. (۴۱۶)

ایمان، به یک مرتبه، پایه و رکن این قبیل ملکات نفسانیه و احوال فاضله قلیه است (چنانکه پیشتر ذکر شد) (۴۱۷)، همین طور این امور ارکان ایمانند، و ایمان محفوظ ماند - به حسب حقیقت - با داشتن این معنویات؛ به این معنی که یک مرتبه از ایمان این ملکات را آورد، و چون این ملکات و فضایل در نفس حاصل شد و رسوخ پیدا کرد، انسان را به مرتبه کاملتر از ایمان ترقی دهد و مرتبه بالاتر از ایمان، مرتبه کاملتر از این فضایل آورد. همین طور هر

۲۶۹

مرتبه‌ای بر مرتبه دیگر معتمد است و به این بیان جمع بین بسیاری از آیات شریفه و بین بسیاری از اخبار شریفه گردد.

و در مستدرک عن أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال:

قالَ لَى: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَلَهُ حِلَّ». قَالَ: فَقُلْتُ: وَ مَا حَدَّ التَّوْكِلُ؟ قَالَ: «الْيَقِينُ». قُلْتُ: فَمَا حَدَّ الْيَقِينُ؟ قَالَ: «أَنْ لَا يَخَافَ مَعَ اللَّهِ شَيْئًا». (۴۱۸)

حدّ شیء آن است که آن شیء به آن منتهی شود و در اینجا شاید مقصود آن است که توکل منتهی شود به یقین، و صاحب توکل دارای مقام یقین شود، چنانکه یقین منتهی شود به توحید فعلی که غیر حق ضار و نافع و مؤثر و مقدّری نبیند. و سائل النبی صلی الله علیه و آله بجزئیل عن تفسیر «التوکل» فَقَالَ: «الْيَاسُ مِنَ الْمُخْلُوقِينَ، وَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ الْمُخْلُوقَ لَا يُصْرِّ وَ لَا يُنْفَعُ وَ لَا يُعْطِي وَ لَا يُمْنَعُ». (۴۱۹)

این تفسیر به یکی از لوازم ذهنی توکل است که از مقدمات حصول آن نیز هست خارجًا؛ به این معنی که انسان تا ترک توجه به مخلوق، و سفر از منزل طبیعت نکند، توجه به حق در قلبش محکم نشود و به منزل روحانیت واصل نشود.

نتمه:

چون حقیقت توکل و مایه آن معلوم شد، حرص که ضد آن است و ذمائم آن نیز معلوم شود و آن یکی از جنود بزرگ جهل است، که کمتر دامی از دامهای ابليس در بنی آدم مثل آن مورد تأثیر است و آن از جهل به حق و توحید و مجاری قضای الهی حاصل شود و صاحب این خلق زشت از حق تعالی و قدرت و نعمت‌های او غافل و به مسلک اهل معرفت در حد شرک و کفر داخل است و چون تمام مقدمات و پایه‌های او بر جهل نهاده شده و جهل خود احتیاج فطرت است، از این جهت آن از لوازم فطرت محجوبه و از جنود جهل به شمار می‌رود.

این حلق فاسد انسان را به دنیا متوجه، و ریشه حب دنیا را در دل محکم، و زخارف آن را در قلب تزیین کند و جلوه دهد، و مورث اخلاق و اعمال ناهنجار دیگر گردد، چون بخل و طمع و غصب و منع حقوق واجبه الهیه و قطیعه رحم و ترک صله اخوان مؤمنین و امثال آنکه

۲۷۰

هر یک خود سببی مستقل است در هلاکت انسان. ما اکنون بعضی از آیات کریمه و اخبار شریفه‌ای که در این باب وارد است، مذکور می‌داریم، بلکه نفس حریص به دنیا را از آن تتبّهی حاصل شود:

خدای تعالی، در سوره مبارکه معارج، پس از آنکه شمه‌ای از احوال و احوال قیامت را ذکر می‌فرماید، به بیانی که دل اشخاص بیدار

را می‌شکافد و فؤاد مؤمنین را ذوب می‌کند می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهَا لَظَى \* نَرَاعَةُ لِلشَّوَى \* تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى \* وَجَمَعَ فَأَوْعَى \* إِنَّ الْإِنْسَانَ حُلْقَ هَلْوَعًا \* إِذَا مَسَّهُ الشَّرْ جَزُوعًا \* وَإِذَا مَسَّهُ الْحَيْرُ مَنْوَعًا». (۴۲۰)

سبحانه و تعالى! این کلام معجز نظام را نتوان به نطاق بیان درآورد، و لباس ترجمه به قامت قیامت آن پوشانید؛ چه به هر بیانی درآید، از لطفت آن و تأثیرش در نفس کاسته شود.

روایات شریفه در این باب بسیار است، و ما به ذکر کمی از آن قناعت کنیم، عن أبي عبدالله علیه السلام:

**مَثَلُ الْحَرِيصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثَلُ دُودَةِ الْقَزِّ، كَلَّمَا ازْدَادَتْ مِنَ الْقَزِّ عَلَى نَفْسِهَا لَفَّاً كَانَ أَبْعَدَ لَهَا مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ عَمَّا وَأَغْنَى الْغَنِيَّ مِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْحِرِيصِ أَسِيرًا.** (۴۲۱)

## مقصد ۱۰ و ۱۱ رافت و رحمت و ضد آنها: قسوت و غضب

### فصل اول: [معنی رافت و قسوت و آثار رافت]

اهل لغت و ادب رافت را کمال رحمت دانند، و گویند رقیقت از رحمت است؛ چنانکه جوهري گويد: «الرَّأْفَةُ أَشَدُ الرَّحْمَةِ» (۴۲۲) و در مجمع گويد: «الرَّؤُوفُ شَدِيدُ الرَّحْمَةِ، وَ الرَّأْفَةُ أَرْقَ مِنَ الرَّحْمَةِ». (۴۲۳)

رحمت و رافت و عطوفت و امثال آن، که از جلوه‌های اسماء جمالیه الهیه است، خدای (تبارک و تعالی) به حیوان مطلقاً و به انسان بالخصوص، مرحمت فرموده؛ برای حفظ انواع

۲۷۱

حیوانیه و حفظ نوع و نظام عائله انسانی و این جلوه‌ای از رحمت رحمانیه است که نظام عالم وجود، مطلقاً بر پایه آن نهاده شده. اگر این رحمت و عطوفت در حیوان و انسان نبود، رشتہ حیات فردی و اجتماعی گسیخته می‌شد و با این رحمت و عطوفت، حیوان حفظ و حضانت اولاد خود، و انسان حراست از عائله خود، و سلطان عادل حفظ مملکت خود می‌کند. اگر این رحمت و شفقت و رافت نبود، هیچ مادری تحمل مشقتها و زحمتها فوق العاده اولاد خود را نمی‌کرد. این جذبه رحمت و رافت الهی است که قلوب را به خود مجدوب نموده، و بالفتره حفظ نظام عالم را می‌فرماید.

رحمت و رافت است که معلمین روحانی و انبیاء عظام و اولیاء کرام و علماء بالله را به آن مشقتها و زحمتها اندازد برای سعادت نوع خود و خوشبختی دائمی عائله انسانی. بلکه نزول وحی الهی و کتاب شریف آسمانی، صورت رحمت و رافت الهی است در عالم ملک، بلکه تمام حدود و تعزیرات و قصاص و امثال آن، حقیقت رحمت و رافت است که در صورت غصب و انتقام جلوه نموده: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيْوَةٌ يَا أُولَئِكُمُ الْأَلِيمُونَ» (۴۲۴)، بلکه جهنم رحمتی است در صورت غصب برای کسانی که لیاقت رسیدن به سعادت دارند. اگر تخلیصاتی و تطهیراتی که در جهنم می‌شود نبود، هرگز روی سعادت را آن اشخاص نمی‌دیدند.

بالجمله، کسی که قلب او از رافت و رحمت به بندگان خدا خالی باشد، او را باید از حق دخول در عائله بشری محروم نمود. این اسم رحمت - که شعب آن رافت و عطوفت و امثال آن از اسماء صفاتیه و افعالیه است - اسمی است که حق تعالی بیشتر خود را به آن معرفی فرموده، و در هر یک از سور قرآنیه آن را تکرار فرموده تا دلبرستگی بندگان به رحمت واسعه آن ذات مقدس روزافرون شود و دلبرستگی به رحمت حق منشأ تربیت نفوس و نرم شدن قلوب قاسیه شود.

با هیچ چیز مثل بسط رحمت و رافت و طرح دوستی و موذت نمی‌توان دل مردم را به دست آورد، و آنها را از سرکشی و طغیان بازداشت. لهذا، انبیاء عظام مظاهر رحمت حق (جل و علا) هستند، چنانکه خدای تعالی معرفی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را

فرموده در آخر سوره توبه - که

۲۷۲

خود سوره غصب است - به این نحو: «لَقَدْ حِبَّاَكُمْ رَسُولُ مِنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (۴۲۵) و در شدت شفقت و رافت آن بزرگوار بر همه عائله بشری بس است آیه شریفه اوّل سوره شعرا: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (۴۲۶) و اوائل سوره کهف: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسْفًا» (۴۲۷).

سبحان الله! تأسف به حال کفار و جاحدين حق و علاقه مندی به سعادت بندگان خدا کار را چقدر به رسول خدا صلی الله علیه و آله تنگ نموده که خدای تعالی او را تسليت دهد، و دل لطیف او را نگهداری کند که مبادا از شدت هم و حزن به حال این جاهلان بدبخت، دل آن بزرگوار پاره شود، و قالب تهی کند.

نیز خدای تعالی، مؤمنین را به این صفت شریف، توصیف فرماید در سوره مبارکه فتح: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَاءُ بَيْنُهُمْ» (۴۲۸).

روایات شریفه راجع به این اوصاف، بسیار وارد است، و ما به ذکر بعض آنها قناعت می‌کنیم:

در کتاب شریف کافی، سند به حضرت صادق رساند:

إِنَّهُ يَقُولُ لِأَصْحَابِهِ: اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا إِحْوَةً بَرَّةً، مُتَحَايِّنَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِّهِ لِمَنْ مُتَرَاحِمِينَ، تَزَاوِرُوا وَ تَلَاقُوا وَ تَذَاكِرُوا أَمْرَنَا وَ أَحْيِوْهُ». (۴۲۹)

وَ يَا سَنَادِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

يَحْقُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْأَبْجَهَادِ فِي التَّوَاصِلِ، وَ التَّعَاوُنُ عَلَى التَّعَااطُفِ، وَ الْمُوَاسَأَةُ لِأَهْلِ الْحَاجَةِ، وَ تَعَاطُفُ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ حَتَّى تَكُونُوا كَمَا أَمْرَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ حَلَّ: «رَحْمَاءُ بَيْنُهُمْ»، مُتَرَاحِمِينَ مُغْتَمِّينَ لِمَا غَابَ عَنْكُمْ مِنْ أَمْرِهِمْ، عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ مَعْشَرُ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ. (۴۳۰)

۲۷۳

و از مجالس شیخ عظیم الشأن الحسن بن محمد الطوسی بسیّنده عن علی علیه السلام قال: «قال رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رَحِيمٌ يِحِبُّ كُلَّ رَحِيمٍ». (۴۳۱)

و در مستدرک الوسائل است: عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ:

وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَضُعُ اللَّهُ الرَّحْمَةُ إِلَّا عَلَى رَحِيمٍ». قالوا: يا رَسُولَ اللَّهِ كُلُّنَا رَحِيمٌ؟ قال: «لَيْسَ الدُّنْيَا يَرْحُمُ نَفْسَهُ وَ أَهْلَهُ خَاصَّةً، وَ لَكُنَّ الدُّنْيَا يَرْحُمُ الْمُسْلِمِينَ» وَ قالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «قَالَ تَعَالَى أَنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ رَحْمَتِي فَارْحَمُوهُ». (۴۳۲)  
وَ عَنْ عَوَالِي الالَّالِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ قال: «الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ؛ إِرْحَمُوهُمْ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ». (۴۳۳)

## فصل دوم: [فرق قساوت و غصب]

قساوت، عبارت از غلطت و شدت و صلابت قلب است. یقال: «قَسَّاَ قَلْبَهُ قَسَاوَةً وَ قَسْوَةً وَ قَسَاءً؛ غَلُظَ وَ صَلَبَ، وَ حَجَرٌ قَاسٍ؛ أَى صَلْبٍ». (۴۳۴)

در مقابل آن لین و رقت است، چنانکه در سوره زمر می‌فرماید: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (۴۳۵)

در اینجا، مقابل شرح صدر که ملزم قبول حق است، قساوت قلب را که ملزم عدم قبول حق است، قرار داده و پس از این آیه، رقت قلب را که مقابل حقیقی قساوت است، مذکور داشته، چنانکه فرماید: «اللَّهُ نَزَّلَ أَخْسَنَ الْحَدِيثِ كَتَابًا مُّتَشَابِهً مَثَانِي تَقْشِعُّرٌ مِّنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَى ذَكْرِ اللَّهِ» (۴۳۶).

باید دانست که میان قساوت و غصب فرق بین است؛ زیرا که قساوت این بود که ذکر شد اما غصب، حرکت و حالت نفسانیه‌ای است که به واسطه آن جوشش و غلیان در خون قلب

۲۷۴

حادث شود، برای انتقام. پس وقتی این حرکت سخت شود، آتش غصب را فروزان کند، و پر شود شریانها و دماغ از یک دود تاریک مضطربی که به واسطه آن عقل منحرف شود، و از ادراک و رویه بازماند، و موعظه و نصیحت در این حال، فایده به حال صاحب آن نکند، بلکه شعله آتش غصب را فروزانتر کند. حکما گفته‌اند:

مَثَلُ انسانِ درِ اینِ حالِ، مَثَلُ غارِی است که در او آتش فراوان افروخته شود، به طوری که از شعله و دود پر گردد، و در آن هوا و دود و اشتعال محتقن و محبس گردد، و نفیرها و صدای‌های سخت از آن بیرون آید، و شعله‌های آتش درهم پیچد، و نائره آن روزافرون گردد. در این حال، علاج آن بسیار مشکل شود، و خاموش نمودن آن ممکن نگردد؛ زیرا که هر چه در او افکنند برای علاج شعله‌های فروزان و برافروخته، آن را بخورد و بلع کند و جزو خود کند و بر ماده آن افزایش پیدا شود. از این جهت، انسان در حال نائره آتش غصب، کور شود از رشد و هدایت، و کر شود از موعظه و نصیحت؛ بلکه موعظه در این حال سبب ازدیاد غصب او شود و مایه شعله نائره آن گردد و برای این شخص راه چاره‌ای در این حال نیست.

بقراط حکیم گفته: من از کشتی طوفانی که در امواج متلاطم دریا دچار شود و درین لُجَّه‌ها و کوه‌های دریایی گرفتار شود، امیدوارتم از شخصی که آتش غضبیش افروخته است و کشتی وجودش گرفتار لُجَّه‌های سخت غصب است؛ زیرا کشتی را ملأحان ماهر، با حیله‌ها و طرق علمی نجات می‌توانند بدهنند، ولی این شخص در این حال امید چاره و حیله از او منقطع است؛ زیرا هر حیله‌ای که به خرج بَری - از قبیل نصایح و مواعظ - و هر چه با او فروتنی کنی، بر شعله و مایه آن می‌افزاید. (۴۳۷)

ما این کلام شریف را راجع به غصب از کلام ابن مسکویه - حکیم عالی مقام - ترجمه کردیم؛ زیرا بهتر از کلام آن حکیم در این باب چیزی نداشتم.

پس معلوم شد که قساوت و غصب دو صفت و حال قلbind که به هم ربطی ندارند، و اینکه در حدیث شریف، رافت و رحمت را در مقابل آنها قرار داده، مقابلت حقیقیه مقصود نیست، بلکه لازم یا ملزم مقابله، مقصود است؛ زیرا رافت لازمه لینت است که آن مقابل قسوت است، و رحمت لازم یا ملزم حلم است که آن مقابل غصب است.

۲۷۵

### فصل سوم: [رافت از جنود عقل است]

رحمت و رافت و شفقت و لینت و حلم، هر یک از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل و رحمانند، و حب تعاطف و ترحم و موبدت و معدلت در خمیره ذات تمام عائله بشری هست. هر کس هر چه ظالم باشد، به حسب جبلت او لیه، به زیردستان و افتادگان و ضعفا و بیچارگان و به کودکان ضعیف، رحیم و عطوف و رؤوف است؛ بلکه رحمت بر هر صاحب حیاتی و رافت بر هر موجودی در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده. انسان را خدای تعالی از حقیقت رحمت خود آفریده و انسان صورت رحمت الهیه است. چنانکه خدای تعالی فرماید: «الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الإِنْسَانَ» (۴۳۸)؛ خلق انسان را به اسم رحمان نسبت می‌دهد. از این

جهت است که انسان ظالم و قسی القلب هم از ظلم و قساوت فطرتاً متنفر است، و اگر ظلم و قساوت خود را هم غفلت کند، از قساوت و ظلم دیگران بالفطره تکذیب می‌کند، و از معدلت و رحمت و رافت، ذاتاً خوشش می‌آید؛ و می‌خواهد خود را - گرچه در اسم و صورت - به آن نزدیک کند و از آن بهره برداری کند، ولو به اسم و صورت باشد.

این مطلب - یعنی رحمت و رافت و معدلت و محبّت و موّدّت و امثال آن، از لوازم فطرت مخصوصه بودن، و مقابلات آنها برخلاف فطرت و از لوازم احتجاب آن بودن - پس از مراجعته به وجdan خود و حالات دیگران از عائله بشری محتاج به اقامه برهان و تطویل و بیان نیست.

#### فصل چهارم: [ثمرات قوه غضبيه]

قوه غضبيه يكى از نعم بزرگ الهى است بر حيوان و بالخصوص بر انسان که به واسطه اين قوه شريفيه، حفظ بقای شخصی و نوعی و حفظ نظام عائله و بقای فردی و جمعی شود؛ چون که انسان تا در عالم ماده و طبیعت واقع است، به واسطه تضاد و تصادمی که در اين عالم است و به واسطه قوه قبول و انفعال و تأثیری که در طبیعت اوست، دائمًا در نضج و تحلیل است که اگر

۲۷۶

بدل مایتحلّل به او نرسد، بزودی مفسدات داخلی او را فانی و نابود می‌کنند، و همین طور تا در عالم دنيا و تصادم واقع است، برای او دشمنها و مفسداتی هست که اگر از آنها جلوگیری نشود، انسان را بزودی زائل و فانی کنند.

همین طور که برای شخص و فرد حیوان و انسان، مفسدات و موذیات خارجی و داخلی هست، برای نظام عائله انسانی و نظام جمعیت و مدینه فاضله انسانیه، مفسدات و مخلّاتی است که اگر دفع آنها نشود، بزودی نظام عائله و نظام مدینه فاضله به هم می‌خورد، و به اسرع اوقات، عالم مدینت رو به زوال و اضمحلال می‌گذارد.

از اين جهت، عنایت از لیه الهیه و رحمت کامله رحمانیه اقتضا نمود که در حیوان مطلقًا، و در انسان بالخصوص، اين قوه شريفيه غضبيه را قرار دهد که حیوان و انسان - بما هو حیوان - دفع موذیات خارجی و داخلی فردی خود کند، و انسان، بالخصوص، دفع و رفع مفسدات و مخلّات نظام عائله و نظام جامعه و مدینه فاضله نماید.

دفاع و ذبّ از هتك عائله، و سدّ ثغور و حدود مملکت، و حفظ نظام ملت و بقای قومیت، و نگهبانی از تهاجم اشرار به مدینه فاضله، و جهاد با اعداء انسانیت و دیانت صورت پیدا نکند، مگر در سایه این قوه خداداد و این تحفه آسمانی که به دست حق (جلّ و علا) در خمیره انسان مخمر و به ودیعت نهاده شده.

اجرای حدود و تعزیرات و سیاستات الهیه که حفظ نظام عالم کند، در پرتو این قدرت و قوه الهیه است؛ بلکه جهاد با نفس و جنود ابليس و جهل، در تحت حمایت این قوه شريفيه انجام گیرد. در هر کس که این قوه شريفيه که تجلی انتقام و غضب الهی است، به طور تفريط ناقص باشد، لازمه آن بسیاری از ملکات خبیثه و اخلاق ذمیمه است، از قبیل خوف و جبن و ضعف و تنبی و خودپروری و کم صبری و قلت ثبات و راحت طلبی و خُمود و انظلام و تن دادن به فضایح و بی غیرتی بر خود و عائله و ملت خود. خدای تعالی در وصف مؤمنین فرماید: «أَشِدَّ أَهْلَكَ الْكُفَّارِ رُحْمَاءَ يَئِنَّهُمْ» (۴۳۹). این حال اعتدال است که در موقع خود، رحمت و شفقت و در موقع خود، شدت و غضب نماید.

۲۷۷

در روایات شریفه از غضب ننمودن در موقع خود، ذم شده: حضرت باقر العلوم علیه السلام نقل فرمود: خداوند وحی فرمود به شعیب نبی علیه السلام: «همانا من عذاب کنم از قوم تو صد هزار نفر را که چهل هزار نفر از اشرار آنها و

شست هزار نفر از خوبان آنهاست». عرض کرد: خداوندا، اشرار به جای خود، اخیار و خوبان برای چه؟ وحی آمد: «برای اینکه مداهنه کردند با اهل معصیت، و سهل انگاری کردند و غصب ننمودند برای غصب من». (۴۴۰)

حضرت علی بن الحسین علیهم السلام فرمود:

حضرت موسی بن عمران گفت: پروردگار! کیاند اهل تو، آنها که در سایه عرش خود، آنها را سایه می‌افکنی، در روزی [که] سایه‌ای جز سایه تو نیست؟ پس وحی فرمود خداوند به او: «آنها که قلبهای آنها پاکیزه است و دستهای آنها نیکوبی می‌کند. آنها که یاد جلالت مرا کنند مثل یاد پدرهای خود. - تا آنجا که فرمود: و آنها که غصب می‌کنند برای محّمات من وقتی حال شمرده شود، مثل پلنگ وقتی جراحت زده شود». (۴۴۱)

در باب اخلاقی رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد است که «یاری نجست برای خود در هیچ مظلمه‌ای تا آنکه هتك محارم الهیه می‌شد، پس غصب می‌نمود برای خدای (تبارک و تعالی)». (۴۴۲)

از اینجا معلوم شد که این غصب - که در مقابل رحمت و از جنود جهل و ابليس مقرر شده - حال اعتدال غصب و آن غضبی نیست که در تحت زمامداری عقل و خدای تعالی و شریعت مقدسه آسمانی باشد؛ بلکه مقصود حال افراط آن است که در فصل آتی ذم آن مذکور می‌شود.

### فصل پنجم: [انحراف قوه غضبیه]

پس از آنکه معلوم شد خدای (تبارک و تعالی) قوه غصب را به انسان مرحمت فرموده؛ برای حفظ نظام و تحصیل سعادت دنیا و آخرت، اگر انسان این نعمت الهیه را در موقع خود صرف نکند و در موقع خود، غصب برای حفظ این اساس نکند، مشمول: «وَلِئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ

۲۷۸

عذابی لشَدِيدٍ» (۴۴۳) خواهد بود.

از این بدتر و بالاتر و قبیح تر، آن است که این قوه الهیه را بر خلاف مقصد الهی خرج کند، و به ضد نظام عائله و مدینه فاضله انسانیه به کار برد که آن علاوه بر کفران نعمت، هاتک حرمت نیز می‌شود. البته در این موقع، قوه غضبیه از جنود بزرگ شیطانیه و مخالف و مضاد جنود عقل و حق تعالی گردد، و مملکت غصب کم کم در تحت سیطره شیطان و جهل درآید و پس از آنکه باید این قوه «کلب معلم» عقل و حق باشد، «کلب معلم» شیطان - یعنی کلب سرخود - شود، و دوست و دشمن را نشناشد و در هم درد، و نظام عالم را متزلزل و منهدم کند. چه بسا که با قوه غضبیه یک نفر از این نوع، عائله بشر و سرتاسر عالم منقلب و بیچاره شود. سبیعت انسان، چون سبیعت دیگر حیوانات نیست که حد محدود و انتها و وقوف داشته باشد؛ زیرا حلقوم انسان، بلع همه عالم را اگر کند، قانع نشود و آتش طمعش فرو نشیند، از این جهت جهنم غضبیش ممکن است تمام عالم طبیعت را بسوزاند.

الآن که نویسنده، این اوراق را سیاه می‌کند، موقع جوشش جنگ عمومی بین متفقین و آلمان است که آتش آن در تمام سکنه عالم شلue ور شده و این شعله سوزنده و جهنم فروزنده نیست جز نائزه غصب یک جانور آدم خوار و یک سبع به روزگار، که به اسم پیشوایی آلمان عالم را و خصوصاً ملت بیچاره خود را بدیخت و پریشان روزگار کرد، و اکنون رو به زوال و اضمحلال است.

ولی با زوال نظام عالم و شیوع سبیعت و شیطنت و جهل در سکنه عالم، این آلات و ادوات و اختراعات محیر العقولی که خداوند نصیب اروپای امروز کرده، اگر به طور عقل و در تحت پرچم دین الهی اداره می‌شد، عالم یکپارچه نورانیت و معدلت می‌شد، و سرتاسر دنیا به روابط حسنی می‌توانست سعادت ابد خود را تأمین کند؛ ولی مع التأسف این قوای اختراعیه در تحت سیطره جهل و

نادانی و شیطنت و خودخواهی، همه بر ضد سعادت نوع انسانی و خلاف نظام مدنیه فاضله به کار بردۀ می‌شود و آنچه باید دنیا را نورانی و روشن کند، آن را به ظلمت و بیچارگی فرو بردۀ، تا به کجا منتهی شود و کی این جمعیت بینوا از دست چند نفر

۲۷۹

حیوان به صورت انسان - نه، بلکه اشخاصی که عار حیوانیت هم هستند - خلاص شوند، و این بیچارگی خاتمه پیدا کند، و این ظلمتکده خاکی، نورانی شود به نور الهی ولی مصلح کامل؟ اللَّهُمَّ عِجْلْ فَرْجَهُ الشَّرِيفَ وَ مُنْ عَلَيْنَا بِظُهُورِهِ.

### فصل ششم: جمله‌ای از احادیث شریفه در این باب

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «الْغَضْبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسِيلَ». (۴۴۴) وَ فِي الْمُسْنَدَ تَدْرِكَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «الْغَضْبُ يُفْسِدُ الْإِيمَانَ كَمَا يُفْسِدُ الصَّبْرُ الْعَسَلَ وَ كَمَا يُفْسِدُ الْخَلُّ الْعَسَلَ». (۴۴۵) این حدیث شریف از چند طریق دیگر نیز منقول است. (۴۴۶)

ما بیچاره‌ها که اکنون در غلاف طبیعت و حجاب ظلمانی حیات پست دنیاوی گرفتاریم، و از غیب و ملکوت نفس و مضار و مفاسد و مصلحت و مهلكات آن محجوب و بی اطلاعیم، تشخیص نمی‌دهیم که چطور نورانیت ایمان به واسطه غصب زایل شود، و حقیقت ایمان انسان فاسد و ناچیز گردد، و مضادت حقیقی ایمان و غصب بی موقع را به نور بصیرت ادراک نکنیم.

آنها که اطبیاء نفوس و قلوبند و با علم محیط الهی و چشم بصیرت نافذ در بواطن ملک و ملکوت، امراض قلوب و ادویه آن و مصلحت و مفسدات آن را دریافت‌هاند، از جانب ذات مقدس الهی، مبعوث به کشف حقایق و اظهار بواطن و بیدار کردن ما خفتگانند. آنها به ما خبر از باطن قلب خودمان دهنند، و ملکوت نفوس خود ما را برای ما کشف کنند. آنها می‌دانند که همان طور که سرکه و صیر (۴۴۷) زود عسل را فاسد کند، و آن شیرینی لطیف را مبدل به تلخی و ترشی غیر مطبوع نماید، آتش غصب و ناثره آن، نور ایمان را منطفی کند و فاسد نماید.

اکنون اگر برای غصب جز این نبود که سرمایه حیات ملکوتی انسانی را - که ایمان است - فاسد کند، و مایه سعادت انسان را از دست او بگیرد، همین بس بود؛ با آنکه انسان را در این

۲۸۰

عالی نیز چه بسا باشد که به مخاطرات و مهالک اندازد و او را به بدبوختی و شقاوت کشاند!

کمتر چیزی مثل آتش سوزان غصب، انسان را به سرعت برق به عالم بدبوختی سوق دهد! چه بسا که با یک آن غصب، انسان از دین خدا خارج شود، و به خدای تعالی و انبیاء عظام او جسارتها کند! و چه بسا که با غصب یک ساعت، به قتل نفوس محترمه دچار شود؛ چنانکه حضرت صادق علیه السلام نقل نموده:

پدرم می‌فرمود: کدام چیز از غصب شدیدتر است؟! همانا انسان غصب می‌کند، پس می‌کشد نفسی را که خداوند حرام فرموده و تهمت به زن نیکوکار می‌زند. (۴۴۸)

وَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ:

قالَ الْحَوَارِيُونَ لِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُ الْأَشْيَاءِ أَشَدُ؟ قَالَ: «أَشَدُ الْأَشْيَاءِ غَضْبُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ». قَالُوا: بِمَا نَتَّقَى غَضَبَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَنْ لَا تَعْضَبُوا». قَالُوا: وَ مَا بَدْءُ الْغَضَبِ؟ قَالَ: «الْكُبْرُ وَ التَّجْبِيرُ وَ مَحْقَرَةُ النَّاسِ». (۴۴۹)

این حدیث شریف به طریق اشاره می‌فهماند که باطن غصب صورت آتش غصب الهی است. آری، این ناثره سوزان از باطن قلب بروز کند؛ چنانکه «نَارُ اللَّهِ الْمُؤْقَدَةُ \* الَّتِي تَطَلَّعُ عَلَى الْأَفْتَدِ» شاید صورت همین نار باشد که از باطن دل بروز کند و مشرف بر فؤاد

شود.

ما اکنون از آتش غضب الهی خبری می‌شنویم، و با هیچ بیانی ممکن نیست حقیقت آن را برای ما آن طور که هست، بیان کنند. همت دنیا و قاموس طبیعت کوتاهتر از آن است که بتواند حقایق عالم غیب و ماورای طبیعت را به طوری که هست، بیان کند. ما هر چه از جانب سعادت یا شقاوت می‌شنویم، به مقایسه به این دنیا و مأنوسات و عادیات خود از آن چیز می‌فهمیم، و عالم آخرت و ملکوت در تحت مقایسه و میزان دنیا و ملک در نیاید.

ما هر چه آتش دیدیم، آتش ملاصدق با بدن - آن هم نوعاً با سطح بدن - را دیدیم و بیشتر و بالاتر از آن چیزی نیافتیم. تمام آتشهای عالم دنیا را اگر روی هم گذارند، فواد انسان را نمی‌تواند بسوزاند؛ چه فواد از مراتب ملکوت است و آتش ملکی به آن نرسد؛ آتش ملکی از حد بدن ملکی دنیاوی خارج نشود. آن آتش ملکوتی الهی است که باطن و ظاهر و روح و

۲۸۱

قلب و فواد و بدن را می‌سوزاند و از باطن قلب بروز کند و به ظاهر از مجرای حواس نفوذ کند.  
احادیث شریفه در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بتوان گنجاند. (۴۵۰)

### فصل هفتم: مختصری برای علاج غضب

در اربعین در شرح حدیث هفتم، تا اندازه‌ای بسط و تفصیل در موضوع غضب و علاج آن دادیم (۴۵۱). از این جهت، در این کتاب به طور اختصار شمه‌ای از حاصل آن کتاب را مذکور می‌داریم تا اینجا نیز خالی از فایده نباشد.

علاج اساسی نفس باید در حال خاموشی استعمال قوه غضبیه باشد؛ زیرا در حال استعمال این آتش هولناک سوزنده و فوران این نائزه کشنده، خیلی مشکل است جلوگیری از آن، در این هنگام اطباء نفوس نیز از علاج آن عاجزند؛ زیرا هر چه به معالجه در این وقت کوشند و به موعظت و نصیحت خیزند، استعمال این جمره شیطانیه بیشتر شود. از این جهت، در این حال باید برای او تغییر حال ناگهانی پیش آورند، و او را از این حال منصرف کنند، و صاحب جوشش غضب، در این هنگام باید برای خود حال انصراف تهیه کند، و وحامت عاقبت امر را متوجه شود اگر برای او شعوری و تمیزی باقی مانده، و باید با تغییر حال نگذارد جوشش قلب زیادت شود و زبانه این آتش مهلك افزون گردد. اگر ممکن شود، خود را از بین آن معركه - که اسباب غضب در آن تهیه شده - خارج و جان خود و دیگران را از خوف هلاکت نجات دهد، و یا آنکه تغییر حالی دهد؛ مثل آنکه اگر ایستاده است، بنشیند و اگر نشسته است، بخوابد یا به ذکر خدای تعالی مشغول شود، و بعضی ذکر خدا را در این وقت، واجب دانسته‌اند. (۴۵۲) در روایت کافی شریف نیز وارد است که حضرت صادق (سلام الله عليه) فرمود:

و حی فرستاد خداوند به سوی بعض انبیا خود که: ای پسر آدم! باد کن مرا هنگام

۲۸۲

غضب خود تا باد کنم تو را نزد غضب خودم، پس هلاک نکنم تو را در جمله آنان که هلاک می‌کنم و اگر گرفتار ظلمی شدی، راضی شو به یاری کردن من از تو؛ زیرا یاری کردن من از تو بهتر است از یاری کردن خودت از خودت. (۴۵۳)  
در حدیث شریف کافی، حضرت باقر العلوم علیه السلام دستور می‌دهند که:

وقتی خوف غضب بر خود داشتید و از جمره شیطان ترسناک شدید، به زمین بچسید که پلیدی شیطان از شما می‌رود در این هنگام. (۴۵۴)

اینها که مذکور شد، علاج صاحب غضب است.

اما اگر دیگران بخواهند او را در حال غضب و اشتعال آن علاج کنند، بسیار مشکل است؛ مگر در اوّل امر که شدت نکرده و اشتعال آتش جهنّمش زیاد نشده، به یکی از طرقی که ذکر شد، و الٰا شاید به ترساندن او، خصوصاً تخویف صاحب قوه و قدرتی او را، که نوعاً آتش غضب به واسطه ترس در باطن محتقن شود؛ ولی باید ملاحظه شود که در شدّت اشتعال نباشد که برای خود صاحب غضب، تخویف در این هنگام خالی از خطر نیست. در هر صورت، علاج در حال فوران غضب امری است مشکل، نهود باللهِ مِنْهُ.

### فصل هشتم: علاج غضب، در حال سکونت نفس به قلع ماده آن

آن بسیار است و ما به ذکر بعضی از مهمات آن می‌پردازیم:

یکی از آنها که شاید مهمتر از همه باشد و آن را امّال‌الامراض باید نامید، حبّ دنیاست که از آن تولید اکثر یا جمیع امراض نفسانیه شود، چنانکه در روایات شریفه نیز آن را «رأس هر خطیه» معرفی نموده‌اند. (۴۵۵)

و چون حبّ مال و جاه و حبّ بسط قدرت و نفوذ اراده و حبّ مطعم و ملبس و امثال آن از شعب حبّ دنیا و حبّ نفس است (۴۵۶)، از این جهت، جمیع اسباب مهیجه غضب را باید به آن

۲۸۳

برگرداند، و انسان چون علاقه مندی به این امور پیدا کرد و طوق محبّت اینها را بر گردن افکند، اگر فی الجمله مزاحمتی برای او راجع به هر یک از آنها پیدا شود، برای دفع مزاحم، خون قلبش به غلیان آید و قوه غضبیش تهییج شود؛ همچون سگهایی که بر مرداری حمله کنند و چون تنور معده را خالی دیدند، بر یکدیگر سبقت و دیگران را از آن دفع و معركه به پا کنند. چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (صلوات الله وسلامه عليه) فرموده: «الَّذِيَا جِيْفَهُ وَ طَالِبُهَا كَلَابُ» (۴۵۷)، و شاید جهت تشییه در استعاره آن جناب، همین جوشش قوه غضبیه باشد که در انسان، در حکم کلب یا خود کلب است.

بالجمله، علاج قطعی اکثر مفاسد به علاج حبّ دنیا و حبّ نفس است؛ زیرا با علاج آن، نفس دارای سکونت و طمأنیه شود، و قلب آرامش پیدا کند، و دارای قوه و ملکه اطمینان شود، و به امور دنیا سهل انگاری کند، و به هیچ مأكل و مشرب اهمیت ندهد، و اگر کسی با او در امری از امور دنیا مزاحمت کند، او با خونسردی تلقی کند و به سهل انگاری برگزار نماید، و چون محظوظ او طعمه اهل دنیا نیست، دنبال آن به جوش و خروش برنخیزد. قطع ریشه محبّت دنیا گرچه امر مشکلی است - خصوصاً در اوّل امر و ابتداء سلوک - ولی هر امر مشکلی با اقدام و تصمیم عزم آسان شود. قوه اراده و عزم به هر امر صعب مشکلی حکومت دارد، و هر راه طولانی سنگلاخی را نزدیک و سهل کند.

انسان سالک نباید متوقع باشد که در ابتداء امر، قلع این ماده فساد و رفع این مرض مهلك را یکی دفعه بکند. با تدریج و صرف وقت و فکر و ریاضات و مجاهدات و بریدن شاخه‌های آن و قطع بعض ریشه‌ها، می‌تواند کم کم موفق شود؛ ولی باید اوّل، این امر را بداند که خار طریق انسان در هر مقصد دینی، حبّ دنیا و نفس است.

اگر از اهل معارف و جذبه و جذوه است، حبّ دنیا و نفس بزرگترین حجابهای رخسار محظوظ است: «مادر بتها بت نفس شماست». (۴۵۸)

موسى کلیم (علی نبینا و آله و علیه السلام) با مقام بزرگ نبوت و معرفت، پس از آن

۲۸۴

ریاضات، چون در مقام مقدسین و اصحاب محبّت قدم نهاد و به ملاقات محظوظ شتاب کرد، ندای «فَما خَلَعَ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ

المُقدَّس طُوی» (۴۵۹) او را از مَحْبَّت زن و فرزند، منع کرد (۴۶۰) که هان! اگر خیال ورود در وادی عشق و مَحْبَّت - که وادی مقدّسین و مُخلَّصین است - داری، با مَحْبَّت دیگران نتوان در آن قدم نهاد با آنکه مَحْبَّت موسوی چون مَحْبَّت أمثال ما نخواهد بود و شاید از این جهت تعبیر شده است به «نعلین» که سهلُ الخل است.

بالجمله، با حبّ دنیا و نفس، هوس معرفة الله در سر پختن هوس خامی است. اگر در مقام تهذیب باطن و تصفیه قلب و تعدیل اخلاق است نیز، با مَحْبَّت دنیا و نفس موفق به قطع مادّه یکی از مُوبِقات و مُهْلِکات نفسانیه، و مُتَّخلَّی به یکی از حلیه‌های فضایل نفسانیه نخواهد شد. مبدأ تمام تهذیبات، تعدیل قوای ثلاثة: واهمه شیطانیه، شهویه بهیمیه و غضیه سَبُعیه است و حرص به دنیا و مَحْبَّت به آن این قوا را از حال اعتدال خارج کند. برافروخته شدن آتش شهوت و غصب در اثر حبّ نفس و دنیاست، و در اثر آن قوه واهمه از اعتدال خارج شود و به تدبیرات شیطانیه برخیزد.

و اگر در صدد تعمیر آخرت و جنت اعمال است از راه تقوا و اعمال صالحه، نیز با حبّ دنیا موفق به هیچ یک از مراتب آن نشود. حبّ دنیا انسان را به محرمات الهیه وادر و از واجبات شرعیه منصرف کند. ترک واجبات مالیه چون زکات و خمس و حج از حرص به جمع مال است، و ترک واجبات بَدنیه چون صوم و صلات از تن پروری است.

بالجمله، این آمّ الأمراض انسان را به انواع بليات مبتلا کند و کار انسان را به هلاک ابدی کشاند. پس بر انسان بیدار لازم است تا مهلتی دارد، این عمر خداداد را مفت از دست ندهد.

عزيزا! از صلاح و فساد و سعادت و شقاوت ما به حق تعالیٰ - نعوذ بالله - یا انبیاء عظام و مبلغین وحی یا اولیاء کرام علیهم السلام نفع و ضرری نمی‌رسد. عالم همه فاسد شود، در مملکت حق (جل و علا) خَلَّی وارد نشود، و همه صالح شود، توسعه در مملکت حق نشود.

بشر و هر چه با او می‌ساس دارد، در مقابل عظمت ممالک الهیه قدر محسوسی ندارد تا صلاح و فساد او مورد نظر باشد. پس این همه تشریفات فرو فرستادن وحی و دستورات الهیه

۲۸۵

و زحمت و تعب انبیا و فداکاری اولیا همه برای صلاح حال ماست. آنها می‌دانند عاقبت کار مفسدان چه نخواهد بود. آنها از نشأت غیبیه اطلاع دارند و می‌خواهند ما خوابها را بلکه بیدار و به وظایف خود آشنا کنند. ما بیچاره‌ها یک وقت از این خواب گران بر می‌خیزیم که کار از دست رفته و جبران آن ممکن نیست. آن روز جز حسرت و ندامت برای ما چیزی نخواهد ماند و آن هم فایده ندارد؛ «وَ أَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحِسْنَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ» (۴۶۱).

## مقصد ۱۲ علم و ضد آن: جهل

### فصل اول: [معنی علم و جهل و فضیلت علم]

این علم و جهل که در این موضع از جنود عقل و جهل قرار داده شده است، غیر از خود عقل و جهل است؛ زیرا عقل عبارت از «عقل مجرّد» در انسان است، و مقابل آن قوه واهمه است که آن نیز مجرّد است به تجرّد دون تجرّد عقلی.

اما علم و جهل در این مقام، عبارت است از شؤون آن دو حقیقت. پس شأن عقل علم است؛ زیرا عقل حقیقت مجرّد غیر محبوبه است، و به برهان پیوسته است که این حقیقت، عاقل و عالم است.

اما جهل گرچه مجرّد است و عالم، ولی به واسطه غلبه وجهه ملکیه طبیعیه بر آن تمام ادراکات آن از قبیل جهالات مرکب است.

و محتمل است این علم و جهل به مناسبت صدور روایت از مقام ولایت مآبی، عبارت باشد از: علم بالله تعالیٰ و شؤون ذاتی و صفاتی و افعالی او به طوری که از آیات و نشانه‌های الهی باشد، و جهل به آن مقامات باشد. پس ادراکات عقلیه، ادراکاتی است مربوط به حق (جل جلاله) و ادراکات جهله شیطانیه مربوط به شجره خیشه است که اصل اصول جهالات و ضلالات است. علم از افضل کمالات و اعظم فضایل است، و نظام وجود و طراز غیب و شهود، به برکت علم منتظم شده، و هر موجودی تحققش به این حقیقت شریفه زیادتر بود، به مقام مقدس حق

۲۸۶

و مرتبه قدس نزدیکتر است. این مطلب به برهان متین پیوسته است که دار وجود، دار علم است و ذرہ‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به اندازه حظ وجودی، حظ از علم دارند و حق (تبارک و تعالی) در قرآن شریف به این مطلب بسیار اعتنا و صراحتاً اعلان علم موجودات و تسبیح آنها فرموده. (۴۶۲) و محبوبان، چون این مطلب را به وجودان یا برهان درنیافته‌اند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند (۴۶۳)، با آنکه تسبیح تکوین، تسبیح نیست، چنانکه واضح است؛ ولی اهل معرفت به مشاهده حضوریه، این حقیقت را دریافته‌اند، و در روایات شریفه صراحتی است در این باب، که قابل حمل بر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی نیست، چنانکه از مراجعه به آنها ظاهر شود. (۴۶۴)

بالجمله، نوعاً منکران، عدم وجود دلیل بر عدم وجود گرفته‌اند با آنکه آنها علم ملائکه الله و علم حق تعالی را هم نیافته‌اند. انسان چون افق وجودش در حد محدودی است و نیز به واسطه انگمار در طبیعت از غیر طبیعت خود محجوب است، عوالم فوق و دون خود را نیافه است؛ بلکه از خود نیز کاملاً محجوب است، لهذا خود را همین پوست و استخوان و بدن مُلکی و ادراکات حسّی و خیالی گمان کرده و از حقیقت و لب خود غافل است. از این جهت، تمام هم و حزنش برای مقاصد مُلکی است، و چون از خود غافل و محجوب است، مقاصد انسانی خود را نداند و برای آن قدمی برندارد. آری، کسی که جز حیات حیوانی چیزی در خود درنیافه، جز مقصد حیوانی به چیزی نپردازد.

بالجمله، علم و خصوصاً علم بالله و اسماء و صفات و آیات ذات مقدس و علم به آنچه مربوط است با حق تعالی، از اعظم فضایل است، و علم به طرق براهین و فنون استدلالات و مهلهکات و منجیات و سنن و آداب شریعت مطهره الهیه از مطلوبات غیریه است که به واسطه آنها علم بالله حاصل شود؛ چه تمام علوم و شرایع حقه و اعمال موظفه و آنچه مربوط به علم ادبیان است، یا اولاً و بی واسطه یا ثانیاً و بالواسطه، به علم بالله برگردد و علم بالله به طور

۲۸۷

برهان نیز مقصود اصلی نیست؛ بلکه میزان در کمال، معرفة الله است.

## فصل دوم: علم از جنود عقل و جهل از جنود ابليس است

به مراجعه به فطرت بني‌الانسان واضح شود که تمام سلسله بشر، عاشق کمال مطلق و متفرق از نقص هستند، و عشق به کمال عشق به علم است، همین طور جهل نیز با نقصان توأم است. علاوه، خود علم نیز به عنوان خود، مورد علاقه فطرت، و جهل مورد تنفر آن است، چنانکه از مراجعه به فطرت بشر ظاهر شود.

علم به این معنی مشهور پیش عامه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارتسامی است، مورد عشق فطرت نیست؛ زیرا اینها از جهاتی ناقص هستند، و هر چه در او نقص باشد از حدود عشق فطرت خارج است. پس جمیع علوم جزئیه و کلیه مفهومیه، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شؤون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه. بلکه مورد علاقه و عشق فطرت، معرفت به طور مشاهده

حضوریه است که به رفع حُجْب حاصل شود، و آنگاه فطرت به معشوق و مطلوب خود رسد که جمیع حجب ظلمانیه و نورانیه از میان برخیزد و در این مشاهده شهود «کل الکمال» حاصل شود، و فطرت به محبوب خود برسد؛ «أَلَا يَذِكِّرُ اللَّهُ تَطْمِئْنُ الْقُلُوبُ» (۴۶۵)، وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (۴۶۶).

از این بیانات و مطالب سابق، معلوم شود که علم از لوازم فطرت است؛ به این معنی که اگر فطرت محتاج نشود، و در غلاف طبیعت نرود، متوجه به معرفت مطلقه شود، و اگر محتاج شود، به اندازه احتجاب از معرفت بازماند، تا برسد به آنجا که جهول مطلق شود.

### فصل سوم: مختصری در فضایل علم از طریق نقل

تمام آن از نطاق قدرت خارج [است] و در تحت میزان تحریر بدین مختصرات در نیاید؛ زیرا قرآن کریم به طوری درباره شأن علم و علماء و معلمان، اهتمام فرموده که انسان را متحریر کند که به کدام یک از آیات شریفه تمسک کند. چنانکه در تشریف آدم علیه السلام فرماید: «وَعَلَمَ آدَمَ

۲۸۸

الْأَسْمَاءَ كَلَّهَا» (۴۶۷) و تعلیم اسماء را سبب تقدّم او بر صنوف ملائکه الله قرار داد، و فضل او را بر ملکوتین به دانش و تعلیم اسماء اثبات فرمود. اگر چیزی در این مقام از حقیقت علم بالاتر بود، خدای تعالی به آن تعجیز می فرمود ملائکه را، و تفضیل می داد ابوالبشر را.

از اینجا معلوم شود که علم به اسماء افضل همه فضایل است. البته این علم، علم به طرق استدلال و مفاهیم و کلیات و اعتباریات نیست؛ زیرا در آن فضلی نیست که حق تعالی آن را موجب فخر آدم و تشریف او قرار دهد. پس مقصود، علم به حقایق اسماء است، و رؤیت فناء خلق در حق در مقابل نظر ابليس که نظر استقلال به طین آدم و نار خود بود، و آن عین جهالت و ضلال است و این امتیاز آدم از ابليس دستور کلی است برای بنی آدم که باید خود را به مقام آدمیت که تعلم اسماء است برسانند، و نظر آنها به موجودات، نظر آیه و اسم باشد؛ نه نظر ابليس که نظر استقلال است.

خدای تعالی در اوّل سوره که به پیغمبر خود نازل نمود فرموده: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّتِي خَلَقَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ \* إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّتِي عَلَمَ بِالْقَلْمَنْ \* عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (۴۶۸) و این آیات شریفه را دلیل بر تقدم علم از تمام فضایل دانسته اند؛ به وجودی.

اما روایات شریفه در این باب از غایت کثرت قابل احاطه نیست، و ما از ذکر آنها خودداری می کنیم. هر کس می خواهد رجوع کند به کتب اصحاب (۴۶۹) و در منیه المرید شهید سعید رحمه الله شطر کثیری از آن مرقوم است (۴۷۰). طالبین رجوع به آن صحفه نورانیه کنند.

### مقصد ۱۳ فهم و ضد آن: حُمُق

### فصل اوّل: [معنی فهم و حُمُق]

«فهم» گاهی اطلاق شود بر سرعت انتقال و تفطن، و گاهی اطلاق شود بر صفاتی باطنی نفس و حدت آن، که موجب سرعت انتقال

است و مقابل اول، کندی و بلاست است؛ و مقابل

۲۸۹

دوم حالت کدورت نفسانیه است (۴۷۱) که لازم آن غبافت و حمق است، و در هر حال «حمق» معنی جامع مقابل آن یا لازم مقابل آن است.

ممکن است، در این مقام به مناسبت صدور آن از منازل وحی و نبوت و مریان بشر مراد از «فهم»، حالت صفاتی باطن برای ادراک روحانیات باشد، چنانکه «حمق» حالت کدورت و ظلمت نفس باشد که موجب غبافت در ادراک حقایق روحانیه شود. نفس انسانی چون آینه‌ای است که در اول فطرت، مصافی و خالی از هر گونه کدورت و ظلمت است. پس اگر این آینه مصافی نورانی با عالم انوار و اسرار مواجه شود - که مناسب با جوهر ذات اوست - کم کم از مقام نقص نورانیت به کمال روحانیت و نورانیت ترقی کند تا آنجا که از تمام انواع کدورات و ظلمات رهایی یابد، و از قریه مظلمه طبیعت و بیت مظلوم نفسیت خلاصی یابد و هجرت کند.

و اگر مرآتِ مصافی نفس را مواجه با عالم کدورت و ظلمت و دار طبیعت کند به واسطه مخالف بودن آن با جوهر ذات او که از عالم نور است، کم کم کدورت طبیعت در او اثر، و او را ظلمانی و کدر کند، و غبار و زنگار طبیعت وجه مرآت ذات او را فرا گیرد. پس، از فهم روحانیات کور و از ادراک معارف الهیه و فهم آیات ریانیه محروم و محجوب شود، و کم کم این احتجاب و حمق روزافرون گردد تا آنکه نفس سیّجینی و از جنس سیّجین گردد؛ «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (۴۷۲)؛ «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الظَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ الْوَرِ إِلَى الظُّلْمَاتِ» (۴۷۳)؛ «وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكْنَةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (۴۷۴). در آیات شریفه قرآنیه به این دو مقام بسیار اشاره شده است، و خیلی مورد عنایت ذات مقدس حق (جل و علا) است؛ چه تمام شرایع الهیه، مقصد اصلی آنها همان نشر معارف است، و آن حاصل نشود جز به علاج نفوس و طرد آنها از ظلمت طبیعت.

۲۹۰

## فصل دوم: تعقیب این مقصد و موقعت در این باب

حبیبا! لختی از خواب گران برخیز، و راه و رسم عاشقان درگاه را برگیر، و دست و رو از این عالم ظلمت و کدورت و شیطانیت شستشو کن، و پا به کوی دوستان نه.

عزیزا! این چند روز مهلت الهی عن قریب به سر آید، و ما را - خواهی نخواهی - خواهند از این دنیا برد، پس اگر با اختیار بروی روح و ریحان است و کرامات خدا، و اگر با زور و سختی ببرند، نزع است و صعق و فشار و ظلمت.

مثُل ما در این دنیا، مثُل درختی است که ریشه به زمین بند نموده؛ هر چه نورس باشد، زودتر و سهله‌تر ریشه آن بیرون آید. فی المثل اگر درخت احساس درد و سختی می‌کرد، هر چه ریشه آن کمتر و سست تر بود، درد و سختی کمتر بود. نونهالی که تازه پنجه به زمین بند کرده، با زور کمی بی زحمت و فشار بیرون آید، ولی چون سالها بر آن گذشت، و ریشه‌های آن در اعماق زمین فرو رفت، و ریشه‌های اصلی و فرعی آن در باطن ارض پنجه افکند و محکم شد، در بیرون آوردن آن محتاج به تیشه و تبر شوند. اکنون اگر درخت، احساس درد می‌کرد در این کندن، بین این دو چقدر فرق بود! (۴۷۵)

ریشه حب دنیا و نفس - که به منزله ریشه اصلی است - و فروع آنها از حرص و طمع و حب زن و فرزند و مال و جاه و امثال آن تا در نفس، نورس و نونهال است، اگر انسان را بخواهند از آنها جدا کنند و ببرند، زحمتی ندارد؛ نه فشار عمال موت و ملائكة الله را لازم دارد و نه فشار بر روح و روان انسانی واقع شود و اگر خدای نخواسته ریشه‌های آن در عالم طبیعت و دنیا محکم شد و بسط

پیدا کرد، بسط آن چون بسط ریشه درخت نیست، بلکه در تمام عالم طبیعت ریشه می‌دواند.  
درخت هر چه بزرگ شود، چند متري بیشتر از زمین را فرا نگیرد و ریشه ندواند، ولی درخت حب دنیا به تمام پهنا در عالم طبیعت - در ظاهر و باطن - ریشه افکند و تمام عالم را تحت حیات آورد، لهذا از بن کندن این درخت، به سلامت ممکن نیست. انسان با این مَحْبَّت

۲۹۱

در خطری عظیم است. ممکن است وقت معاینه عالم غیب که بقایایی از حیات ملکی نیز باقی است، چون کشف حجاب ملکوت تا اندازه‌ای شود، انسان بیند که برای او در آن عالم چه تهیه شده و او را از محبوش، حق تعالی، و مأمورین او جدا کنند، و به ذرکات و ظلمات آن عالم کشانند. انسان با بعض و عداوت حق تعالی و مأمورین او از دنیا خارج شود، و معلوم است حال چنین شخصی، چه خواهد بود.

در روایت کافی شریف اشاره به این معنی فرموده، راوی حدیث گوید:

از حضرت صادق سؤال کردم: کسی که دوست داشته باشد لقاء خدا را، خداوند ملاقات او را دوست دارد، و کسی که خشمناک باشد از ملاقات خدا، خداوند خشمناک است، از ملاقات او؟ فرمود: «آری». گفتم: به خدا قسم که ما کراحت داریم از مردن. فرمود: «چنین نیست که گمان کردی، همانا این وقت معاینه است. وقتی بیند آنچه را دوست دارد، چیزی محبوتر پیش او از ورود به خدا نیست، و خدا دوست دارد ملاقات او را و او نیز دوست دارد ملاقات خدا را در این هنگام و چون دید آنچه را کراحت دارد، هیچ چیز مبغوضتر نیست پیش او از ملاقات خدا، خدای تعالی هم خشمناک است از ملاقات او». (۴۷۶)  
معلوم می‌شود که قبل از خروج از این عالم، انسان بعضی از مقامات و درجات و درکات خود را معاینه کند، یا با سعادت تمام که صورت کمال آن حب خداوندگار است، یا با شقاوت کامل که باطن آن بعض حق است، از دنیا خارج شود. در اخبار و آثار (۴۷۷) و مکاشفات بزرگان این معنی بسیار مذکور است.

انسان اگر احتمال هم بدهد که حب دنیا موجب چنین مفسداتی است و منتهی به سوء عاقبت شود، باید لحظه‌ای آرام نگیرد تا این حب را از دل ریشه کن کند، البته با ریاضات علمی و عملی ممکن است موفق به این مقصد شود.  
آری در ابتداء امر، ورود در هر یک از مقامات عارفین و قطع هر مرحله از مراحل سلوک مشکل به نظر آید. شیطان و نفس نیز به این معنی کمک کند که انسان را نگذارد وارد سلوک شود، ولی پس از ورود کم کم راه سهل و طریق آسان شود؛ هر قدمی که در راه حق و آخرت،

۲۹۲

انسان بردارد، برای قدم دیگر، نور هدایت الهی راه را روشن کند و سلوک را سهل و آسان فرماید.

### فصل سوم: فهم از جنود عقل و حمق از جنود جهل است

اگر مراد از فهم شدّت ذکاء و سرعت انتقال یا صفاتی باطن - که لازمه آن سرعت تفّظن و انتقال است - باشد، فطری بودن آن برای آن است که افاضه نعمت وجود و کمال وجود از جانب ذات مقدس است، و آنچه از جانب آن حضرت است طاهر و پاکیزه و صافی و دارای تمام و کمال است و قذارت و کدورت و نقص و امثال آن بالعرض و احتجاب فطرت است.

اگر مراد از فهم، صفاتی باطن برای ادراک جمال جمیل و روحانیات باشد، واضحتر است؛ زیرا فطرت بالذات متوجه کمال مطلق و عاشق جمال کامل است، و اگر احتجاجات طبیعت نباشد، به هیچ موجودی جز جمال مطلق، و آنچه مربوط به ذات مقدس است،

متوجه نشود و چشم قلبش به روی احدی از کاینات باز نگردد و در مرآت صافی باطن روحش، نقشه موجودی جز حق (جل و علا) و اسماء و صفات و آثار آن - بما آنها آثاره - نقش نبندد. این معنی سلامت قلب است.

در تفسیر قول خدای تعالی: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقُلُوبٍ سَيِّلِيمٍ» (۴۷۸)، از حضرت صادق (سلام الله عليه) نقل شده که فرمود: «قلب سليم آن است که ملاقات کند پروردگار خود را در صورتی که در آن احدی نباشد غیر از خدا». (۴۷۹)

نیز از حضرت صادق علیه السلام نقل شده: «قلب سليم آن است که سالم باشد، از محبّت دنیا». (۴۸۰) و چون حقیقت دنیا، عبارت از ما سوی الله است، از این جهت این معنی در احدی پیدا نشود، مگر ولی کامل.

از آنچه مذکور شد، حُمْق نیز معلوم شود که از جنود جهل و ابليس است، و از لوازم فطرت محجوبه است، و فطرت چون محتاجب شود، از ادراک حق و روحانیات باز ماند و به

۲۹۳

دنیا و خود متوجه شود، و از تمام مراتب معنویات و جمیع معارف الهیه باز ماند، و این بالاترین مراتب «حمق» است که کسی از خود و روحانیت خود نیز محجوب باشد. نعوذ بالله منه.

## مقصد ۱۴ عفت و ضد آن: هنک

### فصل اول: معنی عفت

چنانکه سابق بر این نیز اشارتی رفت، برای انسان بعد از قوه «عاقله» سه قوه است: یکی قوه «واهمه» که از آن به شیطانیه تعییر شود. دیگری قوه «غضیبه» که از آن به نفس سیبی تعییر شود. سوم قوه «شهویه» که از آن به نفس بهیمی تعییر شود. میزان در اجناس فضایل و رذایل، همین قواست و طرف افراط و تفریط هر یک، رذیله‌ای و حد اعتدال هر یک، فضیلی از فضایل نفسانیه است.

بنابراین، نفس بهیمی را جهت افراطی است که از آن تعییر به «شره» کنند و آن عبارت است از: سر خود کردن شهوت و به اطلاق واگذاشتن نفس بهیمی را، که غلو و زیاده روی کند، و در هر موقع و با هر چیز قضای و طر لذت خود کند؛ زیرا در هر یک از قوای انسانی راجع به آن شعبه‌ای که به آنها مربوط است، اطلاق و عنان گسیختگی است؛ به این معنی که مثلًا در جوهر طبیعت قوه شهوت، رسیدن به لذات خود است به طور اطلاق، ولو اینکه مصادم با نظام شرع و عقل شود، از مطعم و مشرب و منکح حرام باشد. پس «شره» عبارت است از: افراط شهوت و ولوع بودن بر لذات بیش از حد نظام عقلی و شرعی و زیادتر از میزان واجب.

نیز نفس بهیمی را جهت تفریطی است که از آن تعییر به «خُمود» کنند و آن عبارت است از: باز داشتن قوه شهوت از حد اعتدال و مقدار لازم، و مهمل گذاشتن این قوه که برای حفظ شخص و نوع، به او مرحمت شده است و چون این قوه، در تحت میزان عقل و شرع ارتیاض پیدا کرد و از جانب غلو و تقصیر و حد افراط و تفریط، خارج و متحرّک به حرکات عقلیه و شرعیه گردید، و تحت تصریف عُمال الهی درآمد، و از تصرف و خدude شیطان و وهم خارج شد، حالت سکونت و طمأنیه‌ای در آن حاصل شود و ملکه اعتدال و میانه روی در آن پیدا

۲۹۴

شود که از قوه‌ای که صبغه عقلیه بلکه الهیه پیدا کرده، تعییر به «عفت» شود.

از این بیانات معلوم شد که معنی «هنک» چیست که در روایت شریفه، مقابل و مضاد با «عفت» قرار داده شده، و ظاهر آن است که طرف افراط و غلو باشد و اینکه فقط این طرف اختصاص به ذکر پیدا کرده، برای آن است که به حسب نوع، مردم مبتلا- به این

طرف هستند و به ندرت اتفاق افتاد که اختیاراً کسی از حد اعتدال به طرف تفریط و تقصیر میل کند و با تکلف، توان طرفین افراط و تفریط را در هتك داخل کرد؛ زیرا هتك عبارت از خرق و پرده دری است. پس خرق اعتدال و پرده میانه روی را دریدن، عبارت از ضد آن است و آن شامل طرفین شود.

تعمیم: از فصول سابقه و فصول آتیه ظاهر شود که عفت از فطريات و لوازم فطرت مخصوصه و از جنود عقل است، و هتك از لوازم فطرت محظوظ و جهل است؛ زیرا عدالت در قوا که به منزله جنس است برای عفت، فطري و جور برخلاف فطرت است، چنانکه گذشت.

نیز خضوع و فرمانبرداری کامل و تعیت از «کمل» فطري است، چنانکه مقابل آن برخلاف فطرت است.  
نیز خود عفت و حیا و حُجب از فطريات تمام بشر است، چنانکه تهّك و فحشا و بی حیایی برخلاف فطرت جمیع است، لهذا در نهاد بشر، عشق به عفت و حیا، و تنفر از هتك و بی حیایی مخمر است.

## فصل دوم: [ثمرات قوه شهويه]

قوه شهوت از قوای شريفهای است که حق تعالی به حیوان و انسان مرحمت فرموده برای حفظ شخص خود و بقای آن در عالم طبیعت و برای ابقاء نوع و حفظ آن. اگر انسان این قوه را نداشت، به واسطه محللات خارجیه و داخلیه به اسرع اوقات رو به فنا و زوال می گذشت، و تحصیل بدل ما یتحلّ نمی کرد و چون تحصیل سعادت ابدی بی بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادت ابدی انسان و حیات شریف ملکوتی او مرهون منت این قوه است.

۲۹۵

نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله و نظام مدينه فاضله و تربیت نفوس. پس علاوه بر آنکه سعادت خود انسان وابسته به این قوه است، سعادت بنی نوع هم پیوند به این مائدۀ آسمانی است. این قوه در وقتی کفیل این سعادات شخصیه و نوعیه است که از حدود اعتدال تخطی و تجاوز نکند، و از تحت موازین عقلیه و الهیه خارج نشود؛ زیرا با خروج آن از حد خود علاوه بر آنکه سعادات مذکوره را تحصیل نکند، مایه بدبختی خود و بنی نوع خود شود. چه بسا با شهوت رانی چند روز یا چند ساعت، نظام یک عائله از هم گستته، و طرح بدبختی و بیچارگی آنها تا ابد ریخته شود و چه بسا از عنان گسیختگی این قوه، شرافت خود انسان و عائله او دستخوش باد فنا شود. بیشتر این فجایع و فضایح که در جمعیتهای عنان گسیخته پیدا شود، از سرخودی این قوه است.

اطباء امروز، بسیاری از امراض را به امراض تناслی خود مریض یا پدر یا اجدادش که به وراثت به او رسیده، نسبت می دهند. اینها یک از هزار مفاسد دنیوی این قوه عنان گسیخته است. اگر قدری توجه شود به مفاسدی که از آن حاصل شود در عالم ماوراء طبیعت، به گفته اطباء نفوس و مربوطین با وحی الهی و علماء روحانی ماوراء طبیعت، معلوم شود که این مفاسد دنیوی قدر قابلی در مقابل آنها ندارد، و این مطلب محتاج به فصلی جداگانه است که تا اندازه‌ای مطلب روشن شود.

## فصل سوم: [تأثیر اعمال بر قلب]

برای هر یک از اعمال، چه خیریه و چه شرّیه فاسد، در نشئه ملکوت و عالم غیب یک صورت غیبیه ملکوتیه است که از آنها به گفته ارباب قلوب و اشارات و صراحات کتاب شریف الهی و صحیفه نورانی آسمانی (۴۸۱) و روایات واردہ از اهل بیت وحی الهی

(۴۸۲)، بهشت و جهنم اعمال تشکیل شود و ارض ملکوت، خود در ابتداء امر ساده است، و عمل بنی آدم آن را آبادان و معمور کند.

در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته: «یوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ

۲۹۶

مَا عَمِلْتُ مِنْ حَيْرٍ مُّخْضَرًا وَ مَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنْ يَبْيَهَا وَ بَيْهَهُ أَمْدَأَ بَعِيدًا» (۴۸۳). این آیه شریفه کالصریح در این است که انسان خود اعمال را در آن روز می‌بیند؛ چه صالحه و چه سیئه، و تأکید کند این مطلب را ذیل آیه: آرزو می‌کند که بین او و اعمال سیئه اش جدایی بسیار باشد.

«يُوْمَئِنِ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَأْتَأً لِيَرَوْا أَعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (۴۸۴) ظاهر، بلکه صریح این آیه است که مردم اعمال خود را هر چه باشد، در آن نشه می‌بینند.

این مطلب، یعنی تمثیل اعمال و صورت غیبیه آنها از مسلمات پیش اهل معرفت است، و چنانکه برای اعمال صورت ملکوتی است، هر یک از اعمال را در قلب انسانی اثری است که از آن در روایات تعبیر شده به نقطه بیضا و نقطه سودا (۴۸۵)؛ زیرا از هر عمل صالحی اگر با شرایط آورده شود، نورانیتی در باطن قلب حاصل شود و صفاتی باطنی برای انسان رخ دهد که انسان را به معرفه الله و توحید نزدیک کند تا آنجا که حقایق توحید در قلب جایگزین شود، و از آن در ملک بدن نیز سرایت کند، و ارض طبیعت نورانی و مشرق به نور الهی شود که این غایت سعادت انسانی است که تفصیل و مراتب آن از عهده این اوراق عجالتاً خارج است.

همین طور از هر یک از اعمال سیئه در قلب کدورتی و ظلمتی حاصل شود که انسان را از مقام قدس و قرب حق (جل و علا) دور و از معارف الهیه مهجور کند، و به عالم طبیعت و دنیا نزدیک کند تا آنجا که قلب و تمام شؤون غیبیه آن فانی در دنیا و طبیعت، و حکم روحانیت و انسانیت از او برداشته شود.

چون برای انسان چهار قوه است: عاقله روحانیه، غضبیه سبعیه، شهویه بهیمه، و واهمه شیطانیه؛ صورت انسانی در عالم آخرت - که یوم بروز صور غیبیه و ملکات نفسانیه است - به طور کلی از هشت صورت خارج نیست؛ زیرا مقام جسمانیت و صورت ظاهره انسان در عالم آخرت و نشه ماورای طبیعت تابع صورت روحانیه و مقام نفس است و آن عالم مثل این عالم نیست که طبیعت مخالف باطن باشد و ملک بدنه از ملکوت نفس تعصی کند.

۲۹۷

پس اگر انسان در این عالم سیر به طریق مستقیم انسانیت و تعدل آن سه قوه کرد، و سیر باطن و ظاهر تحت میزان شریعت الهیه شد، باطن او ملکه استقامت پیدا کند و صورت روح و باطن صورت مستقیمه انسانیه شود. پس صورت جسمانیه و ظاهر او در آن عالم مستقیم و به صورت جمله انسانیه است.

واگر مقام روحانیت نفس و نشه عقلیه آن تابع یکی از سه قوه دیگر شد، پس هر یک از این سه قوه غلبه کرد و دیگر قوا را در تحت نفوذ خود قرار داد، صورت باطن ملکوتی تابع آن شود. پس صورت غیبیه ملکوتیه یا به شکل سبعی از سیاه شود اگر غلبه با قوه غضبیه شد، و یا به شکل بهیمه‌ای از بهائیم شود اگر غلبه با شهوت شد یا به شکل شیطانی از شیاطین درآید اگر غلبه با واهمه شیطانیه شد و مملکت به تصرف شیطان درآمد. اینها صور بسیطه ملکوتیه است.

گاه شود دو قوه از این سه قوه حکمران در مملکت شود، و انسان در عین حال که در کمال غضب است، در کمال شهوت نیز هست، یا با کمال شیطنت کمال شهوت یا کمال غضب نیز دارد. پس، از ازدواج هر یک از دو قوه، صورت مزدوچه ملکوتیه پیدا شود که نه سبع محض و نه بهیمه محض است و نه شیطان محض، و از ترکیب هر دو قوه، سه صورت حاصل شود و گاه شود که هر سه قوه در انسان به کمال است، پس باطن، تابع هر سه شود، و از آن یک صورت مزدوچه از هر سه پیدا شود.

ممکن است که انسان در آن عالم در آن واحد بیشتر از یک صورت داشته باشد، یا در هر حال یک صورت داشته باشد؛ گاهی سبع و گاهی بهیمه و گاهی شیطان شود.

پس معلوم شد که صورت انسانیه یکی از این هشت صورت است، و بقیه صورت غیر انسان است، چنانکه خط مستقیم بین دو نقطه بیش از یکی نیست؛ چنانکه در آیات شریفه قرآنیه اشارت به آن شده: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتِّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (۴۸۶).

واز رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است که خط مستقیمی کشیدند و فرمودند:

۲۹۸

«این راه رشد و هدایت است» و از چپ و راست آن خطهایی کشیدند و فرمودند: «اینها راههایی است که بر هر راهی از آن شیطانی است که دعوت به سوی آن کند». پس از آن، این آیه شریفه را قرائت فرمودند. (۴۸۷)

#### فصل چهارم: [موقعه برای اصلاح نفس]

هان ای عزیز! اگر انسان این مطالب را که به موازین برهانیه، پیش اهلش ثابت و به نور کشف و شهود، نزد اصحاب معرفت مشهود است و مطابق اشارات، بلکه صراحات کتاب الهی (۴۸۸) و احادیث شریفه واردہ از اهل بیت وحی و تنزیل است (۴۸۹)، احتمال نیز دهد، باید آرام نگیرد تا نفس را اصلاح کند.

مصلیت در آن است که جمیع آیات باهره کتب آسمانی و تمام احادیث شریفه اهل بیت عصمت، از انبیاء عظام و اولیاء کرام، و تمام براهین اصحاب حکمت و فلسفه و مشاهدات ارباب ریاضت و شهود، در قلوب قاسیه و دلها سخت ما ایجاد احتمال نکرده، و عمل ما مثل اشخاصی است که یقین حتمی به کذب همه - نعوذ بالله - داریم.

عزیز! اگر به ما طفل ده ساله‌ای اطلاع دهد که خانه ات آتش گرفت یا پسرت در آب افتاد و الآن غرق می‌شود، آیا اگر اشتغال به هر کار مهمی داشته باشیم، دست از آن برداشته، در تعقیب این اخبار هولناک سراسیمه می‌دویم یا آنکه با اطمینان نفس نشسته اعتنا نمی‌کنیم؟ اکنون چه شده است، تمام آیات و اخبار و برهان و عیان به قدر خبر یک بچه ده ساله در ما تأثیر نکرده. اگر تأثیر کرده بود، راحتی را از ما سلب نموده بود. آیا این کوری باطن و عمای قلب را باید به چه نحو معالجه کرد؟ آیا این مرض قلبی محتاج به علاج و طبیب هست؟ آیا راهی برای علاج این احتجاج و ظلمت هست؟ آیا کسی که به مقدار خبر یک طفل نابالغ خبر انبیا و کتب آسمانی را نشمرد، باید او را مؤمن دانست، و خواص ایمان را برای او ثابت کرد؟

اگر آنچه را که مذکور شد با مراجعه به احوال خود درست یافته، بدان که دود شهوت و

۲۹۹

غضب چشم باطن ما را کور کرده، و مجاری ادراک ما را بسته، و تصرف شیطان گوش ما را از شنیدن حق و آیات الهیه کر نموده، با چشم بسته و گوش کر نتوان حقایق را دریافت کرد. چنانکه خدای تعالی در بیان احوال بعضی از ما می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يَبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (۴۹۰).

علامت جهنمی بودن آن است که دلی را که برای تفکه و تدبیر در آیات کریمه صحف تکوین و تدوین خلق، و چشم و گوشی را که برای بصیرت و شنوایی حقایق الهیه مرحمت فرموده، در آنها صرف نشود و از افق حیوانیت تجاوز ننماید، و به مقام انسانیت نرسد. چنین انسانی به حقیقت حیوان - گرچه به صورت دنیاوی مُلکی انسان می‌نماید - بلکه گمراهتر از سایر حیوانات است، به

وجوهی که یکی از آنهاست:

انسان اگر از طریق مستقیم منحرف شد، در هر بابی از ابواب بهیمت و سبعت و شیطنت از سایر بهایم و سباع و شیاطین جلو می‌افتد؛ زیرا برای قوای او سمت اطلاق است و دیگر موجودات محدود و مقیدند، شهوت بهیمی او آخر ندارد، آتش غضب او عالم سوز است، شیطنت و روباه بازی او اهل عالم را بدبخت و بیچاره می‌کند.

عزیز! این آیات الهیه و تعالیم ربانية برای بیدار کردن ما بیچاره‌های خواب، و هشیار نمودن ما سرمستان غافل آمده. این قصص قرآنیه که حاصل معارف تمام انبیا، و خلاصه سیر و رشد همه اولیا، و بیان درد و درمان هر عیب و مرض نفسانی، و نور هدایت طریق الهی و انسانی است، برای قصه گفتن و تاریخ عالم نیامده. مقصود از آنها با آن همه تشریفات در تنزیل و نزول، بیان تاریخ گذشتگان نیست برای صرف اطلاع و تاریخ دانی.

مقصود خدا را، از مقصد مسعودی و طبری و امثال آنها تمیز ده، و به نظر تاریخ و ادب و فصاحت و بلاغت به قرآن شریف نظر مکن که این صورت، خود حجابی است بس ضخیم.

قرآن کتاب رشد معنوی، و تمام مقاصد دنیاوی مقاصد حیوانی است و انسان در تعقیب هر مقصدی که به دنیا نتیجه اش برگردد، برود، از افق حیوانی خارج نشده، بلکه مادامی که در

۳۰۰

بند مقاصد شهوت و لذات است در افق حیوانیت است، و به حسب بعض مراتب، داخل آیه شریفه است که می‌فرماید: «أُولئِكَ كَالْأَنْعَامِ» (۴۹۱).

## فصل پنجم: بعضی روایات در فضیلت عفت

عن أبي جعفر عليه السلام: «ما مِنْ عِبَادَةٍ أَفْضَلُ مِنْ عِفَّةٍ بَطْنٍ وَ فَرْجٍ» (۴۹۲) و به این مضامون روایات بسیاری وارد شده.

عن أمير المؤمنین عليه السلام: «وَمَنْ لَمْ يَعْطِ نَفْسَهُ شَهْوَتَهَا، أَصَابَ رُشْدَهُ» (۴۹۴).

عن أبي عبد الله عليه السلام:

إِنَّمَا شِيعَةُ جَعْفَرٍ مَنْ عَفَّ بَطْنَهُ وَ فَرَجَهُ وَ اشْتَدَّ جِهَادُهُ وَ عَمِلَ لِخَالِقِهِ وَ رَجَأَ ثَوَابَهُ وَ خَافَ عِقَابَهُ، فَإِذَا رَأَيْتُ أُولئِكَ، فَأُولئِكَ شِيعَةُ جَعْفَرٍ (۴۹۵).

کسانی که عفت نداشته باشند، آنها شیعه حضرت صادق علیه السلام نیستند گرچه خود را شیعه آن حضرت بدانند. کسانی که تبعیت نفس بهیمی کنند و متحرک به حرکت حیوانی باشند، مُشايع نفس حیوانی بهیمی هستند و از حومه تبعیت عقلانی خارجند تا چه جای آنکه به تبعیت الهی متصف باشند! و شیعه حضرت صادق علیه السلام به صبغة الله رنگ، آمیزی شدند؛ «وَمَنْ أَحْسَنْ مِنَ اللَّهِ صِبْنَةً» (۴۹۶) و از زنگار شهوت و غصب و شیطنت پاکیزه و طاهر شدند، بلکه از عقال عقل پای دل را رهایی دادند.

آری، «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ \* إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (۴۹۷) در روایات شریفه تفسیر شده است که ابراهیم از شیعه امیرالمؤمنین بود (۴۹۸)؛ زیرا با قلب سالم وارد شد به پروردگار خود. در

۳۰۱

تفسیر برهان از تفسیر امام علیه السلام نقل می‌کند:

قالَ رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: يَا أَبَنَ رَسُولِ اللَّهِ أَنَا مِنْ شِيعَتِكُمُ الْخُلُصِ، فَقَالَ اللَّهُ: «يَا عَبْدَ اللَّهِ إِذَا أَنْتَ كَإِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إِذْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ \* إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» فَإِنْ كَانَ قَلْبُكَ كَقَلْبِهِ فَأَنْتَ مِنْ شِيعَتِنَا». (۴۹۹)

## مقصد ۱۵ زهد و ضد آن: رغبت

### فصل اوّل: معنی زهد و رغبت

زهد به حسب لغت عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی میلی و بی رغبته به آن، و به معنی قلیل شمردن و حقیر شمردن نیز آمده:

یقال: زهد - بحرکات العین - زُهْدًا و زَهاده فی الشیء و عنه؛ أی: رغب عنه و ترکه، و فلان يُزْدَهِدُ عطاء فُلان: أی يعده زهیداً قلیلاً،  
و الزَّهَدُ و الزَّهادَةُ: الإعراض عن الشیء احتقاراً له، من قولهم: شیء زهید؛ أی: قلیل. (۵۰۰)

زهد اصطلاحی اگر عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب است، و اگر عبارت باشد از بی رغبته و بی میلی به دنیا - که ملازم باشد با ترک آن - از اعمال جوانحی محسوب شود.

شک نیست که رغبت در شیء عبارت از میل نفسانی است نه عمل خارجی. گرچه رغبت ملازم با عمل نیست، لکن نوعاً از رغبت نیز عمل حاصل شود. از این جهت می‌توان گفت که زهد نیز عبارت از بی رغبته و بی میلی است که نوعاً با ترک و اعراض مقارن باشد، گرچه ملازم نباشد؛ بالجمله، در معنی زهد، بی رغبته و بی میلی که از صفات نفسانیه است، مأخوذه است.

### فصل دوم: درجات و مراتب زهد

برای زهد، همچون سایر صفات نفسانیه و مقامات انسانیه مراتب و درجاتی است

۳۰۲

بیشمار که به حسب جزئیات، تحت احصا و حصر نیاید و ما به طور کلی اشاره‌ای به بعض مراتب آن به قدر مناسب با این اوراق می‌کنیم:

درجه اوّل، زهید عامه است و آن عبارت است از اعراض از دنیا برای رسیدن به نعیم آخرت و این درجه، در حقیقت کسبی است که از روی ایمان به بعض منازل آخرت پیدا شده است.

از این درجه محسوب است اعراض از دنیا برای خوف از عقاب عالم آخرت، گرچه در اطلاق زهد بر این ترک و اعراض از روی خوف، مسامحه است. هر چند در روایت منقول از عيون اخبار الرضا وارد است که از حضرت صادق (سلام الله عليه) سؤال شد از زاهد در دنیا، فرمود: «کسی است که ترک می‌کند حلال آن را از ترس حساب آن، و ترک می‌کند حرامش را از ترس عقاب آن». (۵۰۱)

لکن بیانات آن سروران دین و مریّان نفوس به حسب اختلاف ادراکات، مختلف است؛ یعنی برای هر کس به فراخور مقام و مرتبه اش، مرتبه‌ای از مراتب انسانیت را بیان می‌فرمودند، و عارف به مقامات نفس و اسلوب کلمات اهل الله برای کشف مرادات آنها این نکته را باید در نظر داشته باشد تا جمع شتات کلمات اولیا و انبیا علیهم السلام در این ابواب بشود.

درجه دوم، زهید خاصه است و آن عبارت است از مشتهیات حیوانی و لذایذ شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی. این درجه، از علم و ایمان به بعض مراتب عالیه از عالم آخرت پیدا شود که به واسطه آن علم و ایمان، مشتهیات حیوانی و لذات جسمانی در نظر، محقر و کوچک شود، و این مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس از آنها شود.

لذات عقلیه روحانیه گرچه مورد اعتناء فلاسفه و اعاظم ارباب علم بوده، ولی این درجه نیز نزد اصحاب معرفت و ایقان مغلل است و

چون این اعراض برای لذت است - گرچه لذت روحانی - قدم نفسانی در کار است و آن زهد حقیقی نیست، بلکه ترك شهوت و لذت است برای شهوت و لذت.

درجه سوم، زهد اخض خواص است و آن عبارت است از اعراض لذات روحانی و ترك

۳۰۳

مشتهیات عقلانی برای وصول به حقایق معارف ربّانی و این اوّل مقامات اولیا و محبین است و از مراتب عالیه زهد است، پس زهد حقیقی عبارت است از ترك غیر خدا برای خدا.

پس از این، مقامات دیگر اولیاست که مقام را گنجایش ذکر آن نیست، و ما اکتفا می‌کنیم به ذکر همین سه درجه که از امّهات درجات است.

### فصل سوم: منزلت زهد نسبت به مقام سلوک انسانیت و کمال روحانیت

آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیا علیهم السلام و مجاهدت و مکاشفت کامل و اولیا علیهم السلام است، آن است که انسان طبیعی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربّانی روحانی شود.

و تمام اعمال قلبیه و افعال روحیه و قالبیه و جسدیه برای حصول این مقصد مقدس، و به غایت بسط معارف الهیه است و چون این مقصد حاصل نشود مگر به دو امر: یکی «اقبال» به سوی خدای تعالی، و دیگر «ادبار» از غیر حق تعالی و اعراض از ماسوی؛ از این جهت، کلیه دعوتهاي الهیه یا دعوت به اقبال به سوی حق تعالی است، یا دعوت به اعراض از غیر اوست و کلیه اعمال قلبیه و قالبیه و ظاهره و باطنیه یا نفس اقبال بر خدا[ست] یا اعانت به آن کند، یا اعراض از ماسوی الله است یا معین آن.

شاید در این حدیث شریف که اشتغال به شرح آن داریم، و در احادیث دیگر که فرماید: «به عقل گفتیم اقبال کن! اقبال کرد، و گفتیم ادبار کن! ادبار کرد» (۵۰۲)، منحصر نمودن امر الهی را به «اقبال» و «ادبار» اشاره به همین معنی باشد که تمام اوامر و نواہی به این دو مطلب رجوع کند.

چون این مطلب معلوم شد، منزلت زهد و اعراض از دنیا و ماسوی الله که زهد حقیقی است، نسبت به سلوک انسانی معلوم گردید، و محقق شد که اعراض از غیر حق، مقدمه است برای وصول به جمال جمیل و استغراق در بحر معارف و توحید، و خود زهد بنفسه از کمالات انسانیه و مقامات روحانیه که مورد توجه استقلالی باشد، نیست؛ چنانکه در احادیث شریفه اشاره به این معنی بسیار است:

قالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ: «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزَّهْدُ فِي الدُّنْيَا». (۵۰۳)

۳۰۴

عن أبي عبيدة الله عليه السلام: «حرام على قلوبكم أن تعرف حلاوة الإيمان حتى تزهد في الدنيا»، (۵۰۴) «إذا تخلى المؤمن من الدنيا سما و وجد حلاوة حب الله فلم يشتغل بغيره». (۵۰۵) وفي مصباح الشرعية: الزّهيد مفتاح باب الْآخِرَةِ وَ الْبَرَاءَةِ مِنَ النَّارِ، وَ هُوَ تَرَكَ كُلَّ شَيْءٍ يُشْغِلُكَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ عَيْرِ تَأْسِفٍ عَلَى فَوْتِهَا وَ لَا إِعْجَابٌ فِي تَرْكِهَا (... ) (۵۰۶)

### فصل چهارم: [رغبت به دنیا موجب احتجاج از حق است]

رغبت به دنیا، موجب احتجاج از حق و بازماندن از سلوک الی الله است، و مقصود از دنیا، هر چیزی است که انسان را از حق تعالیٰ به خود مشغول کند و چون این معنی در عالم مُلک بیشتر تحقق دارد، این اسم احق است برای آن و اشاره به این معنی است همین حدیث مصباح الشریعه که زهد را تعبیر فرماید به ترک هر چیزی که انسان را از حق تعالیٰ مشغول و غافل نماید.

در حدیث است که برای خدای تعالیٰ هفتاد هزار حجاب از نور است و هفتاد هزار حجاب از ظلمت (۵۰۷). گاهی از این حجب کثیره به حسب کلیات به هفت حجاب تعبیر شده، چنانکه در احادیث شریفه در باب سجده وارد است که سجود به تربت قبر حسین بن علی علیهم السلام خرق کند حاجبها هفت گانه را (۵۰۸) و ممکن است، این هفت حجاب فوق این حجب باشد، چنانکه از حدیث علل ظاهر شود.

علل از هشام بن الحكم نقل نموده که گفت: به حضرت أبي الحسن موسى عليه السلام گفتم: به چه علت در افتتاح نماز، هفت تکبیر افضل شده است؟ فرمود:

ای هشام! همانا خلق آسمانها هفت و زمینها هفت و حاجبها هفت است، پس چون سیر

۳۰۵

داده شد در شب معراج پیغمبر، و گردید نزدیک به پروردگار خود ک «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَذْنَى»، رفع شد برای او حاجبی از حجب حق، پس تکبیر گفت رسول خدا و بنا کرد کلماتی را که در افتتاح است گفتن. پس چون رفع حجاب دوم شد، تکبیر گفت. پس لازال چنین بود، تا به هفت حجاب رسید و هفت تکبیر گفت. از این جهت است که در نماز برای افتتاح، هفت تکبیر گفته شود. (۵۰۹)

در هر صورت، این حجب انسان را از جمال محبوب بازدارد و دلستگی به هر چه غیر حق است، خار طریق سلوک الی الله است. پس سالک الی الله طالب صعود به معراج معارف الهیه، این خار طریق را باید با ریاضت شرعی بردارد. با دلستگی و علاقه مندی به غیر حق و تعیت از شهوت عروج به کمالات روحانیه و وصول به لقاء جمال جمیل امکان ندارد.

### فصل پنجم: زهد از فطريات و رغبت از لوازم احتجاج فطرت است

انسان به فطرت الهیه دارای دو فطرت اصلیه و فرعیه است که شاید جمیع فطريات به این دو رجوع کند: اول فطرت عشق به کمال مطلق که فطرت اصلیه است. دوم فطرت تنفر از نقص که فطرت فرعیه است.

و چون حق (جل مجدہ) انسان را برای خود مخلوق فرموده، چنانکه در حدیث قدسی است: «يَا يَائَنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَغْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (۵۱۰)، و در قرآن شریف و احادیث شریفه به این معنی اشارت بسیار است (۵۱۱)، از این جهت در جعل الهی تکوینی، او را مفظور به این دو فطرت فرموده که با یکی از ماسوی منقطع و به دیگری به جمال جمیل واصل گردد. تمام فطريات که در انسان است، راجع به این دو فطرت و از شعب آنهاست و نظام احکام شریعت مطهّره الهیه مطلقاً بر طبق همین نقشه فطرت است.

۳۰۶

پس زهد که عبارت از تنفر از نقص است و اعراض از غیر حق، به فطرت مخموره مفظوره راجع، و از احکام فرعیه فطره الله است. چنانکه رغبت به غیر حق - هر چه باشد - به واسطه احتجاج فطرت است؛ زیرا فطرت پس از احتجاج به حجب طبیعت مثلاً محبوب خود را اشتباهاً در شعبه‌های طبیعت گمان کند، و دلستگی به آن پیدا کند، پس از جمال جمیل بازماند و از لقاء الله محروم و محجوب شود.

پس زهد حقيقى، از بزرگترین جنود عقل و رحمان است که انسان به واسطه آن پرواز به عالم قدس و طهارت کند، و رخت از عالم بکلی برپنده، و کمال انقطاع الى الله برای او حاصل شود. چنانکه رغبت به دنيا و زخارف آن و توجه و محبت به زينتهاي آن بزرگترین جند ابليس و جهل است، و از دقیقتيں دامهاي نفس است که به واسطه آن انسان به دام بلا-متلا و از وصول به نتیجه انسانيت و برخورداری از ثمره شجره ولايت، محروم و محجوب شود.

چون انسان اين مطلب را دريافت و با عين انصاف و چشم بصيرت به اوّل و آخر امر خود نظر کرد، بر خود لازم شمارد که حتى الإمكان اين خار طريق را که اسم آن محبت و رغبت به دنيا و مال و منال آن است از سر راه سلوک خود بردارد، و اين خطие مهلكه را که رأس هر خطيه است و أم هر مرض است از خانه قلب خود دور کند، و اين خانه را که متزلگاه محبوب است از قذارت پاک، و از جنود ابليس و شرك شيطان تطهير کند، و دست غاصبانه ديو پلید را از خانه خدا کوتاه، و بتها را از طاق و رواق آن فرو ريزد تا صاحب خانه به متزل خود عنایت پيدا کند، و از جلوه‌های خود آن را روشنی دهد.

بار خدايا! ما در دامهاي پر پيچ و خم نفس و شيطان مبتلائيم، و از اين دشمن قوي پنجه راه گريزى نداريم، و تاب مقاومت و جدال با او نداريم؛ از هر دامي گريزان شويم، به دامهاي دقيقتر و محكمتری دچار شويم، مگر لطف بي منتهاي تو دستگيري کند و به سعادت و خير مطلق رساند و از اين چاه ظلماني طبيعت و هوا برهاند. يا سيدى! «أَرْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُهُ الْبَكَاءُ». (۵۱۲)

۳۰۷

### فصل ششم: استشهاد به ادله نقليه

آن ييش از اين است که در اين مختصر بگنجد و ما به ذکر مختصری از آن اكتفا کنیم.

قالَ اللَّهُ تَعَالَى: «لِكِيلَا تَأْسُوا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (۵۱۳). از حضرت سجاد عليه السلام نقل شده که زهد در يك آيه از كتاب خدادست و اين آيه شريфе را قرائت فرمودند. (۵۱۴) اين شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانيه ملازم با عمل گرفتيم، نه نفس ترك. البته قلبي که از محبت دنيا خالي باشد و اعراض از دنيا کند نه تأسف بر ادب آن [مي خورد] و نه فرحاکي بر اقبال آن می کند. برای قلب زاهد يك حالت سهل انگاري و بي اعتنائي رخ دهد که توجه به دنيا و زخارف آن نکند تا چه رسد که از فوت آن تأسف و از اتیان آن فرح برای او رخ دهد و روی:

لَمَّا سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلَهُ عَنْ مَعْنَى الشَّرْحِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَمَنْ يَرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيْ يُشْرَحْ صَدْرُهُ لِلإِسْلَامِ» وَقِيلَ: مَا هَذَا الشَّرْحُ؟ قَالَ: إِنَّ النُّورَ إِذَا دَخَلَ الْقَلْبَ انْشَرَحَ لَهُ الصَّدْرُ وَ انْفَسَحَ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَ هَلْ لِذِلِكَ عَلَامَةً؟ قَالَ: نَعَمْ التَّجَاجِفِيْ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ وَ الْإِنَابَةِ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ لِلْمَوْتِ قَبْلُ تُرْزُولِهِ». (۵۱۵)

علوم است تا قلب متوجه دار ظلماني طبيعت، و در غلاف ملک و غسل و بند اين عالم است، ظلماني و تاريک است و قابل نور هدایت نیست. هر قدر منصرف از دنيا و زخارف آن شود، شرح صدر برای او حاصل شود و قبول نور معنوی کند تا آنجا که بکلی از دار غرور منصرف و متجافی شود، پس لايق جلوه نور مطلق و جمال جميل شود. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا أَثْبَتَ اللَّهُ الْحِكْمَةَ فِي قَلْبِهِ، وَ أَنْطَقَ بِهَا لِسَانَهُ، وَ بَصَرَهُ عُيوبَ الدُّنْيَا دَاءَهَا وَ دَوَاءَهَا، وَ أَخْرَجَهُ مِنَ الدُّنْيَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ. (۵۱۶)

از زهد در دنيا و اعراض از آن، نور حکمت در قلب ثابت و برقرار شود، و از قلب جريان به زيان پيدا کند، چنانکه در باب اخلاص نيز وارد است: «کسی که چهل روز برای خدا خالص

۳۰۸

شود، چشمۀ‌های حکمت از قلبش به زبانش جریان پیدا کند». (۵۱۷) اخلاص نیز با زهد حقیقی در ترک آمال و مقاصد خود شریک است، و حقیقت حکمت با ظلمت خودخواهی و خودبینی مضاد و منافر است، و نیز تا مَحْبَّت دنیا و زخارف آن در قلب است، از عیوب آن محتاج است؛ زیرا پرده مَحْبَّت ضخیمترین حجابهاست، چنانکه گفته‌اند: «**حُبُّ الشَّيْءِ يَعْمِلُ وَ يَصْنَعُ**». (۵۱۸) تا مَحْبَّت دنیا و رغبت به آن در قلب جایگزین است، عیهای آن، همه حسن می‌نماید و زشتیهای آن جمیل و جمال. روزی خدای تعالی عیهای آن را به ما بفهماند، و درد و درمان را به ما ارائه دهد که قلب را از مَحْبَّت دنیا تهی و از آن اعراض کنیم. پس چون این حجاب غلیظ خرق شد، عیهایی که به صورت خوبی و جمال خودنمایی کرده بود، از پرده بیرون افتاد و چون انسان درد و درمان را فهمید، راه سلوک بر او روشن شود و طریق اصلاح آسان گردد.

و چون حب دنیا رأس تمام خطایاست، با زهد در دنیا سلامت نفس حاصل شود و اگر زهد حقیقی برای انسان دست [دهد]، به همه معنی سالم و بی عیب از دنیا به دار سلامت خارج شود؛ چون تمام عیها از تعلقات حاصل شود، و چون تعلق به غیر عز قدس نباشد، سلامت مطلقه رخ دهد. **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ**:

**جَعَلَ الْخَيْرُ كُلَّهُ فِي بَيْتٍ وَ جَعَلَ مِفْتَاحَهُ الزَّهْدَ فِي الدُّنْيَا.** قالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «**لَا يَجِدُ الرَّجُلُ حَلَاوةً إِلَيْمَانِ حَتَّى لَا يَبَالِي مَنْ أَكَلَ الدُّنْيَا**»، ثُمَّ قالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**حَرَامٌ عَلَى قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرَفَ حَلَاوةَ الإِيمَانِ حَتَّى تَرْهَدَ فِي الدُّنْيَا**». (۵۱۹)

از این حدیث معلوم شد که رسیدن به خیرات و سعادات، بی قطع علاقه از دنیا و زهد در آن می‌سیر نشود، و تعلق به دنیا و رغبت به آن، اصل اصول شقاوت و احتجاج است. نیز معلوم شود که زهد مفتاح باب خیرات است، و چنانکه سابق براین ذکر شد، خود زهد مقصود بالذات نیست، چنانکه مفتاح، خود مقصود بالذات نیست، بلکه برای فتح باب است. پس فتح

۳۰۹

باب سعادت و معرفت با زهد شود.

پس از آن، حضرت صادق علیه السلام خود اوّل درجه زهد و اوّل درجه خیرات را بیان فرمود، و از حضرت رسول صلی الله علیه و آله نقل فرمود که شیرینی ایمان را کسی نمی‌یابد، مگر با زهد و تا از منزل حیوانی نگذرد، به مقام روحانی و منزل انسانی نخواهد رسید. ما اکنون که در درجه حیوانات و منزل بهائیم هستیم، از حقیقت ایمان بلکه اسلام، جز اسمی و حرفی نمی‌دانیم از این معنی، شیرینی ایمان را نمی‌فهمیم. **عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ**:

**إِنَّ فِي كِتَابِ عَلَى عَلِيهِ السَّلَامِ: إِنَّمَا مَثُلُ الدُّنْيَا كَمَثْلِ الْحَيَاةِ؛ مَا أَلْيَنَ مَسَّهَا وَ فِي جَوْفِهَا السُّمُّ النَّاقِعُ! يُحِنِّدُهَا الرَّجُلُ الْعَاقِلُ، وَ يَهُوِي إِلَيْهَا الصَّبِيُّ الْجَاهِلُ.** (۵۲۰)

امیر المؤمنین علیه السلام که عارف به مقامات روحانی و هادی طرق انسانیت است و باطن و ظاهر اشیا پیش او ظاهر است، دنیا را از هر کس بهتر می‌شناسد. او می‌داند که دنیا ظاهرش فریبنده و لذت بخش است، ولی در هر لذتی بازماندن از سعاداتی و فرو رفتن در مهالکی است که غافل جاہل آن را نمی‌داند و باور نمی‌کند. طفلی که جز ظاهر تمیز چیزی نمی‌دهد، ماری خوش خط و خال را که بیند، با کمال اشتیاق به سوی آن روان شود، و هر چه او را تحذیر کنند، باورش نمی‌آید. «بیچاره بر هلاک تن خویشتن عجول». (۵۲۱)

این همه سالکان راه هدایت و راهنمایان انسانیت و کتب آسمانی و صحف انبیاء عظام و اخبار اولیاء کرام و نصیحت اهل معرفت و اصحاب قلوب در قلب ما غافلان جاہل هیچ تأثیری نکرده و نمی‌کند، و ظاهر خوش خط و خال آن و زینتها و زخارف آن ما را از زهر کشنده‌ای که در باطن دارد غافل کرده، روزی کشف باطن آن بر ما شود که احتراز از مفاسد آن ممکن نباشد؛ زیرا صورت آن نقش باطن شده و فطرت پاک و پاکیزه آلوده به آن شده است؛ همان طور که طلا با مواد دیگر مخلوط شود [و] تا آن را ذوب نکنند، نتوان خالص آن را بیرون آورد و طلای خالص به دست آورد. فطرت انسانی چون معدن طلا و نقره خالص است: «النَّاسُ

مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ». (۵۲۲)

۳۱۰

در فطرت خالصه جز حب حق تعالی - که کمال مطلق است - نیست، و چون با محبت غیر حق تعالی اختلاط پیدا کرد، از خلوص خارج شود و بدتر و بالاتر اختلاط، آن است که با محبت دنیا و طبیعت آمیخته و آلوده شود؛ که چون این آمیختگی و آلودگی دست داد، بکلی صفحه قلب را که به حسب فطرت، صافی بود، زنگار بگیرد و هیچ حقیقتی در او آن طور که هست، نمایش پیدا نکند، بلکه یا اصلاً از حقایق در آن نقشی واقع نشود، یا به طور اعوجاج و انحراف واقع شود؛ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَاءُهُ مِنْهُ أَيْتَنَاهُ الْفِتْنَةُ وَأَيْتَنَاهُ تَأْوِيلَهُ» (۵۲۳).

قلوب معوجه منحرفه که مختلط با هواهای نفسانیه و حب نفس و دنیا شده است، تأویل کتاب شریف الهی و تأویل آیات تدوینیه بلکه تکوینیه را بر طبق هواهای نفسانیه خود کنند، و این تفسیر به رأی است که تصریف شیطان و نفس در آن دخالت دارد، و این تفسیر باطل و حرام است.

## مقصد ۱۶ رفق و ضد آن: خرق

### فصل اول: [معنی رفق و خرق]

«رفق» به کسر، ضد «عنف» و به معنی مدارا و ملایمت است. «يقال رَفَقٌ رِفِيقاً» به وله وعلیه: عامله بلطف؛ و رفقه: أعاشه و نفعه؛ و رُفق رفقاء: أى صار رفيقاً. رفیق را نیز به ملاحظه مدارا و ملایمت، رفیق گویند و «رفق» به معنی لین جانب است. (۵۲۴) خرق خرقاً از باب تعب، خلاف رفاقت و مداراست و خرق، به معنی ضعف عقل و حمق و جهل و عنف و زجر و عجله آمده است (۵۲۵) و فی الحديث: «الْخُرُقُ شُؤْمٌ وَالرِّفْقُ يَمْنُ» (۵۲۶) و خرق جامه به معنی پاره کردن و تمزیق آن است (۵۲۷) و خرق به معنی دهش و خاف، و آخرَقَ به

۳۱۱

معنی ادهش آمده (۵۲۸). ظاهر آن است که نوعاً معانی متعدده در لغات، از یکدیگر مأخوذه باشد و اصول همه، به یک امر برگردد، چنانکه از دقت در موارد استعمال معلوم شود.

### فصل دوم: [دخالت رفق در امور انسان]

رفق و مدارا را در انجام امور مدخلیت کامل است، چه در باب معاشرت با خلق و امور دنیاوی، و چه راجع به امور دینی و هدایت و ارشاد خلق و باب امر به معروف و نهى از منکر، و چه راجع به ریاضت نفس و سلوک الى الله تعالى.

شاید اینکه در حدیث شریف است که «رفق میمنت دارد و خرق و عنف شوم است»، اشاره به بعض این امور باشد. مثلًا در باب امور دنیاوی آن طور که با رفق و مدارا ممکن است انسان تصریف در قلوب مردم کند و آنها را خاضع و رام کند، ممکن نیست با شدت و عنف، موفق به امری از امور شود. ولی رفق و دوستی، دل را رام کند که با رام شدن آن، تمام قوای ظاهره و باطنیه رام شود؛ و فتح قلوب از فتح ممالک بالاتر است.

خدمتهای از روی صداقت و جانفشانیها، همه از فتح قلوب است. با فتح قلوب، فتح ممالک نیز شود.

بالجمله، رفق و مدارا در پیشرفت مقاصد، از هر چیز مؤثرتر است، و چنانکه در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم رفق و مدارا از مهمات است که بدون آن، این مقصد شریف عملی نخواهد شد و خدای تعالی پیغمبر بزرگ خود را ستایش می‌فرماید که «تو بر خلق بزرگ هستی» (۵۲۹)، البته برای چنین مقصد بزرگ، خلق بزرگ لازم است که قوّه مقاومت با تمام نامالیّمات را داشته باشد، و با هیچ چیز از میدان ارشاد خلق، در نرود.

سخت ترین رنج و تعیب هادیان راه حق، معاشرت با جاهلان و دعوت بی خردان بوده و هست. از این جهت، اینها باید متصف به بزرگترین اخلاق حسنی باشند و باید قوّه رفق و مدارا و حسن عشرت، در آنها به طوری باشد که با تمام جهالت جاهلان و بی خردان، مقاومت

۳۱۲

کنند. چنانکه در روایات شریفه اشاره به این معنی بسیار است. (۵۳۰)

در باب امر به معروف و نهی از منکر، یکی از مهمات، همین رفق نمودن و مدارا کردن است (۵۳۱). در ذائقه انسان امر و نهی تلخ و ناگوار است و غضب و عصیت را تحریک می‌کند. امر به معروف و ناهی از منکر باید این تلخی و ناگواری را با شیرینی بیان و رفق و مدارا و حسن خلق، جبران کند تا کلامش اثر کند و دل سخت معصیت کار را نرم و رام نماید.

در باب ارتیاض نفس و سلوک راه حق نیز رفق و مدارا با نفس، از مهمات به شمار می‌رود. چه بسا که سختگیری بر نفس، خصوصاً در اوائل امر و خصوصاً برای جوانها، اسباب تنفس نفس از ارتیاض و سلوک شود، و از زیر بار حق فرار کند. خیلی اتفاق افتاده که جوانهای نورس بعد از چندی اشتغال شدید و مواظبت کامل در مستحبات، بکلی منحرف شدند و لاپالی به دین گردیدند. در روایات شریفه اشاره به بسیاری از این امور هست (۵۳۲)، و پس از این - إن شاء الله - بعضی از آنها را مذکور می‌داریم.

### فصل سوم: رفق و مدارا از جنود عقل و خرق و عنف از جنود جهل است

این معنی محقق شود پس از آنکه معلوم شود که رفق و مدارا و مصاحب و رفاقت، از جلواتِ رحمت رحمانیه و شؤون آن است. قلبی که در آن جلوه رحمت افتاده باشد و به بندگان خدا با نظر رحمت و عطوفت بنگرد، البته چنین قلبی در تمام شؤون و مراحلی که مذکور شد در فصل سابق، با رفق و مدارا رفتار می‌کند در معاشرت با نوع خود؛ بلکه در سلوک با غیر نوع خود از حیوانات - که در تحت اداره او هستند و او در آنها تصرف دارد - و در خدام و عشرت با آنها، و در سلوک با ارحام و همسایگان خصوصاً و بالجمله، با تمام اصناف مردم، معاشرت با رفق و رحمت و عطوفت و رفاقت کند.

همین طور در باب ارشاد و تعلیم خلق و اجراء امر و نهی الهی، رحمت و عطوفت آنها را دعوت به این شغل شریف کند. البته چیزی که از پرتو نور رحمت رحمانیه پیدا شد، با رفاقت

۳۱۳

و مدارا انجام می‌گیرد، و شدت و عنف و امثال آن از آن دور است.

چون این مقدمه واضح شد، معلوم شود که رفق از فطريات مخصوصه و از لوازم فطرة الله است؛ زیرا قلوب بشر به حسب فطرت، مخصوص به رَحْم است، و عالم نقشه رحمت رحمانیه است، و آن قلبی که آلدده به بعض و عداوت با بندگان خدا باشد، و با عنف و خرق با آنها رفتار کند، از فطرت الهیه خارج، و به واسطه آلدگی به دنیا و زخارف آن و آلدگی به حبّ نفس و خودخواهی و خودپسندی، از اصل فطرت محتیج شده است.

نیز لازم مبحّب به حق تعالی که از فطريات اصلیه است مبحّب به آثار و خلائق است، و لازمه مبحّب رفق و مداراست. پس رفق از

لوازم فطرت مخموره و مقابل آنکه خرق است، از احتجاب آن است.

#### فصل چهارم: بعض از اخبار شریفه در این باب

عنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يَحِبُّ الرِّفْقَ، وَ يُعْطِي عَلَى الرِّفْقِ مَا لَا يُعْطَى عَلَى الْعُنْفِ». (۵۳۳) چندین حديث به این مضمون - تقریباً - وارد شده است. (۵۳۴)

حق (تعالی شانه) در جمیع امور، با مخلوق خود با رفق و مدارا رفتار فرماید، حتی تشریع شرایع - چون هدایت طرق سعادت و کمال است - عین رفق است. چنانکه تأدب طاغیان و جعل حدود و تعزیرات، کمال رفق و صلاح است؛ چه ترک آن، خرق و فساد است، حتی برای مرتكب آن، «وَ إِذَا كَانَ الرِّفْقُ خُرْقاً كَانَ الْخُرْقُ رِفْقاً». (۵۳۵) بلکه نزد عالمان به غایات و مبادی، تعذیب اخروی رفق است.

قالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ قُسِّمَ لَهُ الرِّفْقُ قُسِّمَ لَهُ الإيمَانُ». (۵۳۶) عنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قُفْلًا، وَ قُفلُ الإيمَانِ الرِّفْقُ». (۵۳۷) این دو حديث شریف، دلالت کند بر آنچه سابق ذکر شد که در

۳۱۴

ریاضت نفس و سلوک‌کی ای الله، یکی از مهمات، مراقبت و مدارات با آن است و چون مراقبت با نفس نمودی، نفس انس و محبت با عبادات و طاعات پیدا کند، و به واسطه این محبت و علقه، انس و محبت با حق پیدا کند و این، فتح باب معارف الهیه است، چنانکه عنف و خرق، گاهی سبب شود که در ذاته روح، عبادت و عبودیت تلخ و ناگوار شود، و این، سبب اعراض قلب از حق شود. پس معلوم شد که قفل ایمان رفق است، و کسی که نصیب آن رفق باشد، ایمان نیز نصیب او شود.

عنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا عُمَرُ! لَا تَحْمِلُوا عَلَى شَيْعَتِنَا، وَ ارْفُقُوا بِهِمْ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ». (۵۳۸) این حديث شریف، دستور کلی است برای خواص؛ زیرا مردم هم در تحمل علوم و معارف و هم در تحمل اعمال قلیل و قالیله مختلفند، و هر علمی را خصوصاً در باب معارف، نتوان افشا پیش هر کس کرد، بلکه سرایر توحید و حقایق معارف، از اسراری است که پیش اهلش باید مکثوم و مخزون باشد و نوع گمراهیها و اضلالها و تکفیرها از این باب پیدا شده و اینکه مردم، حتی علماء ظاهر، از علوم الهیه احتراز کنند و گرد معارف و حقایق نمی‌گردند. برای همین است که بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق یا اصحاب علوم رسمیه عرفانیه تهتک کردنند، و مقاصد شریفه را با الفاظ رشت و قبیح بیان کردنند، و از اصطلاح قرآن و حدیث بیرون رفتدند با آنکه همان مقاصد به طور اکمل در کتاب خدا و احادیث ائمه هدی علیهم السلام موجود است، ولی آنها به صورت بدی آن را جلوه دادند. از این جهت، اسباب تنفس طباع ظاهر بین شده است. اینها نیز طاقت آن نداشتند که لب را از قشر و حقیقت را از صورت و معنی را از لفظ جدا کنند؛ یکسره با اصل مطلب مخالف شدند.

شاید اشاره به این معنی باشد روایاتی که ایمان را تسهیم نموده به هفت سهم (۵۳۹) یا ده درجه (۵۴۰) یا چهل و نه جزء (۵۴۱)، و فرموده‌اند کسی که دارای یک سهم است، باید دو سهم بر او تحمیل

۳۱۵

کرد، و کسی که دارای دو سهم است، باید سه سهم بر او تحمیل نمود (۵۴۲)، و همین طور.

مقصد ۱۷ رهبت و ضد آن: جرأت

## فصل اوّل: [معنی رهبت]

رهبت به معنی خوف است. یقال رَهْبَةٌ - بکسر و فتح عین - رَهْبَةً و رُهْبَأً و رَهْبَانًا و رَهْبَانًا: آی خاف و رَهْبَان - به فتح راء - مثل خشیان مبالغ در خوف و رُهْبَان، جمع راهب، و جمع رُهْبَان، رَهَابین است و رَهْبَانیت، کناره گیری از خلق و اعتزال از لذائذ دنیاست برای اشتغال به عبادت، و در اسلام نهی از آن شده است؛ «لا رَهْبَانیَّةٌ فِي الْإِسْلَامِ» (۵۴۳).

رهبانیت به این معنی از غایت جهل است که نوعاً بر آن مفاسد بسیاری متربّ شود و خوف از حق تعالیٰ که از جنود عقل است و از مصلحات نفوس و مقابل جرأت بر حق است که از جنود جهل است، ملازم با رَهْبَانیت به آن معنی نیست. بلکه خلوت گوشه نشینی و کناره [گیری] از خلق نیست (۵۴۴)، گرچه خلوت به مصطلح اهل معرفت که عبارت از ترک اشتغال قلب است به غیر حق (۵۴۵)، گاهی یا نوعاً حاصل نشود مگر با یک مرتبه از اعتزال و ترک خلطه. این معنی نیز رهبانیت نیست، بلکه مطلب راجحی است شرعاً و عقلاً.

بالجمله، رهبت که از جنود عقل است، عبارت از خوف از حق است، و آن نیز منافات با رجا به رحمت ندارد. لهذا، رجا نیز از جنود عقل است که مقابل قنوط است.

## فصل دوم: اختلاف درجات خوف

اختلاف درجات خوف، به حسب اختلاف درجات عباد و سالکین الى الله و اختلاف درجات معرفت است.

۳۱۶

پس درجه اوّل از خوف، خوف از عقاب و عذاب است و این، خوف عامه است، و نوع خائفین خوفشان از این قبیل است. ملحق به این درجه است، خوف فقدان ثواب و نرسیدن به لذائذ محبوبه، اگر عبادتی از این خوف به جا آمد، عبادت خالص نیست و در احادیث شریفه فرمودند: «این عبادت بندگان یا مزدوران است». (۵۴۶)

درجه دوم، خوف خاصه است و آن خوف از عتاب است. اینان خائف از آن هستند که مبادا از ساحت مقدس مولا دور شوند، و مورد عتاب و بی لطفی واقع شوند. اینان، از توجه به لذات حیوانی دور شدند، ولی لذات معنویه در ذائقه روح آنان هست، و قرب مترلت و مقام را طالبدند.

درجه سوم، خوف اخص خواص است و آن خوف از احتجاب است. اینان توجهی به عطیه ندارند، و شوق حضور و لذت آن آنها را از دو دنیا منقطع کرده، ولی تا بقایای نفسانیت در کار باشد مَحَبِّيُّ اللَّهِ و خوف حقيقی نتوان آن را محسوب داشت، گرچه مقام شامخ بزرگی است که جز خُلُص از اهل معرفت به آن نتوانند رسید، و دست طمع امثال ما محجبان، از آن و کمتر از آن کوتاه است.

درجه چهارم، خوف اولیاست که آنها از رنگ انانیت پاک شدند. اینان، از جلوه‌های جمال و جلال که بر قلوب صافیه شان می‌شود، رهبت برایشان حاصل می‌شود.

در مقابل هر درجه از این درجات رهبت، درجه‌ای از جرأت است: درجه مقابل درجه اوّل، جرأت بر معاصی است، و در مقابل درجه دوم، جرأت بر زلّات و لغزشهاست، در مقابل درجه سوم، جرأت بر ورود در حُجُب است اختیاراً، و مقابل درجه چهارم، جرأت بر خودبینی و صبغه نفسیه شیطانیه است.

### فصل سوم: خوف و رهبت از جنود عقل و جرأت از جنود جهل است

از امور فطريه‌اي که جمیع بشر مخمر بر آن است - که اگر جمیع قلوب تفتیش شود، برخلاف آن یافت نشود، گرچه اختلاف در موارد و مصاديق داشته باشد، ولی در اصل این

۳۱۷

حقیقت مختلف نیستند - تعظیم و ترهیب از عظیم است. رهبت و خوفی که در قلوب، از مقتدرین و سلاطین و جباران حاصل شود حتی در وقت اطمینان از ضرر، از فطرت تعظیم عظیم است. لهذا، در حضور سلطان عادل، اشخاصی که به هیچ وجه معصیت و سرکشی [از] خود سراغ ندارند کوچک و راهب و خائف هستند؛ بلکه کسانی که عظمت و بزرگی عالمی را ادراک کردند، در مقابل او به حسب فطرت، خائف شوند با آنکه مأمون از ضررshan کاملاً هستند.

اینکه در قلوب ما محظیان، خوف و رهبت از حق تعالی وجود ندارد، برای آن است که ادراک عظمت نکردیم. آنان که از حجاب طبیعت بیرون آمده بودند بی توجه به نفع و ضرر و بدون التفات به جهنم و بهشت، قلبهای آنها از نور عظمت و سطوتِ جلال، می‌لرزید، (۵۴۷) واز خوف خدا غش می‌کردند. (۵۴۸) رنگهای مبارکشان در وقت نماز، که میعاد حضور اولیا علیهم السلام و معراج قرب آنهاست، زرد می‌شد، (۵۴۹) و پشت مبارکشان می‌لرزید و از خود بی خود می‌شدند. (۵۵۰) در لیله معراج، رسول اکرم صلی الله علیه و آله به مشاهده هر جلوه‌ای از جلواتِ عظمت، غش می‌کرد، و پس از آن از جلوه‌های انس و رحمت به هوشش می‌آوردند. (۵۵۱) آنجا مقام خوف از چیزی جز عظمت و اسم و رسمی از عذاب و عقاب نبود. آنجا فطرت عشق و محبت، به تمام حقیقت، و فطرتِ رهبت و رغبت، به تمام معنی بی شاییه احتجاب، حکم فرما بود، و حکم فطرت از حکم حق جدا نبود. از اینجا باید دانست که جرأت به هر مرتبه که باشد بی احتجاب فطرت رخ ندهد؛ و به هر اندازه از احتجاب، رهبت از حق تعالی تبدیل شود به خوفها و رهبت‌های دیگر.

### مقصد ۱۸ تواضع و دید آن: کبر

#### فصل اول: معنی تواضع و کبر

به مناسب آنکه تواضع را در مقابل کبر قرار داده است نه تکبر، باید آن را از صفات نفسانیه دانست، چنانکه کبر نیز از صفات نفسانیه است و تکبر اظهار کبر کردن است. گرچه در ظاهرِ عرف و لغت، تواضع اظهار کوچکی کردن است. در هر صورت، انسان چون خودبین و خودخواه است، این خودخواهی و محبت مفترط به نفس، سبب شود که از نقایص و عیوب خود محجوب شود، و بدیهای خود را نبیند؛ بلکه گاهی بدیهای خود در نظرش خوبی جلوه کند، و فضایل و خوبیهایی که دارد در نظرش مضاعف گردد و به همین نسبت، از خوبی دیگران بسیار شود که محجوب شود و بدیهای آنها در نظرش مضاعف گردد.

پس چون کمال خود و نقص دیگران را دید و محبت مفترط به نفس نیز کمک کرد، در نفس حالت اعجابی پیدا شود به خودش. پس از این حالت، در باطنِ نفس، خود را بر دیگران ترفع دهد و حالت سربلندی و بزرگی برای او دست دهد و خود را بزرگتر از دیگری بیند. این حالت کبر است و چون این حالت قلبی در مُلک بدن ظاهر شود، سرکشی و سرفرازی کند و بر دیگران، در ظاهر نیز بزرگی فروشد و این تکبر است.

و چون از این احتجاب بیرون آید و خود را به همان طور که هست بینند؛ بلکه به خود با نظر خورده گیری بنگرد و به خود سوءظن

پیدا کند، پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود، و ذلت و افتخار نفس را دریابد و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظن به دیگران و بزرگ شمردن مخلوقات خدا کم کم در نفس، حال سر افکندگی پیدا شود، و خود را از دیگران کوچکتر شمارد. این حالت، تواضع قلبی است که آثار آن در ملک بدن که ظاهر شد، گویند: تواضع کرد.

## فصل دوم: درجات تواضع و تکبر

برای تواضع درجاتی است که تکبر در هر درجه مقابل آن است.  
اول، تواضع اولیاء کمال و انبیاء عظام است که مشاهده کمال ربویت و ذلت عبودیت در

۳۱۹

آنها، غایت تواضع و تذلل را در قلبشان ایجاد کند، و هر چه در این دو نظر و دو مشاهده کامل گردند، در حقیقت تواضع نیز کامل شوند، چنانکه ذات مقدس اعرف خلق الله و أعبد عباد الله خاتم النبیین، متواضعترین موجودات است در پیشگاه مقدس حق تعالی؛ زیرا در مشاهده کمال ربویت و نقص عبودیت، کاملترین موجودات است.

این طایفه از متواضعین، چنانکه برای حق (جل و علا) متواضعند، برای مظاهر او نیز متواضعند، و تواضع برای اینان، ظل تواضع برای حق است. اینان علاوه بر تواضع، دارای مقام محبت نیز هستند، و محبت به مظاهر حق - تابع محبت به حق - دارند، و این تواضع که مشفوع با محبت است، کاملترین مراتب تواضع است.

دوم، تواضع اهل معرفت است که در آنها همین تواضع اولیا هست، لکن در مرتبه ناقصتر؛ زیرا مقام معرفت با مشاهدت حضوری فرق دارد.

سوم، تواضع حکماست که در رتبه، پس از اینهاست. آنان نیز اگر به مقام حکمت الهی رسیده باشند و قلب آنها به نور حکمت روشن شده باشد، برای حق و خلق متواضع شوند، چنانکه در حکمت‌های لقمانی، در این باره، سفارش شده. (۵۵۲)  
چهارم، تواضع مؤمنین است که به نور ایمان، علم بالله پیدا کردند، و خود را نیز تا آنجا که نور آنها روشنی داده، شناخته‌اند. پس برای حق و خلق، متواضع شوند.

در مقابل هر یک از این مراتب، تکبری است؛ زیرا در هر احتجاجی، کبریایی برای نفس حاصل شود.  
تواضع با تملق، و تکبر با عزت نفس فرقها دارد، هم در مبادی هم در غایای هم در ثمرات. تواضع مبدأش علم بالله و علم به نفس، و غایتش خداست یا کرامت خدا، و نتیجه و ثمره اش کمال نفسانی.

تملق، مبدأش شرک و جهل و غایتش نفس است، و ثمره اش خفت و خواری و نقص و عار.  
تکبر، مبدأش خودبینی، خودخواهی، جهل و غفلت از حق و مظاهر او و غایتش نفس و

۳۲۰

خودنمای است، و نتیجه اش سرکشی و طغیان.  
عزت نفس، مبدأش توکل علی الله و اعتماد بر حق تعالی، و غایتش خداست، و ثمره اش ترک غیر.

## فصل سوم: [شرح صدر و ضيق صدر]

برای تواضع و تکبر، موجبات و اسباب بسیاری است که از جمله آنها شرح صدر و ضيق آن است. انسانی که دارای شرح صدر

باشد، هر چه از کمال و جمال و مال و منال و دولت و حَشَم در خود بیند، به آن اهمیت ندهد و در نظرش بزرگ و مهم نیاید. سعه وجود چنین انسانی، به قدری است که بر تمام واردات قلبی غلبه کند و از ظرف وجودش، هیچ چیز لبریزی نکند. این سعه صدر، از معرفت حق تعالیٰ پیدا شود؛ [و] قلب را به مقام اطمینان و طمأنیه رساند.

یاد حق تعالیٰ دل را از منازل و مناظر طبیعت منصرف کند، و تمام جهان و جهانیان را از نظر او بیندازد، و همتش به مرتبه‌ای رسد که تمام عوالم وجود در پیش نظرش نیاید. پس، هر چه واردات قلبی پیدا کند، دامن گیر او نشود و خود را به واسطه آنها بزرگ و بزرگوار نشمارد و هر چه غیر از حق و آثار اوست، در نظرش کوچک باشد. این خود، منشأ تواضع برای حق شود، و به تبع برای خلق؛ زیرا خلق را نیز از حق بیند. همین، منشأ عَرْت نفس و بزرگواری هم شود؛ زیرا روح تملق که از نفع طلبی و خودخواهی پیدا شود، در او نیست.

پس، خداخواهی سعه صدر آورد، و سعه صدر تواضع و عَرْت نفس. در مقابل، خودخواهی و خودبینی هم از ضيق صدر است و هم ضيق صدر آورد و آن مبدأ تکبر است؛ زیرا چون ضعف قابلیت و ضيق صدر داشت، هر چه در خود بیند در نظرش بزرگ شود و به آن تدلّل و بزرگی کند، در عین حال چون اسیر نفس است، برای رسیدن به مقاصد آن، پیش اهل دنیا - که مورد طمع اوست - ذلت و خواری کشد و تملقها گوید.

بلکه مبدأ همه مبادی در کمالات معرفة الله است و ترک نفس؛ و مبدأ همه نقایص و سیئات حبّ نفس و خودخواهی، و راه اصلاح تمام مفاسد، اقبال به حق است و ترک هواهای

۳۲۱

نفسانیه؛ «مَا أَصَابَكُ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (۵۵۴). «مادر بتها، بت نفس شماست». معرفت خدا، حبّ خدا آورده. این حبّ، چون کامل شد، انسان را از خود منقطع کند و چون از خود منقطع شد، از همه عالم منقطع شود، و چشم طمع به خود و دیگران نبندد، و از رِجُز شیطان و رِجُس طبیعت پاکیزه شود، و نور ازل در باطن قلب او طلوع و از باطن به ظاهر سرایت کند، و فعل و قول و تمام قوا و اعضاء او الهی و نورانی شود. پس در عین حال که متواضع است پیش همه خلق، از هیچ کس تملق نگوید، و چشم امید و طمع پیش کسی باز نکند، و چشمش به دست خلق دوخته نباشد.

بالعكس، احتجاب از حق و رؤیت نفس و خودخواهی و حبّ نفس، انسان را از خدا منقطع و اسیر نفس کند. چون بنده نفس شد، هر جا لذات نفس دید، آنجا رود، و پیش صاحبان دنیا و مال و منال خاضع و خوار شود، و چشم طمع به آنها دوزد، و در عین حال، به زیردستان و آنان که چشم امید به آنها ندارد، تکبر کند و سرافرازی نماید.

## فصل چهارم: [موقعه در این باب]

هر علم و عملی که انسان را از هواهای نفسانیه و صفات ابليس دور کند و از سركشیهای نفس بکاهد، آن علم نافع الهی و عمل صالح مطلوب است. به عکس، هر علم و عملی که عجب و سرکشی ایجاد کند یا دست کم از صفات نفسانیه و رذائل شیطانیه انسان را می‌نکند، آن علم و عمل از روی تصریف شیطان و نفس آمیاره است. نه آن علم نافع و علم خدایی است گرچه علم معارف اصطلاحی باشد، و نه آن عمل صالح و سازگار برای روح است گرچه جامع شرایط باشد. میزان در سیر و سلوک حق و باطل، قدم نفس و حق است، و علامت آن را از ثمراتش باید دریافت. اکنون سخن ما در تمام ثمرات و نتایج نیست، بلکه در همان تواضع و تکبر است. حضرت مولی الموحدین فرمود: «ای طالب علم! همانا علم، دارای فضایل بسیار

۳۲۲

است. پس سر آن، تواضع و چشم آن، برایت از حسد است». (... ۵۵۵)

اکنون باید انسانی که دارای علم و عمل است، در خود و احوال خود و ملکات نفسانیه تفکر کند، و خود را در تحت نظر قرار داده، تفتیش کامل کند، بینند در هر رشته‌ای از علوم هست، چه ملکاتی علم در او به ارت گذاشته؟ اگر از اهل معارف است، بینند نور معرفه الله دل او را روشن کرده و با حق و مظاهر او مَحْبَّت پیدا کرده و متواضع شده؟ یا آنکه به واسطه چندی مُزاولت در اصطلاحات، به همه عالم و جمیع علماء به نظر حقارت - که نظر ابليس است - نگاه می کند و حکما را قشری می خواند و دیگر علماء را جزو حساب نمی آورد، مردم را چون حیوانات نظر می کند؟!

اگر چنین است بداند که این اصطلاحات بی مغز، حجاب معرفه الله و نقاب رخسار جانان شده. چیزی که باید انسان را از اسارت نفس وارسته کند و از علایق طبیعت بیرون ببرد، خود انسان را در سجن طبیعت محبوس کرده و در زیر زنجیرهای شیطان قرار داده. بیچاره داد از منازل عشق و مَحْبَّت می زند و معارف الهیه را به چشم مردم می کشد و خود زُنارِ نفس و بت خودخواهی و خودپرستی را در زیر جامه دارد و از خدای عالم غافل و به بندگان او - که از او هستند - سرکشی می کند. ابليس به تکبیر به آدم از مقام قرب دور شد، و تو با این تکبیر به آدمزادگان، می خواهی راهی به معارف پیدا کنی؟ هیهات! نور معرفه الله باید دل را الهی و از ریخت شیطانی دور کند. پس چه شد که در تو نتیجه به عکس داده؛ دل تو را متزلگاه شیطان و مورد استیلاه ابليس قرار داده.

بیچاره! تو گمان می کنی اهل الله و اهل معارفی؟ این نیز از تلبیسات نفس و شیطان است که تو را سرگرم به خود، و از خدا غافل، و به مشتی مفاهیم و الفاظ سر و صورت دار دلخوش کرده. در مقام علم، دم از تجلیات می زنی و عالم را از حق می خوانی و همه موجودات را جلوات حق می گویی و در مقام عمل با شیطان شرکت می کنی، و به آدمزادگان سرکشی و تکبیر می کنی. پیش اهل معرفت این، تکبیر به حق تعالی است.

آن علم معارفی که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تَدَلُّل ایجاد کند، پس

۳۲۳

مانده ابليس است. این اصطلاحات اگر این نتیجه را حاصل کند، از تمام علوم پست تر است؛ زیرا از علوم دیگر توقع نیست که انسان را الهی و از قیود نفسانیه یکسره بیرون کند، و از حجابهای ظلمانی طبیعت و رهاند. صاحبان آن علوم نیز چنین دعوایی ندارند. پس آنها به سلامت نزدیکترند. لااقل این عجب موجب هلاکت در آنها پیدا نشده، و وسیله معرفه الله آنها را از ساحت مقدس حق دور نکرده. اگر آنان تکبیر کنند، تکبیر به خلق کردند، ولی تو به حسب اقرار خودت، تکبرت به خلق تکبیر به حق است. پس وای به حال تو ای بیچاره گرفتار مشتی مفاهیم و سرگرم پارهای اصطلاحات که عمر عزیز خود را در فرو رفتن به چاه طبیعت گذراندی، و از حق به واسطه علوم و معارف حقه دور شدی! تو به معارف خیانت کردی، تو حق و علم حقانی را وسیله عمل شیطانی کردی. قدری از خواب غفلت برخیز، و به این مفاهیم دل خوش مکن، و گول ابليس لعین را مخور که تو را از سرمتز انسانیت و قرب حق تعالی دور کند.

از اینجا حال سایر علوم را نیز باید به دست آورد. اگر حکیمی، یا فقیهی، یا محدث و مفسری! بین این علوم، در قلب تو چه یادگارهایی مانده، و چه ثمراتی از این علوم، در درخت وجود تو پیدا شده؟ اگر در تو متواضع پیدا شده است، شکر خدا کن و در ازدیاد آن بکوش، و از حیله‌های نفسانی غافل مشو که نفس و شیطان در کمین هستند، و در پی فرصت می گردند که انسان را از راه حق برگردانند.

هیچ گاه به کمالات خود مغورو مشو؛ که غرور از شیطان است. همیشه به خود بدین باش، و از سوء عاقبت در ترس و هراس. اگر دیدی در تو از این علوم اعجاب و خودبینی و خودپسندی حاصل شده است، بدان که طعمه ابليس شدی و از راه سعادت دور افتادی. آنگاه نظر کن بین جز پارهای اصطلاحات بی مغز، چه در دست داری؟ آیا می توان با این اصطلاحات، ملائكة الله غلاظ و

شداد را جواب داد؟ آیا می‌شود با هیولی و صورت و معانی حرفیه و مانند اینها، خدای عالم را بازی داد؟ گیرم در این عالم که کشف سرایر نمی‌شود، بتوان به بندگان خدا تدلل و تکبر کرد و با آنها با تحریر و توهین رفتار کرد، آیا می‌توان در قبر و قیامت هم باز با همین پای چوبین رفت و از صراط هم می‌توان با این پای چوبین گذشت؟

۳۲۴

علم فرآن و حدیث، باید اصلاح حال تو را کند و اخلاق دوستان خدا را در تو ایجاد کند؛ نه پس از پنجاه سال تحصیل علوم دینی، به صفات شیطانی تو را متصف کند.

به جان دوست قسم که اگر علوم الهی و دینی، ما را هدایت به راه راستی و درستی نکند و تهذیب باطن و ظاهر ما را نکند، پست ترین شغلها از آن بهتر است؛ چه شغلهای دنیوی نتیجه‌های عاجلی دارند و مفاسد آنها کمتر است، ولی علوم دینی اگر سرمایه تعمیر دنیا شود، دین فروشی است و وزر و وبالش از همه چیز بالاتر است.

حقیقتَّه چقدر کم ظرفیتی می‌خواهد که به واسطه دو سه تا اصطلاح بی سر و پا که ثمرات شیطانی نیز دارد، انسان به خود بیالد و عجب کند، و خود را از بندگان خدا بالاتر و بهتر بداند، و بر مخلوق خدا سرکشی و سرفرازی کند، و خود را عالم و بزرگ، و دیگران را جاهم و بی مقدار محسوب کند.

چقدر جهل می‌خواهد که انسان گمان کند با این مفاهیم بی مغز، خود را به مقام علماء بالله رسانده و ملائکه پر خود را زیر پای او فرش کرده، و با این خیالات توقع تجلیل و احترام از بندگان خدا داشته، و راه [را] در کوچه‌ها و جایگاه را در مجالس بر بندگان خدا تنگ کند.

اینها غرور بی جاست. جهالت و شیطنت است. ارث ابليس است. ظلمات فوق ظلمات است. علم، نور است، و نور قلب را روشن کند و وسعت دهد و شرح صدر آورَد و راه هدایت و سلوک را روشن کند. چه شده است که در ما این علوم رسمی، ظلمات و ضيق صدر و تدلل و تکبر ایجاد کرده؟ آیا می‌توان این الفاظ را علوم دانست و با آن در جهان سرافرازی کرد؟

عزیزا! از خواب گران برخیز، و این امراض گوناگون را با قرآن و حدیث علاج کن، و دست تمسک به حبل الله متین الهی و دامن اولیاء خدا زن! پیغمبر خدا این دو نعمت بزرگ را برای ما گذاشت (۵۵۶) که به واسطه تمسیک به آنها از این گودال ظلمانی طبیعت، خود را نجات دهیم، و از این زنجیرها و غلهای خلاصی پیدا کنیم، و به سیره انبیا و اولیا متصف شویم.

۳۲۵

چه شد که علوم انبیا و اولیاء، هر روز ما را از خدا دور و از حزب عقل بعید، و به شیطان و حزب جهل نزدیک می‌کند؟ پس باید کی به فکر اصلاح افتاد؟

طالب علم شدی و از آن تجاوز کردی. عالم شدی، به مسند فقاهت و فلسفه و حدیث و مانند اینها نشستی و خود را اصلاح نکردی! پس باید چه وقت یک قدم برای خدا برداشت؟ اینها همه دنیا بود، و تو را به دنیا نزدیک کرد، و از خدا و آخرت دور کرد، و علاقه به دنیا و طبیعت را در دل تو زیاد کرد؛ «أَلَمْ يَأْنِ لِلّٰهِ دِيَنَ آمُنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ وَمَا نَزَّلَ مِنَ الْحُقْقِ» (۵۵۷). اینها که ذکر شد، حال علماست.

اما اهل عمل و زهاد و عباد، آنها نیز باید از احوال نفوس خود تفتیش کنند، بینند پس از پنجاه سال عبادت و زهد، در قلوب آنها از آنچه آثاری حاصل شده؟ آیا نماز پنجاه ساله، آنها را به اخلاق دوستان خدا و انبیا علیهم السلام نزدیک کرده، و خوف و خشیت و تواضع و مانند آنها ایجاد کرده؟ یا نماز پنجاه ساله، عجب و کبر آورده؛ به بندگان خدا با تدلل و تکبر رفتار کند، و از آنها توقع احترام و اکرام دارد؟ اگر چنین است، بداند که شیطان را در او تصریف است، و اعمال او شیطانی و نفسانی است، و چنین عملی او را از خدا دور و به شیطان و جنود ابليسی نزدیک کند.

نمایی که معراج مؤمن و مقرب متین است، باید علاقه‌های دنیاگیری را بگسلاند، و زنجیرهای طبیعت را پاره کند، پنجاه سال سجده بر خاک، باید روح تواضع و تذلل در انسان ایجاد کند اگر تصرف شیطان در کار نباشد. نمایی که با دست شیطان بیاید معجون ابلیس است نه معجون الهی. چنین معجونی رفع امراض قلبیه نکند، سهل است، به امراض و دردهای درونی بیفزاید، و دل را به حزب شیطان و جهل نزدیک کند.

وای بر آن نمازگزاری که پنجاه سال به خیال خود قصد قربت در نماز خود کرده، و در افتتاح نماز «وَجْهْتُ وَجْهِي لِلّاتِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (۵۵۸) و «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (۵۵۹) در حضور حق تعالی گفته، و پس از این همه دعوی، هر روز چندین مرحله از مقام قرب خدا

۳۲۶

دور واز معراج قرب مهجور گردیده، و به حزب شیطانی نزدیک و به جای ثمره تقریب به حق و تجافی از دار غرور، ثمره غرور شیطانی و عجب و کبر که ارت ابلیس است از آن حاصل شده.

آیا نیامده وقت آن که در صدد اصلاح نفس برآیم، و برای علاج امراض آن قدمی برداریم؟

برای اصلاح نفس ایام جوانی سزاوارتر است؛ زیرا هم اراده قویتر است، و هم کدورت و ظلمت نفس کمتر و هم بار معصیت زیاد نشده که جبران آن مشکل باشد. جوانان قدر ایام جوانی را بدانند. این نعمت بزرگ را با غفلت نگذرانند که در ایام پیری اصلاح نفس بسیار مشکل است. مشکلات بسیار در سن پیری برای انسان هست که در ایام جوانی نیست، لکن شیطان و نفس اُماره انسان را مغور می‌کنند و نمی‌گذارند در آن وقت، در صدد اصلاح برآید، تا آنکه دچار ضعف و سستی پیری و معاصی متراکم و کدورتهای نفسی زیاد شد، آنگاه نیز با تسویف و تعویق می‌گذرانند، تا اصل سرمایه را از دست بدهد و با خذلان و خسران، وارد دار انتقام شود؛ «وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۵۶۰). چه خسرانی بالاتر از آنکه سرمایه سعادت ابدی را در شقاوت ابدی خرج کند و مایه حیات و نجات، در فنای خود به کار اندازد، و تا آخر عمر از غفلت و مستی به خود نیاید.

### فصل پنجم: شمهای از احادیث شریفه در این باب

حضرت صادق (سلام الله عليه) فرمود: در آن چیزهایی که خدای (عزوجل) به داود وحی فرستاد، این بود که: «ای داود! چنانکه نزدیکترین مردم به خدا متواضعان هستند، همین طور دورترین مردم به او متکبراند». (۵۶۱) این حدیث شریف، برای اهل یقظه و اصحاب معرفت کفایت می‌کند. تقریب به حق تعالی سرچشمہ همه سعادات است، و دوری از آن ساحت مقدس مایه همه شقاوتها. آنان که

۳۲۷

خدخواه و خدادطلبند و خود را از جنود خدا و اهل علم می‌دانند، و آنان که برای تقریب به حق تعالی به مناسک و عبادات قیام می‌کنند، باید از خود مراقبت کامل کنند، که نتیجه مطلوبه حاصل نشود مگر به اتصاف به تواضع و اجتناب از تکبر. ما با آنان که علم و عمل را برای دنیا طلب می‌کنند، حرفي نداریم - حساب آنان با خدای جبار است - لکن آنها که مدعی هستند خدادطلب و حق جو هستند، باید از این حدیث حساب کار خود را بکنند و این حدیث محک باشد برای آنان که نفس اُماره را به آن امتحان کنند؛ اگر باز در دل تکبر دارند و در عمل متکبر هستند، بفهمند اعمالشان و علومشان نیز برای خدا نیست، بلکه برای نفس اُماره است؛ زیرا اگر برای تقریب به خدا بود، باید به تواضع متصرف شوند که از همه چیز انسان را به خدا نزدیکتر می‌کند.

عیسی بن مریم به حواریین گفت: «من حاجتی به شما دارم آن را برآورید». گفتند: حاجت رواست ای روح الله! پس برخاست و پاهای آنها را شست و شو داد. گفتند: ما سزاوارتر بودیم در این کار از تو. فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به خلق، عالم است. من برای شما این گونه تواضع کردم که شما نیز برای مردم بعد از من این گونه تواضع کنید». آنگاه عیسی گفت: «به تواضع تعمیر می‌شود حکمت، نه به تکبیر. چنانکه در زمین نرم زراعت می‌روید، نه در کوهستان». (۵۶۲)

ذکر احوال رجال بزرگ و اولیا و انبیا که در قرآن کریم و احادیث شریفه وارد شده، برای تاریخ گویی نیست، بلکه برای تکمیل بشر است که از حالات بزرگان عالم عبرت گیرند و خود را به صفات کریمه آنان و اخلاقی فاضله ایشان، متصف کنند. این حدیث شریف را، علما و بزرگان بیشتر باید مورد نظر قرار دهنند، و از علماء بالله و رجال دین دستور اخلاقی و دینی اتخاذ کنند، و شیوه بزرگان را با زیردستان و متعلمان یاد گیرند، و خود را به این اخلاق بزرگ الهی موصوف، و تفکر کنند در اینکه عیسی مسیح شست و شوی پای حواریین را حاجت خود، و خود را نیازمند به آن دانست، و این غایت تذلل و تواضع است.

اینکه فرمود: «سزاوارترین مردم به خدمت نمودن به مردم، علما هستند» برای آن است که

۳۲۸

تواضع ثمره علم بالله و علم به نفس است و این در علما باید حاصل شود.

آن عالمی که به صفت تواضع موصوف نباشد و از مردم چشم داشت کرنش و تواضع داشته باشد، عالم نیست، و آن انبار مفاهیم ریجی شیطانی است. اگر با این مفاهیم سعادت و سلامت حاصل می‌شد، ابليس نیز باید سعید باشد. علمی که خاصیت خود را از دست بدهد، حجاب غلیظی است که رهایی از آن، از همه چیز مشکلت است.

اینکه فرمود: «به تواضع آبدان می‌شود حکمت» یا مقصود آن است که تا در قلب تواضع نباشد، حکمت در آن رشد نمی‌نماید - چنانکه تا زمین نرم نباشد، نبات در آن رشد نمی‌کند - یا آنکه تا تواضع در علماء نباشد، نمی‌توانند حکمت را در قلوب رشد دهنند. پس با تواضع باید دلهای سخت را نرم کنند، پس بذرافشانی کنند و نتیجه بگیرند و این هر دو مطلب درست است، هم دستور اصلاح نفس است و هم دستور اصلاح غیر.

پس آنان که خود را راهنمای طریق سعادت معرفی می‌کنند، باید با این صفت شریف خلق را دعوت کنند، و سیره انبیا و اولیا علیهم السلام را در نظر داشته باشند که با آن همه مقامات، چطور سلوک با خلق خدا می‌کردند، و دلهای آنها را با چه اخلاق کریمه نرم و خاضع می‌کردند!

تا نورانیت و صفا و محبت و تواضع در قلب عالم و مرشد نباشد، نمی‌تواند به ارشاد خلق و تعلیم مردم قیام کند.

با اخلاق ناهنجار و صفات ذمیمه، حق نیز از میان می‌رود. اگر عالم جبار و متکبیر شد، خاصیت علمش باطل می‌شود، و این بزرگتر خیانت است به علم و معارف که مردم را از حق و حقیقت منصرف می‌کند و چون عالم، به وظیفه علم - که اخلاق حسن است - رفتار نکرد، دین و علم از نظر مردم می‌افتد، و عقیده مردم سست می‌شود، و دلها از علماء حق هم منصرف می‌شود، و این یکی از بزرگترین ضربت‌هایی است که به پیکر دیانت و حقیقت از دست علماء وظیفه نشناش می‌خورد که کمتر چیزی می‌تواند این طور مؤثر باشد.

یک اخلاق ناهنجار از یک عالم و یک عمل خلاف از یک نفر طبله، آن قدری که کمک می‌کند در فساد اخلاق و اعمال مردم، کمتر چیزی می‌تواند آن قدر کمک کند. پس اینان باید خیلی از خود مواظبت کنند که علاوه بر آنکه عهده دار سعادت خود هستند، عهده دار سعادت مردم نیز هستند، و فساد و زشتی اینان با دیگران خیلی فرق دارد و حجت بر آنها تمامتر است.

از حضرت صادق علیه السلام منقول است:

متکبران، به صورت مورچگان ضعیفی شوند، و مردم آنان را پایمال کنند، تا خداوند از حساب فارغ شود. (۵۶۳)  
صورت غیبیه تکبر، صورت مورچه ضعیف است. شاید این صورت برزخیه قیامتیه، برای کوچک و صغیر بودن نفس شخص متکبر باشد، چنانکه معلوم شد که تکبر از کوچکی حوصله و ضعف نفس و ضيق صدر است. چون معنی و لب متکبر، کوچک است، و صور غیبیه ملکوتیه، تابع ملکات نفسانیه است، و بدن ظل روح است در عالم ملکوت، و تعصی از تعیت آن ندارد، پس کوچکی و حقارت روح به بدن سرایت کند، و آن را به صورت حیوان کوچک بی مقداری درآورد که در زیر پای مخلوق پایمال شود تا مردم از حساب فارغ شوند.

محتمل است آن صورت غیبیه ملکوتیه، عکس العمل اطوار ملکیه دنیاویه باشد، و چون اینجا خود را بزرگ جلوه داده است، حق تعالی او را در آن عالم کوچک و حقیر کند. «کما تَدِينُ تُدانٌ». (۵۶۴) از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که در جهنم وادی‌ای است برای متکبران که آن را سیفر گویند. به خدای تعالی شکایت کرد از شدت حرارت خود و خواهش کرد که اذن دهد تنفس کند. پس نفس کشید و جهنم از آن محترق شد. (۵۶۵)

عزيزا! انسان اگر احتمال صدق این طور احادیث را بدهد، باید بیشتر از ما در صدد علاج نفس برآید. جایی که چیزی، خود محل عذاب و آتش است، از شدت حرارت به ناله درآید و از نفس آن جهنم محترق شود، ما با این عذاب، چطور به سر بریم؟ برای این چند روزه سرکشی و بزرگی فروشی به بندگان خدا یا تکبر به عبادت و اطاعت خدا، چطور خود را حاضر کنیم برای چنین عذابی که جهنم را به فریاد درآورد؟ وای به حال غفلت و سرمستی ما.

۳۳۰

امان از این بی هوشی و خواب سنگین ما.

خداؤندا! ما بندگان ضعیف بیچاره را که دستمان از همه چیز خالی است و به غیر از درگاه تو پناهی نداریم، با این آتش می‌خواهی عذاب کنی؟!

بارالها! تو ضعف و بیچارگی ما را خود می‌دانی، تو نازکی پوست و گوشت ما را می‌بینی، ما را با آن عذاب چه چاره است؟!  
خدایا! بندگان تو از تو هستند و به تو متعلقند، همه بندگانند و تو خدای آنانی، با خدایی خود با آنان رفتار فرما، نه با بدی آنان. تو ما را خلق فرمودی و نعمتهاي غير متناهie مرحمت کردي بدون آنكه خدمتی کرده باشيم، نعمتهاي تو همه ابتدائي است، نه استحقاقی.

بارالها! تو خود را به رحمت و رحمانیت به ما معروفی فرمودی، و ما تو را به فضل و رحمت شناختیم. تو فرمودی در کتاب بزرگ خود: «إِنَّ اللَّهَ يَعْفُرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» (۵۶۶). چشم داشت ما به رحمتهاي توست، و از خود و کرده‌های خود مأیوسیم. ما چه هستیم که با عمل، به درگاه تو بیاییم.

وَ حَمِلُ الرَّادِ أَقْبُحُ كُلَّ شَاءِ  
إِذَا كَانَ الرُّؤُوفُ عَلَى الْكَرِيمِ (۵۶۷)

عذاب و عقاب ما بر بزرگی و عظمت تو افزایشی نمی‌دهد، و رحمت و رافت به بندگان در سعه رحمت تو نقصی وارد نمی‌کند. شیوه تو احسان است و عادت تو کرم. گو که ما از شدت جهل و بی‌حیایی، به ستیزه برخاستیم، و نافرمانی کردیم، لکن رحمت تو بسته به معصیت و اطاعت مخلوق نیست.

خدایا! با فضل و رحمت با ما رفتار فرما، و ما را به سیئات اعمال و ردائل اخلاق ما، مگیر إنک انت ارحم الراحمین.

قال أبو جعفر عليه السلام: «العَزَّ رَدَاءُ اللَّهِ وَالْكَبِيرُ إِزارُهُ، فَمَنْ تَنَوَّلَ شَيْئاً مِنْهُ أَكْبَهُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ». (۵۶۸) وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: (لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِنْقَالٌ ذَرَّةٌ مِنْ كَبْرٍ). (۵۶۹) وَعَنْ أَبِي جعفر عليه السلام: «الْكَبِيرُ مَطَايَا النَّارِ». (۵۷۰) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ الْمُنَكِّرُونَ». (۵۷۱)

۳۳۱

جعفر عليه السلام: «الْكَبِيرُ مَطَايَا النَّارِ». (۵۷۰) وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَكْثَرُ أَهْلِ جَهَنَّمَ الْمُنَكِّرُونَ». (۵۷۱)

## فصل هفتم: تواضع از جنود عقل و تکبر از جنود جهل است

از فطرتها یی که تمام بشر بر آن مخمورند به طوری که در تمام افراد این نوع، احدهی را برخلاف آن نتوان یافت، تواضع و فروتنی و تعظیم، پیش عظیم و بزرگ است. قلب انسانی اگر عظمت و بزرگی کسی را ادراک کرد، ناچار و از روی جبلت و فطرت (بدون إعمال رویه) از او تعظیم کند و در پیشگاه او سر کوچکی فرو آورد و فروتن شود و به تبع این فروتنی برای آن بزرگ، برای توابع و بستگان او نیز متواضع شود به طور تبع و بستگی.

و چون فطرت متواضع پیش عظیم مطلق و بزرگ به تمام معنی است، از این جهت اگر برای او احتجاج در طبیعت رخ ندهد، تعظیم و تواضع استقلالی او برای حق تعالی (جَلْلُتْ عَظِمَتُهُ) است که عظیم علی الإطلاق است، و تمام بزرگیها و عظمتها و جلال و جمالها، ظل عظمت و جلال و جمال اوست.

پس انسان، به حسب فطرت اصلیه غیر محجوبه به احکام طبیعت، برای حق تعالی بالذات و برای مظاهر او بالعرض، متواضع است و تواضع برای بندگان عین تواضع از حق است.

از این تواضع که روی فطرت اصلیه ظهر کند، دست تصرف نفس و شیطان کوتاه است. از این جهت، این تواضع برای خود و خودخواهی نیست، و از طمع و چشم داشت برای استفاده، مُنْزَهٔ و مُبَرِّى است.

صاحب این فطرت غیر محجوبه، در عین حال که برای جمیع مخلوقات تواضع کند، جز برای حق تعالی تواضع نکند، و وجهه قلبش جز به ذات مقدس حق تعالی نیست و این تکثیر، عین توحید و این توجه به خلق، عین توجه به حق است و چون این خلق از سرچشمه معرفت و محبّت است، خود عین معرفه الله و محیّة الله است. صاحب این فطرت، از احدهی از مخلوقات، چاپلوسی نکند؛ زیرا مبدأ تملق، خودخواهی و احتجاج از حق است.

پس به وضوح پیوست که تواضع از حق و خلق، از لوازم فطرت مخموره است. از اینجا

۳۳۲

معلوم شود که تکبر و تملق، هر دو از فطرت محجوبه است؛ زیرا انسان که به حجابهای نفسانیه محجوب شد و خودبینی و خودخواهی بر او حکومت کرد، این خودبینی مبدأ شود که برای خود کمالات بسیاری ثابت کند، و از مبدأ کمالات غافل شود، و دیگران را کوچک شمارد - اگر چشم طمع ماذی پیش آنها نداشته باشد - و بزرگ شمارد اگر این طمع را به آنها داشته باشد، پس تکبر کند بر زیردستان و تملق گوید از اهل دنیا. پس همان فطرت که مزکب سیر الى الله است و به واسطه آن برای حق و خلق تواضع کند، چون احتجاج برای آن رخ داد، مزکب سیر او، به سوی شیطان و طبیعت شود و به واسطه آن به مردم تکبر کند و گاهی از آنها تملق گوید.

**مقصد ۱۹ تؤده و ضد آن: تسرع**

## فصل اوّل: [تُؤَدَه و تَسْرَع از صفات ظاهره و باطنه است]

«تُؤَدَه» چون هُمَزَه به معنی تثبیت در امر و به معنی رزانت و تائّنی و به معنی طمأنینه در حرکت، (۵۷۲) و «تسَرَع» در مقابل همه اینهاست. (۵۷۳)

رزانت و تائّنی از صفات نفسانیه است که آثار آن در ظاهر نیز طمأنینه و ثقل در حرکت است. اگر رزانت و وقار در قلب حاصل شد، رزانت در رأی و عقاید نیز حاصل شود و از آن، رزانت در کردار و گفتار نیز حاصل آید؛ چنانکه شتابزدگی و تسَرَع نیز از قلب سرایت به ظاهر کند. چنین نیست که جنود عقل و جهل اختصاص به صفات باطنی داشته باشد - چنانکه از تأمل در حدیث شریف معلوم شود - بلکه جمیع خیرات از جنود عقل است، چه خیرات باطنی یا ظاهره؛ و جمیع شرور از جنود جهل است، چه شرور ظاهره یا باطنی.

اخلاق نفسانیه، ظهور حقایق و سرائر باطنیه روحیه است؛ چنانکه اعمال ظاهریه، ظهور ملکات و اخلاق نفسانیه است. از شدّت اتصال و وحدت مقامات نفسانیه، تمام احکام باطن به ظاهر و ظاهر به باطن سرایت کند. از این جهت در شریعت مطهّر به حفظ ظاهر و صورت، خیلی اهمیت داده شده است، حتی در کیفیت نشستن و برخاستن و راه رفتن و گفتگو کردن

۳۳۳

دستوراتی داده شده؛ زیرا از تمام اعمال ظاهریه، در نفس و روح و دیجه هایی گذاشته می‌شود که روح به واسطه آنها تغییرات کلی حاصل می‌کند. اگر انسان در راه رفتن شتابزدگی کند، در روح او نیز تولید شتابزدگی شود؛ چنانکه روح شتابزده نیز ظاهر را شتابزده کند. همین طور انسان اگر در اعمال ظاهریه، وقار و سکینه و طمأنینه را اعمال کند - گرچه با تکلف و به خودبندی - کم کم در باطن روح، این ملکه شریفه طمأنینه و تثبت حاصل شود. این ملکه شریفه، مبدأ بسیاری از خیرات و کمالات است.

## فصل دوم: [مفهوم از تُؤَدَه و تَسْرَع]

ظاهر این است که مراد از «تُؤَدَه» در حدیث شریف - به مناسب مقابله با «تسَرَع» - تائّنی باشد، و آن عبارت از اعتدال قوه غضب است که حدّ افراط آن تسَرَع است.

شاید مراد از آن، تثبت بود که آن نیز از اعتدال قوه غضب، و از فروع شجاعت است، و آن عبارت از آن است که نفس در تحمل شدائید و پیش آمدہای گوناگون عالم، خوددار باشد و بزودی از میدان در نرود، و سبک باری و سهل انگاری نکند، و خفت و تندي به خرج ندهد، و این أعم است از پیش آمدہای اخلاقی و روحی یا پیش آمدہای طبیعی و جسمانی.

نفسی که دارای ثبات باشد، از ناملایمات روحی از حوصله بیرون نرود، و در مقابل ناگوارها پا برجا بایستد، و از طمأنینه و ثبات او کاسته نگردد و شاید آیه شریفه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ» (۵۷۴) اشارت به این مقام نفس باشد.

البته تحصیل چنین روحی در جامعه، از مهمترین امور است، و در عین حال از مشکلترین کارهاست و از این جهت در روایت است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «سوره هود مرا پیر کرد برای این آیه» (۵۷۵) و این آیه با آنکه در سوره شوری (۵۷۶) نیز هست، اختصاص به سوره هود شاید برای ذیل آن باشد که می‌فرماید: «وَمَنْ تَابَ مَعَكَ؟» در سوره شوری این ذیل را ندارد. از این جهت که تحصیل استقامت در امت، امری است مشکل و سخت، آیه این سوره را ذکر فرمود.

۳۳۴

بالجمله، ثبات و پا برجا بودن در امور، اسباب پافشاری در معرفه‌های جنگی شود که انسان به واسطه ناملایمات و شدائید از جنگ

رو گردن نگردد، و در ذَبّ از نوامیس الهیه لغش برای او رخ ندهد؛ چنانکه در ناملایماتِ روحیه نیز لغش نکند و طمأنینه و ثبات نفس را از دست ندهد.

به عکس، «تسرع» یکی از ملکات ناهنجار است که انسان به واسطه آن در هیچ چیز قرار نگیرد، و بزودی سبک مغزی و تهی باری کند، نه در پیش آمدهای روحی خوددار باشد، و نه در شدائید جسمی پایدار. از این خلق ناهنجار، مفاسد بسیار فردی و اجتماعی در مدینه فاضله رخ دهد. انسان اگر دارای چنین روحی باشد، چه بسا که به واسطه پیش آمدهای کوچکی خود را بیازد و از وظایف الهیه و روحانیه چشم پوشی کند و چه بسا که نفس و شیطان بر او غلبه و او را از راه حق منصرف کنند و ایمان او دستخوش آنان گردد، و شعار دینی و مذهبی و شرفی خود را یکسره از دست بدهد.

طمأنینه نفس و ثبات قدم است که انسان را در مقابل حزب شیطان نگهداری کند، و بر لشکرهای جهل و شیطنت غلبه دهد. طمأنینه نفس و ثبات است که انسان را بر قوه غضب و شهوت چیره کند، و در پیشگاه آنها تسليم نشود، بلکه تمام قوای باطنی و ظاهری را در تحت اطاعت روح درآورد.

ثبتات و پایداری است که انسان را در پیش آمدهای ناگوار عالم و فشارهای روحی و جسمی، چون سدّی آهینه پا بر جا نگاه دارد، و نگذارد لغش و سستی در انسان رخ دهد. حفظ قوه ایمان و دین با طمأنینه نفس و سکونت روح، به آسانی میسر است، و تا دم آخرین، انسان را در مقابل بادهای تندر عالم محفوظ کند.

طمأنینه نفس و ثبات قدم، نگذارد اخلاق و اطوار اجنب و منافقین در انسان رخنه کند. انسان با ثبات و طمأنینه نفس، خود یک ملت واحد است که اگر سیلهای اخلاق رشت و بی دین تمام مردم را ببرد، او چون کوه آهینه در مقابل همه چیز ایستادگی کند و از تنهایی وحشت نکند.

انسان با ثبات و طمأنینه می‌تواند تمام وظایف فردی و اجتماعی را انجام دهد و در هیچ مرحله از زندگانی مادی و روحانی برای او لغرضی و خطابی دست ندهد.

۳۳۵

بزرگان دین با این قوه بزرگ روحانی در مقابل میلیونها جمعیت جاهل زشت خو قیام می‌کردند و به خود خیال لغرضی راه نمی‌دادند. این روح بزرگ در انیباء عظام است که یک تن در مقابل پندرهای جاهلانه یک جهان قیام و نهضت می‌کنند و از تنهایی خود و زیادی جمعیتهای مخالف هیچ خوف و وحشتی به خود راه ندهند و بر همه پندرهای بیخردانه چیره شوند و تمام عادات و اطوار جهانیان را پایمال کنند و آنها را به رنگ خود درآورند. این روح ثبات با طمأنینه است که جمعیتهای کم را در مقابل گروههای انبوه حفظ می‌کند، و بر ممالک بزرگ عالم با عده و عده محدود مسلط و چیره می‌کند.

خدای تعالی در قرآن شریف به این قوه طمأنینه و ثبات، اهمیت شایان داده و فرموده: «بیست نفر اینان بر دویست نفر دیگران غالب و چیره می‌شوند» (۵۷۷) و همین طور هم شد. (۵۷۸)

### فصل سوم: تأثی و تثبّت از جنود عقل و تسرع از جنود جهل است

انسان به حسب فطرت اولیه که حق تعالی او را به آن مخمر فرموده، عاشق کمال مطلق و متنفس از نقص است، و اگر توجه به نقص کند و محبّت غیر کمال مطلق در او پیدا شود، از احتیاجات فطرت است. از این جهت، توجه به خود و خودخواهی و پیروی از شهوت و مقاصد حیوانی و تبعیت از شیطان واهمه داخلی و شیطان بزرگ خارجی، برخلاف فطرت اولیه اوست و شک نیست که تمام عجله‌ها و شتابزدگیها و بی ثباتیها و بی قراریها، از خوف نرسیدن به مآرب نفسانیه و لذات و شهوت حیوانیه یا فقدان مقاصد

حیوانی است.

قلبی که در آن نور توحید و معرفت کمال مطلق تاییده باشد، دارای طمأنیه و ثبات و تائی و قرار است. دلی که نورانی به معرفت حق (جل و علا) شده باشد، مجاری امور را به قدرت او می‌داند، و خود و جدیت و حرکت و سکون خود و همه موجودات را از او می‌داند، و زمام امر موجودات را به دست خود آنها نمی‌داند. چنین قلبی اضطراب و شتابزدگی و بی قراری ندارد. به عکس، دلی که از معرفت محتاج و در حجابهای خودبینی و شهوت و لذات حیوانی

۳۳۶

اندر است، از فوت لذات حیوانی خوفناک است. چنین شخصی طمأنیه قلب را از دست داده و در کارها با عجله و شتابزدگی اقدام کند.

اولیاء خدا نظرشان به دعا انقطاع به حق تعالی است، و او و مذاکره و خلوت با او را وسیله خودپرستی و خودخواهی نمی‌کنند؛ بلکه هر چه بخواهند برای آن است که باب مراوده با دوست را مفتوح کنند. «در دل دوست به هر حیله رهی باید کرد» (۵۷۹). ما اسیران نفس و شهوت، خدا را برای خرما می‌خواهیم، و دوست مطلق را فدای لذات نفسانیه می‌کنیم و این از بزرگترین خطاهاست که اگر دل ما حظی از معرفت داشت و جلوهای از محبت در آن حاصل بود، باید از خجلت بمیریم، و سر شرمساری را تا قیامت به زیر افکنیم. آنان اگر چیزی بخواهند، چون کرامت دوست است، می‌خواهند. بین محبت حقیقی علی بن أبي طالب (سلام الله عليه) چه می‌گوید:

فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي وَمَوْلَايِ وَرَبِّي، صَبَرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ. وَهَبْنِي يَا إِلَهِي، صَبَرْتُ عَلَى حَرَّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِكَ.

علی بن أبي طالب، سر حلقه عشاق خدا، بهشت را برای بهشت نمی‌خواهد؛ چون دار کرامت است می‌خواهد. ما بیچاره‌ها هر چه می‌خواهیم برای خود می‌خواهیم؛ خدا را هم برای خود می‌خواهیم. عشاق جمال ازل، هر چه می‌خواهند برای دوست می‌خواهند؛ بهشت را هم چون دار کرامت است می‌خواهند، نه چون جای خورد و خوراک حیوانی [است]. ما حیوانات، چراگاه بهشت و مراعع آن را می‌خواهیم و در بهشت هم بیش از آن مقامی نداریم. آنان بهشت و هر چه هست [را] برای دوست می‌خواهند، و همه چیز را وسیله برای دوست و معرفت و انقطاع به کوی او قرار می‌دهند.

بار الها! ما را از این غفلت و خودخواهی نجات ده، و دل ما را از این اسارت به شهوت و انغماس در لذات بیرون آور. پروردگار!! حجاب خودخواهی و خودبینی، ما را از وصول به بارگاه تو باز داشته و دل ما را از محبوط مطلق منصرف نموده، تو خود این حجاب را به دست قدرت خود بردar.

۳۳۷

## مقدص ۲۰ حلم و ضد آن: سفه

### فصل اول: [معنی حلم و سفه]

حلم از شعب اعتدال قوه غضب است و آن عبارت از ملکه‌ای است که نفس را به واسطه آن طمأنیه حاصل شود که بزودی و بی موقع، هیجان قوه غضب او نشود، و اگر برخلاف میل نفسانی او چیزی رخ دهد و به او مکروه یا ناگواری رسد، از حوصله بیرون نرود و گسیخته لجام نشود.

در مقابل آن «سَيْفَهُ» به فتح فاء است از سَيْفَهَ از باب عَلِمَ يعلم؛ «يقال: سَيْفَهُ الرَّجُلُ؛ أَى عَدْمُ حَلْمٍ، وَ سَيْفَهُ الْجَهْلُ حَلْمٌ؛ أَى أَطَاشَهُ وَ أَخْفَهُ». (۵۸۱) طیش و خیفت و سبکی، در مقابل آن سکونت و برداری است و آن ملکه‌ای است که به واسطه آن، نفس از حوصله بیرون رود و با ناملایمات سازگار نباشد، و بدون میزان و از روی جهالت افسار گسیخته شود، و غضبیش به جوش آید و خوددار نباشد، و این از شعب افراط قوه غصب است. شاید سفاهت، در اصل، همان سبک مغزی و جهالت و خفت عقل باشد. چون کسی که ممکن از حفظ قوه غضبیه نیست جاهم و سبک مغز و خفیف العقل است، از خلاف حلم به سفاهت تغیر شده است؛ نه آنکه جوهرًا معنای سفه ضد حلم باشد. این گرچه مخالف ظاهر قول لغوین است، لکن موافق اعتبار و ریشه لغت است. در هر صورت در مقصد ما مدخلیتی ندارد.

## فصل دوم: [ثمرات قوه غضبیه]

قوه غضبیه اگر تحت تصرف عقل و شرع تربیت شود، یکی از بزرگترین نعمت‌های الهی و بالاترین کمک کارها به راه سعادت است، و با قوه غصب حفظ نظام جهان و حفظ بقای شخص و نوع شود، و مدخلیتی بزرگ در تشکیل مدینه فاضله دارد. با این قوه شریفه انسان و حیوان حفظ بقاء خود و نوع خود، و از ناملایمات طبیعت دفاع کند و خود را از زوال و فنا نجات دهد. اگر این قوه در انسان نبود، از بسیاری از کمالات و ترقیات باز می‌ماند و حفظ

۳۳۸

نظام عائله نمی‌کرد و از مدینه فاضله ذب نمی‌نمود.

حکما و دانشمندان برای خروج از حد نقص و تفریط آن، دستوراتی داده و خود برای تهییج آن به کارهایی فوق العاده اقدام می‌کردند؛ چنانکه از بعضی معروف است که برای خروج از تفریط آن، در موقع خوفناک می‌رفت و نفس را در مخاطرات می‌انداخت، و در موقع تلاطم کشته سوار آن می‌شد تا آنکه خوف و سستی را از نفس دور کند (۵۸۲). گرچه این نحو معالجات، زیاده روی و افراط است، لکن اصل علاج برای بیدار کردن قوه غصب در صورت سستی و فتور آن لازم است؛ زیرا از سستی آن خلل عظیم بر نظام جمعیت و حکومت مدینه فاضله لازم آید، و خطرهای بزرگ بر زندگانی فردی و اجتماعی رخ دهد، و عیهای بزرگ مترتب بر خمود این قوه شریفه شود؛ از قبیل ضعف و سستی و تبلی، طمع و کم صبری و قلت ثبات و فرار از جنگ و فرو نشستن از اقدام در موقع ضرورت، و ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر، و تن در دادن به ننگ و عار و ذلت و مسکن. خداوند عالم این قوه شریفه را در انسان، عیث و بیهوده خلق نفرموده، آن را سرمایه سعادت دنیا و سرافرازی و بزرگی قرار داده، و سرچشمۀ سعادتها آن جهان مقرر داشته.

فرو نشستن از اقدام و سستی نمودن از امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری نمودن از ظلم ستمکاران، حلم نیست، بلکه خمود است که یکی از ملکات رذیله و صفات ناهنجار است.

خدای تعالی در آیات شریفه از مؤمنین به «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ رُحْمَاءُ بَيْهُمْ» (۵۸۳) تعبیر فرموده، و مجاهدین و شجاعان در معركه جنگها را بر بازنیستگان تفضیل داده، و درجات آنها را در پیشگاه عظمت خود بزرگ شمرده (۵۸۴)، و از پافشاری در میدان جنگها قدر دانی فرموده، و آنها را به اقدام در معركه‌ها و پیشرفت در جنگها تحریص و ترغیب فرموده (۵۸۵). تمام اینها در سایه قوه شریفه غصب انجام گیرد، و با خمود و سستی آن، انسان از تمام این فضایل محروم شود، و به ذلت و خواری و پستی و اسارت تن در دهد، و از وظایف انسانی و دینی باز نشیند. از این

۳۳۹

جهت، اگر در کسی این قوه خامد و خاموش باشد، باید به معالجه آن پردازد و علاج علمی و عملی آن کند تا نفس در حال اعتدال درآید.

### فصل سوم: [خطر انحراف قوه غضبیه]

زیاده روی و افراط در غصب که بیشتر مردم به آن دچارند، و در این حدیث شریف از آن تعبیر به «سَيْفَهُ» شده است، از رذائل اخلاق و ذمائم اوصاف است که انسان را به هلاکت می‌کشاند، و چه بسا که مایه شقاوت دنیا و آخرت انسان گردد. چه بسا که این قوه که چون سگ عُقول است، در حال شدّت، اختیار را از دست انسان بگیرد و سرکشی آغاز کند و انسان را به هتك نوامیس محترمه و قتل نفوس مؤمنین و ادار کند و چه بسا که ظلمت آن، نور ایمان را خاموش کند و این آتش افروخته شده، تمام عقاید حقّه و انوار معرفت و ایمان را بسوزاند، و مبدأ هزاران جهالت و سفاحت شود که در تمام عمر، انسان نتواند جبران کند. خطر این قوه از سایر قوّا بیشتر است؛ زیرا این قوه با سرعت برق گاهی کارهای بزرگ خانمان سوز کند، و با یک دقیقه انسان را از تمام هستی و سعادت دنیا و آخرت ساقط کند.

اگر صورت غصب در نفس تمکن پیدا کند و ملکه باطنه انسان گردد و حُکم مملکت در تحت تصرف نفس سُبُعی درآید، در عالم بزرخ و قیامت، انسان به صورت سِیّع محسور شود و ناچار سبع بزرخی و ملکوتی با سبع مُلکی و دنیایی فرق بسیار دارد؛ چنانکه سعیت انسان نیز با سعیتهای دیگر حیوانات بسیار فرق دارد. در حدیث است که پیغمبر فرمود: «بعضی از مردم به صورتهایی محسور شوند که می‌مونها و خنزیرها پیش آنها نیکوست» (۵۸۶)؛ چنانکه انسان در افق کمال و جمال در صفات اعلای وجود واقع است و هیچ یک از موجودات، هم ترازوی او نیستند. در جانب نقص و زشتی و اتصاف به صفات رذیله نیز، هیچ یک از موجودات هم ترازوی او نیستند؛ چنانکه خداوند درباره او فرموده: «أُولئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَصَلُّ» (۵۸۷)، و

۳۴۰

درباره قلوب آنها فرموده است: «فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً» (۵۸۸). از این رذیله و ملکه خبیثه چه بسا شود که فسادهای دیگر نیز بروز کند.

پس بر انسان بیدار که ایمان به عالم آخرت دارد، لازم است که با هر حیله و ریاضتی است، خود را علاج کند و از این رذیله خبیثه قلب را پاک و پاکیزه کند که اگر با این ملکه - خدای نخواسته - از این عالم بیرون رود، تا شفاعت شافعین نصیب او شود، در سختیها و فشارها و آتشها و عقابهایی خواهد واقع شد که ممکن است به قدر طول عمر دنیا طولانی شود تا ممکن شود در تحت شفاعت واقع شود؛ زیرا شفاعت در آن عالم امری جزافی نیست، و از روی تناسب بین شافع و مشفوع له است.

از این جهت، کسانی که از نور توحید و ولایت بی بهره‌اند، ممکن نیست به نور شفاعت نائل شوند. اهل معاصی نیز اگر کدورت معاصی آنها را زیاد فرا گرفته باشد، ممکن است پس از مدت‌های مديدة به شفاعت نایل شوند.

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «من ذخیره کردم شفاعت خود را برای اهل گناهان کبیره». (۵۸۹) شیخ عارف کامل، شاه آبادی (دام ظله) می‌فرمود: «این تعبیر به «ذخیره» برای آن است که شفاعت آخرین وسیله است، و ممکن است پس از زمانهای زیاد توسل به آن وسیله شود؛ چنانکه ذخیره را در وقت بیچارگی و در آخر امر مورد استفاده قرار می‌دهند».

اگر این مطلب را احتمال هم دهیم، برای ما کفايت می‌کند که از این خواب غفلت و غرور شیطانی برخیزیم و به فکر اصلاح نفس برآییم و خود را با انوار اطاعت و موذت اولیا علیهم السلام متناسب با آنها کنیم تا مورد شفاعت آنها شویم، و نور شفاعت آنها با نورانیت اطاعت ما شَفْع شود.

## فصل چهارم: علاج اساسی سفه به علاج اسباب آن

آنها بسیار است که ما اکتفا می‌کنیم به یکی از مهّمات آنکه سمت اساس و بنیان سایر اسباب را دارد.

۳۴۱

یکی از مهّمات اسباب مهیجه آن، مزاحمت نمودن با یکی از مطلوبات نفسانیه است؛ چنانکه سگها چون اجتماع کنند بر سر یک جیفه مُرداری، چون مزاحمت در پیش آید، غصب آنها فوران کند و جنگ و جنجال بر پا شود. از این جهت، اُس اساس و اُمّ الأمراض را باید حبّ دنیا که رأس تمام خطیثات است، دانست و چون حبّ دنیا در دل متمکن شد، به مجرد آنکه با یکی از شؤون دُنیاوی مزاحمتی حاصل شد، قوه غصب فوران کند و عنان اختیار را از دست بگیرد و انسان را از جاده شریعت و عقل خارج کند. پس علاج اساسی این قوه به قلع ماده آن حبّ دنیاست و اگر انسان نفس را از این حبّ تطهیر کند به شؤون دنیایی سهل انگاری کند و از فقدان جاه و مال و منصب و ریاست، طمأنینه را از دست ندهد، و حقیقت حلم و بردباری و طمأنینه در انسان پیدا شود، و قرار و ثبات نفس روز افروز شود.

برای قلع این ماده - که مایه تمام مفاسد است - انسان هر چه ریاضت بکشد، بجا و بموضع است و برای قلع آن، تفکر در احوال گذشتگان و تفکر در قصص قرآنی بهترین علاج است. عبرت گرفتن از احوال اشخاصی که دارای سلطنتها و عظمتها و مال و منالها بودند، و استفاده از آنها در چند روز محدود کرده و برای مدت‌های غیر متناهی حسرت آن را به گور بردن، و وزر و ویال آن شامل حالشان شد، برای انسان پیدار بهترین سرمشق است.

انسانِ عاقل باید مقدار زندگانی خود را در دنیا و احتیاج خود را به ساز و برگ آن با مقدار زندگانی خود در آخرت و احتیاج به ساز و برگ آنجا مقایسه کند. آنگاه جدّیت خود را در تحصیل ساز و برگ این زندگانی و آن زندگانی، تجزیه کند؛ بینند باید برای صد سالِ فرضی چه مقدار تهیه کند، و برای زندگانی ابدی - که آخر ندارد - چه اندازه تهیه کند، آنگاه بینند که در آن عالم با چه حسرتها و ندامتها مواجه می‌شود؛ «وَالْعَصْرِ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (۵۹۰).

به خدا قسم که انسان خسارتش به قدری است که اگر اطّلاع بر آن حقیقتاً پیدا کند، آرام و قرار نخواهد گرفت. تمام سرمایه‌های سعادت خود را از دست داده سهل است، در راه تحصیل شقاوت خرج نموده و با عرق جبین و کدّیمین برای خود، جهنّم و آتش تهیه کرده.

۳۴۲

برای احتیاج چند ساله به زندگانی دنیا، تمام اوقات خود را که باید صرف تحصیل زندگانی ابدی کند، از دست داده و دلبستگی به جایی پیدا کرده که پس از چند روزی از دست خواهد داد، و به جز حسرت و ندامت چیزی عایدش نشود.

خلیل آسا در علم اليقین زن  
ندای لا أحبّ الأفلين زن

انسان اگر قدری در حال اولیا علیهم السلام که معلمین عملی بشر هستند، دقت کند، در می‌باید خسran خود را. خدایا! ما در خوابیم. تو خود، ما را از این خواب گران برانگیز، و چشم ما را به راه راست بینا کن، و دل ما را از این دارالغورو منسلخ کن، و [چشم] ما را از غیر خودت کور کن، و به جمال جمیل خود دل ما را روشنی ده؛ إنّك ذُوفَضْلٌ عَظِيمٌ.

انسان مدامی که در دنیاست، به واسطه آنکه تحت تغیرات و تصرفات واقع است، تبدیل هر ملکه‌ای به ملکه‌ای می‌تواند بکند و اینکه می‌گویند: «فلان خلق، فطری و جبلی است و قابل تغییر نیست» کلامی است بی اساس، و پایه علمی ندارد. این مطلب، علاوه بر آنکه برهانی است و وجودانی، شاهد بزرگش آن است که در شریعت مطهره، تمام اخلاق فاسده مورد نهی واقع شده است و برای علاج آنها دستور داده شده، تمام اخلاق حسن مورد امر است و برای تحصیل آنها نیز دستور رسیده است. پس انسان مدامی که حیات دنیاوی را از دست نداده، باید قدر آن را بداند و در تحصیل ملکات فاضله کوشش کند و با هر ریاضتی است، پس از قلع ملکات خیشه از نفس، در تحصیل مقابلات آنها که جنود عقل و رحمان است، باید جان فشانی کند و نباید به نداشتن اخلاق فاسده قانع شود؛ زیرا قلع ماده فساد مقدمه برای اصلاح و تکمیل نفس است.

آنچه بیشتر مورد نظر است حصول کمالات روحانیه است که مایه سعادت انسانی و مقدمه کمال تام توحیدی است؛ چنانکه تقوا نیز منظور استقلالی نیست و مُثُل تخلیه نفس از ملکات خیشه، مُثُل تقواست اگر مرتبه عملی تقوا را ملحوظ داریم. همان طور که تقوا برای تنزیه از تلویث است و این تنزیه مقدمه تکمیل عمل است، همان طور تنزیه از ملکات خیشه

۳۴۳

که یک مرتبه از تقواست در صورتی که معنای عام او را ملحوظ داریم - مقدمه ملکات حسن فاضله است؛ چنانکه مرتبه کامله از تقوا - که ترک غیر حق است و تنزیه از شرک به تمام معانی آن - مقدمه حصول توحید و اقبال به حق است. تمام اساس شرایع حقیقت، بر طبق دو فطرت الهیه است: یکی اصلی استقلالی و آن فطرت عشق به کمال مطلق است که اساس خداخواهی است، و دیگری تبعی استظلالي که آن فطرت تنفس از نقص است که اساس تنزه و تقواست به معنی عام شامل آن و تمام احکام شرایع، چه احکام قابلي و چه احکام قلبی بر این دو اصل محکم الهی بنا نهاده شده است.

باید دانست که به واسطه شدت اتصال بین ملک بدن و روح، تمام آثار ظاهریه در روح، و آثار معنویه در ملک بدن سرایت می‌کند. پس اگر کسی در حرکات و سکنات مواظبت کند که با سکونت و آرامش و در اعمال صوریه مانند اشخاص حلیم رفتار کند، کم کم این نقشه ظاهر به روح سرایت کند و روح از آن متأثر شود. نیز اگر مدتی کظم غیظ کند و حلم را به خود بیند، ناچار این تحلم به حلم متنه شود و همین امر تکلفی زوری امر عادی نفس شود و اگر مدتی خود را به این امر وادر و مواظبت کامل کند و مراقبت صحیح نماید، نتیجه مطلوبه البته حاصل شود و در آثار شریفه اهل بیت وحی علیهم السلام این علاج مذکور است. مولای متّقیان علیه السلام فرمود: «اگر نمی‌باشی حلیم، پس حلم را به خود بیند؛ زیرا کم است که کسی خود را شبیه به قومی کند مگر آنکه امید است از آنان شود». (۵۹۱) از حضرت صادق علیه السلام نیز روایت است که: «اگر حلیم نیستی، تحلم کن».

(۵۹۲)

### فصل ششم: فضایل حلم از طریق منقول

فضایل حلم به حسب عقل، معلوم و ثابت است، و آثار شریفه مترتبه بر آن بر کسی که صاحب عقل سليم است پوشیده نیست و کفایت کند در فضل آن، آنکه خدای تعالی در قرآن

۳۴۴

شریف، خود را به حلم معرفی فرموده: «إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (۵۹۳)، «وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا» (۵۹۴). نیز خدای تعالی حضرت ابراهیم را - که از اعاظم کمال دار وجود است - توصیف به حلم فرموده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (۵۹۵) و حضرت اسماعیل ذیبح الله را نیز: «فَبَشَّرَنَاهُ بِغُلامٍ حَلِيمٍ» (۵۹۶)، در مقام بشارت به حضرت ابراهیم می‌فرماید: «بشارت

دادیم او را به پسر بربار» و از میانه تمام اوصاف کمال، این صفت را انتخاب فرموده، و این از غایت عنایت ابراهیم خلیل به این صفت کمال بوده است، یا عنایت حق تعالی، یا هر دو. در هر صورت، برجستگی این ملکه شریفه را ثابت می‌کند. در روایات شریفه از این خلق شریف مدح شایان شده. حضرت باقر العلوم علیه السلام می‌فرماید: «رسول خدا گفت: همانا خدا دوست می‌دارد با حیاء حليم عفیف بسیار با عفت را» (۵۹۷)، و پیش اهل محبت و معرفت، این مدح، بالاترین مدحهای است؛ زیرا نزد آنان محبت الهی با هیچ چیز مقایسه نشود و هیچ چیز موازنی با آن نکند و از شیخ بهایی رحمه الله منقول است: خداوند کسی را که دوست دارد، از لقاء خود محروم نکند و او را به وصال خود برساند و این خاصیت بسیار است برای خلق شریف؛ برای کسانی که اهل معرفت و دل بیدارند.

پیغمبر در جمله وصیتی که به امیر المؤمنین می‌کرد، فرمود:

یا علی! آیا خبر بد هم به شما به شبیه ترین شما به من در خلق؟ گفت: بلی یا رسول الله! فرمود: «نیکوترین شما در خلق، و بزرگترین شما در حلم، و نیکوکارترین شما به خویشاوندانش، و با انصاف ترین شما درباره خودش» (۵۹۸) و در این باب، روایات بسیار است. (۵۹۹)

## مقصد ۲۱ صمت و ضد آن: هذر

### فصل اول: [فوائد صمت]

«صمت» عبارت از سکوت است، لکن در اینجا مقصود سکوت مطلق نیست؛ زیرا سکوت مطلق از جنود عقل نیست و افضل از کلام نیست، بلکه کلام در موقع خود افضل از سکوت است؛ زیرا به کلام، نشر معارف و حقایق دینیه و بسط معالم و آداب شریعت شود، و خدای تعالی متصف به تکلم است و از اوصاف جمیله او «متکلم» است. از این جهت، در مقابل صمت در این روایت تکلم را قرار نداده، بلکه هذر - به فتحتین - را، که عبارت از هذیان و تکلم به چیزهای بی معنی لاطائل است، قرار داده.

پس، آنچه از جنود عقل و در شرع و عقل مورد تحسین است، سکوت از هذیان و هذر است. البته این سکوت و حفظ زبان از لغو و باطل، از فضایل و کمالات انسانی است؛ بلکه اختیار زبان را داشتن و این مار سرکش را در تحت اختیار درآوردن از بزرگترین هرمندی هاست که کمتر کسی می‌تواند به آن موفق شود، و اگر کسی دارای چنین قدرتی شد، از آفات و خطرات بسیاری محفوظ ماند؛ زیرا زبان دارای آفات و خطرات بسیاری است؛ بعضی برای آن قریب بیست آفت ذکر کردند (۶۰۰) و شاید از آن هم بیشتر باشد.

بالجمله، کلام با آنکه از کمالات وجود است، و تکلم منشأ کمالات بسیاری است - که بدون آن باب معارف مسدود می‌شد، و خدای تعالی در قرآن کریم مدح شایان از آن فرموده: «الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْءَانَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيْانَ» (۶۰۱)؛ تعلیم بیان را در این آیه، مقدم بر تمام نعمتها داشته در مقام امتحان بر نوع انسانی - با این وصف، چون اطمینان از سلامت آفات آن نمی‌شود پیدا کرد، و در تحت اختیار آوردن زبان از مشکلترين امور است، سکوت و صمت بر آن ترجیح دارد.

و اهل ریاضت سکوت را بر خود حتم می‌داشتند؛ چنانکه خلوت را نیز اهمیت می‌دادند برای همین نکته، با آنکه در معاشرات با اهل معرفت و دانشمندان و اهل حال و ریاضت،

فوائد بیشمار و عوائد بسیار، و در اعتزال حرمان از معارف و علوم بسیار است، و خدمت به خلق - که از افضل طاعات و قربات است

- نوعاً با معاشرات دست دهد؛ لکن چون آفات معاشرت بسیار است و انسان نمی‌تواند نوعاً خود را از آن حفظ کند، مشایخ اهل ریاضت اعتزال را ترجیح دهنده بودند.

و حق آن است که انسان در اوائل امر که اشتغال به تعلم و استفاده دارد، باید معاشرت با دانشمندان و فضلاً کند، ولی با شرایط عشرت و مطالعه در احوال و اخلاق معاشرین و در بدايات سیر و سلوک و اواسط و اوائل نهايات نیز از خدمت مشایخ و بزرگان اهل حال استفاده کند، پس ناچار به عشرت است.

و چون به نهايات رسید، باید مدته به حال خود پردازد، و اشتغال به حق و ذکر حق پیدا کند. اگر در این اوقات، «خلوت با حق» با «عشرت» جمع نشود، باید اعتزال کند تا کمال لایق از ملکوت اعلا بر او افاضه شود و چون حال طمأنینه و استقرار و استقامت در خود دید و از حالات نفسانیه و وساوس ابليسیه مطمئن شد، برای ارشاد و تعلیم و تربیت بندگان خدا و خدمت به نوع، به خلطه پردازد، و خود را آماده کند که تا می‌تواند از خدمت به بندگان خدا باز ننشیند.

همین طور این دستور کلی است برای صمت و سکوت و تکلم و ارشاد، که در اوائل امر که خود متعلم است، باید به بحث و درس و تعلم اشتغال پیدا کند، و فقط از کلمات و اقوال لغو و باطل خودداری کند و چون کامل شد، به تفکر و تدبیر اشتغال پیدا کند، و زبان از کلام به غیر ذکر خدا و آنچه مربوط به اوست بربند تا افاضات ملکوتی بر قلب او سرشار شود و چون وجود او حقانی شد، و از گفتار و اقوال خود مطمئن شد، به سخن آید و به تربیت و تعلیم و دستگیری مردمان برخیزد، و لحظه‌ای از خدمت آنان ننشیند تا خدای تعالی از او راضی شود، و در شمار بندگان مربی او را قرار دهد و اگر نقصی در این میان داشته باشد، به واسطه این خدمت، جبران کند.

## فصل دوم: زیانهای هذر، هذیان، باطل، لغو، و سخنان بیهوده بی فائده

مکرر ذکر شد که رابطه بین روح و باطن ملکوتی با ظاهر و قوای ملکی نفس، به قدری

۳۴۷

است که هر یک از ظاهر و باطن، متأثر از آثار دیگر شود، و کمال و نقص و صحت و فساد هر یک سریان به دیگری نماید. چنانکه روح سالم کامل، سلامت و کمال خود را از روزنه‌های قوای ملکی نمایش دهد مانند کوزه که آب صاف گوارای خود را از منافذ خود که روابط بین ظاهر و باطن است بیرون دهد «قلْ كُلْ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (۶۰۲) و همین طور روح علیل ناقص - که تیره بختی و پریشان روزگاری بر چهره او چیره شده و تحت تصرف شیطان، سعادت و کمال فطری را از دست داده و به انواع احتجابات مُحتجب شده - از منافذ قوای خود، که روابط ملکوت و ملک است رنگ خود را که «صبغة الشيطان» در مقابل «صبغة الله» است بیرون دهد، و ظاهر قوای ملکیه را به شکل و شاکله خود درآورد، چون کوزه که آب تلخ و شور و ناگوار را از باطن خود به توسط منافذ ظاهر کند.

و نادر اتفاق افتاد که نفس قوه ماسکه روحانیش قوى و بنیه خودداری روحش شدید باشد، و نگذارد کسی بر اسرار روحش مطلع شود. این خودداری و حفظ، چون قشیری و برخلاف طبیعت است، ناچار روزی منقطع شود، یا در دنیا در اوقاتی که نفس از حال طبیعی بیرون رود؛ یا به شدت غصب یا به غلبه شهوت.

و اگر در دنیا به واسطه اتفاق یا شدت غصب یا به غلبه شهوت. است - قدرت نفس بر ماسکه که قشیری بود، غلبه کند، و ناچار آنچه در باطن است ظاهر، و آنچه در سر است علن شود: «یوم یکشاف عَنْ ساقٍ» (۶۰۳)؛ «یوم تُبَلَّى السَّرَّائِرُ» (۶۰۴). دیگر در آنجا خودداری و امساك از اظهار، ممکن نیست. آنجا تمام روحیات

ظاهر و تمام سرائر علنی گردد. هم خوبیها ظاهر و هویدا شود، و هم بدیها و صور و اشکال ملکوتی برای انواع ملکوتین صورت گیرد، و تناسخ ملکوتی که در دنیا واقع شده بود و طبیعت از آن تعصی می‌کرد، در آنجا واقعش ظاهر شود. تا اینجا راجع به احکام سراحت باطن و سرّ، به ظاهر و علن بود.

۳۴۸

نیز به واسطه همین رابطه بین روح و قوای ظاهره، اعمال و اطوار ظاهره، در روح آثار بسیار روشن به ودیعه نهد و به واسطه اعمال خوب و بد و زشت و زیبا، ملکات حسن و فاضله و ملکات سیئه و خیشه پیدا شود و سرّ تکرار اذکار و اعمال صالحه، یکی برای حصول ملکات فاضله است در روح و ملکوت که با تکرار عمل و ذکر و فکر حاصل شود.

و چون اعمال قبیحه و سیئه شدید التأثیر در نفس است - به واسطه آنکه نوعاً مطابق لذت و شهوت است و از روی حضور قلب و توجه نفس به جا می‌آید - در شرایع الهیه از آنها شدیداً جلوگیری شده، و ترک جمیع افراد طبیعت را خواسته‌اند. لکن در اعمال حسن و حسناتِ اذکار و اعمال، نوعاً به اینکه فرد یا چند فرد قانع نشده و تکرار آن را خواسته‌اند؛ چون تأثیر آنها در روح خیلی بطيء و کم است و چون مخالف شهوات و لذات نفسانی است، نوعاً از روی بی‌رغبتی و ادب‌بار نفس به جا آید، و حضور قلب و اقبال روح در آنها نیست. پس آثار آنها بسیار کم شود در روح و باطن، و ملکوت نفس از آنها خیلی کم متأثر شود و برای اثر بخشیدن آنها در روح، آداب و شرایطی مقرر شده که ما بعضی از آنها را در «آداب الصلات» شرح دادیم. (۶۰۵)

تا اینجا که شرح داده شد، از وجهه عمومی افعال حسن و سیئه و آثار آنها بود.

اما در خصوص سخنان لغو بیهوده و کلمات زشت ناشایسته نیز باید دانست که آنها بسیار مضر بحال روح است: نفس را از صفا و صلاح و سلامت و وقار و طمأنینه و سکونت ساقط کند، جلافت و کدورت و قساوت و غفلت و ادب‌بار آورد، ذکر خدا را از نظر بیندازد، حلاوت عبادت و ذکر الله را از ذاته روح ببرد، ایمان را ضعیف و ناچیز کند، دل را بمیراند، لغزش از آن زیاد شود، پشیمانی بسیار بارآورد، کدورت بین دوستان و دشمنی بین مردم ایجاد، و مردم را به انسان بدین کند و او را از نظر آنان بیندازد و اطمینان و وثوق از او ساقط شود. اینها در صورتی است که بر کلام او مترتب نشود معصیت‌های گوناگون لسانی و خیلی کم اتفاق افتد که از معاصی محفوظ ماند و به همان لغو بیهوده تا آخر به سر برد. از این جهت درباره سکوت و صمت سفارش بسیار شده است.

### فصل سوم: فضایل صمت و عیوب هدر از طریق نقل اخبار شریفه در این باب بقدرتی زیاد است که در این مختصر نگنجد، و ما به ذکر چند حدیث قناعت می‌کنیم:

پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای ابوذر! گفتار خوب بهتر است از سکوت، و سکوت بهتر است از گفتار شر. ای ابوذر! واگذار کلام زیادی را، و بس است تو را از سخن آنچه تو را به حاجت برساند. ای ابوذر! کفایت می‌کند در دروغ گویی مرد، اینکه هر چه شنید نقل کند. ای ابوذر! همانا هیچ چیز بیشتر از زبان، استحقاق زندان طولانی ندارد. ای ابوذر! خداوند نزد زبان هر گوینده ایست. پس از خدا بترسد انسان و بداند چه می‌گوید. (۶۰۶)

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده:

کسی که کلامش زیاد شد، خطایش زیاد شود و کسی که خطایش زیاد شد، حیایش کم شود و کسی که حیایش کم شد، وَرَعش کم شود و کسی که وَرَعش کم شد، قلبش می‌میرد و کسی که قلبش مرد، داخل آتش شود. (۶۰۷)

و فرمود: «وقتی که عقل کامل شود کلام کم شود». (۶۰۸) و در وصایای آن جناب است: خلق نکرده خداوند (عز و جل) چیزی را نیکوتراز کلام، و نه چیزی را زشت تراز کلام. به واسطه کلام سفید شود روها، و به واسطه کلام سیاه شود روها.

بدان که کلام در بند توست تا سخن نگفتی؛ و چون تکلم کردی، تو در بند او می‌روی. پس حفظ و مستور کن زبان خود را، چنانکه حفظ می‌کنی طلا و پول خود را. همانا زبان، سگ عقور است؛ اگر او را رها کنی، زخم می‌زنند. چه بسا کلمه‌ای که سلب نعمت کند! و کسی که لجام خود را رها کند می‌کشاند او را به سوی هر کراحت و فضیحتی. پس از آن خلاصی ندارد در روزگار مگر با غضب خدا و ملامت مردم. (۶۰۹)

۳۵۰

نیز از آن حضرت منقول است: «کسی که حفظ کند زبان خود را، ستر کند خدا عورت او را». (۶۱۰) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقول است: «زیاد سخن نگویید به غیر ذکر خدا؛ زیرا کلام به غیر ذکر خدا قساوت قلب می‌آورد. همانا دورترین مردم از خدا قلب با قساوت است». (۶۱۱)

#### فصل چهارم: صمت از جنود عقل و هذر و هذیان از جنود جهل است

انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و آن فطرت عشق به کمال مطلق است و دیگر تبعی، و آن فطرت تنفر از نقص است و آنچه او را اعانت کند در این دو مقصد، از لوازم فطرت و از تبعات آن است.

پس چون سکوت از باطل و لغو و خودداری از هذیان و هذئ اعانت کند او را بر تفکر و اشتغال به باطن و تصفیه از کدورات، و او را به مبدأ کمال - که مورد عشق فطرت است - نزدیک کند، و خار طریق را از میان بردارد، از این جهت «صمت» از لوازم فطرت مخموره و از جنود عقل و رحمان است.

هذیان و هیذر و لغو و باطل که انسان را از کمال مطلق دور کند و به طبیعت و احکام آن نزدیک کند، مورد تنفر فطرت است، و واسطه احتجاب آن از مبدأ کمال است و چون نفس از فطرت اصلیه خود محتاج شود، و به طبیعت و آمال آن پیوسته گردد، حبّ کاذب پیدا کند به لغو و باطل، چون اشتهاء کاذبی که مریض به طعام مضر پیدا کند و چون از احتجاب بیرون آید می‌فهمد که آنچه مورد علاقه طبیعیه در این حال بوده، مورد تنفر فطرت است، و آنچه از ذکر و فکر و صمت و خلوت مورد تنفر بوده، محبوب فطرت است.

#### مقصد ۲۲ استسلام و ضد آن: استکبار

##### فصل اول: [معنی استسلام و استکبار]

«استسلام» اظهار طاعت نمودن و انقياد و اطاعت کردن از حق و حقیقت و «استکبار» تمزد و نافرمانی و سرکشی و کبریا کردن است. (۶۱۲)

۳۵۱

قلب انسانی چون سلامت از آفات و عیوب باشد، حق را به فطرت سالمه خود دریابد و پس از دریافت کردن آن برای آن تسلیم

شود و چون تسليم شد در اعمال صوریه قالبیه انقیاد کند. پس از قلب سالم تسليم حاصل شود و از تسليم قلبی انقیاد صوری، و این «استسلام» است.

چنانکه قلب اگر معیوب و آفت خودبینی و خودخواهی در آن حاصل شود و آن حالتی است نفسانیه که حالت بزرگ دیدن و بالاتر دیدن خود از دیگران است و اگر بر طبق این حالت نفسانیه رفتار کند و در ظاهر بزرگی فروشد بر بندگان خدا، گویند: تکبر کرد و اگر از روی این کبریاء نفسانی نافرمانی و سرکشی کند، گویند: استکبار نمود. پس استکبار نافرمانی و سرکشی حاصل از کبر است، و آن در مقابل استسلام است که انقیاد صوری از روی تسليم باطنی است. پس، نه هر انقیادي استسلام، و نه هر نافرمانی و سرکشی استکبار است.

## فصل دوم: [استسلام از جنود عقل و استکبار از جنود جهل است]

از بیان فصل سابق معلوم توان کرد که «استسلام» از لوازم فطرت مخصوصه و از جنود عقل است، و «استکبار» از لوازم فطرت محجویه و از جنود جهل است؛ زیرا انسان چون به فطرت اصلیه خود – که فطرت سالمه است، و از موهاب الهیه است در اصل خمیره خلقت – باقی باشد، و آفات و عیوب نفسانیه و احتجاج و کدورت روحیه برای او دست نداده باشد، به همان فطرت سلیمه حق را دریابد، و نیز محبّت به حق پیدا کند. پس بالفطره، در مقابل آن خاضع شود و تسليم آن شود و چون تسليم شود، ناچار استسلام برای او رخ دهد.

در حدیث است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «الْمُؤْمِنُونَ هَيْنُونَ لَيْنُونَ، إِنْ قِيَدُوا أَنْقَادُوا؛ وَ إِنْ أُنْيَخُوا أَشْتَنَّا هُوَا». (۶۱۳) هین و لین بودن، و انقیاد در مقابل حق نمودن از صفات مؤمنین است؛ بلکه چه بسا اگر به آنها تحمیلی شود، باز منقاد شوند؛ چنانکه گویند: «الْمُؤْمِنُ إِذَا حَدَّعْتَهُ أَنْخَدَعَ»، حتی در مقابل

۳۵۲

خدعه، انخداع کند.

بالجمله، چون فطرت انسانی قبول حق کند، استسلام برای او حاصل شود و چون فطرت محتبّب و خودبین و خودخواه و تحت تأثیر عوامل طبیعت واقع شود، از حق و حقیقت گریزان شود، و صلابت و قساوت در آن پیدا شود، و در نتیجه استکبار و از حق سرکشی نماید. پس معلوم شد که «استسلام» از جنود عقل و رحمان و لازمه فطرت مخصوصه است؛ و «استکبار» از جنود جهل و شیطان و از لوازم فطرت محجویه است.

## مقصد ۲۳ تسليم و ضد آن: شک

### فصل اول: [معنی تسليم و شک]

در مقصد سابق معلوم شد که «تسليم» عبارت از انقیاد باطنی و اعتقاد و گرویدن قلبی است در مقابل حق پس از سلامت نفس از عیوب و خالی بودن آن از ملکات خبیثه و چون قلب سالم باشد، پیش حق تسليم شود و در مقابل آن «شک» است و خاضع نشدن پیش حق.

و قبول ننمودن حق و عدم تسليم پیش آن از احتجاج نفس و عیوب باطنی و مرض قلبی است.

ممکن است که تسلیم حق نشدن، چون نوعاً ملازم با شک است، از این جهت در مقابل [شک] قرار داده شده است و شاید مراد از شک خلافِ یقین باشد، چنانکه ائمه لغت بر آن تصریح کردند (۶۱۴) و مقصود از خلافِ یقین، اعم از شک متعارف باشد که حالت تردید است.

## فصل دوم: [فوائد تسلیم]

«تسلیم» یکی از صفات نیکوی مؤمنین است که به واسطه آن طی مقامات معنویه و معارف الهیه شود. کسی که تسلیم حق و اولیاء خدا شود، و در مقابل آنها چون و چرا نکند و با قدم آنها سیر ملکوتی کند، زود به مقصود می‌رسد. از این جهت، بعضی گویند که مؤمنین از حکما نزدیکتر به مقصود هستند؛ زیرا آنها قدم را جای پای پیامبران می‌گذارند و حکما

۳۵۳

می‌خواهند با فکر و عقل خود سیر کنند. البته آنکه تسلیم راهنمایی الهی شد از راه مستقیم – که اقرب طرق است – به مقصود می‌رسد، و هیچ خطری برای او نیست. لکن آنکه با قدم خود سیر کند چه بسا راه را گم کند.

انسان باید کوشش کند تا طبیب حاذق پیدا کند. چون طبیی کامل یافت، در نسخه‌های او اگر چون و چرا کند و تسلیم او نشود و با عقل خود بخواهد خود را علاج کند، چه بسا که به هلاکت رسد.

در سیر ملکوتی، باید انسان کوشش کند تا هادی طریق پیدا کند و چون هادی پیدا کرد، تسلیم او شود، و در سیر و سلوک دنبال او رود، و قدم را جای قدم او گذارد. ما چون نبی اکرم صلی الله علیه و آله را هادی طریق یافتیم و او را واصل به تمام معارف می‌دانیم، باید در سیر ملکوتی تبعیت او کنیم بی چون و چرا و اگر بخواهیم فلسفه احکام را با عقل ناقص خود دریابیم، از جاده مستقیم منحرف می‌شویم و به هلاکت دائم می‌رسیم؛ مانند مريضی که بخواهد از سرّ نسخه طبیب آگاه شود، و پس از آن دارو را بخورد، ناچار چنین مريضی روی سلامت نمی‌بیند. تا آمده است از سرّ نسخه آگاهی پیدا کند، وقت علاج گذشته، خود را به هلاکت کشانده.

ما مريضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلیه خود را از راهنمایان طریق هدایت و اطباء نفوس و پزشکان ارواح دریافت کنیم، و بی به کار بستن افکار ناقصه و آراء ضعیفه خود، به آنها عمل کنیم تا به مقصود برسیم؛ بلکه همین تسلیم در بارگاه قدس الهی یکی از مصلحات امراض روحیه است، و خود نفس را صفائی بسزا دهد، و نورانیت باطن را روزافرون کند. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكَ إِنَّمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حِرْجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَّلِمُوا تَسْلِيمًا» (۶۱۵).

طعم ایمان آنگاه در ذاتقه روح انسانی حاصل شود که در احکام مقرر الهیه انسان تسلیم باشد، به طوری که در سینه اش نیز تنگی از آن حاصل نشود، و با روی گشاده و چهره باز از آن استقبال کند. در حدیث شریف کافی، از أمیرالمؤمنین علیه السلام نقل کند:

«برای ایمان چهار رکن

۳۵۴

است: توکل بر خدا، و تفویض امر به خدا، و رضا به قضاء خدا، و تسلیم برای امر خدا (سبحانه و تعالی)» (۶۱۶). کسی که دارای این اركان چهارگانه نباشد ایمان ندارد.

## فصل سوم: تسلیم از جنود عقل و ضد آن از جنود جهل است

آنایت و خودبینی، برخلاف فطره الله است؛ زیرا فطرت مخمور بر خداخواهی و خدابینی، و متنفر از غیر خدا و تبعیت غیر اوست و چون فطرت به حالت اصلیه خود باشد، و محتاج به احتجاجات طبیعت نشده باشد، خودسری و خود رأیی در امور نکند، و صبغه نفسانیه به خرج ندهد، و به واسطه سلامتِ فطرت تسليم حق شود، و مثُل قلبش مَثَل آینه‌ای گردد که جانب نورانی آن به طرف حق باشد که آنچه از عالم غیب وارد بر آن شود بی کم و کاست و بی تصریف در آن نقش بندد، و تسليم واردات غیبیه چنان شود که خود را بکلی از دست دهد.

پس معلوم شد که تسليم از فطريات مخموره و از جنود عقل و رحمان است؛ چنانکه ضد آن: شک به معنی عام - که شامل جحود و تکذیب و انکار هم شود - از جنود جهل و برخلاف فطرت مخموره، و به واسطه احتجاج فطرت است به حجابهای طبیعت و آنایت و خودرأی و خودسری و خودخواهی که همه آنها برخلاف فطرت الهیه است.

در اينجا مناسب است که اين اوراق را نوراني کنيم به ذكر يك حديث از اهل بيت وحي و عصمت:

عَنْ سَيْفِيَانَ بْنِ عَيْنَةَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ - أَى الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقُلْبٍ سَيِّلِيمٍ» (۶۱۷)؟ قَالَ: «الْقُلْبُ السَّيِّلِيمُ الَّذِي يُلْقِي رَبِّهِ وَلَا يَسِّرُ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ». قَالَ: وَ كُلُّ قُلْبٍ فِيهِ شَرٌّ كَوْنٌ أَوْ شَكٌ، فَهُوَ سَاقِطٌ وَ إِنَّمَا أَرَادَ بِالزَّهْدِ فِي الدُّنْيَا لِيُفَرَّغَ قُلُوبُهُمْ لِلآخرةِ». (۶۱۸)

قلب سليم آن قلبی است که در آن غیر خدا نیاشد، و از شک و شرک خالص باشد. اعراض از دنیا - که مورد سفارش بلیغ اولیاء خدا است - برای آن است که قلوب از دنیا فارغ شوند و

۳۵۵

مهیای آخرت - که به حقیقت مقام لقاء الله است - بلکه تمام شرایع و ادیان و تمام احکام و اخلاق و معاملات و بدايات و نهايات و ارتیاضات برای لقاء الله است و آن مقصد اصلی از همه چیز است و تسليم به حقیقت کامله، کفیل همه این معانی تواند بود. تمام شرک و شکها از آن پیدا شود که روح را انسان تسليم ولی مطلق که حق تعالی است، نکرده. اگر روح تسليم شد، تمام ممالک وجود تسليم شود. پس اعضاء ظاهره و قوای مُلکیه نیز تسليم شوند. تسليم شدن آنها آن است که از خود و آنایت خود حرکت و سکونی نکنند، و قبض و بسط آنها تحت اراده حق تعالی باشد، و نمونه قرب نوافل در او حاصل شود «كُنْتُ سَيْمَعُهُ الَّذِي يُسَمِّعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبَصِّرُ بِهِ». (۶۱۹)

در مقابل تسليم مطلق، تزلزل و شک است که برای آن مراتبی است که بعضی مراتب آن را شک جلی و بعضی را شک خفی و اخفی گوئیم. «شک جلی» تزلزل در عقاید ظاهره جلیه است، و «خفی» تزلزل در معارف و اسرار توحید و «اخفی» حالت تلوین و عدم تمکین در مقامات مذکوره.

## مقصد ۲۴ صبر و ضد آن: جزع

### فصل اول: [معنی صبر و جزع]

برای صبر تعاریفی است که ما به ذکر بعضی از آنها اکتفا کنیم: «الصَّابِرُ حَبْسُ النَّفْسِ عَلَى جَزِيعٍ كَامِنٍ عَنِ الشَّكْوَى» (۶۲۰)؛ یعنی صبر عبارت است از خودداری از شکایات با آنکه در باطن جزع است. پس اظهار نکردن جزع باطنی و شکایت ننمودن از ناگوارها - بنا به این تعریف - صبر است و قریب به این معنی، حکیم بزرگوار خواجه طوسی قدس سره تعریف فرموده. (۶۲۱)

پس صبر متقوّم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد می‌شود کراحت داشته باشد در باطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار شکایت و جزع.

۳۵۶

و شیخ عارف عبدالرزاق کاشانی گفت:

مقصود از شکایت، شکایت به غیر حق است و اما شکایت به خدا منافات با مقام صبر ندارد؛ چنانکه ایوب شکایت به خدا کرد آنجا که گفت: «أَئِي مَسْئَنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَيْذَابٍ» (۶۲۲). با این وصف، خداوند درباره او فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (۶۲۴).

صبر - به حسب این مرتبه - از مقامات متوجه طین است؛ زیرا مادامی که نفس از واردات از جانب حق تعالیٰ کراحت دارد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است.

و مقام ارفع از این مقام مرتبه رضای به قضاست که در واردات بر نفس و بلیات و ناگوارها خوشوقت باشد، و از جان و دل آنچه از جانب محبوب برسد خریدار باشد. در حدیث است که حضرت باقر العلوم در کودکی از جابر پرسید: «در چه حالی؟» جابر گفت: در حالی هستم که مرض را بهتر از صحّت می‌خواهم و فقر را بهتر از غنی. فرمود:

اما ما اهل بیت اگر خدا صحّت بدهد، آن را بهتر و اگر مرض بدهد، آن را بهتر؛ و اگر فقر بدهد، آن را بهتر و اگر غنی دهد آن را بهتر می‌خواهیم. (۶۲۵)

شاید جابر از جهت آنکه به خود اطمینان نداشته که در حال صحّت و سلامت و غنی و خوشی بتواند قلب خود را نگهدارد به طوری که اقبال قلبی به دنیا پیدا نکند و رکون به این قریه ظالمه ننماید، از این جهت چنین گفت؛ ولی مقام ولایت مقامی است که واردات در تحت سیطره آن واقع می‌شود. اگر تمام ملک جهان را به ولی کامل بدهند یا همه چیز را از او بگیرند، در قلبش اثری حاصل نشود، و هیچ یک از واردات در او تغییری ندهد.

بالجمله، صبر به این مرتبه که ذکر شد، از مقامات متوجه طین است و اینکه کمّل از اولیا را گاهی به آن موصوف نموده‌اند، یا صبر به مقامات عالیه را منظور داشتنند - چنانکه پس از این اشاره به آن شود (۶۲۶) - یا مقصود آن است که صبر در آلام جسمانیه داشتند که به مقتضیات طبایع بشریه موجب تأثیر و تألم است.

## فصل دوم: مراتب صبر

و آن بسیار است و اینجا بعض مراتب آن را که مطابق حدیث نبوی است مذکور می‌داریم تا این فصل به منزله شرح آن حدیث باشد. قالَ رَسُولُ اللَّهِ:

الصَّابِرُ ثَلَاثَةٌ: صَابِرٌ عِنْدَ الْمُصِّيَّةِ؛ وَصَابِرٌ عَلَى الطَّاعَةِ؛ وَصَابِرٌ عَنِ الْمَعْصِيَةِ، فَمَنْ صَابَرَ عَلَى الْمُصِّيَّةِ حَتَّى يُرَدَّهَا بِحُسْنِ عَزَائِهَا، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ ثَلَاثَمَائَةٌ دَرَجَةٌ مَا بَيْنَ الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَمَنْ صَابَرَ عَلَى الطَّاعَةِ، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ سِتَّمَائَةٌ دَرَجَةٌ مَا بَيْنَ الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ تُخُومِ الْأَرْضِ إِلَى الْعَرْشِ؛ وَمَنْ صَابَرَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ تِسْعَ مِائَةً دَرَجَةً إِلَى الدَّرَجَةِ إِلَى الدَّرَجَةِ كَمَا بَيْنَ تُخُومِ الْأَرْضِ إِلَى مُنْتَهِي الْعَرْشِ. (۶۲۷)

از این حدیث شریف سه درجه صبر که مبادی صبرهاست و از امّهات صبر متوجهین است، معلوم می‌شود:

اول: صبر بر بلیات و مصیبات، که انسان در این گونه واردات خودداری کند و شکایت و جزع پیش خلق نکند؛ لکن جزع پیش خالق نقص نیست، بلکه پیش اهل معرفت عیب است؛ زیرا آن تجلّد و تصّلب است، و در مذهب عشق و محبّت تجلّد عیب بزرگ ک

است؛ بلکه اظهار عجز و نیازمندی مطلوب است، چنانکه گفته‌اند:

وَ يَخْسُنُ إِظْهَارُ التَّجَلُّ لِلِّعَادَى

وَ يَقْبُحُ إِلَى الْعَيْزَرِ عِنْدَ الْأَجِئَةِ (۶۲۸)

و نیز تجلّ خودنمایی و اظهار وجود است، و این نزد اهل معرفت از بزرگترین جنایات است.

برای صبر در مصیبات، سیصد درجه ثواب است که میان هر درجه تا درجه دیگر مانند فاصله بین آسمان و زمین است.

دوم: صبر در اطاعت، که انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد، و نفس امّاره عنان از دست انسان نگیرد، و افسار گسیختگی

نکند. به طور کلی افسار گسیختگی در دو مقام اتفاق

۳۵۸

افتد که صبر در یکی از آنها از دیگری بسیار مشکلتر است:

مقام اوّل که صبر در آن آسان است، افسار گسیختگی در ترک طاعات است و صبر در این مرحله، مقاومت با نفس و شیطان و اتیان

دستورات الهیه است با حدود شرعیه و شرایط و آداب قلیه که اتیان به این شرایط و قیام به این آداب از مشکلات است، و ما در

آداب الصلاة شمه‌ای از آداب و شرایط مطلق عبادات و خصوص نماز را بیان کردیم.

مقام دوم که مشکلتر است صبر در آن، افسار گسیختگی پس از اتیان عمل و اطاعت است که نفس خود نگهدار باشد به طوری که

قیام به آداب و شرایط ظاهره و باطنه عمل، عنان از دست نگیرد، و او را مبتلا به عجب و کبر و دیگر توابع آن نکند.

چه بسا که شیطان و نفس امّاره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهّره

کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند، و انسان را با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و

عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مُهْلِكَات است که انسان را به شقاوّت کشاند.

اگر مراقبت و مواظبت به درجه کامله نشود، و چون طبیب حاذق و پرستار دلسوز، انسان از خود نگهداری نکند و به عیوب نفسانی

سرکشی ننماید، همان اعمال عبادیه و افعال صالحه صوریه، مایه سقوط انسان شود و خودداری و نگهبانی از نفس به طور کافی از

مشکلترین امور است که باید به خدای تعالی پناه برد و از او طلب دستگیری کرد. به قدری مکاید نفس و شیطان گاهی دقیق شود

که با هیچ موشکافی نتوان آن دقایق و مکاید را کشف کرد، مگر با توفیق خدا و دستگیری او.

برای صبر در طاعات ششصد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، از اعماق زمین تا عرش است. این درجه از صبر، از درجه

سابق، هم در عدد درجات بالاتر است و هم در سعه درجات؛ زیرا سعه هر درجه از تُخُوم ارض تا عرش است.

برای صبر در طاعات مقامات دیگری است که شاید این حدیث متعرض آنها نباشد، و آن در صورتی است که دامنه طاعت را

وسيعتر کنیم تا به حقایق و سرائر توحید رسد. در این صورت، ثواب و اجر صاحب آن تحت میزان درجه بندی نماید، و سعه درجه و

کثرت آن از ساحت قدس او دور باشد، و اجر او علی الله و بلکه خود «الله» باشد؛ چنانکه درباره آنان وارد

۳۵۹

است که نظر به جنات و نعیم آن نکنند. (۶۲۹)

قلب سليم که در آن غیر خدا نباشد البته در آن جهان هم – که نشه ظهور ملکات و سرائر قلب است – در آن غیر خدا تخواهد بود.

در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست کس

هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس (۶۳۰)

شاید آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ \* ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي جَنَّتِي» (۶۳۱) نیز اشاره

به مقام این طور اشخاص و کمال از اولیا باشد؛ زیرا صاحب نفس مطمئنه مخاطب شده به رجوع به رب خود او که البته حق تعالی

است و راضی و مرضی بودن جذبه حیب و محبوی است که خود مرکب سیر الی الله است و نتیجه دخول در جرگه عبادالله - که از تمام صبغه‌ها مبڑی، و به حقیقت اخلاص موصوفند - و ثمره آن دخول در جنت لقاء الله است.

سوم: صبر در معصیت که انسان در جهاد با نفس و جنود ابليس خودداری و صبر، و به واسطه پافشاری، بر آنها غلبه کند. برای این درجه، مقامات و حقایق و رقایق بسیار است، و در هر درجه صبر در این مقام مشکلت و دقیقت از صبر در طاعات است؛ بلکه اگر کسی از این ورطه گذشت، صبر در طاعات برای او سهل و آسان شود. پس مهمتر از هر چیز برای سالک الی الله، صبر در معصیت است.

همان طور که صبر در مجاهده با قوه شهوت و غضب و شیطنت - که منشأ معااصی صوریه‌اند - از اشّ امور است بر انسان، و از طاعات صوریه قیام بر آن بسیار مشکلت است، همین طور قیام در مقابل شیطان بزرگ و نفس - که مبدأ معااصی قلیه و باطنیه هستند - و صبر در مجاهده با آنان از مشکلترين مجاهدات است؛ زیرا در این مجاهده باید سالک قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انائیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبی فرو ریزد و بشکند تا به حقایق اخلاص قدم نهاد، و به سرائر خلوص بار یابد، و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نبندد.

۳۶۰

برای صبر در معصیت، نه صد درجه است که میان هر درجه تا درجه دیگر، فاصله مانند تُخوم ارض تا منتهای عرش است. درجات این مقام از صبر، از درجه سابق، هم در عدد درجات افزون است و هم در سعه درجات؛ زیرا فاصله تا منتهای عرش است. برای صبر در معصیت، حقایق و سرائری است که تحت میزان درجات و سعه جسمانی در نیاید.

خدای تعالی جنت را توصیف فرموده که: عرض آن سماوات و ارض است (۶۳۲)؛ و در این حدیث برای صابران درجاتی ذکر شده است که هر درجه، سعه آن از سماوات و ارض بیشتر است. آنچه عجالتاً به نظر نویسنده می‌رسد یکی از دو امر است:

اول آنکه مراد از جنتی که در قرآن ذکر شده است جنت اعمال باشد، لهذا ذکر فرموده است که: «أَعِدْتُ لِلْمُتَّقِينَ» و در آیه دیگر می‌فرماید: «أَعِدْتُ لِلّذِينَ آمَنُوا» (۶۳۳) و مهیا شدن، شأن بهشت اعمال است و مراد از این درجات که در حدیث شریف مذکور است درجات جنت اخلاق باشد به مناسبت آنکه این درجات برای صبر است، و صبر از اخلاق است، و بهشت اخلاق سعه اش به قدر سعه کمال انسانی است در مرتبه متوسطه، و برای آن حدی به این موازین نتوان درست کرد.

دوم آنکه مراد از سماوات و ارض که در قرآن شریف است، اعم از سماوات و ارض جسمانی، و مراد از درجات در روایت، درجات بهشت جسمانی باشد.

### فصل سوم: صبر از جنود عقل و جزع از جنود جهل است

چون فطرت اصلیه انسانی بر حب کمال و جمال، و خداخواه و خدابین است، پس آنچه از واردات بر او وارد شود از جانب خدا - گرچه به حسب طبیعت ناگوار باشد - اظهار جزع نکند، و جزع از واردات حق را عیب شمارد و چون محتاج به حجب نفسانیه طبیعیه شد و

۳۶۱

زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت، بر واردات بی تابی و جزع و از فقدان مطلوبات طبیعیه ناشکیبایی نماید. رجل روحانی که به فطرت اصلیه خدا داده باشید، صبر کند و عنان گسیختگی ننماید، و قوت روح او بر مطلوبات طبیعت چیره

شود، و دست و پای خود را در پیشامدها گم نکند، و چون از حبّ دنیا و نفس وارسته است، فقدان آنها او را نلرزاند؛ چه تمام لغرشها از حبّ دنیا و نفس ریشه می‌گیرد.

مبدأ اصلی احتجابات، احتجاب به حُجُب دنیا و نفس است و حُجُب ظلمانیه - که در حدیث شریف وارد است (۶۳۴) - همان حُجُب دنیا و نفس است.

پس فطرت، که حبّ به کمال مطلق دارد، چون محتاج به حجاب طبیعت و نفس شد، کمال را در مطلوبات طبیعیه و نفسانیه پندارد، و برای فقدان آن جزع و بی ثباتی کند و چون از این احتجاب بیرون آید، فقط فقدان وصال محبوب برای او ناگوار است، و جزع او بر فراق محبوب حقیقی باشد.

#### فصل چهارم: [احادیث این باب]

حضرت صادق (سلام الله عليه) فرمود: چون روز قیامت شود، یک دسته از مردم برخیزند و بیایند به در بهشت. به آنها گفته شود که شما چه اشخاصی هستید؟ می‌گویند: ما اهل صبر هستیم. گفته شود: شما بر چه چیز صبر کردید؟ می‌گویند: ما بر طاعت خدا صبر کردیم، و از معصیت خدا صبر کردیم. پس خدای (عز و جل) فرماید: راست گفتند، داخل بهشت شوید و این است مفاد قول خدای تعالی: «إِنَّمَا يَوْفَى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (۶۳۵)، (۶۳۶).

از حضرت باقر علیه السلام منقول است:

چون پدرم علی بن الحسین علیه السلام را وفات رسید، مرا به سینه خود چسبانید و فرمود: «ای

۳۶۲

پسرک من! وصیت می‌کنم تو را به چیزی که پدرم مرا وصیت کرد در وقتی که وفات او رسید، و به آن چیزی که گفت پدرش او را وصیت کرده: ای پسرک من! صبر کن بر حق گرچه تلخ باشد». (۶۳۷)

از حضرت صادق علیه السلام روایت است که فرمود:

صبر کنید بر دنیا؛ که همانا آن ساعتی است. آنچه از آن گذشته، الٰم و سروری ندارد، و آنچه نیامده نمی‌دانی چه چیز است. همانا آنچه هست همان ساعتی است که تو در آن هستی، پس صبر کن در آن بر طاعت خدا و صبر کن در آن از معصیت خدا. (۶۳۸)

از حضرت باقر علیه السلام منقول است:

من صبر می‌کنم از این غلام و از اهلم بر آن چیزی که از حنظل تلخته است. همانا کسی که صبر کند نائل شود به واسطه صبرش درجه صائم قائم را، و درجه شهیدی را که در جلو محمد صلی الله علیه و آله ضربت زده باشد. (۶۳۹)

عن نهج البلاغه: «لا یعَدُمُ الصَّبُورُ الظَّفَرَ، وَ إِنْ طَالَ بِهِ الرَّمَانُ» (۶۴۰) و «مَنْ لَمْ يَنْجِهِ الصَّبُورُ أَهْلَكَهُ الْجَزْعُ». (۶۴۱)

اخبار و آثار در این باب، بیش از آن است که در این مختصر بگنجد. (۶۴۲)

#### مقصد ۲۵ صفحه و ضد آن: انتقام

#### فصل اول: [ثمرات صفحه و مضار انتقام]

از بزرگترین کمالات انسانی تجاوز از اشخاصی است که به او بدی کردند و صفت عفو و تجاوز، از صفات جمالیه حق تعالی است که انصاف به آن تشبّه به مبادی عالیه است. کسی که تحت تربیت رب العالمین واقع و مربوب ذات مقدس حق تعالی شد، باید در او از صفات

۳۶۳

جمال حق (جل و علا) جلوه‌ای حاصل شود، و مرآتِ جمالِ جميل‌اللهی گردد. از بزرگترین اوصاف حق، رحمت بر عباد و تجاوز از سیئات و عفو از خطایت است.

اگر در انسان حظی از این اوصاف نباشد، در جواب سؤال قبر - که وقت بروز سرائر است - نتواند گفت: «رَبِّي اللَّهُ آنَّكَاهُ كَه سُؤَال شود: «مَنْ رَبُّكُ» (۶۴۳)؛ زیرا انتخاب این اسم در بین اسماء، اشارت به آن شاید باشد که تحت تربیت کی بودی، و دست قدرت کی در تو متصرف بود در حیات دنیاوی؟ پس اگر انسان تحت ربویت ذات مقدس حق تربیت شده، و ظاهر و باطنش مربی به آن تربیت باشد، جواب تواند دهد. و گرنه، یا جواب ندهد یا «رَبِّي الشَّيْطَان» و «رَبِّي النَّفْسِ الْأَمَارَة» شاید بگوید. ریشه صفح و تجاوز، از ترک حب دنیا و نفس، آب می خورد؛ چنانکه انتقام و غضب بی مورد - که در این مقام مقصود است - از حب دنیا و نفس و اهمیت دادن به مارب دنیایی ریشه می گیرد.

از این بیان معلوم شد که صفح از جنود عقل و رحمان و از لوازم فطرت مخصوصه و ضد آن انتقام از جنود جهل و ابليس و از لوازم فطرت محجویه است؛ زیرا آنان که به فطرت اصلیه و روحانیت فطريه خود باقی هستند، از آلودگی به محبّت دنیا و نفس مبری و از تکالب - که از خواص نفس سبعی است - عاری هستند.

اما محتجین به حجاب طبیعت، چون سر و کار با آمال نفسانیه و مطلوبات طبیعیه دارند، بر سر جیفه آن تکالب کنند، و قوه غضب خود را در راه طبیعت خرج کنند، و وسائلی را که خدای تعالی برای خلاص از دام دنیا و طبیعت به آنها داده، با همان وسائل در دام آن افتدند، و به نعمتها و امانتهای خدایی خیانت کنند، و دست ناپاک نفس امّاره را بر آنها دراز کنند.

## فصل دوم: بعضی از احادیث شریفه در این باب

قالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «عَلَيْكُمْ بِالْعَفْوِ؛ فَإِنَّ الْعُفْوَ لَا يَزِيدُ الْعَبْدَ إِلَّا عِزًّا، فَتَعَافُوا يَعِزُّ كُمُّ اللَّهُ». (۶۴۴) و قالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي حُطْبَةٍ: «أَلَا أُحْبِرُكُمْ بِخَيْرِ حَلَاّتِ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ؟ الْعَفْوُ عَمَّنْ

۳۶۴

ظَلَمَكُمْ، وَ تَصِلُّ (۶۴۵) مَنْ قَطَعَكُمْ، وَ الإِحْسَانُ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكُمْ وَ إِعْطَاءُ مَنْ حَرَمَكُمْ». (۶۴۶) عن أمير المؤمنین علیه السلام: «لا - يکونن أخوک علی قطیعیتک أقوی منک علی صیلمیه، ولا - علی الإساءة إلیکم أقدّر منک علی الإحسان إلیه». (۶۴۷)

احادیث شریفه درباره عفو از ظالم و کظم غیظ بسیار است، از آن جمله درباره کظم غیظ:

قالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مِنْ أَحَبِّ السَّبِيلِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ جُرْعَاتِنِ: جُرْعَةٌ عَيْظِ تَرُدُّهَا بِحِلْمٍ، وَ جُرْعَةٌ مُصِيَّةٌ تَرُدُّهَا بِصَبَرٍ». (۶۴۸)

وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

يا علی! اوّصیک بِوَصِیَّهٖ فَاحفَظْهَا، فَلَا تَرَالُ بَخِيرٌ مَا حَفَظَتْ وَصِیَّتِي،

يا علی! مَنْ كَظَمَ غَيْظًا وَ هوَ يَقْدِرُ عَلَى إِمْضَايِهِ، أَعْقَبَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْنًا وَإِيمَانًا يَجْدُ طَعْمَهُ (...). (۶۴۹)

ما اینجا این جزو از شرح حدیث را خاتمه می‌دهیم، و تمّه آن را با خواست خدا در مجلّت دیگر قرار می‌دهیم (۶۵۰)، و از خدای تعالیٰ توفیق اتصاف و تحقق به جنود عقل و احتراز و تبری از جنود شیطان و جهل می‌طلبم. وَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ أَوَّلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ باطِنًا. به اتمام رسید این جلد در روز دوم شهر رمضان المبارک هزار و سیصد و شصت و سه در قصبه محلات، در ایامی که به واسطه گرمای هوا از قم به آنجا مسافت کرده بودم و السلام

۳۶۵

## آموزش عقاید

### مشخصات کتاب

سروشناسه: مصباح، محمد تقی، - ۱۳۱۳

عنوان و نام پدیدآور: آموزش عقاید / مصباح یزدی

مشخصات نشر: قم: دارالثقلین، ۱۳۷۸.

مشخصات ظاهیری: ۳ ج در یک مجلد (۵۰۴ ص.)

شابک: ۹۶۴ - ۶۸۲۳ - ۰۰ - ۱۵۰۰۰ ۹ ریال (زرکوب)؛ ۱۲۰۰۰ ریال (شومیز)

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: این کتاب توسط ناشرین مختلف در سالهای متفاوت به چاپ رسیده است

یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

موضوع: کلام شیعه امامیه

موضوع: شیعه - عقاید

موضوع: شیعه - اصول دین

رده بندی کنگره: BP211 / ۵ / ۸۵۷ م

رده بندی دیویی: ۴۱۷۲ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸ - ۲۰۸۲۱

### مقدمه

#### مقدمه

«بسم الله الرحمن الرحيم»

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على خير خلقه محمد و آلـه الطاهرين. لاسيما بقيـة الله في الارضين عجل الله تعالى فرجـه و جعلـنا من اعوانـه و انصـارـه.

عقاید و اندیشه‌های بنیادی، پایه و اساس هر نظام ارزشی و هر ایدئولوژی منسجم را تشکیل می‌دهد و آگاهانه یا نیمه آگاهانه در شکل گیری رفتار انسانها اثر می‌گذارد. از این روی، برای برقراری و تحکیم نظام ارزشی و رفتاری اسلام باید مبانی عقیدتی آن که ریشه‌های این درخت تنومند و پربرکت بشمار می‌رود در دلها پابرجا گردد تا همواره میوه‌های شیرین و گوارایش را بیار آورد و سعادت خوشبختی دو جهان را تأمین کند.

بهمنین جهت، دانشمندان اسلامی از نخستین قرن ظهور اسلام به تبیین عقاید اسلامی در شکل‌های گوناگون و با شیوه‌های مختلف پرداختند و از جمله، علماء کلام، کتابهای کلامی را در سطحهای متفاوت، تدوین کردند. در عصر جدید هم با توجه به شباهات نو ظهور، کتابهای عقیدتی مختلفی نوشته و در دسترس همگان قرار داده شده است. اما غالباً اینگونه کتابها در دو سطح کاملاً متفاوت، نگارش یافته است. یکی در سطح عمومی با بیانات ساده و توضیحات فراوان، و دیگری در سطح تخصصی با بیانات پیچیده و عبارات سنگین و اصطلاحات علمی و در این میان، جای کتابهایی که برای تدریس در سطح متوسط، مناسب باشد خالی مانده، و سالهاست که مدارس دینی احساس نیاز شدید به چنین متون درسی می‌کنند.

از این روی، به پیشنهاد مسئولین محترم سازمان تبلیغات اسلامی و با کمک گروهی از فضلاء مؤسسه در راه حق، اقدام به تهیه این کتاب کردیم که ویژگیهای آن از این قرار است:

(صفحه ۶)

- ۱- سعی شده مطالب کتاب با ترتیب منطقی تنظیم گردد و در حد امکان، برای تبیین مسائل به مطالب آینده حواله داده نشود.
- ۲- کوشیده ایم تا می‌توانیم از عبارات روشی و ساده استفاده کنیم و از بکار گرفتن اصطلاحات پیچیده و عبارات دشوار پرهیز نماییم و نیز زودیابی معانی را فدای پیرایه‌های ادبی نسازیم.
- ۳- سعی کرده ایم برای اثبات مطالب، از دلیلهای متقن و نسبتاً روشی، بهره بگیریم و از انباشت دلایل متعدد و احیاناً سست بپرهیزیم.
- ۴- نیز کوشیده ایم از توضیحات زائدی که موجب خستگی دانشجویان می‌شود پرهیز کرده، ایجاز مطلوب را رعایت کنیم.
- ۵- چون این کتاب برای تدریس در یک سطح متوسط در نظر گرفته شده و از آوردن استدلالات عمیق و پیچیده که نیاز به آشنایی با فلسفه یا تفسیر یا فقه الحدیث دارد خودداری، و در مورد ضرورت، به تبیین مقدمات لازم، بسته کرده ایم و تکمیل و بررسی دیگر ابعاد مسائل را به کتب دیگر حواله داده ایم تا شوق ادامه تحصیل و تحقیق را در دانشجو برانگیزد.
- ۶- محتوای کتاب به صورت درس‌های جداگانه، تقسیم و به طور متوسط، خوراک یک جلسه در یک درس، گنجانیده شده است.
- ۷- نکات مهم بعضی از دروس، در درس‌های آینده، مورد تأکید و گاهی مورد تکرار، واقع شده تا بهتر در ذهن دانشجو جایگزین شود.
- ۸- در پایان هر درسی سؤالاتی طرح شده که کمک شایانی به بهتر آموختن می‌کند.
- ۹- بی شک، این کتاب نیز خالی از نقاط ضعف نخواهد بود و امیدواریم با استفاده از انتقادات و پیشنهادهای اساتید محترم، برخی از آنها در چاپهای بعد، اصلاح شود.

به امید آنکه این خدمت کوچک در پیشگاه مقدس حضرت ولی ارواحنا فداء و عجل الله فرجه الشریف مورد قبول واقع شود و به عنوان اداء بخشی از دیون ما به حوزه علمیه و به شهداء والا مقام، پذیرفته گردد.

قم محمد تقی مصباح یزدی

شهریور ۱۳۶۵ شمسی

دین

۱ دین چیست؟

مفهوم دین

(صفحه ۱۱)

هدف این کتاب، تبیین عقاید اسلامی است که اصطلاحاً «أصول دین» نامیده می‌شود. از این روی، لازم است قبل از هر چیز، توضیح مختصری پیرامون واژه «دین» و واژه‌های مناسب با آن بدھیم زیرا چنانکه در علم منطق، بیان شده، جایگاه «مبادی تصوّری» (= تعريفات) قبل از سایر مطالب است.

دین واژه‌ای است عربی که در لغت به معنای اطاعت و جزاء و ... آمده، و اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفرینش‌های برای جهان و انسان، و دستورات علمی متناسب با این عقاید می‌باشد. از این روی، کسانی که مطلقاً معتقد به آفرینش‌های نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی، و یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند «بی دین» نامیده می‌شوند. اما کسانی که معتقد به آفرینش‌های برای جهان هستند هر چند عقاید و مراسم دینی ایشان، توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» شمرده می‌شوند و بر این اساس، ادیان موجود در میان انسانها به حق و باطل، تقسیم می‌شوند، و دین حق عبارتست از: آینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحّت و اعتبار، برخوردار باشند.

### أصول و فروع دین

با توجه به توضیحی که درباره مفهوم اصطلاحی دین، داده شد روش گردید که هر دینی

(صفحه ۱۲)

دست کم از دو بخش، تشکیل می‌گدد: ۱ عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد. ۲ دستورات عملی که متناسب با آن پایه یا پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد.

بنابراین، کاملاً بجایست که بخش عقاید در هر دینی «أصول»، و بخش احکام عملی «فروع» آن دین نامیده شود چنانکه دانشمندان اسلامی، این دو اصطلاح را در مورد عقاید و احکام اسلامی بکار بردۀ‌اند.

### جهان بینی و ایدئولوژی

واژه‌های جهان بینی و ایدئولوژی، به معنای کمایش مشابهی بکار می‌رود، از جمله معانی جهان بینی این است: «یک سلسله اعتقادات و بینشهای کلی هماهنگ درباره جهان و انسان، و به طور کلی درباره هستی» و از جمله معانی ایدئولوژی اینست: «یک سلسله آراء کلّی هماهنگ درباره رفتارهای انسان».

طبق این دو معنی می‌توان سیستم عقیدتی و اصولی هر دین را جهان بینی آن دین، و سیستم کلی احکام عملی آن را ایدئولوژی آن به حساب آورد و آنها را بر اصول و فروع دین، تطبیق کرد. ولی باید توجه داشت که اصطلاح ایدئولوژی، شامل احکام جزیی نمی‌شود چنانکه جهان بینی نیز شامل اعتقادات جزیی نمی‌گردد.

نکته دیگر آنکه: گاهی کلمه ایدئولوژی به معنای عامی بکار می‌رود که شامل جهان بینی هم می‌شود. ۱

### جهان بینی الهی و مادی

در میان انسانها انواعی از جهان بینی، وجود داشته و دارد، ولی همگی آنها را می‌توان براساس پذیرفتن ماوراء طبیعت و انکار آن، به دو بخش کلی تقسیم کرد: جهان بینی الهی، و جهان بینی مادی.

پیرو جهان بینی مادی، در زمان سابق بنام «طبیعی» و «دھری» و احياناً «زنديق» و

\*\*\*\*\*

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون جهان بینی و ایدئولوژی رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس اول.  
(صفحه ۱۳)

«ملحد» نامیده می‌شد و در زمان ما «مادی» و «ماتریالیست» نامیده می‌شود. مادی گری، نحله‌های مختلفی دارد و مشهورترین آنها در عصر ما «ماتریالیسم دیالکتیک» است که بخش فلسفی مارکسیسم را تشکیل می‌دهد. ضمناً روشن شد که دایره کاربرد «جهان بینی» وسیعتر از عقاید دینی است زیرا شامل عقاید الحادی و ماده گرایانه نیز می‌شود، چنانکه واژه ایدئولوژی نیز اختصاص به مجموعه احکامی دینی ندارد.

### ادیان آسمانی و اصول آنها

درباره کیفیت پیدایش ادیان مختلف، در میان دانشمندان تاریخ ادیان و جامعه شناسی و مردم شناسی، اختلافاتی وجود دارد. ولی براساس آنچه از مدارک اسلامی به دست می‌آید باید گفت: تاریخ پیدایش دین، همزمان با پیدایش انسان است و اولین فرد انسان (حضرت آدم (ع)) پیامبر خدا و منادی توحید و یگانه پرستی بوده، و ادیان شرک آمیز همگی در اثر تحریفات و اعمال سلیقه‌ها و اغراض فردی و گروهی پدید آمده است. ۱

ادیان توحیدی که همان ادیان آسمانی و حقیقی هستند دارای سه اصل کلی مشترک می‌باشند: اعتقاد به خدای یکانه، اعتقاد به زندگی ابدی برای هر فردی از انسان در عالم آخرت و دریافت پاداش و کیفر اعمالی که در این جهان انجام داده است، و اعتقاد به بعثت پیامبران از طرف خدای متعال برای هدایت بشر بسوی کمال نهایی و سعادت دنیا و آخرت.

این اصول سه گانه، در واقع، پاسخهایی است به اساسی ترین سؤالاتی که برای هر انسان آگاهی مطرح می‌شود: مبدأ هستی کیست؟ پایان زندگی چیست؟ از چه راهی می‌توان بهترین

\*\*\*\*\*

۱. از جمله تحریفهایی که در بعضی از ادیان آسمانی برای جلب رضایت جباران و ستمگران انجام گرفته این است که دایره دین را محدود به رابطه انسان با خدا، و احکام دین را منحصر به مراسم مذهبی خاصی قلمداد کرده‌اند و مخصوصاً سیاست و تدبیر امور جامعه را خارج از قلمرو دین، معرفی نموده‌اند در صورتی که هر دین آسمانی، عهده دار بیان همه مطالبی است که مورد نیاز افراد جامعه برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخرویشان می‌باشد و عقل انسانهای عادی برای شناختن آنها کافی نیست چنانکه توضیح این مطلب در جای خودش خواهد آمد و آخرین پیامبری که از طرف خدای متعال، مبعوث می‌شود می‌بایست معارف و دستوراتی را که تا پایان جهان، مورد نیاز انسانهاست در اختیار ایشان قرار دهد و از این روی، بخش مهمی از تعالیم اسلام، مربوط به مسائل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.

(صفحه ۱۴)

برنامه زیستن را شناخت و اما متن برنامه‌ای که از راه تضمین شده وحی، شناخته می‌شود همان ایدئولوژی دینی است که برخاسته از جهان بینی الهی می‌باشد.

عقاید اصلی، لوازم و ملزمات و توابع و تفاصیلی دارد که مجموعاً سیستم عقیدتی دین را تشکیل می‌دهد و اختلاف در اینگونه اعتقادات، موجب پیدایش ادیان و فرقه‌ها و نحله‌های مذهبی مختلف شده است. چنانکه اختلاف در نبوت بعضی از انبیاء الهی و تعین کتاب آسمانی معتبر، عامل اصلی اختلاف بین ادیان یهودی و مسیحی و اسلام شده و اختلافات دیگری را در عقاید و اعمال،

بدنبال آورده است که بعضاً با اعتقادات اصلی، سازگار نیست، مانند اعتقاد به تثلیث مسیحی که با توحید، وفق نمی‌دهد هر چند مسیحیان در صدد توجیه آن برآمده‌اند. همچنین اختلاف در کیفیت تعیین جانشین پیامبر که باید از طرف خدا، یا از طرف مردم تعیین شود عامل اصلی اختلاف بین شیعه و سنی در اسلام شده است.

### حاصل آنکه

توحید و نبوت و معاد، اساسی ترین عقاید در همه ادیان آسمانی است ولی می‌توان عقاید دیگری را که یا از تحلیل آنها به دست می‌آید، یا از توابع آنها می‌باشد طبق اصطلاح خاصی جزء عقاید اصلی بحساب آورده، مثلاً می‌توان اعتقاد به وجود خدا را یک اصل، و اعتقاد به وحدت او را اصل دوم شمرد، یا اعتقاد به نبوت پیغمبر خاتم (ص) را اصل دیگری از اصول دین اسلام شمرد. چنانکه بعضی از دانشمندان شیعه «عدل» را که یکی از عقاید فرعی توحید است اصل مستقلی شمرده‌اند و «امامت» را که از توابع نبوت است اصل دیگری محسوب داشته‌اند. در حقیقت، استعمال واژه «اصل» در مورد اینگونه اعتقادات، تابع اصطلاح و قرارداد است و جای بحث و مناقشه ندارد.

بنابراین، واژه «اصول دین» را می‌توان به دو معنای عام و خاص بکار برد: اصطلاح عام آن در برابر «فروع دین» و بخش احکام بکار می‌رود و شامل همه عقاید معتبر می‌شود، و اصطلاح خاص آن، به اساسی ترین عقاید، اختصاص می‌یابد. نیز می‌توان تعدادی از عقاید مشترک بین همه ادیان آسمانی مانند اصول سه گانه (توحید، نبوت، معاد) را «اصول دین» به طور مطلق و آنها را با اضافه یک یا چند اصل دیگر «اصول دین خاص» و یا با اضافه کردن یک یا چند اعتقادی که مشخصات مذهب و فرقه خاصی است «اصول دین و مذهب» یا «اصول عقاید یک مذهب» بحساب آورده.

(صفحه ۱۵)

### پرسش

- ۱ - مفهوم لغوی و اصطلاحی دین را بیان کنید.
- ۲ - جهان بینی و ایدئولوژی را تعریف، و فرق بین آنها را بیان کنید.
- ۳ - دو نوع کلی جهان بینی را توضیح دهید.
- ۴ - دو اصطلاح عام و خاص اصول دین را شرح دهید.
- ۵ - اصول مشترک بین همه ادیان آسمانی کدامند و وجه اهمیت آنها چیست؟

### ۲ پی جویی دین

### انگیزه‌های پژوهش

(صفحه ۱۹)

از ویژگیهای روانی انسان، میل فطری و غریبی به شناختن حقایق و اطلاع از واقعیتهاست که از آغاز کودکی در هر انسانی ظاهر می‌شود و تا پایان عمر، ادامه دارد. همین فطرت حقیقت جویی که گاهی بنام «حس کنجکاوی» نامیده می‌شود می‌تواند انسان را وادار کند تا درباره مسائلی که در چارچوبه دین، مطرح می‌شود بیندیشد و در صدد شناختن دین حق برآید، مانند این مسائل:

آیا موجود نامحسوس و غیرمادی (غیب) وجود دارد؟ در صورت وجود، آیا رابطه‌ای بین جهان غیب و جهان مادی و محسوس هست؟ در صورت وجود رابطه، آیا موجود نامحسوسی هست که آفریننده جهان مادی باشد؟

آیا وجود انسان، منحصر به همین بدن مادی، و حیات او محدود به همین زندگی دنیوی است، یا زندگی دیگری هم دارد؟ در صورت وجود زندگی دیگر، آیا رابطه‌ای بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، وجود دارد؟ در صورت وجود وجود رابطه، چه نوع از پدیده‌های دنیوی در امور اخروی مؤثر است و چه راهی برای شناختن برنامه صحیح زندگی وجود دارد، برنامه‌ای که سعادت انسان را در دو جهان، تضمین نماید و سرانجام، آن برنامه کدام است؟

پس غریزه حقیقت جویی، نخستین عاملی است که انسان را برای بررسی همه مسائل، و از جمله مسائل دینی و شناختن دین حق بر می‌انگیزند.

عامل دیگری که رغبت انسان را به شناختن حقایق، تقویت می‌کند اینست که رسیدن به (صفحه ۲۰)

سایر خواسته‌ها که هر کدام متعلق یک یا چند میل فطری دیگر (غیر از میل به شناخت حقایق) است در گرو شناختهای خاصی می‌باشد، چنانکه بهره مندی از نعمتهای گوناگون مادی و دنیوی، مرهون تلاش‌های علمی است و پیشرفت علوم تجربی کمک فراوانی به دستیابی انسان به خواسته‌هایش می‌کند و در صورتی که دین نیز بتواند کمکی به تأمین خواسته‌ها و منافع و مصالح انسان بکند و جلو زیانها و خطرها را بگیرد برای وی مطلوب خواهد بود و غریزه منفعت طلبی و گریز از زیان، عامل دیگری برای پژوهش درباره دین، شمرده خواهد شد.

ولی با توجه به وسعت دایره دانستنیها و فراهم نبودن شرایط کافی برای شناختن همه حقایق، ممکن است انسان، مسائلی را برای پژوهش برگزیند که حل آنها آسانتر و نتایج آنها محسوس‌تر و سهل الوصول‌تر باشد و از بررسی مسائل مربوط به دین، به گمان اینکه حل آنها دشوار است یا نتایج علمی مهمی ندارد خودداری کند. از این روی، باید توضیح داده شود که مسائل دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است بلکه پژوهش درباره هیچ موضوعی ارزش بررسی و تحقیق پیرامون این موضوعات را ندارد.

یادآوری می‌کنیم که بعضی از روانشناسان و روانکاوان<sup>۱</sup> معتقدند که اساساً خداپرستی، یک خواست فطری مستقل است و منشاء آن را «حس دینی» می‌نامند و آن را در کنار حس کنجکاوی و حس نیکی و حس زیبایی، بعد چهارمی برای روح انسانی به حساب می‌آورند.

ایشان با استفاده از شواهد تاریخی و دیرینه شناسی، خاطر نشان می‌کنند که خداپرستی همواره به نوعی در میان انسانها وجود داشته، و همین همگانی و همیشگی بودن، نشانه فطری بودن آنست.

البته معنای عمومیت گرایش فطری، این نیست که همیشه در همه افراد، زنده و بیدار باشد و انسان را آگاهانه بسوی مطلوب خودش برانگیزند، بلکه ممکن است تحت تأثیر عوامل محیطی و تربیتهای ناصحیح، به صورت خفته و غیرفعال درآید. یا از مسیر صحیح خودش منحرف گردد چنانکه در مورد سایر غراییز هم، چنین خفتها و سرکوفتگیها و انحرافات، کمایش یافت می‌شود.

\*\*\*\*\*

۱. رجوع کنید به کتاب حس مذهبی، و کتاب انسان موجود ناشناخته، و کتاب دین و روان. (صفحه ۲۱)

طبق این نظر، پی جویی دین، دارای انگیزه فطری مستقلی است و نیازی به اثبات لزوم آن از راه دلیل و برهان ندارد. این بیان را می‌توان با شواهدی از آیات و روایات مربوط به فطری بودن دین کمایش تأیید کرد ولی نظر به اینکه تأثیر این میل فطری، آگاهانه نیست ممکن است کسی در مقام بحث و احتجاج، منکر وجود چنین گرایشی در خودش بشود. از این روی، ما به

این بیان، بسنده نمی‌کنیم و به اثبات اهمیت پی جویی دین، از راه دلیل عقلی می‌پردازیم.

### اهمیت پی جویی دین

روشن شد که میل فطری به شناخت حقایق از یک سوی، و علاقه به دستیابی به منفعت و مصلحت و اینمنی از زیان و خطر از سوی دیگر، انگیزه نیرومندی برای اندیشیدن و تحصیل دانشها و بینش‌های اکتسابی می‌باشد. بنابراین، هنگامی که شخصی مطلع شود از اینکه در طول تاریخ، سلسله‌ای از انسان‌های بر جسته ادعا کرده‌اند که ما از سوی آفریننده جهان برای هدایت بشر بسوی سعادت دوچهان، برانگیخته شده‌ایم و در راه رساندن پیام خویش و راهنمایی بشر، از هیچ کوششی و تلاشی دریغ نورزیده‌اند و هر گونه سختی و رنجی را تحمل کرده‌اند و حتی جان خودشان را نیز در راه این هدف، فدا کرده‌اند؛ چنین شخصی با همان انگیزه یاد شده، در صدد تحقیق پیرامون دین برمی‌آید تا بیند که آیا ادعای پیامبران، درست و دارای دلایل منطقی کافی است یا نه. به ویژه هنگامی که اطلاع پیدا کند که دعوت ایشان مشتمل بر بشارت به سعادت و نعمت ابدی، و انذار از شقاوت و عذاب جاودانی بوده است. یعنی پذیرفتن دعوت ایشان مستوجب منافع احتمالی بی‌نهایت، و مخالفت با ایشان مستوجب ضررها احتمالی بی‌نهایت می‌باشد. چنین کسی چه عذری می‌تواند برای تغافل و بی‌تفاوتی نسبت به دین بیاورد و در صدد تحقیق و پژوهش درباره آن برنیاید؟

آری، ممکن است کسانی در اثر تنبی و راحت طلبی نخواهند زحمت تحقیق و بررسی را به خود بدهند، و یا به این علت که پذیرفتن دین، محدودیتها را پیش می‌آورد و ایشان را از (صفحه ۲۲)

پاره‌ای کارهای دلخواهشان باز می‌دارد از پی جویی دین، سرباز بزنند. ۱

اما چنین کسانی می‌بایست به عاقبت وخیم این تنبی و خودکامگی، تن در دهنده و سرانجام، عذاب ابدی و شقاوت جاودانی را پذیرا شوند.

وضع چنین افرادی به مراتب، بدتر از کودک بیمار نادانی است که از ترس داروی تلخ، از رفتن نزد پزشک خودداری می‌کند و مرگ حتمی را به جان می‌خرد، زیرا کودک مزبور، رشد عقلی کافی برای تشخیص سود و زیان ندارد و زیان مخالفت با دستورات پزشک هم بیش از محرومیت از بهره‌های چند روزه زندگی دنیا نیست ولی انسان بالغ و آگاه، توان اندیشیدن درباره سود و زیان و سنجیدن لذت‌های زودگذر را با عذاب ابدی دارد.

بهمین جهت، قرآن کریم چنین افراد غفلت‌پیشه‌ای را از چارپایان هم گمراهتر دانسته و درباره ایشان می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ يَلْهُمُ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» ۲ و در جای دیگر، آنان را بدترین جنبندگان معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَ الدَّوَابَ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبَكُّمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» ۳.

### حل یک شبهه

ممکن است کسانی چنین بھانه‌ای را دستاویز خودشان قرار دهند که تلاش برای حل یک مسئله، در صورتی مطلوب است که انسان، امیدی به یافتن راه حل آن داشته باشد ولی ما چندان امیدی به نتیجه اندیشیدن درباره دین و مسائل آن نداریم و از این روی، ترجیح می‌دهیم که وقت و نیروی خود را صرف کارهایی کنیم که امید بیشتری به نتایج آنها داریم. در برابر چنین کسانی باید گفت:

اولاً- امید به حل مسائل اساسی دین به هیچ وجه کمتر از دیگر مسائل علمی نیست و می‌دانیم که حل بسیاری از مسائل علوم، در سایه ده‌ها سال تلاش پیگیر دانشمندان، میسر

\*\*\*\*\*

۱. بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيُفْجُرَ أَمَامَهُ، سوره القیامه، آیه ۵.
۲. سوره اعراف، آیه ۱۷۹. آنان مانند چهارپایان بلکه گمراحتند آنان غافلانند.
۳. سوره انفال، آیه ۲۲. همانا بدترین جنبندگان نزد خدا کرو لالهایی هستند که حقایق را در کم نمی‌کنند.

(صفحه ۲۳)

شده است.

ثانیاً ارزش احتمال، تنها تابع یک عامل (= مقدار احتمال) نیست بلکه می‌بایست «مقدار محتمل را نیز در نظر گرفت. مثلاً اگر احتمال سوددهی در مورد یک کار اقتصادی ۵٪ و در مورد کار دیگری ۱۰٪ باشد ولی مقدار سود محتمل در کار اول، یکهزار ریال و در کار دوم، یکصد ریال باشد کار اول، پنج مرتبه بر کار دوم، رجحان خواهد داشت با اینکه مقدار احتمال آن (۵٪) نصف مقدار احتمال در کار دوم (۱۰٪) است. ۱

و چون منفعت احتمالی پی جویی دین، بی نهایت است هر قدر هم احتمال دستیابی به نتیجه قطعی درباره آن، ضعیف باشد باز هم ارزش تلاش در راه آن، بیش از ارزش تلاش در هر راهی است که نتیجه محدودی داشته باشد و تنها در صورتی ترک پژوهش درباره دین عقلاً موجه است که انسان، قطع به نادرستی دین یا غیرقابل حل بودن مسائل آن داشته باشد، اما چنین قطع و اطمینانی از کجا به دست می‌آید؟!

## پرسش

- ۱- انگیزه انسان برای شناختن حقایق چیست؟
- ۲- چرا انسانها درباره همه حقایق به پژوهش نمی‌بردازند؟
- ۳- منظور از حس دینی چیست و چه دلیلی برای وجود آن آورده اند؟
- ۴- ضرورت پژوهش درباره اصول دین را بیان کنید.
- ۵- آیا می‌توان امید نداشتن به حل قطعی مسائل دینی را عذری برای ترک پژوهش قرار داد؟ چرا؟

\*\*\*\*\*

$$1000 \times 5 / 100 = 5000 / 100 = 50 . 1$$

$$100 \times 10 / 100 = 1000 / 100 = 10$$

$$50 \div 10 = 5$$

(صفحه ۲۴)

## ۳ شرط انسان زیستن!

### مقدمه

(صفحه ۲۷)

در درس پیشین، ضرورت پی جویی دین و تلاش برای شناختن دین حق را با بیان ساده‌ای اثبات کردیم که مبتنی بر انگیزه فطری منفعت جویی و زیان گریزی انسان بود، انگیزه‌ای که هر کسی می‌تواند در درون خود بیابد و به اصطلاح، علم حضوری خطان‌پذیر به آن دارد.

در این درس می‌خواهیم همان مطلب را با بیان دیگری اثبات کنیم که مبتنی بر مقدمات دقیقتری است و نتیجه آن اینست که اگر کسی درباره دین نیندیشد و به جهان بینی و ایدئولوژی صحیحی معتقد نشود به کمال انسانی نخواهد رسید، بلکه اساساً نمی‌توان او را انسان حقیقی دانست و به دیگر سخن: شرط انسان زیستن، داشتن جهان بینی و ایدئولوژی صحیح است.

\*\*\*\*\*

۱. شکل فنی دلیل مزبور اینست: اگر رسیدن به منفعت و گریز از زیان، مطلوب فطری انسان است پژوهش درباره دینی که مدعی ارائه راه صحیح بسوی منفعت بی‌نهایت و اینمی از ضرر بی‌نهایت است ضرورت دارد (ضرورت بالقياس علت ناقصه برای تحقق معلوم) اما رسیدن به منفعت و اینمی از ضرر، مطلوب فطری انسان است، پس پژوهش درباره چنین دینی ضرورت دارد. این استدلال که در شکل «قياس استثنائی» بیان شده مبتنی بر تحلیل منطقی خاصی درباره احکام عملی عقل و بازگشت آنها به ضرورت بالقياس علت (فعل اختیاری) برای رسیدن به معلوم (نتیجه مطلوب) است چنانکه در جای خودش بیان شده است. دلیل مورد بحث در این درس را نیز می‌توان به این شکل بیان کرد: اگر رسیدن به کمال انسانی مطلوب فطری باشد شناختن اصول جهان بینی که شرط لازم برای تکامل روح می‌باشد ضرورت خواهد داشت. اما رسیدن به کمال، مطلوب فطری است، پس شناختن اصول مزبور، ضرورت دارد.

(صفحه ۲۸)

این دلیل، مبتنی بر سه مقدمه است:

۱- انسان، موجودی کمال جو است.

۲- کمال انسانی در سایه رفتارهای اختیاری برخاسته از حکم عقل، حاصل می‌شود.

۳- احکام عملی، عقل در پرتو شناختهای نظری خاصی شکل می‌گیرد که مهمترین آنها اصول سه گانه جهان بینی است، یعنی شناخت مبدأ وجود (توحید)، سرانجام زندگی (معاد)، راه تضمین شده برای یافتن برنامه سعادت بخش (نبوت). یا: هستی شناسی، انسان شناسی، و راه شناسی.

اینک به توضیحی پیرامون هر یک از مقدمات سه گانه می‌پردازیم:

### انسان، کمال جو است

هر کس در انگیزه‌های درونی و تمایلات روانی خودش دقت کند خواهد دید که ریشه بسیاری از آنها رسیدن به کمال است. اساساً هیچ فردی دوست ندارد که نقصی در وجودش باشد و سعی می‌کند که هر گونه کمبود و نارسایی و عیب و نقصی را تا سر حد امان از خودش برطرف سازد تا به کمال مطلوبش برسد، و پیش از برطرف شدن نقصها، آنها را از دیگران پنهان می‌دارد.

این میل در صورتی که در مسیر فطری خودش جریان یابد عامل هر گونه ترقی و تکامل مادی و معنوی می‌شود، ولی اگر در اثر اسباب و شرایطی در مسیر انحرافی بیفتند موجب بروز صفاتی مانند بزرگی فروشی، ریاکاری، ستایش طلبی و ... می‌گردد.

به حال، گرایش به کمال، یک عامل فطری نیرومند در ژرفای روح انسان است که غالباً نمودها و شاخه‌های آن، مورد توجه آگاهانه قرار می‌گیرد ولی با اندکی دقت، روشن می‌شود که ریشه همه آنها کمال جویی است.

## کمال انسان در گروپیروی عقل است

تکامل یافتن پدیده‌های نباتی، مرهون فراهم شدن اسباب و شرایط بیرونی و به صورت جبری است. هیچ درختی به اختیار خودش رشد نمی‌کند و با گزینش خودش میوه نمی‌دهد زیرا شعور و اراده‌ای ندارد.

(صفحه ۲۹)

در تکامل جانوران کمایش جایی برای اراده و انتخاب می‌توان یافت، اما اراده‌ای برخاسته از غرایز کور حیوانی با بُردی محدود به نیازهای طبیعی، و در پرتو شعوری محدود به توان اندام‌های حسی هر حیوان.

اما انسان، علاوه بر خواص نباتی و حیوانی، دارای دو امتیاز روحی است: از یک سوی، خواسته‌های فطریش در دایره نیازهای طبیعی، محدود نمی‌شود، و از سوی دیگر از نیروی عقل، برخوردار است که به وسیله آن می‌تواند دایره معلوماتش را بسوی بی نهایت، توسعه دهد و براساس این ویژگیها بُرد اراده اش از مزهای محدود طبیعت فراتر می‌رود و بسوی بی نهایت، میل می‌کند. همان‌گونه که کمالات ویژه نبات به وسیله قوای نباتی خاص، حاصل می‌شود و کمالات حیوانی در سایه اراده برخاسته از غرایز و ادراکات حسی، پدید می‌آید کمالات ویژه انسان هم که در واقع همان کمالات روحی اوست در سایه اراده آگاهانه و در پرتو رهنمودهای عقل به دست می‌آید، عقلی که مراتب مختلف مطلوبیت را بشناسد و در موارد تزاحم، بهترها را ترجیح دهد.

بنابراین، انسانی بودن رفتار به این است که با اراده‌ای برخاسته از تمایلات ویژه انسان و در پرتو هدایت عقل، انجام گیرد و رفتاری که تنها با انگیزه‌های حیوانی انجام می‌گیرد رفتاری حیوانی خواهد بود چنانکه حرکتی که تنها در اثر نیروی مکانیکی در بدن انسان پدید آید حرکتی فیزیکی خواهد بود.

## احکام عملی عقل، نیاز به مبانی نظری دارد

رفتار اختیاری، وسیله‌ای است برای رسیدن به نتیجه مطلوب، و ارزش آن، تابع مرتبه مطلوبیت هدفی است که از آن در نظر گرفته شده و تأثیری است که در تکامل روح دارد، چنانکه اگر رفتاری موجب از دست دادن یک کمال روحی شود دارای ارزش منفی خواهد بود.

پس هنگامی عقل می‌تواند درباره رفتارهای اختیاری، قضاوت و ارزشگذاری کند که از کمالات انسان و مراتب آنها آگاه باشد و بداند که انسان چگونه موجودی است و شعاع دایره زندگی او تا کجا امتداد می‌یابد و به چه درجه‌ای از کمال می‌تواند برسد، و به دیگر سخن: بداند

(صفحه ۳۰)

که ابعاد وجود او کدام است و هدف آفرینش او چیست.

بنابراین، یافتن ایدئولوژی صحیح یعنی همان نظام ارزشی حاکم بر رفتارهای اختیاری در گرو داشتن جهان بینی صحیح و حل مسائل آن است و تا این مسائل را حل نکند نمی‌تواند قضاوتی قطعی درباره ارزش رفتارها داشته باشد، چنانکه تا هدف، معلوم نباشد تعیین مسیری که منتهی به آن می‌شود امکان نخواهد داشت. پس این شناختهای نظری که مسائل اساسی جهان بینی را تشکیل می‌دهد در واقع بنای نظام ارزشی و احکام عملی عقل بشمار می‌رود.

## نتیجه گیری

اکنون با توجه به این مقدمات می‌توانیم ضرورت پی جویی دین و تلاش برای به دست آوردن ایدئولوژی و جهان بینی صحیح را

بدینگونه اثبات کنیم:

انسان فطرتاً طالب کمال انسانی خویش است و می‌خواهد به وسیله انجام دادن کارهایی به کمال حقیقی خودش برسد. اما برای اینکه بداند چه کارهایی او را به هدف مطلوبش نزدیک می‌کند باید نخست کمال نهایی خودش را بشناسد، و شناخت آن در گرو آگاهی از حقیقت وجود خودش و آغاز و انجام آن است، سپس باید رابطه مثبت یا منفی میان اعمال مختلف و مراتب گوناگون کمالش را تشخیص دهد تا بتواند راه صحیحی را برای تکامل انسانی خویش بیابد و تا این شناختهای نظری (اصول جهان بینی) را به دست نیاورد نمی‌تواند نظام رفتاری (ایدئولوژی) صحیحی را بپذیرد.

پس تلاش برای شناختن دین حق که شامل جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می‌باشد ضرورت دارد، و بدون آن، رسیدن به کمال انسانی، میسر نخواهد بود چنانکه رفتاری که برخاسته از چنین ارزشها و یینشهایی نباشد رفتاری انسانی نخواهد بود و کسانی که در صدد شناختن دین حق برنمی‌آیند یا پس از شناختن آن، از روی لجاج و عناد، کفر میورزند و تنها به خواسته‌های حیوانی و لذت‌های زودگذر مادی، بسنده می‌کنند در واقع حیوانی بیش نیستند چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «يَمْتَعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ»<sup>۱</sup> و چون استعدادهای

\*\*\*\*\*

۱. سوره محمد (ص)، آیه ۱۲. همانند چهارپایان بهره می‌گیرند و می‌خورند.
- (صفحه ۳۱)

انسانی خود را تباہ می‌کنند به کیفری در دنیاک خواهند رسید «ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يَلْهِمُهُمُ الْأَمْلُ فَسُوفَ يَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup>.

## پرسش

- ۱- دلیل دوم بر لزوم پی جویی دین، از چه مقدماتی تشکیل می‌شود؟
- ۲- کمال جویی انسانی را توضیح دهید.
- ۳- ویژگیهای اساسی انسان را بیان کنید.
- ۴- چه رابطه‌ای بین این ویژگیها و تکامل حقیقی انسان، وجود دارد؟
- ۵- چگونه ایدئولوژی، مبنی بر جهان بینی می‌شود؟
- ۶- سیر منطقی دلیل دوم را بیان کنید.

\*\*\*\*\*

۱. سوره حجر، آیه ۳. بگذار بخورند و بهره گیرند و آرزوی دنیوی، ایشان را سرگرم کند که بزودی (نتیجه آن را) خواهند دانست.
- (صفحه ۳۲)

## ۴ راه حل مسائل بنیادی

### مقدمه

(صفحه ۳۵)

هنگامی که انسان در صدد حل مسائل بنیادی جهان بینی و شناختن اصول دین حق برمی‌آید در نخستین گام با این سؤال، مواجه می‌شود که: از چه راهی باید این مسائل را حل کرد و چگونه باید شناختهای بنیادی صحیح را به دست آورد و اساساً چه راه‌هایی

برای شناخت وجود دارد و کدامیک از آنها را باید برای به دست آوردن این شناختها برگزید؟ بررسی تفصیلی و فنی این مطالب به عهده بخش شناخت شناسی از فلسفه (= اپیستمولوژی) است که انواع شناختهای انسان را مورد بحث قرار داده به ارزشیابی آنها می‌پردازد و پرداختن به همه آنها ما را از هدفی که در این کتاب داریم دور می‌کند. از این روی، تنها به ذکر پاره‌ای از مطالب مورد نیاز، بسته کرده تحقیق بیشتر پیرامون آنها را به جای خودش حواله می‌دهیم. ۱

## انواع شناخت

شناختهای انسانی را از یک دیدگاه می‌توان به چهار قسم، تقسیم کرد:

- ۱- شناخت تجربی و علمی (به اصطلاح خاص). اینگونه شناخت با کمک اندامهای حسی به دست می‌آید هر چند عقل نیز نقش خود را در تجزیید و تعمیم ادراکات حسی، ایفاء می‌کند.

\*\*\*\*\*

۱. برای اطلاعات بیشتر به بخش دوم از کتاب «آموزش فلسفه» و مقاله «شناخت» از کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، و به درس پنجم تا شانزدهم از ایدئولوژی تطبیقی، مراجعه کنید.

(صفحه ۳۶)

شناختهای تجربی در علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و زیست شناسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

- ۲- شناخت عقلی. اینگونه شناخت به وسیله مفاهیم انتزاعی (معقولات ثانیه) شکل می‌گیرد و نقش اساسی در به دست آوردن آن را عقل، ایفاء می‌کند هر چند ممکن است بعضًا از مقدمات قیاس، استفاده شود. قلمرو این شناختها منطق و علوم فلسفی و ریاضیات را در بر می‌گیرد.

- ۳- شناخت تعبدی. اینگونه شناخت، جنبه ثانوی دارد و براساس شناخت قبلی «منبع قابل اعتماد» (اتوریته) و از راه خبر دادن «مخبر صادق» حاصل می‌شود. مطالبی که پیروان ادیان براساس سخنان پیشوایان دینی می‌پذیرند و گاهی به آنها اعتقادی به مراتب قویتر از اعتقادات برخاسته از حس و تجربه پیدا می‌کنند از همین قبیل است.

- ۴- شناخت شهودی. اینگونه شناخت برخلاف همه اقسام گذشته بدون وساطت صورت و مفهوم ذهنی به ذات عینی معلوم، تعلق می‌گیرد و به هیچ وجه جای خطا و اشتباهی ندارد اما چنانکه در جای خودش توضیح داده شده معمولاً آنچه بنام شناخت شهودی و عرفانی قلمداد می‌شود در واقع، تفسیری ذهنی از مشهودات است و قابل خطا و اشتباه می‌باشد. ۱

## انواع جهان بینی

براساس تقسیمی که درباره شناخت، بیان شد می‌توان تقسیمی برای جهان بینی بدین صورت در نظر گرفت:

- ۱- جهان بینی علمی. یعنی انسان براساس دستاوردهای علوم تجربی، بینشی کلی درباره هستی به دست آورد.
- ۲- جهان بینی فلسفی. که از راه استدللات و تلاشهای عقلی، حاصل می‌شود.
- ۳- جهان بینی دینی. که از راه ایمان به رهبران ادیان و پذیرفتن سخنان ایشان به دست می‌آید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، درس سیزدهم.

(صفحه ۳۷)

۴- جهان بینی عرفانی. که از راه کشف و شهود و اشراق، حاصل می‌گردد. اکنون باید دید که آیا مسائل بنیادی جهان بینی را واقعاً می‌توان از همه این راه‌های چهارگانه حل کرد تا نوبت به سؤال از امتیاز و برتری یکی از آنها برسد یا نه؟

### نقد و بررسی

با توجه به برد شناخت حسی و تجربی و محدود بودن آن به دایره پدیده‌های مادی و طبیعی، روشن می‌شود که نمی‌توان تنها براساس دستاوردهای علوم تجربی، اصول جهان بینی را شناخت و مسائل مربوط به آنها را حل کرد زیرا اینگونه مسائل، از قلمرو علوم تجربی، خارج است و هیچ علم تجربی سخنی درباره اثبات یا نفی آنها ندارد. مثلاً نمی‌توان وجود خدا را به وسیله پژوهش‌های آزمایشگاهی اثبات کرد یا (العياذ بالله) نفی نمود، زیرا دست تجربه حسی، بسی کوتاهتر از آنست که به دامان ماوراء طبیعت، دراز شود و چیزی را خارج از محدوده پدیده‌های مادی، اثبات یا نفی کند.

بنابراین، جهان بینی علمی و تجربی (به معنای اصطلاحی «جهان بینی» که قبل از ذکر شد) سرابی بیش نیست و نمی‌توان آن را به معنای صحیح کلمه «جهان بینی» نامید و حداکثر می‌توان آن را «شناخت جهان مادی» دانست و چنین شناختی نمی‌تواند پاسخگوی مسائل بنیادی جهان بینی باشد.

اما شناختهایی که با روش تعبدی به دست می‌آید چنانکه اشاره شد جنبه ثانوی دارد و متغیر بر این است که قبل از اعتبار منبع یا منابع آن، ثابت شده باشد. یعنی باید نخست، پیامبری کسی ثابت شود تا پیامهای او معتبر، شناخته شود و قبل از آن باید وجود پیام دهنده یعنی خدای متعال، اثبات گردد و روشن است که اصل وجود «پیام دهنده» و نیز پیامبری «پیام آور» را نمی‌توان به استناد «پیام» اثبات کرد، مثلاً نمی‌توان گفت: چون قرآن می‌گوید «خداد هست» پس وجود او اثبات می‌شود. البته بعد از اثبات وجود خدا و شناخت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم می‌توان سایر اعتقادات فرعی و نیز دستورات عملی را به استناد «مخبر صادق» و «منبع معتبر» پذیرفت، اما مسائل بنیادی را باید قبل از راه دیگری حل کرد.

پس روش تعبدی هم برای حل مسائل بنیادی جهان بینی، کارآیی ندارد.

(صفحه ۳۸)

اما روش عرفانی و اشراقی، جای سخن فراوان دارد:

اولاً: جهان بینی، شناختی است که از مفاهیم ذهنی، تشکیل می‌یابد، ولی در متن شهود، جایی برای مفاهیم ذهنی نیست. پس اسناد چنین مفاهیمی به شهود، توأم با مسامحه و به لحاظ خاستگاه آنها خواهد بود.

ثانیاً: تفسیر شهودها و بیان آنها در قالب الفاظ و مفاهیم، نیاز به ورزیدگی ذهنی خاصی دارد که جز با سابقه طولانی در تلاش‌های عقلی و تحلیلهای فلسفی، امکان پذیر نیست، و کسانی که چنین ورزیدگی را ندارند الفاظ و مفاهیم متشابهی را بکار می‌گیرند که عامل بزرگی برای انحراف و گمراحتی می‌شود.

ثالثاً: در بسیاری از موارد، آنچه حقیقته مورد شهود قرار می‌گیرد با انعکاسات خیالی آن و تفسیری که ذهن برای آن می‌کند حتی برای خود شهود کننده هم مشتبه می‌شود.

رابعاً: یافتن حقایقی که تفسیر ذهنی آنها بنام «جهان بینی» نامیده می‌شود در گرو سالها سیر و سلوک عرفانی است و پذیرفتن روش سیر و سلوک که از قبیل شناختهای عملی می‌باشد نیازمند به مبانی نظری و مسائل بنیادی جهان بینی است. پس قبل از شروع در سیر و سلوک می‌بایست این مسائل، حل شود در حالی که شناخت شهودی در پایان کار، حاصل می‌شود، و اساساً عرفان واقعی برای کسی تحقق می‌یابد که در راه بندگی خدای متعال مخلصانه تلاش کند، و چنین تلاشی متوقف بر شناخت قبلی خدای متعال و راه بندگی و اطاعت اوست.

## نتیجه گیری

نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید اینست که تنها راهی که فراروی هر جوینده راه حل برای مسائل بینیادی جهان بینی گشوده است راه عقل و روش تعقل است و از این روی، جهان بینی واقعی را باید جهان بینی فلسفی دانست. البته باید توجه داشت که منحصر دانستن راه حل مسائل مزبور را به عقل، و منحصر دانستن جهان بینی به جهان بینی فلسفی، بدین معنی نیست که برای به دست آوردن جهان بینی صحیح باشیست همه مسائل فلسفی را حل بلکه حل چند مسئله فلسفی ساده و قریب به (صفحه ۳۹)

بدیهی، برای اثبات وجود خدا که اساسی ترین مسئله جهان بینی بشمار می‌رود کافی است. هر چند تخصص در اینگونه مسائل و کسب توانایی بر پاسخگویی نسبت به هر اشکال و شبههای احتیاج به بررسیهای فلسفی بیشتر دارد و نیز منحصر دانستن شناختهای مفید برای حل مسائل بینیادی به شناختهای عقلی، بدین معنی نیست که از سایر معلومات به هیچ وجه برای حل این مسائل، استفاده نشود بلکه در بسیاری از استدلالات عقلی می‌توان از مقدماتی استفاده کرد که یا از راه علم حضوری و یا از راه حس و تجربه به دست می‌آید، چنانکه برای حل مسائل ثانوی و اعتقادات فرعی می‌توان از شناختهای تعبدی استفاده کرد و آنها را براساس محتواهای کتاب و سنت (منابع معتبر دین) اثبات نمود و سرانجام، پس از دستیابی به جهان بینی و ایدئولوژی صحیح می‌توان با پیمودن مراحل سیر و سلوک، به مکاشفات و مشاهداتی رسید و بسیاری از آنچه با استدلال عقلی، اثبات شده را بدون وساطت مفاهیم ذهنی دریافت.

## توحید و عدل الهی

### ۵ شناخت خدا

#### مقدمه

(صفحه ۴۳)

دانستیم که اساس دین را اعتقاد به وجود خدای جهان آفرین، تشکیل می‌دهد و فرق اصلی بین جهان بینی الهی و جهان بینی مادی نیز وجود و عدم همین اعتقاد است.

بنابراین، نخستین مسئله‌ای که برای جوینده حقیقت، مطرح می‌شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست بیاورد اینست که آیا خدایی وجود دارد یا نه و برای به دست آوردن پاسخ این سؤال همان گونه که در درس قبل بیان شد باید عقل خود را بکار بگیرد تا به نتیجه قطعی برسد، خواه نتیجه‌ای مثبت باشد و خواه منفی.

در صورت مثبت بودن نتیجه، نوبت به بررسی مسائل فرعی آن (وحدت و عدل و سایر صفات الهی) می‌رسد، و به فرض منفی بودن نتیجه، جهان بینی مادی تثیت می‌شود و دیگر نیازی به بررسی سایر مسائل مربوط به دین نخواهد بود.

## شناخت حضوری و حصولی

در مورد خدای متعال، دو نوع شناخت، تصور می‌شود: یکی شناخت حضوری، و دیگری شناخت حصولی.

منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا اینست که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا آشنا شود.

بدیهی است که اگر کسی شهود آگاهانه نسبت به خدای متعال داشته باشد آن گونه که  
(صفحه ۴۴)

عارفان بلند مرتبه ادعا کرده‌اند نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت. اما همچنانکه قبل اشاره شد چنین علم حضوری و شهودی برای افراد عادی ۱، پس از خودسازی و پیمودن مراحل سیر و سلوک عرفانی، امکان پذیر است و اما مراتب ضعیف آن هر چند در افراد عادی هم وجود داشته باشد چون توأم با آگاهی نیست برای به دست آوردن جهان بینی آگاهانه، کفايت نمی‌کند. و منظور از شناخت حضولی اینست که انسان به وسیله مفاهیمی کلی از قبیل «آفریننده، بی نیاز، همه دان، و همه توان و» ... شناختی ذهنی و به یک معنی «غایبانه» نسبت به خدای متعال پیدا کند و همین اندازه معتقد شود که چنین موجودی وجود دارد «آن کسی که جهان را آفریده است و» ... سپس شناختهای حضولی دیگری را به آنها ضمیمه کند تا به یک سیستم اعتقادی هماهنگ (جهان بینی) دست یابد.

آنچه مستقیماً از کاوش‌های عقلی و براهین فلسفی به دست می‌آید همین شناخت حضولی است ولی هنگامی که چنین شناختی حاصل شد انسان می‌تواند در صدد دستیابی به شناخت حضوری آگاهانه نیز برآید.

## شناخت فطري

در بسیاری از سخنان پیشوایان دینی و عارفان و حکیمان، به این عبارت برمی‌خوریم که «خداشناسی، فطري است» یا «انسان، بالفطري خداشناس است». برای اينکه معنای صحیح این عبارت را دریابیم باید توضیحی پیرامون واژه فطرت بدیم: فطرت، واژه‌ای عربی و به معنای «نوع آفرینش» است و اموری را می‌توان «فطري» (= منسوب به فطرت) دانست که آفرینش موجودی اقتضای آنها را داشته باشد، و از این روی می‌توان سه ویژگی را برای آنها در نظر گرفت:

- ۱- فطريات هر نوعی از موجودات در همه افراد آن نوع، یافت می‌شود هر چند كيفيت آنها

\*\*\*\*\*

۱. البته وجود افراد استثنایی که دارای چنین شهود آگاهانه باشند را نمی‌توان انکار کرد چنانکه اعتقاد ما درباره پیرامون و پیشوایان معصوم (عليهم الصلوة و السلام) اینست که در کودکی هم کمایش از چنین شهودی برخوردار بوده‌اند و حتی بعضی از ایشان در شکم مادر هم چنین شناختی را داشته‌اند.  
(صفحه ۴۵)

از نظر ضعف و شدت، متفاوت باشد.

- ۲- امور فطري، همواره در طول تاریخ، ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی در برده‌های از تاریخ، اقتضاء خاصی داشته باشد و در برده دیگر، اقتضائي دیگر ۱.
- ۳- امور فطري از آن حیثیت که فطري و مقتضائي آفرینش موجودی است نیازی به تعلیم و تعلم ندارد هر چند تقویت یا جهت دادن به آنها نیازمند به آموزش باشد.

فطريات انسان را می‌توان به دو دسته تقسيم کرد:

الف - شناختهای فطري که هر انسانی بدون نیاز به آموزش، از آنها برخوردار است.

ب - ميلها و گرايشهاي فطري که مقتضائي آفرینش هر فردی است.

بنابراین، اگر نوعی شناخت خدا برای هر فردی ثابت باشد که نیازی به آموزش و فراگیری نداشته باشد می‌توان آن را «خداشناسی فطری» نامید و اگر نوعی گرایش بسوی خدا و پرستش او در هر انسانی یافت شود می‌توان آن را «خدابرنده فطری» نامید.

در درس دوم اشاره کردیم که بسیاری از صاحبنظران، گرایش به دین و خدا را از ویژگیهای روانی انسان دانسته و آن را «حس مذهبی» یا «عاطفه دینی» نامیده‌اند. اکنون می‌افزاییم که شناخت خدا نیز مقتضای فطرت انسان، دانسته شده است. اما همچنانکه فطرت خدابرنده، یک گرایش آگاهانه نیست فطرت خداشناسی نیز شناختی آگاهانه نمی‌باشد. بگونه‌ای که افراد عادی را از تلاش عقلانی برای شناختن خدای متعال، بی نیاز کند.

ولی این نکته را نباید فراموش کرد که چون هر فردی دست کم از مرتبه ضعیفی از شناخت حضوری فطری برخوردار است می‌تواند با اندکی فکر و استدلال، وجود خدا را پذیرد و تدریجیاً شناخت شهودی ناآگاهانه اش را تقویت کند و به مراتبی از آگاهی برساند.

### حاصل آنکه

فطری بودن شناخت خدا بدین معنی است که دل انسان، با خدا آشناست و در ژرفای روح وی مایه‌ای برای شناخت آگاهانه خدا وجود دارد که قابل رشد و شکوفایی است. اما این مایه فطری در افراد عادی به گونه‌ای نیست که ایشان را بکلی بی نیاز از اندیشیدن و استدلال عقلی کند.

\*\*\*\*\*

۱. فَطْرَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ . سوره روم، آیه ۳۰.

(صفحه ۴۶)

### راه ساده خداشناسی

#### راه‌های شناخت خدا

(صفحه ۴۹)

برای شناختن خدای متعال، راه‌های فراوان و گوناگونی وجود دارد که در کتابهای مختلف فلسفی و کلامی و بیانات پیشوایان دینی و نیز در متن کتابهای آسمانی به آنها اشاره شده است. این دلایل و براهین از جهات مختلفی با یکدیگر تفاوت دارند: مثلاً در بعضی از آنها از مقدمات حسی و تجربی استفاده شده در حالی که بعضی دیگر از مقدمات عقلی محض، تشکیل یافته‌اند؛ و بعضی مستقیماً در صدد اثبات خدای حکیم هستند در صورتی که بعضی دیگر تنها موجودی را اثبات می‌کنند که وجودش مرهون موجود دیگری نیست (واجب الوجود) و برای شناختن صفات او می‌بایست براهین دیگری اقامه شود.

از یک نظر می‌توان دلایل خداشناسی را به راه‌هایی تشبیه کرد که برای عبور از رودخانه‌ای وجود دارد: بعضی از آنها مانند پل چوبی ساده‌ای است که روی رودخانه کشیده شده و عابر سبکبار می‌تواند به آسانی از آن بگذرد و بزودی به منزل مقصودش برسد، بعضی دیگر مانند پلهای سنگی طولانی از استحکام بیشتری برخوردار است ولی راه را طولانی تر می‌کند، و بالاخره بعضی دیگر مانند راه آنهایی پر پیچ و خم و دارای فراز و نشیبهای عظیم است که برای عبور قطارهای سنگین ساخته شده است. انسانی که ذهن سبکباری دارد می‌تواند از راه‌های خیلی ساده، خدای خود را بشناسد و به بندگی او پردازد، اما کسی که بار سنگینی از شباهات را بر دوش کشیده است باید از پل سنگی عبور کند، و بالاخره کسی که خروارها بار شباهات و وساوس را با خود

حمل می‌کند باید راهی

(صفحه ۵۰)

را برگزیند که دارای زیرسازیهای محکم و استوار باشد هر چند پیچ و خمها و فراز و نشیبهای زیادی داشته باشد. ما در اینجا نخست به راه ساده خداشناسی، اشاره می‌کنیم و سپس به بیان یکی از راههای متوسط می‌پردازیم. اما راههای پر پیچ و خم را که متوقف بر حل بسیاری از مسائل زیربنایی فلسفی است باید کسانی پیمایند که ذهنshan مشوب به شباهات فراوان شده یا در صدد زدودن شباهات و نجات دادن گمراهان دورافتاده، برآمده‌اند.

### ویژگیهای راه ساده

راه ساده خداشناسی، امتیازات و ویژگیهایی دارد که مهمترین آنها از این قرار است:

- ۱- این راه نیازی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده ترین بیانی است که می‌توان در این زمینه، مطرح کرد و از این روی، برای همه مردم در هر سطحی از معلومات باشند قابل فهم و هضم است.
- ۲- این راه مستقیماً بسوی «خدای آفریننده دانا و توانا» رهنمون می‌شود برخلاف بسیاری از براهین فلسفی و کلامی که نخست موجودی را به عنوان «واجب الوجود» اثبات می‌کنند و علم و قدرت و حکمت و خالقیت و ربوبیت و دیگر صفات او را می‌بایست با براهین دیگری ثابت کرد.
- ۳- این راه، بیش از هر چیز، نقش بیدار کردن فطرت و به آگاهی رساندن معرفت فطری را ایفاء می‌کند و با تأمل در موارد آن، حالتی عرفانی به انسان دست می‌دهد که گویا دست خدا را در ایجاد و تدبیر پدیده‌های جهان، مشاهده می‌کند، همان دستی که فطرت او با آن، آشناست.

با توجه به این ویژگیهای راه رهبران دینی و پیشوایان ادیان آسمانی، این راه را برای توده‌های مردم برگزیده‌اند و همگان را به پیمودن آن، دعوت کرده‌اند و روش‌های دیگر را یا به خواص، اختصاص داده‌اند، یا در مقام احتجاج و بحث با اندیشمندان ملحد و فیلسوفان مادی بکار گرفته‌اند.

(صفحه ۵۱)

### نشانه‌های آشنا

راه ساده خداشناسی، تأمل در نشانه‌های خدا در جهان، و به تعبیر قرآن کریم «تفکر در آیات الهی» است. گویی هر یک از پدیده‌های جهان در زمین و آسمان و در وجود انسان، نشانی از مقصود و مطلوب آشنا دارند و عقربه دل را بسوی مرکز هستی که همیشه و در همه جا حضور دارد هدایت می‌کنند.

همین کتابی که در دست دارید نشانه‌ای از اوست، مگر نه اینست که با خواندن آن، با نویسنده آگاه و هدفداری آشنا می‌شوید؟ آیا هیچگاه احتمال داده اید که این کتاب در اثر یک سلسله فعل و انفعالات مادی بی هدف به وجود آمده و نویسنده هدفداری ندارد؟ آیا احمقانه نیست که کسی بپندارد که یک دائرة المعارف بزرگ چند صد جلدی در اثر انفجاری در یک معدن فلزات به وجود آمده است بدینگونه که ذرات آنها به صورت حروفی در آمده و با برخورد تصادفی با پاره‌های کاغذ، نوشته‌هایی را پدید آورده و سپس کاغذها با تصادف دیگری تنظیم و صحافی شده است؟!

اما پذیرفتن تصادفات کور برای تبیین پیدایش این جهان عظیم با آن همه اسرار و حکمت‌های شناخته و ناشناخته، هزاران بار احمقانه

تر از آن پندار است!

آری، هر نظم هدفمندی نشانه‌ای از نظام هدفدار است و چنین نظمها بی در سراسر جهان، مشاهده می‌شود و همگی یک نظام کلی را تشکیل می‌دهند که آفریننده حکیمی آن را پدید آورده و همواره دست اندر کار اداره آن است.

بوته گلی که در باغچه روییده و از میان خاک و کود، با چهره رنگارنگ و بوی خوش، ظاهر گشته است، و درخت سیبی که از دانه کوچکی برآمده و هر ساله مقادیر زیادی سیب خوشرنگ و خوشبوی و خوشمزه ببار می‌آورد و سایر درختان مختلف با شکلها و رنگها و خواص گوناگون ...

نیز بلبلی که بر شاخ گل می‌سراید، و جوجه‌ای که از تخم بیرون آمده، نوک به زمین می‌زند و گوساله‌ای که تازه متولد شده پستان مادرش را می‌مکد و شیری که در پستان مادر فراهم شده و برای نوشیدن نوزاد، مهیا گشته است و ... همگی نشانه‌های اویند.

راستی چه هماهنگی عجیب و تدبیر شگفت‌انگیزی در پدید آمدن شیر در پستان مادران

(صفحه ۵۲)

همزمان با تولد نوزادان، وجود دارد!

ماهیهایی که هر ساله برای تخم ریزی، کیلومترها راه برای نخستن بار می‌پیمایند، و مرغان دریایی که آشیانه‌های خود را در میان انبوه گیاهان دریایی می‌شناسند و حتی برای یکبار هم اشتباهاً به آشیانه دیگری سر نمی‌زنند، و زنبورهای عسل که هر صبح از کندوها خارج می‌شوند و پس از پیمودن راه‌های طولانی برای استفاده از گلهای معطر، شامگاهان به کندوها خودشان بازمی‌گردند و ... همگی نشانه‌های اویند.

عجیب‌تر آنکه هم زنبورهای عسل و هم گاو و گوسفندهای شیرده چندین بار بیش از اندازه نیازشان شیر و عسل، تولید می‌کنند تا انسان، این آفریده استثنایی و برگزیده، از آنها بهره مند شود!

اما انسان ناسپاس، ولی نعمت آشناخه می‌انگارد و درباره او به جدال و ستیزه می‌پردازد!

در همین بدن انسان، شگفت‌انگیزترین آثار تدبیر حکیمانه دیده می‌شود: ترکیب بدن از جهازات هماهنگ، ترکیب هر جهاز از اعضاء متناسب، ترکیب هر عضو از میلیونها سلول زنده خاص با اینکه همگی آنها از یک سلول مادر پدید آمده‌اند و ترکیب هر سلول از مواد لازم به نسبت معین و قرار گرفتن هر اندام در مناسبترین جای بدن و حرکات و فعالیتهای هدفدار اعضاء و جهازات مانند جذب اکسیژن به وسیله ششها و انتقال آن به وسیله گلوبولهای قرمز خون، ساختن قند به اندازه لازم به وسیله کبد، ترمیم نسوج آسیب دیده با پیدایش سلولهای جدید، مبارزه با می‌کروبها و دشمنان مهاجم به وسیله گلوبولهای سفید و ترشح هورمونهای مختلف به وسیله غده‌های متعدد که نقشهای مهمی را در تنظیم کارهای حیاتی بدن به عهده دارند و ... همگی نشانه‌های اویند. ۱.

این نظام عجیبی که هزاران دانشمند در طول دهها قرن هنوز نتوانسته‌اند بدرستی به ریزه کاریهای آن پی ببرند به وسیله چه کسی برقرار شده است؟

\*\*\*\*\*

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون این مطالب به کتابهای زیر، مراجعه کنید:

راز آفرینش انسان، اثبات وجود خدا، نشانه‌های او.

(صفحه ۵۳)

هر سلولی یک سیستم کوچک هدفمند است و مجموعه‌ای از سلولها عضوی را پدید می‌آورند که سیستم بزرگتر هدفمندی است و مجموعه سیستم‌های گوناگون و در هم پیچیده، سیستم کلی و هدفمند بدن را تشکیل می‌دهند. اما کار به همین جا خاتمه نمی‌یابد بلکه سیستمهای بی شمار از موجودات جاندار و بی جان، یک سیستم عظیم کران ناپیدا را تشکیل می‌دهند بنام جهان طبیعت که

تحت تدبیر حکیمانه واحدی با کمال نظم و انسجام، اداره می‌شود.

«ذلکم اللہ فَانی تُوفِّکُونَ ۚ».<sup>۱۱</sup>

بدیهی است هر قدر دانش بشر، گسترش یابد و قوانین و روابط پدیده‌های طبیعی، بیشتر کشف شود اسرار و حکمتها آفرینش، بیشتر آشکار می‌گردد. ولی تأمل در همین پدیده‌های ساده و نشانه‌های روشن، برای دلهای پاک و ناآلوده، کفایت می‌کند.

## ۷ اثبات واجب الوجوه

### مقدمه

(صفحه ۵۷)

در درس پیشین اشاره کردیم که فلاسفه الهی و علماء کلام (متکلمین) برای اثبات خدای متعال، اقامه کرده‌اند که در کتب مبسوط فلسفه و کلام، مذکور است. ما در میان همه آنها یک برهان را که نیاز به مقدمات کمتری دارد و در عین اتقان، سهل التناول‌تر هست بر می‌گزینیم و به توضیح آن می‌پردازیم. ولی باید توجه داشت که این برهان، خدا را تنها به عنوان «واجب الوجود» یعنی موجودی که وجودش ضروری و بی نیاز ایجاد کننده است اثبات می‌کند و صفات ثبوته او مانند علم و قدرت و جسمانی نبودن و زمان و مکان نداشتن را باید با براهین دیگری اثبات کرد.

### متن برهان

موجود بحسب فرض عقلی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، و هیچ موجودی عقلاً از این دو فرض، خارج نیست و نمی‌توان همه موجودات را ممکن الوجود دانست، زیرا ممکن الوجود نیاز به علت دارد و اگر همه علتها هم ممکن الوجود و به نوبه خود نیازمند به علت دیگری باشند هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت، به دیگر سخن: تسلسل علتها محال است، پس ناچار سلسه علتها به موجودی منتهی می‌شود که خودش معلول موجود دیگری نباشد یعنی واجب الوجود باشد.

این برهان، ساده ترین برهان فلسفی برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی

(صفحه ۵۸)

محض، تشکیل یافته و نیازی به هیچ مقدمه حسی و تجربی ندارد. ولی چون در این برهان از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی، استفاده شده می‌باشد توضیحی پیرامون این اصطلاحات و مقدماتی که برهان مزبور از آنها تشکیل یافته است داده شود.

### امکان و وجوب

هر قضیه‌ای هر قدر ساده باشد دست کم از دو مفهوم اساسی (موضوع و محمول) تشکیل می‌یابد. مثلاً در این قضیه «خورشید روشن است» که دلالت بر ثبوت روشنی برای خورشید دارد «خورشید» موضوع قضیه، و «روشن» محمول آن می‌باشد.

ثبت محمول برای موضوع، از سه حال، خارج نیست: یا محال است مانند اینکه گفته شود: «عدد سه بزرگتر از عدد چهار است» یا ضرورت دارد مانند این قضیه که «عدد دو، نصف عدد چهار است» و یا نه محال است و نه ضرورت دارد مانند «خورشیدی بالای سر ما قرار دارد».

طبق اصطلاح منطقی، در صورت اول، قضیه، دارای وصف «امتناع» و در صورت دوم، دارای وصف «ضرورت» یا «وجوب» و در

صورت سوم دارای وصف «امکان» (به معنای خاص) می‌باشد.

اما نظر به اینکه در فلسفه، درباره «موجود» بحث می‌شود و چیزی که ممتنع و محال باشد هیچگاه وجود خارجی نمی‌یابد، از این روی فلاسفه، موجود را بحسب فرض عقلی به واجب الوجود و ممکن الوجود، تقسیم کرده‌اند: واجب الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود داشته باشد و نیازی به موجود دیگری نداشته باشد و طبعاً چنین موجودی از لی و ابدی خواهد بود زیرا معدوم بودن چیزی در یک زمان، نشانه اینست که وجودش از خودش نیست و برای وجود یافتن، نیاز به موجود دیگری دارد که سبب یا شرط تحقق آنست و با فقدان آن مفقود می‌شود و ممکن الوجود عبارتست از موجودی که خودبخود وجود ندارد و تحقق یافتنش منوط به موجود دیگری است.

این تقسیم که براساس فرض عقلی، انجام گرفته است بالضروره وجود ممتنع الوجود را نفی می‌کند ولی دلالتی ندارد بر اینکه موجودات خارجی از کدامیک از دو قسم (واجب الوجود و

(صفحه ۵۹)

ممکن الوجود) هستند و به دیگر سخن: صدق این قضیه به سه صورت، تصور می‌شود: یکی آنکه هر موجودی واجب الوجود باشد، دوم آنکه هر موجودی ممکن الوجود باشد، سوم آنکه بعضی از موجودات، واجب الوجود و بعضی دیگر ممکن الوجود باشند. بنابر فرض اول و سوم، وجود واجب الوجود، ثابت است پس باید این فرض را مورد بررسی قرار داد که آیا ممکن است همه موجودات، ممکن الوجود باشند یا نه و با ابطال این فرض است که وجود واجب الوجود به صورت قطعی و یقینی، ثابت می‌گردد هر چند اثبات وحدت و سایر صفات او می‌بایست با براهین دیگری اثبات شود.

بنابراین، برای ابطال فرض دوم، باید مقدمه دیگری را به برهان مزبور، ضمیمه کرد و آن اینست که ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است. ولی این مقدمه، بدیهی نیست و بهمین جهت در صدد اثبات و تبیین آن برآمده‌اند به این صورت: ممکن الوجود نیاز به علت دارد، و تسلسل در علل، محال است. پس باید سلسله علل به موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشد یعنی واجب الوجود باشد و از اینجاست که پای مفاهیم فلسفی دیگری به میان می‌آید که باید توضیحی پیرامون آنها داده شود.

## علت و معلول

اگر موجودی نیازمند به موجود دیگری باشد و وجودش به نوعی توقف بر آن دیگری داشته باشد به اصطلاح فلسفی، موجود نیازمند را «معلول» و آن دیگری را «علت» می‌نامند. ولی علت، ممکن است بی نیاز مطلق نباشد بلکه خودش نیازمند و معلول موجود دیگری باشد. اما اگر علتی هیچگونه نیاز و معلولیتی نداشت علت مطلق و بی نیاز مطلق خواهد بود.

تا اینجا با اصطلاح فلسفی علت و معلول و تعریف آنها آشنا شدیم، اکنون باید به توضیح این مقدمه بپردازیم که «هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است».

با توجه به اینکه ممکن الوجود خودبخود وجود ندارد ناچار وجودش منوط به تحقق موجود یا موجودات دیگری خواهد بود زیرا این قضیه، بدیهی است که هر محمولی که برای موضوعی در نظر گرفته شود یا خودبخود (بالذات) ثابت است و یا در اثر امر دیگری (بالغیر) ثابت می‌شود مثلاً هر چیزی یا خودبخود روشن است و یا به واسطه چیز دیگری (نور) روشن

(صفحه ۶۰)

می‌شود، و هر جسمی یا خودبخود چرب است و یا به وسیله چیز دیگری (روغن) چرب می‌شود و محال است که چیزی نه خودش روشنی و چربی داشته باشد و نه به وسیله چیز دیگری متصف به این صفات گردد و در عین حال، روشن یا چرب باشد!

پس ثبوت وجود هم برای یک موضوع یا بالذات است و یا بالغیر، و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود، بنابراین، هر ممکن الوجودی که خودبخود متصف به وجود نمی‌شود بواسطه موجود دیگری به وجود می‌آید و معلول آن خواهد بود و این همان اصل مسلم عقلی است که: هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است.

ولی بعضی گمان کرده‌اند که مفاد اصل علیت اینست که «هر موجودی احتیاج به علت دارد» و بر این اساس، اشکال کرده‌اند که باید برای خدا هم علیت در نظر گرفت! غافل از اینکه موضوع اصل علیت «موجود» به طور مطلق نیست بلکه موضوع آن «ممکن الوجود» و «معلول» است، و به دیگر سخن: هر موجود وابسته و نیازمندی محتاج به علت است نه هر موجودی.

### حال بودن تسلسل علل

آخرین مقدمه‌ای که در این برهان بکار گرفته شده اینست که سلسله علل باید منتهی به موجودی شود که خودش معلول نباشد، و به اصطلاح تسلسل علل تا بی نهایت، محل است و بدین ترتیب، وجود واجب الوجود به عنوان نخستین علت که خودبخود موجود است و نیازی به موجود دیگری ندارد ثابت می‌شود.

فلسفه، براهین متعددی برای ابطال تسلسل، اقامه کرده‌اند ولی حقیقت اینست که بطلان تسلسل در مورد علل، قریب به بداهت است و با اندک تأمل روشن می‌شود. یعنی با توجه به اینکه وجود معلول، نیازمند به علت و مشروط به وجود آن است اگر فرض کنیم که این معلومات و مشروطیت، عمومی باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت زیرا فرض مجموعه‌ای از موجودهای وابسته بدون وجود دیگری که طرف وابستگی آنها باشد معقول نیست.

فرض کنید یک تیم دونده، جلو خط شروع ایستاده‌اند و آماده دویدن هستند ولی هر کدام (صفحه ۶۱)

از ایشان تصمیم گرفته است که تا دیگری ندود او هم شروع به دویدن نکند، اگر این تصمیم واقعاً عمومیت داشته باشد هیچگاه هیچکدام از ایشان شروع به دویدن نخواهند کرد! همچنین اگر وجود هر موجودی مشروط به تحقق موجود دیگری باشد هیچگاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت. پس تحقق موجودات خارجی، نشانه اینست که موجود بی نیاز و بی شرطی وجود دارد.

### تقریر برهان

اکنون با توجه به مقدمات یاد شده، بار دیگر به تقریر برهان می‌پردازیم:

هر چیزی که بتوان آن را «موجود» دانست از دو حال، خارج نخواهد بود: یا وجودی برای آن، ضرورت دارد و خودبخود موجود، و به اصطلاح «واجب الوجود» است و یا وجودش ضرورت ندارد و مرهون موجود دیگری است و به اصطلاح «ممکن الوجود» می‌باشد و بدیهی است که اگر تحقق چیزی محل باشد هرگز وجود نخواهد یافت و هیچگاه نمی‌توان آن را موجود دانست. پس هر موجودی یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود.

با دقت در مفهوم «ممکن الوجود» روشن می‌شود که هر چیزی مصدق این مفهوم باشد معلول و نیازمند به علت خواهد بود، زیرا اگر موجودی خودبخود وجود نداشته باشد ناچار به وسیله موجود دیگری به وجود آمده است چنانکه هر وصفی که بالذات نباشد ثبوت آن بالغیر خواهد بود، و مفاد قانون علیت هم همین است که هر موجود وابسته و ممکن الوجودی نیازمند به علت است، نه اینکه هر موجودی نیاز به علت دارد تا گفته شود: پس خدا هم احتیاج به علت دارد، یا گفته شود: اعتقاد به خدای بی علت، نقض قانون علیت است!

از سوی دیگر اگر هر موجودی ممکن الوجود و نیازمند به علت باشد هیچگاه موجودی تحقق نخواهد یافت، و چنین فرضی نظری آنست که هر یک از افراد یک گروه، اقدام خود را مشروط به شروع دیگری کند که در این صورت، هیچ اقدامی انجام نخواهد گرفت. پس وجود موجودات خارجی، دلیل آنست که واجب الوجود موجود است.

(صفحه ۶۲)

## ۸ صفات خدا

### مقدمه

(صفحه ۶۵)

در دروس پیشین گفته شد که مفاد بسیاری از براهین فلسفی، اثبات موجودی به عنوان «واجب الوجود» است و با ضمیمه کردن براهین دیگری صفات سلبیه و ثبوته وی ثابت می‌گردد و از مجموع آنها خدای متعال با صفات ویژه خودش که او را از مخلوقات، متمایز می‌کند شناخته می‌شود. و گرنه صِرف واجب الوجود بودن برای شناختن او کافی نیست، زیرا ممکن است کسی گمان کند که مثلاً ماده یا انرژی هم می‌تواند مصدق واجب الوجود باشد. از این روی، باید از یک سوی، صفات سلبیه الهی ثابت شود تا معلوم گردد که واجب الوجود از اتصاف به صفات مخصوص مخلوقات، متزه است و تطبیق بر یکی از مخلوقات وی نمی‌شود، و از سوی دیگر، باید صفات ثبوته الهی ثابت شود تا هم شایستگی او برای پرسش، روشن گردد و هم زمینه برای اثبات سایر عقاید مانند نبوت و معاد و فروع آنها فراهم شود.

از برahan گذشته به دست آمد که واجب الوجود، نیازی به علت ندارد و او علت برای وجود ممکنات می‌باشد و به دیگر سخن: دو صفت برای واجب الوجود، ثابت شد: یکی بی نیازی او از هر موجود دیگری، زیرا اگر کمترین نیازی به موجود دیگری داشته باشد آن موجود دیگر، علت او خواهد بود، و دانستیم که معنای علت (در اصطلاح فلسفی) همین است که موجود دیگری نیازمند به او باشد و دیگر آنکه موجوداتِ ممکن الوجود، معلول و نیازمند به او هستند و او نخستین علت برای پیدایش آنها می‌باشد.

اینک با استفاده از این دو نتیجه، به بیان لوازم هر یک از آنها می‌پردازیم و صفات سلبیه و

(صفحه ۶۶)

ثبوته واجب الوجود را اثبات می‌کنیم البته برای اثبات هر یک از آنها براهین متعددی در کتب فلسفی و کلامی، ذکر شده است ولی ما برای رعایت سهولت فراگیری و حفظ انسجام و پیوستگی مطالب، براهینی را انتخاب می‌کنیم که ارتباط آنها با برهان گذشته، محفوظ باشد.

## ازلی و ابدی بودن خدا

اگر موجودی معلول و نیازمند به موجود دیگری باشد وجودش تابع آن خواهد بود و با مفقود بودن علتش به وجود نخواهد آمد. به دیگر سخن: معدوم بودن موجودی در بردهای از زمان، نشانه نیازمندی و ممکن الوجود بودن آن است، و چون واجب الوجود، خودبخد و وجود دارد و نیازمند به هیچ موجودی نیست همیشه موجود خواهد بود.

بدین ترتیب، دو صفت دیگر برای واجب الوجود، اثبات می‌شود: یکی ازلی بودن، یعنی در گذشته، سابقه عدم نداشته است، و دیگری ابدی بودن، یعنی در آینده هم هیچگاه معدوم نخواهد شد و گاهی مجموع این دو صفت را تحت عنوان «سرمدی» بیان می‌کنند.

بنابراین، هر موجودی که سابقه عدم یا امکان زوال، داشته باشد واجب الوجود نخواهد بود، و بطلاً فرض واجب الوجود بودن هر پدیده مادی، آشکار می‌گردد.

### صفات سلیمه

یکی دیگر از لوازم واجب الوجود، بساطت و مرکب بودن از اجزاء است زیرا هر مرکبی نیازمند به اجزایش می‌باشد و واجب الوجود از هر گونه نیازی منزه و مبربی است.

و اگر فرض شود که اجزاء واجب الوجود، وجود بالفعلی ندارند بلکه مانند دو پاره خط مفروض در ضمن یک خط هستند، چنین فرضی نیز باطل است، زیرا چیزی که دارای اجزاء بالقوه باشد عقلاً قابل تجزیه خواهد بود هر چند در خارج، تحقق نیابد و معنای امکان تجزیه، امکان زوال کل است چنانکه اگر خط یک متري به دو پاره خط نیم متري تقسیم شود دیگر خط یک متري، وجود نخواهد داشت، و قبلًا دانستیم که واجب الوجود، امکان زوال ندارد.

و چون ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه، از خواص اجسام است ثابت می‌شود که هیچ موجود جسمانی، واجب الوجود نخواهد بود، و به دیگر سخن: تجزید و جسمانی بودن خدای متعال،

(صفحه ۶۷)

ثابت می‌گردد و نیز روشن می‌شود که خدای متعال، قابل رؤیت با چشم و قابل ادراک با هیچ حس دیگری نیست، زیرا محسوس بودن آن خواص اجسام و جسمانیات است.

از سوی دیگر، با نفی جسمیت، سایر خواص اجسام مانند مکان داشتن و زمان داشتن نیز از واجب الوجود، سلب می‌شود، زیرا مکان برای چیزی تصور می‌شود که دارای حجم و امتداد باشد و همچنین هر چیز زمانداری از نظر امتداد و عمر زمانی، قابل تجزیه می‌باشد و این نیز نوعی امتداد و ترکیب از اجزاء بالقوه بشمار می‌رود. بنابراین، نمی‌توان برای خدای متعال، مکان و زمانی در نظر گرفت، و هیچ موجود مکاندار و زمانداری واجب الوجود نخواهد بود.

و سرانجام با نفی زمان از واجب الوجود، حرکت و تحول و تکامل هم از او نفی می‌شود زیرا هیچ حرکت و تحولی بدون زمان، امکان پذیر نیست.

بنابراین، کسانی که برای خدا مکانی مانند عرش، قائل شده‌اند یا حرکت و نزول از آسمان را به او نسبت داده‌اند یا او را قابل رؤیت با چشم پنداشته‌اند یا او را قابل تحول و تکامل شمرده‌اند خدا را بدرستی نشناخته‌اند.<sup>۱</sup>

بطور کلی هر گونه مفهومی که دلالت بر نوعی نقص و محدودیت و نیاز، داشته باشد از خدای متعال نفی می‌شود و معنای صفات سلیمه الهی همین است.

### علت هستی بخش

نتیجه دومی که از برهان گذشته به دست آمد این بود که واجب الوجود، علت پیدایش ممکنات است. اینکه به بررسی لوازم این نتیجه می‌پردازیم و نخست، توضیحی کوتاه پیرامون اقسام علت می‌دهیم و آنگاه ویژگیهای علیت الهی را بیان می‌کنیم.

علت به معنای عامش بر هر موجودی که طرف وابستگی موجود دیگری باشد اطلاق می‌گردد و حتی شامل شروط و معدّات هم می‌شود و علت نداشتن خدای متعال به این معنی

\*\*\*\*\*

۱. مکان داشتن و نزل از عرش و رؤیت با چشم از طوایفی از اهل سنت، و تحول و تکامل خدا از گروهی از فلاسفه غرب مانند هگل و برگسون و ویلیام جیمز و وايتهد، نقل شده است. ولی باید دانست که نفی حرکت و دگرگونی از خدا به معنای اثبات سکون برای او نیست بلکه به معنای ثبات ذات اوست، و ثبات، نقیض تغییر است اما سکون، عدم ملکه حرکت می‌باشد و جز چیزی که قابلیت حرکت داشته باشد متصف به آن نمی‌گردد.

(صفحه ۶۸)

است که هیچ نوع وابستگی به موجود دیگری ندارد و حتی هیچ شرط و معبدی هم برای او نمی‌توان در نظر گرفت. اما علت بودن خدای متعال برای مخلوقات، به معنای هستی بخش است که قسم خاصی از علیت فاعلی می‌باشد و برای توضیح این مطلب ناچاریم نظری اجمالی به اقسام علت بیفکنیم و تفصیل آنها را به کتب فلسفی، حواله دهیم.

می‌دانیم که برای رویدن گیاه، وجود بذر و خاک مناسب و آب و هوا و ... ضرورت دارد و نیز لازم است که یک عامل طبیعی یا انسانی، بذر را در خاک بیفشاند و آب را به آن برساند و همه اینها طبق تعریفی که برای علت، ذکر شد علتها را رویش گیاه بشمار می‌رond.

این علتها گوناگون را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف، به اقسامی تقسیم کرد، مثلاً آن دسته از علل که وجود آنها همواره برای وجود معلوم، ضرورت دارد «علل حقیقی» و آن دسته دیگر که بقاء آنها برای بقاء معلوم، لازم نیست (مانند کشاورز برای گیاه) «علل اعدادی» یا «معدّات» نامیده می‌شوند و نیز علتها جانشین پذیر را «علل جانشینی» و سایر علتها را «علل انحصاری» می‌نامند.

اما نوع دیگری از علت هست که با همه آنچه در مورد رویش گیاه گفته شد تفاوت دارد، و نمونه آن را می‌توان در مورد نفس و بعضی از پدیده‌های نفسانی ملاحظه کرد: هنگامی که انسانی یک صورت ذهنی را در ذهن خودش ایجاد می‌کند یا تصمیم بر انجام کاری می‌گیرد پدیده‌ای نفسانی و روانی بنام «صورت ذهنی» و بنام «اراده» تحقق می‌یابد که وجود آن، منوط به وجود نفس است و از این روی، معلوم آن بشمار می‌رود. ولی این نوع معلوم، بگونه‌ای است که هیچ استدلالی از علتش ندارد و نمی‌تواند جدا و مستقل از آن وجود داشته باشد. در عین حال، فاعلیت نفس، نسبت به صورت ذهنی یا اراده، مشروط به شرایطی است که از نقص و محدودیت و ممکن الوجود بودن آن، نشأت می‌گیرد. بنابراین، فاعلیت واجب الوجود برای جهان، از فاعلیت نفس نسبت به پدیده‌های روانی هم بالاتر و کاملتر است و نظیری در میان سایر فاعلها ندارد زیرا او بدون هیچگونه نیازی معلوم خود را به وجود می‌آورد معمولی که تمام هستیش وابسته به اوست.

(صفحه ۶۹)

## ویژگیهای علت هستی بخش

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چند ویژگی مهم را برای علت هستی بخش در نظر گرفت:

۱ - علت هستی بخش باید کمالات همه معلومات را به صورت کاملتری دارا باشد تا بتواند به هر موجودی به اندازه ظرفیت اضافه نماید برخلاف علتها معده و مادی که تنها زمینه تحول و تغییر معلومات را فراهم می‌کنند و لزومی ندارد که واجد کمالات آنها باشند، مثلاً لزومی ندارد که خاک دارای گیاه باشد، یا پدر و مادر، واجد کمالات فرزندانشان باشند. اما خدای هستی بخش، باید در عین بساطت و تجزیه ناپذیری، همه کمالات وجودی را داشته باشد. ۱.

۲ - علت هستی بخش، معلوم خود را از نیستی به هستی می‌آورد، و در یک کلمه «آن را می‌آفریند» و با آفرینش آن، چیزی از وجود وی کاسته نمی‌شود برخلاف فاعلها طبیعی که کار آنها تنها دگرگون ساختن معلوم موجود، و مصرف کردن نیرو و انرژی است و فرض اینکه چیزی از ذات واجب الوجود، جدا و کنده شود مستلزم تجزیه پذیری و تغییر پذیری ذات الهی است که بطلانش

ثبت گردید.

۳- علت هستی بخش، علتی است حقیقی، و از این روی وجود او برای بقاء معلول ضرورت دارد، برخلاف علت اعدادی که بقاء معلول، نیازی به او ندارد.

بنابراین، آنچه از بعضی از متكلمين اهل سنت، نقل شده که عالم در بقاء خودش نیازی به خدا ندارد، و نیز سخنی که از برخی از فلاسفه غربی نقل شده که جهان طبیعت همانند ساعتی است که یک بار و برای همیشه کوک شده و دیگر کار کردنش نیاز به خدا ندارد، دور از حقیقت است. بلکه جهان هستی همواره در همه شئون و اطوارش نیازمند به خدای متعال می‌باشد و اگر لحظه‌ای از افاضه هستی خودداری کند هیچ چیزی باقی نخواهد ماند «اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبهای». \*\*\*\*

۱. باید دانست که معنای واجد بودن کمالات مخلوقات، این نیست که مفاهیم آنها (مانند مفهوم جسم و انسان) هم قابل صدق بر خدای متعال باشد زیرا اینگونه مفاهیم، حکایت از موجودات محدود و ناقص دارد و از این روی قابل صدق بر خدای متعال که دارای وجود و کمالات بی نهایت است نمی‌باشد.

(صفحه ۷۰)

## ۹ صفات ذاتیه

### مقدمه

(صفحه ۷۳)

دانستیم که خدای متعال که علت هستی بخش جهان است همه کمالات وجود را دارد و هر نوع کمالی که در هر موجودی یافت شود از اوست بدون اینکه با افاضه آن، چیزی از کمالات وی کاسته شود و برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره گرفت که معلم از علم خود به متعلم می‌آموزد بدون اینکه چیزی از علمش بکاهد. البته افاضه وجود و کمالات وجودی از طرف خدای متعالی، بسی بالاتر از این مثال است، و شاید رساترین تعبیر در این زمینه این باشد که بگوییم: عالم هستی، پرتو و جلوه‌ای از ذات مقدس الهی است چنانکه از این آیه شریفه می‌توان استفاده کرد: «الله نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ».<sup>۱</sup>

با توجه به کمالات نامتناهی الهی، هر گونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ نقص و محدودیتی نباشد قابل صدق بر خدای متعال خواهد بود چنانکه در آیات کریمه قرآن و روایات شریفه و ادعیه و مناجاتهای حضرات معصومین علیهم الصلوٰه و السلام مفاهیمی از قبیل نور و کمال و جمال و محبت و بهجت و مانند آنها به خدای متعال، نسبت داده شده است. اما آنچه در کتب عقاید و فلسفه و کلام اسلامی به عنوان صفات الهی، مطرح می‌شود تعداد معینی از صفات است که به دو دسته (صفات ذاتیه و صفات فعلیه) تقسیم می‌گردد. از این روی، نخست توضیحی درباره این تقسیم می‌دهیم و سپس به ذکر و اثبات

\*\*\*

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

(صفحه ۷۴)

مهمنترین آنها می‌پردازیم.

## صفات ذاتیه و فعلیه

صفاتی که به خدای متعال، نسبت داده می‌شود یا مفاهیمی است که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتراع می‌شود مانند حیات و علم و قدرت، و یا مفاهیمی است که از نوعی رابطه بین خدای متعال و مخلوقاتش انتراع می‌شود مانند خالقیت و رزاقیت. دسته اول را «صفات ذاتیه» و دسته دوم را «صفات فعلیه» می‌نامند.

فرق اصلی بین این دو دسته از صفات آنست که در دسته اول، ذات مقدس الهی، مصدق عینی آنهاست، اما دسته دوم حکایت از نسبت و اضافه‌ای بین خدای متعال و آفریدگان دارد و ذات الهی و ذوات مخلوقات به عنوان طرفین اضافه در نظر گرفته می‌شوند مانند صفت خالقیت که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی، انتراع می‌شود و خدا و مخلوقات، طرفین این اضافه را تشکیل می‌دهند و در خارج، حقیقت عینی دیگری غیر از ذات مقدس الهی و ذوات مخلوقات بنام «آفریدن» وجود ندارد. البته خدای متعال در ذات خود قدرت بر آفریدن دارد ولی «قدرت» از صفات ذات است و «آفریدن» مفهومی است اضافی که از مقام فعل، انتراع می‌شود و از این روی «آفریدگار» از صفات فعلیه بشمار می‌آید مگر اینکه به معنای « قادر بر آفریدن» در نظر گرفته شود که بازگشت به صفت قدرت می‌کند.

مهمنترین صفات ذاتیه الهی، حیات و علم و قدرت است و اما سمع و بصیر اگر به معنای عالم به مسموعات و مُبصرات، یا قادر بر سمع و ابصار باشد بازگشت به علیم و قدیر می‌کند و اگر منظور از آنها شنیدن و دیدن بالفعل باشد که از رابطه بین ذات شنونده و بیننده با اشیاء قابل شنیدن و دیدن انتراع می‌شود باید از صفات فعلیه شمرده شود چنانکه گاهی «علم» نیز به همین عنایت بکار می‌رود و بنام «علم فعلی» موسوم می‌گردد.

بعضی از متکلمین، کلام و اراده را نیز از صفات ذاتیه به شمار آورده‌اند که بعداً درباره آنها بحث خواهد شد.  
(صفحه ۷۵)

### اثبات صفات ذاتیه

ساده‌ترین راه برای اثبات حیات و قدرت و علم الهی ایست که این مفاهیم هنگامی که در مورد مخلوقات بکار می‌رود حکایت از کمالات آنها می‌کند پس باید کاملترین مرتبه آنها در علت هستی بخش، موجود باشد. زیرا هر کمالی که در هر مخلوقی یافت شود از خدای متعال است و بخشنده آنها باید واجد آنها باشد تا به دیگران افاضه کند و ممکن نیست کسی که حیات را می‌آفریند خودش فاقد حیات باشد یا کسی که علم و قدرت را به مخلوقات، افاضه می‌کند خودش جاهل و ناتوان باشد. پس وجود این صفات کمالیه در بعضی از مخلوقات، نشانه وجود آنها در آفریدگار متعال می‌باشد. بدون اینکه توأم با نقص و محدودیتی باشد. به دیگر سخن: خدای متعال، دارای حیات و علم و قدرت نامتناهی است. اینکه به توضیح بیشتری درباره هر یک از این صفات می‌پردازیم.

### حیات

مفهوم حیات (= زنده بودن) در مورد دو دسته از مخلوقات بکار می‌رود: یکی گیاهان که دارای رشد و نمو هستند، و دیگری حیوانات و انسان که دارای شعور و اراده می‌باشند. اما معنای اول، مستلزم نقص و نیاز است زیرا لازمه رشد و نمو اینست که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل خارجی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی برسد، و چنین اموری را نمی‌توان به خدای متعال نسبت داد چنانکه در بحث از صفات سلیمانی گذشت.

اما معنای دوم حیات، مفهومی است کمالی، و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقصها و محدودیتها بی هستند اما می‌توان برای

آن، مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد چنانکه مفهوم وجود و مفهوم کمال نیز چنین است.

اساساً حیات به معنایی که ملازم با علم و فاعلیت ارادی است لازمه وجود غیرمادی می‌باشد زیرا اگر چه حیات به موجودات مادی جاندار، نسبت داده می‌شود اما در حقیقت، صفت روح آنهاست و بدنیان در اثر تعلق روح، متصف به آن می‌گردد و به دیگر سخن: همچنانکه امتداد، لازمه وجود جسمانی است حیات نیز لازمه وجود مجرد (= غیرجسمانی) است و با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی به دست می‌آید، و آن اینست، ذات مقدس

(صفحه ۷۶)

الهی مجرد و غیر جسمانی است چنانکه در درس پیشین به اثبات رسید، و هر موجود مجردی ذاتاً دارای حیات است، پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات می‌شاد.

## علم

مفهوم علم از بدیهی ترین مفاهیم است ولی مصادیقی که از آن در میان مخلوقات می‌شناسیم مصادیقی محدود و ناقص می‌باشد و با این ویژگیها قابل اطلاق بر خدای متعال نخواهد بود. اما چنانکه اشاره شد عقل می‌تواند برای این مفهوم کمالی، مصدقی را در نظر بگیرد که هیچگونه نقص و محدودیتی نداشته باشد و عین ذات عالم باشد و آن همان علم ذاتی خدای متعال است. علم خدا را از راه‌های متعددی می‌توان اثبات کرد: یکی همان راهی است که در اثبات همه صفات ذاتیه، به آن اشاره شد یعنی چون علم در میان مخلوقات، وجود دارد باید کاملترین مرتبه آن در آفریننده آنها موجود باشد.

راه دیگر، کمک گرفتن از دلیل نظم است به این بیان: هر قدر پدیده‌ای نظم و اتقان بیشتری برخوردار باشد دلالت بیشتری بر علم و دانش پدید آورنده اش دارد چنانکه یک کتاب علمی یا یک شعر زیبا یا هر اثر هنری، دلالت بر دانش و ذوق و مهارت پدید آورده اش دارد و هیچگاه هیچ عاقلی چنین نمی‌پندارد که مثلاً یک کتاب علمی یا فلسفی به وسیله فرد نادان و بی سوادی نوشته شده باشد. پس چگونه می‌توان احتمال داد که این جهان عظیم با آن همه اسرار و شگفتیها از موجود بی علمی به وجود آمده باشد؟! و بالاخره راه سوم، استفاده از مقدمات فلسفی نظری (= غیربدیهی) است مانند این قاعده که «هر موجود مجرد مستقلی دارای علم است» چنانکه در کتب مربوطه به اثبات رسیده است.

توجه داشتن به علم الهی، اهمیت زیادی در خودسازی دارد و از این روی مکرراً در قرآن کریم بر آن تأکید شده است و از جمله می‌فرماید: «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَ مَا تُحْفِي الصُّدُورُ»<sup>۱</sup> یعنی خدای متعال از چشمها خیانتکار و راز دلها آگاه است.

\*\*\*\*\*

۱. سوره مؤمن، آیه ۱۹.

(صفحه ۷۷)

## قدرت

در مورد فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار خویش انجام می‌دهد گفته می‌شود که نسبت به کار خودش «قدرت» دارد. پس قدرت عبارتست از مبدأیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر برزند و هر قدر فاعل از نظر مرتبه وجودی، کاملتر باشد دارای قدرت بیشتری خواهد بود و طبعاً موجودی که دارای کمال بی نهایت باشد قدرتش نامحدود خواهد بود «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ

شَيْءٌ قَدِيرٌ» ۱.

در اینجا باید چند نکته را خاطر نشان کنیم:

- ۱- کاری که متعلق قدرت قرار می‌گیرد باید امکان تحقق داشته باشد پس چیزی که ذاتاً محال یا مستلزم محال باشد مورد تعلق قدرت واقع نمی‌شود و قدرت داشتن خدا بر هر کاری بدین معنی نیست که فی المثل بتواند خدای دیگری را بیافریند (زیرا خدا آفریدنی نیست) یا بتواند عدد (۲) بودن از عدد (۳) بزرگتر کند یا فرزندی را با فرض بودن، قبل از پدرش خلق کند.
- ۲- لازمه قدرت داشتن بر هر کاری این نیست که همه آنها را انجام دهد بلکه هر کاری را که بخواهد انجام خواهد داد و خدای حکیم جز کار شایسته و حکیمانه را نمی‌خواهد و انجام نمی‌دهد هر چند قدرت بر انجام کارهای زشت و ناپسند هم دارد. در درس‌های آینده توضیح بیشتری درباره حکمت الهی خواهد آمد.
- ۳- قدرت به معنایی که گفته شد متضمن اختیار هم هست و خدای متعال همچنانکه بالاترین قدرتها را دارد، کاملترین مراتب اختیار را نیز دارد و هیچ عاملی را نمی‌تواند او را برای انجام کاری تحت فشار قرار دهد یا اختیار را از او سلب کند، زیرا وجود و قدرت هر موجودی از اوست و هیچگاه مغلوب نیرویی که خودش به دیگران داده است واقع نمی‌شود.

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره، آیه ۲۰ و چندین آیه دیگر.

(صفحه ۷۸)

## ۱۰ صفات فعلیه

### مقدمه

(صفحه ۸۱)

چنانکه در درس قبلی بیان شد صفات فعلیه عبارتست از مفاهیمی که از مقایسه ذات الهی با مخلوقاتش با در نظر گرفتن نسبت و اضافه و رابطه خاصی انتزاع می‌شود و آفریننده و آفریده، طرفین اضافه را تشکیل می‌دهند مانند خود مفهوم «آفریدن» که از ملاحظه وابستگی وجود مخلوقات به خدای متعال، انتزاع می‌شود و اگر این رابطه در نظر گرفته نشود چنین مفهومی به دست نمی‌آید. اضافات و روابطی که بین خدا و خلقی، در نظر گرفته می‌شود حد و حصری ندارد ولی از یک نظر می‌توان آنها را به دو دسته کلی، تقسیم کرد: یک دسته اضافاتی که مستقیماً بین خدا و مخلوقاتی در نظر گرفته می‌شود مانند ایجاد و خلق و ابداع و مانند آنها و یک دسته اضافاتی که بعد از لحاظ اضافات و روابط دیگری منظور می‌گردد مانند رزق. زیرا باید نخست، رابطه موجود روزی خوار را با چیزی که از آن، ارتزاق می‌کند در نظر گرفت، آنگاه تأمین آن را از طرف خدای متعال، مورد توجه قرار داد تا مفهوم رازق و رزاق به دست آید و حتی ممکن است گاهی قبل از انتزاع صفت فعلی برای خدای متعال چندین نوع رابطه و اضافه، بین مخلوقات، لحاظ گردد و سرانجام، رابطه آنها با خدای متعال در نظر گرفته شود یا اضافه‌ای مترتب بر چند اضافه قبلی بین خدا و خلق شود مانند مغفرت که مترتب بر ربویت تشریعی الهی و تعیین احکام تکلیفی از طرف خدای متعال و عصیان آنها از طرف بنده، می‌باشد.

### حاصل آنکه

برای به دست آوردن صفات فعلیه، باید مقایسه‌ای بین خدای متعال و

(صفحه ۸۲)

مخلوقات، انجام گیرد و نوعی رابطه و اضافه بین آفریننده و آفریدگان منظور شود تا مضمومی متضایف و قائم به طرفین اضافه به دست آید و از این روی، ذات مقدس الهی، خودبخود و بدون لحاظ این اضافات و نسبتها، مصدق صفات فعلی نخواهد بود و همین است فرق اساسی بین صفات ذاتیه و فعلیه.

البته همان گونه که قبلاً اشاره شد ممکن است صفات فعلیه را به لحاظ مبادی آنها در نظر گرفت و در این صورت، بازگشت به صفات ذاتیه می‌کند چنانکه اگر خالق یا خالق به معنای کسی که می‌تواند بیافریند در نظر گرفته شود به صفت «قدیر» بازمی‌گردد یا صفت «سمیع» و «بصیر» اگر به معنای عالم به مسموعات و مبصرات باشد بازگشت به «علیم» می‌کند.

از سوی دیگر ممکن است بعضی از مفاهیمی که از صفات ذاتیه شمرده می‌شود به معنای اضافی و فعلی در نظر گرفته شود و در این صورت از صفات فعلیه، محسوب می‌گردد چنانکه مفهوم «علم» در موارد متعددی در قرآن کریم به صورت صفت فعلی بکار رفته است.<sup>۱</sup>

نکته مهمی را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم اینست: هنگامی که رابطه‌ای بین خدای متعال و موجودات مادی در نظر گرفته می‌شود و براساس آن، صفت فعلی خاصی برای خدای متعال، انتزاع می‌گردد صفت مزبور به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهند مقید به قیود زمانی و مکانی می‌گردد هر چند به لحاظ تعلق به خدای متعال که طرف دیگر اضافه می‌باشد مenze از چنین قیود و حدودی خواهد بود.

مثلاً روزی دادن به یک روزی خوار، در ظرف زمانی و مکانی خاصی انجام می‌گیرد، اما این قیود، در حقیقت، مربوط به موجود روزی خوار است نه روزی دهنده و ذات مقدس الهی از هر گونه نسبت زمانی و مکانی، مenze است.

این، نکته‌ای است در خور دقت فراوان، و کلیدی است برای حل بسیاری از مشکلات در زمینه شناخت صفات و افعال الهی که مورد اختلاف شدیدی بین اهل بحث و نظر، واقع شده است.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: آیه ۱۸۷ و آیه ۲۳۵، از سوره بقره، و آیه ۶۶، از سوره انفال، و آیه ۱۸ و ۲۷ از سوره الفتح و آیه ۱۴۰ و ۱۴۲ از سوره آل عمران و آیه ۹۴ از سوره مائدہ و آیه ۱۶ از سوره توبه و آیه ۳۱ از سوره محمد (ص) و...  
(صفحه ۸۳)

## حالیت

بعد از اثبات واجب الوجود به عنوان نخستین علت برای پیدایش موجوداتِ ممکن الوجود و در نظر گرفتن اینکه همگی آنها در هستی خودشان نیازمند به او هستند صفت خالقیت برای واجب الوجود، و مخلوقیت برای ممکنات انتزاع می‌شود. مفهوم «خالق» که براساس این رابطه وجودی به دست می‌آید مساوی با علت هستی بخش و موجود (= ایجاد کننده) می‌باشد و همه موجودات ممکن و نیازمند، طرف اضافه آن بوده، متصف به مخلوقیت می‌گرددند.

ولی گاهی واژه «خلق» به معنای محدودتری در نظر گرفته می‌شود و تنها موجوداتی که از ماده قبلی به وجود آمده‌اند طرف اضافه آن، قرار می‌گیرد و در مقابل آن، مفهوم «ابداع» در مورد موجوداتی که مسبوق به ماده قبلی نیستند (مانند مجرdat و ماده نخستین) بکار می‌رود و بدین ترتیب، ایجاد به دو قسم خلق و ابداع، تقسیم می‌گردد.

به هر حال، خلق کردن خدا مانند تصرفات انسان در اشیاء و ساختن مصنوعات نیست که نیازی به حرکت و بکار گرفتن اندامهای بدن داشته باشد و حرکت به عنوان «فعل» و پدیده حاصل از آن به عنوان «نتیجه فعل» تلقی شود و چنان نیست که «آفریدن» چیزی و «آفریده» چیز دیگری باشد زیرا علاوه بر اینکه خدای متعال از حرکت و خواص موجودات جسمانی، مenze است اگر آفریدن خدا

مصادق عینی زائد بر ذات آفریده می‌داشت موجودی ممکن الوجود و مخلوقی از مخلوقات خدا به شمار می‌رفت و سخن درباره آفریدن آن، تکرار می‌شد. بلکه همان گونه که در تعریف صفاتِ فعلیه گفته شد اینگونه صفات، مفاهیمی هستند که از صفات و نسبتها بین خدا و خلق، انتزاع می‌شوند و قوام اضافه و نسبت به لحاظ عقل است.

### ربویت

از جمله روابطی که بین خدا و خلق، لحاظ می‌شود اینست که مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایشان نیازمند به خدا هستند بلکه همه شئون وجودی آنها وابسته به خدای متعال است و هیچگونه استقلالی ندارد و او به هر نحوی که بخواهد در آنها تصرف می‌کند و (صفحه ۸۴) امورشان را تدبیر می‌نماید.

هنگامی که این رابطه را به صورت کلی در نظر بگیریم مفهوم ربویت، انتزاع می‌شود که لازمه آن تدبیر امور است و مصاديق فراوانی، مانند حفظ و نگهداری کردن، حیات بخشیدن و میراندن، روزی دادن، به رشد و کمال رساندن، راهنمایی کردن و مورد امر و نهی قرار دادن و ... دارد.

شئون مختلف ربویت را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ربویت تکوینی که شامل اداره امور همه موجودات و تأمین نیازمندیهای آنها و در یک کلمه «کارگردانی جهان» می‌شود، و ربویت تشریعی که اختصاص به موجودات ذی شعور و مختار دارد و شامل مسائلی از قبیل فرستادن انبیاء و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین وظایف و تکالیف و جعل احکام و قوانین می‌گردد. حاصل آنکه: ربویت مطلقه الهی بدین معنی است که مخلوقات در همه شئون وجودی، وابسته به خدای متعال هستند وابستگیهایی که به یکدیگر دارند سرانجام، به وابستگی همه آنها به آفریننده، منتهی می‌شود و اوست که بعضی از آفریدگان را به وسیله بعضی دیگر اداره می‌کند و روزی خواران را به وسیله روزیهایی که می‌آفریند روزی می‌دهد، و موجودات ذی شعور را با وسایل درونی (مانند عقل و سایر قوای ادراکی) و با وسایل بیرونی (مانند پیامبران و کتب آسمانی) هدایت می‌کند و برای مکلفین، احکام و قوانینی وضع، و وظایف و تکالیفی تعیین می‌کند.

ربویت نیز مانند خالقیت، مفهومی است اضافی با این تفاوت که در موارد مختلف آن، اضافات خاصی بین خود مخلوقات هم در نظر گرفته می‌شود چنانکه در مورد رزاقیت گفته شد.

با دقت در مفهوم خالقیت و ربویت و اضافی بودن آنها روشن می‌شود که این دو با یکدیگر تلازم دارند و محال است رب جهان غیر از خالق آن باشد بلکه همان کسی که مخلوقات را با ویژگیهای خاص و وابستگی به یکدیگر می‌آفریند آنها را نگهداری و اداره هم می‌کند و در حقیقت، مفهوم ربویت و تدبیر، از کیفیت آفرینش مخلوقات و همبستگی آنها انتزاع می‌شود. (صفحه ۸۵)

### الوهیت

درباره مفهوم «الله» و «الوهیت» بحثهای زیادی میان صاحبنظران، انجام گرفته که در کتب تفسیر قرآن، مضبوط است. معنایی که به نظر ما رجحان دارد اینست که «الله» به معنای «پرستیدنی» یا «شایسته عبادت و اطاعت» است مانند «کتاب» به معنای «نوشتنی» و چیزی که شائینت نوشتن را دارد.

طبق این معنی، الوهیت صفتی است که برای انتزاع آن باید اضافه عبادت و اطاعت بندگان را نیز در نظر گرفت و هر چند گمراهان، معبدهای باطلی را برای خودشان برگزیده‌اند اما کسی که شایستگی عبادت و اطاعت را دارد همان کسی است که خالق و رب ایشان می‌باشد و این حدّ نصاب اعتقادی است که می‌بایست هر کسی درباره خدای متعال داشته باشد یعنی علاوه بر اینکه خدا را به عنوان واجب الوجود و آفریدگار و کردگار و صاحب اختیار جهان می‌شناسد باید او را شایسته عبادت و اطاعت نیز بداند و به همین جهت، این مفهوم در شعار اسلام (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) اخذ شده است.

## ۱۱ سایر صفات فعلیه

### مقدمه

(صفحه ۸۹)

یکی از مسائل جنجالی علم کلام، مسئله اراده الهی است که از جهات متعددی مورد بحث و اختلاف، واقع شده است مانند اینکه: آیا اراده از صفات ذاتی است یا از صفات فعلی و آیا قدیم است یا حادث و آیا واحد است یا متعدد و ... و این همه، علاوه بر مباحثی است که در فلسفه، پیرامون مطلق اراده و به ویژه اراده الهی، مطرح شده است. بدیهی است بحث گسترده پیرامون این موضوع، مناسب با این کتاب نیست. از این روی، نخست توضیحی درباره مفهوم اراده می‌دهیم و آنگاه به بیان فشرده‌ای پیرامون اراده الهی می‌پردازیم.

### اراده

واژه «اراده» در محاورات عرفی، دست کم به دو معنی استعمال می‌شود: یکی دوست داشتن، و دیگری تصمیم گرفتن بر انجام کار. معنای اول از نظر مورد، خیلی وسیعتر است و شامل دوست داشتن اشیاء خارجی<sup>۱</sup> و افعال خود شخص و افعال دیگران نیز می‌شود. به خلاف معنای دوم که تنها در مورد افعال خود

\*\*\*\*\*

۱. مانند این آیه شریفه «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» سوره انفال، آیه ۸۷.

(صفحه ۹۰)

شخص بکار می‌رود.

اراده به معنای اول (=محبت) هر چند در مورد انسان، از قبیل اعراض و کیفیات نفسانی است اما عقل می‌تواند با تحرید جهات نقص، مفهوم عامّی را به دست بیاورد که قابل اطلاق بر موجودات جوهری و حتی بر خدای متعال باشد چنانکه در مورد علم نیز همین کار انجام می‌دهد و از این روی می‌توان «حب» را که قابل اطلاق بر محبت الهی نسبت به ذات خودش هم می‌باشد یکی از صفات ذاتیه به شمار آورد. پس اگر منظور از اراده الهی، حب کمال باشد که در مرتبه اول به کمال نامتناهی الهی، تعلق می‌گیرد و در مراتب بعدی به کمالات سایر موجودات از آن جهت که آثاری از کمال او هستند می‌توان آن را از صفات ذاتیه، قدیم و واحد و عین ذات مقدس الهی دانست.

و اما اراده به معنای تصمیم گرفتن بر انجام کاری، بدون شک از صفات فعلیه می‌باشد که به لحاظ تعلق به امر حادث، مقید به قیود زمانی می‌گردد چنانکه در استعمالات قرآنی ملاحظه می‌شود مانند «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».<sup>۱</sup> ولی باید توجه داشت که اتصاف خدای متعال به صفات فعلیه، به این معنی نیست که تغییری در ذات الهی حاصل شود یا عرضی در

آن، پدید آید بلکه بدین معنی است که اضافه و نسبتی بین ذات الهی و مخلوقاتش از دیدگاه خاص و در شرایط معینی لاحظ می‌شود و مفهوم اضافی ویژه‌ای به عنوان یکی از صفات فعلیه، انتزاع می‌گردد.

در مورد اراده، این رابطه در نظر گرفته می‌شود که هر مخلوقی از آن جهت که دارای کمال و خیر و مصلحتی بوده آفریده شده است پس وجود آن در زمان و مکان خاص و یا کیفیت مخصوص، متعلق علم و محبت الهی قرار گرفته و به خواست خودش آن را آفریده است نه اینکه کسی او را مجبور کرده باشد. ملاحظه این رابطه، موجب انتزاع مفهومی اضافی بنام «اراده» می‌گردد که از نظر تعلق به شیء محدود و مقید، دارای حدود و قیودی خواهد بود، و همین مفهوم اضافی است که متصرف به حدوث و کثرت می‌شود زیرا اضافه، تابع طرفین است و حدوث و کثرت یکی از طرفین، کافی است که این اوصاف به اضافه هم سرایت کند.

\*\*\*\*\*

۱. سوره یس، آیه ۸۲

(صفحه ۹۱)

## حکمت

با توجه به توضیحی که درباره اداره الهی داده شد ضمناً روشن گردید که این اراده به صورت گرافی و بی حساب، به ایجاد چیزی تعلق نمی‌گیرد بلکه آنچه اصالتاً مورد تعلق اراده الهی واقع می‌شود جهت کمال و خیر اشیاء است و چون تراحم مادیات، موجب نقض و زیان بعضی از آنها به وسیله بعضی دیگر می‌شود مقتضای محبت الهی به کمال اینست که پیدایش مجموع آنها به گونه‌ای باشد که خیر و کمال بیشتری بر آنها مترتب گردد، و از سنجیدن اینگونه روابط، مفهوم «مصلحت» به دست می‌آید و گرنه مصلحت، امری مستقل از وجود مخلوقات نیست که تأثیری در پیدایش آنها داشته باشد چه رسید به اینکه در اراده‌ی الهی اثر بگذارد.

حاصل آنکه: چون افعال الهی از صفات ذاتیه او مانند علم و قدرت و محبت به کمال و خیر، سرچشمۀ می‌گیرد همیشه به صورتی تحقق می‌باید که دارای مصلحت باشد یعنی بیشترین کمال و خیر بر آنها مترتب گردد و چنین اراده‌ای به نام «اراده حکیمانه» نامیده می‌شود و از اینجا صفت دیگری برای خدای متعال در مقام فعل، به نام صفت «حکیم» انتزاع می‌گردد که مانند دیگر صفات فعلیه، قابل بازگشت به صفات ذاتیه خواهد بود.

البته باید توجه داشت که انجام کار به خاطر مصلحت به این معنی نیست که مصلحت، علت غایی برای خدای متعال باشد بلکه نوعی هدف فرعی و تبعی به شمار می‌رود و علت غایی اصلی برای انجام کارها همان حبّ به کمال نامتناهی ذاتی است که بالتابع به آثار آن یعنی کمال موجودات هم تعلق می‌گیرد، و از اینجاست که گفته می‌شود: علت غایی برای افعال الهی همان علت فاعلی است و خدای متعال، هدف و غرضی زائد بر ذات ندارد. اما این مطلب، منافاتی ندارد با اینکه کمال و خیر و مصلحت موجودات به عنوان هدف فرعی و تبعی به حساب آورده شود و به همین معنی است که افعال الهی در قرآن کریم، تعلیل به اموری شده که بازگشت همه آنها به کمال و خیر مخلوقات است چنانکه آزمایش شدن و انتخاب بهترین

(صفحه ۹۲)

کارها و بندگی خدا کردن و رسیدن به رحمت خاص و جاودانی الهی<sup>۱</sup>، به عنوان اهدافی برای آفرینش انسان، ذکر شده که به ترتیب، هر کدام از آنها مقدمه دیگری می‌باشد.

یکی از مفاهیمی که به خدای متعال، نسبت داده می‌شود مفهوم تکلم و سخن گفتن است و بحث درباره کلام الهی از دیرباز، میان متکلمین مطرح بوده و حتی گفته شده که علت نامیده شدن «علم کلام» به این نام، همین است که اصحاب این علم، درباره کالم الهی بحث می‌کرده‌اند و اشعاره، آن را از صفات ذاتیه و معتبره آن را از صفات فعلیه می‌شمرده‌اند و یکی از موارد اختلاف شدید بین این دو دسته از متکلمین همین مسأله بوده که آیا قرآن که کلام خدا می‌باشد مخلوق است یا غیر مخلوق و حتی گاهی یکدیگر را بر سر این موضوع، تکفیر می‌کرده‌اند!

با توجه به تعریفی که برای صفات ذاتیه و صفات فعلیه شد به آسانی می‌توان دریافت که سخن گفتن از صفات فعل است که باید برای انتزاع آن، مخاطبی را در نظر گرفت که مقصود گوینده را به وسیله شنیدن صورت یا دیدن مکتوب یا یافتن مفهومی در ذهن خودش و یا به صورت دیگری دریابد و در حقیقت، این مفهوم از رابطه بین خدا که می‌خواهد حقیقتی را بر کسی مکشف سازد با مخاطبی که آن حقیقت را در ک می‌کند انتزاع می‌شود. مگر اینکه برای تکلم، معنای دیگری منظور گردد و مثلاً به قدرت بر سخن گفتن یا علم به مفاد سخن، بازگشت به صفات ذاتیه می‌کند چنانکه نظیر آن در مورد بعضی دیگر از صفات فعلیه گفته شد.

و اما قرآن، به معنای خطوط یا الفاظ یا مفاهیم موجود در اذهان یا حقیقت نورانی و مجرد آن، از مخلوقات است. مگر اینکه کسی علم ذاتی الهی را به عنوان حقیقت قرآن تلقی کند که در این صورت، بازگشت آن به صفت ذاتی علم خواهد بود. ولی اینگونه تأویلات در مورد کلام

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره هود: آیه ۷، سوره ملک: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره هود: آیه ۱۰۸ و ۱۱۹، سوره جاثیه: آیه ۲۳، سوره آل عمران: آیه ۱۵، سوره توبه: آیه ۷۲.

(صفحه ۹۳)

الهی و قرآن کریم و مانند آنها، خارج از عرف محاوره است و باید از آنها اجتناب کرد.

### صدق

سخنان الهی اگر به صورت امر و نهی و انشاء باشد وظایف عملی بندگان را تعیین می‌کند و جای اتصاف به صدق و کذب را ندارد. اما اگر به صورت اخبار از حقایق موجود یا حوادث گذشته و آینده باشد متصف به صدق می‌گردد چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا»<sup>۱</sup> و هیچکس هیچ گونه عذری برای عدم قبول آنها نخواهد داشت.

این صفت، اساس اعتبار نوع دیگری از استدلال (استدلال نقلی و تعبیدی) برای اثبات مسائل فرعی جهان بینی و بسیاری از مسائل ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد.

از جمله دلایل عقلی که برای اثبات این صفت می‌توان اقامه کرد اینست که سخن گفتن خدا از شئون ربوبیت الهی و تدبیر جهان و انسان، و براساس علم و حکمت، و به منظور هدایت مخلوقات و فراهم کردن وسیله شناختهای صحیح برای مخاطبین است و اگر امکان مخالفت با واقع داشته باشد اعتمادی بر آنها نخواهد بود و موجب نقض غرض شده خلاف حکمت الهی خواهد بود.

\*\*\*\*\*

۱. سوره نساء، آیه ۸۷

(صفحه ۹۴)

## ۱۲ بررسی علل انحراف

### مقدمه

(صفحه ۹۷)

در نخستین درس، اشاره شد که جهان بینی‌ها را می‌توان به دو دسته کلی (جهان بینی الهی و جهان بینی مادی) تقسیم کرد و مهمترین اختلاف میان آنها مسئله وجود آفریدگار دانا و تواناست که جهان بینی الهی به عنوان یک اصل اساسی، بر آن پای می‌فشد و جهان بینی مادی، آن را انکار می‌کند.

در درسهای قبلی در حدودی که مناسب با این کتاب بود به اثبات وجود خدا و بیان مهمترین صفات سلیمانی و ثبوته و ذاتیه و فعلیه الهی پرداختیم و اینکه برای مضاعف شدن اعتقاد به این اصل اساسی، به نقد کوتاهی از جهان بینی مادی می‌پردازیم تا علاوه بر تثبیت موضع جهان بینی الهی، سنتی و بی‌پایگی جهان بینی مادی نیز مستقیماً روشن گردد.

برای این منظور، نخست به علل و عوامل انحراف از بینش الهی و گرایش به الحاد، اشاره‌ای می‌کنیم و سپس مهمترین نقاط ضعف جهان بینی مادی را توضیح می‌دهیم.

### علل انحراف

الحاد و مادیگری، سابقه‌ای طولانی در تاریخ بشر دارد و علیرغم اینکه همواره در جوامع بشری تا آنجا که شواهد تاریخی و دیرینه شناسی نشان می‌دهد اعتقاد به آفریدگار، وجود داشته است از زمانهای قدیم، افراد یا گروه‌های ملحد و منکر خدا هم یافت می‌شده‌اند. ولی رواج بی‌دینی از قرن هجدهم میلادی در اروپا آغاز شد و اندک اندک به سایر مناطق جهان،

(صفحه ۹۸)

سرایت کرد.

این پدیده هر چند به صورت عکس العملی در برابر دستگاه کلیسا و بر ضد مسیحیت، شروع شد اما موج آن، سایر ادیان و مذاهب را نیز در برگرفت و گرایش به بی‌دینی همراه با صنعت و هنر و تکنولوژی مغرب زمین به دیگر سرزمینها صادر گردید و در قرن اخیر، توأم با اندیشه‌های اجتماعی اقتصادی مارکسیسم در بسیاری از کشورها شیوع یافت و بزرگترین آفت را برای انسانیت پدید آورد.

علل و عواملی که موجب پیدایش یا رشد گسترش این پدیده انحرافی شده فراوان است و بررسی همه آنها نیاز به کتاب مستقلی دارد ۱ ولی به طور کلی می‌توان از سه دسته علل و عوامل، یاد کرد:

### ۱ علل روانی

یعنی انگیزه‌هایی که ممکن است برای بی‌دینی و گرایش به الحاد، در شخص وجود داشته باشد هر چند خودش از تأثیر آنها آگاه نباشد و مهمترین آنها راحت طلبی و میل به بند و باری و نداشتن مسئولیت است. یعنی از یک سوی، زحمت تحقیق و پژوهش به خصوص درباره اموری که لذت مادی و محسوسی ندارد مانع از این می‌شود که افراد تبل و راحت طلب و دون همت، درصد تحقیق برآیند، و از سوی دیگر، میل به آزادی حیوانی و بی‌بند و باری و نداشتن مسئولیت و محدودیت، آنان را از گرایش به جهان بینی الهی، باز می‌دارد. زیرا پذیرفتن بینش الهی و اعتقاد به آفریدگار حکیم، ریشه یک سلسله اعتقادات دیگر را تشکیل می‌دهد که

لازمه آنها مسئولیت انسان در همه رفتارهای اختیاری است، و چنین مسئولیتی اقتضاء دارد که در بسیاری از موارد، از خواسته‌های خودش چشم پوشی کند و محدودیتها را پذیرد، و پذیرفتن این محدودیتها با میل به بند و باری، سازگار نیست. از این روی، این میل حیوانی، هر چند به صورت ناخودآگاه، موجب می‌شود که ریشه این مسئولیتها را بزنده و اساساً وجود خدای متعال را انکار کند.

عوامل روانی دیگری نیز در گرایش به بی‌دینی مؤثر است که به دنبال سایر عوامل ظاهر می‌گردد.

\*\*\*\*\*

1. بخشی از این علل و عوامل از مرحوم استاد مطهری در کتاب «علل گرایش مادیگری» مورد بررسی قرار داده‌اند.  
(صفحه ۹۹)

## ۲ علل اجتماعی

یعنی اوضاع و احوال اجتماعی نامطلوبی که در پاره‌ای از جوامع، پدید می‌آید و متصل‌یان امور دینی، نقشی در پیدایش یا گسترش آنها دارند. در چنین شرایطی بسیاری از مردم که از نظر تفکر عقلانی، ضعیف هستند و نمی‌توانند مسائل را به درستی تجزیه و تحلیل کنند و علل واقعی رویدادها را تشخیص دهند این نابسامانیها را به دلیل دخالت دینداران در وقوع آنها، به حساب مکتب و دین می‌گذارند و چنین می‌پندارند که اعتقادات دینی، موجب پیدایش اینگونه اوضاع و احوال نامطلوب شده است و از این روی، از دین و مذاهب بیزار می‌شوند.

نمونه‌های بارز این دسته از علل و عوامل را می‌توان در اوضاع اجتماعی اروپا در عهد رنسانس، ملاحظه کرد که رفتارهای ناشایست کلیساستان در زمینه‌های مذهبی و حقوقی و سیاسی، عامل مهمی برای بیزاری مردم از مسیحیت و به طور کلی از دین و دینداری گردید.

توجه به تأثیر این دسته از عوامل، برای همه دست اندکاران امور دینی، ضرورت دارد تا حساسیت موقعیت و اهمیت مسئولیت خودشان را درک کنند و بدانند که لغشهای آنان می‌تواند موجب گمراهی و بدبهختی جامعه‌ای شود.

## ۳ علل فکری

یعنی اوهام و شبهاتی که به ذهن شخص می‌آید یا از دیگران می‌شنود و در اثر ضعف نیروی تفکر و استدلال، قدرت بر دفع آنها را ندارد و کمایش تحت تأثیر آنها قرار می‌گیرد و دست کم، موجب تشویش و اضطراب ذهن، و مانع از حصول اطمینان و یقین می‌گردد.

این دسته از عوامل نیز به نوبه خود، قابل تقسیم به دسته‌های فرعی است مانند شبهات مبنی بر حس گرایی، شبهات ناشی از عقاید خرافی، شبهات ناشی از تبیینهای نادرست و استدلالهای ضعیف، شبهات مربوط به حوادث و رویدادهای ناگواری که پنداشته می‌شود خلاف حکمت و عدل الهی است، شبهات ناشی از فرضیه‌های علمی که مخالف با عقاید دینی، تلقی می‌شود و شبهاتی که مربوط به پاره‌ای از احکام و مقررات دینی به خصوص در زمینه مسائل حقوقی و سیاسی است.

و گاهی دو یا چند عامل، مجموعاً موجب شک و تردید، یا انکار و الحاد می‌شود چنانکه گاهی ناهمجایهای گوناگون روانی، زمینه را برای دامن زدن به شبهات و اوهام، فراهم می‌کند  
(صفحه ۱۰۰)

و بیماری روانی «وسواس فکری» را پدید می‌آورد و در نتیجه، شخص بیمار، به هیچ دلیل و برهانی قانع نمی‌شود چنانکه شخص مبتلی به وسواس در عمل، به صحّت کاری که انجام می‌دهد مطمئن نمی‌گردد و مثلاً دهها بار دستش را در آب فرو می‌برد و باز هم اطمینان به طهارت آن پیدا نمی‌کند با اینکه چه بسا از اول، طاهر بوده و نیازی به تطهیر نداشته است!

### مبارزه با عوامل انحراف

با توجه به تنوع و گونه گونی علل و عوامل انحراف، روشن می‌شود که مبارزه و برخورد با هر یک از آنها شیوه خاص و محل و شرایط ویژه‌ای را می‌طلبد. مثلاً علل روانی و اخلاقی را باید به وسیله تربیت صحیح و توجه دادن به ضررها یی که بر آنها مترتب می‌شود علاج کرد چنانکه در درس دوم و سوم، ضرورت پی جویی دین و ضرر بی تفاوتی نسبت به آن را بیان کردیم. همچنین برای جلوگیری از تأثیر سوء عوامل اجتماعی علاوه بر جلوگیری عملی از بروز چنین عواملی می‌بایست فرق بین نادرستی دین با نادرستی رفتار دینداران را روشن ساخت. ولی بهر حال، توجه به تأثیر عوامل روانی و اجتماعی، دست کم این فایده را دارد که شخص، کمتر به صورت ناخودآگاه، تحت تأثیر آنها واقع شود.

نیز برای جلوگیری از تأثیرات سوء عوامل فکری باید شیوه‌های متناسبی را اتخاذ کرد و از جمله، عقاید خرافی را از عقاید صحیح، تفکیک کرد، و از بکار گرفتن استدلالات ضعیف و غیرمنطقی برای اثبات عقاید دینی، اجتناب ورزید و نیز باید روشن کرد که ضعف دلیل، نشانه نادرستی مدعّا نیست و ...

بدیهی است بررسی همه علل و عوامل انحراف، و بیان روشن مناسب برای مبارزه با هر یک از آنها مناسب این مبحث نیست. از این روی، تنها به ذکر پاره‌ای از علل فکری گرایش به الحاد و پاسخ به شباهات مربوط به آنها بسته خواهیم کرد.

(صفحه ۱۰۱)

### ۱۳ حل چند شبه

#### شبه ۱ اعتقاد به موجود نامحسوس

(صفحه ۱۰۵)

یکی از شباهات ساده در زمینه خداشناسی اینست که چگونه می‌توان به وجود موجودی معتقد شد که قابل درک حسّی نیست؟ این شبه، در ذهن افراد ساده اندیش به صورت «استبعاد» پدید می‌آید ولی اندیشمندانی نیز پیدا شده‌اند که اساس تفکر خود را بر «اصالت حسّ» قرار داده‌اند و موجود نامحسوس را انکار کرده‌اند یا دست کم، آن را قابل شناخت یقینی ندانسته‌اند.

پاسخ این شبه آنست که ادراکات حسّی، در اثر ارتباط اندامهای بدن با اجسام و جسمانیات، حاصل می‌شود و هر کدام از حواس ما نوعی از پدیده‌های مادّی و متناسب با خودش را در شرایط معینی درک می‌کند و همان گونه که نمی‌توان توقع داشت که چشم، صدای را درک کند یا گوش، رنگها را بینند نباید انتظار داشت که مجموع حواس ما هم همه موجودات را درک کند.

زیرا اولاً در میان موجودات مادّی هم چیزهایی وجود دارد که قابل درک حسّی نیست چنانکه حواس ما از درک انوار ماوراء بنفسن و مادون قرمز و امواج الکترومنیک و ... عاجز است.

ثانیاً ما بسیاری از حقایق را از غیر راه حواس ظاهری، درک می‌کنیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها پیدا می‌کنیم با اینکه قابل درک حسّی نیستند. مثلاً از حالت ترس و محبت، یا اراده و تصمیم خودمان آگاه هستیم و اعتقاد یقینی به وجود آنها داریم در صورتی که این پدیده‌های

(صفحه ۱۰۶)

روانی همانند خود روح، قابل درک حسّی نیستند و اساساً خود «ادراک» امری غیرمادّی و نامحسوس است. پس درک نشدن چیزی به وسیله اندامهای حسّی، نه تنها دلیلی بر عدم وجود آن نیست بلکه حتی نباید موجب استبعاد هم بشود.

## شبهه ۲ نقش ترس و جهل در اعتقاد به خدا

شبهه دیگری که از سوی بعضی از جامعه شناسان، مطرح شده اینست که اعتقاد به وجود خدا در اثر ترس از خطرها به ویژه خطرهای ناشی از زلزله و صاعقه و مانند آنها پدید آمده است و در واقع، بشر برای آرامش روانی خودش (العياذ بالله) یک موجود خیالی را بنام «خدا» ساخته و به پرستش آن پرداخته است و به همین جهت، هر قدر علل طبیعی پدیده‌ها و راه ایمنی از خطرها بیشتر شناخته شود اعتقاد به وجود خدا ضعیفتر می‌گردد.

مارکسیستها این شبهه را با آب و تاب زیاد، در کتابهای خودشان به عنوان یکی از دستاوردهای «علم جامعه شناسی» مطرح می‌کنند و آن را وسیله‌ای برای فریفتن ناگاهان، قرار می‌دهند. در پاسخ باید گفت:

اولاً مبنای این شبهه، فرضیه‌ای است که بعضی از جامعه شناسان، طرح کرده‌اند و هیچ دلیل علمی بر صحّت آن، وجود ندارد. ثانیاً در همین عصر، بسیاری از اندیشمندان بزرگ که بیش از دیگران، از علل پدیده‌ها آگاه بوده و هستند اعتقاد جزئی و یقینی به وجود خدای حکیم داشته و دارند. ۱. پس چنان نیست که اعتقاد به وجود خدا، ناشی از ترس و جهل باشد. ثالثاً اگر ترس از پاره‌ای رویدادها یا نشناختن علل طبیعی پاره‌ای از پدیده‌ها موجب توجه به خدا گردد بدین معنی نخواهد بود که خدا، زاییده ترس و جهل انسان است. چنانکه بسیاری

\*\*\*\*\*

۱. مانند انشتاين و کرسی موریس و الکسیس کارل و دانشمندان بر جسته دیگری که مقالاتی پیرامون جود خدا نوشته‌اند و بخشی از آنها در کتاب «اثبات وجود خدا» گردآوری شده است.

(صفحه ۱۰۷)

از انگیزه‌های روانی مانند لذت طلبی و شهرت طلبی و ... موجب تلاشهای علمی و فنی و فلسفی می‌شود ولی زیانی به اعتبار آنها نمی‌زند.

رابعاً اگر کسانی خدا را به عنوان پدیدآورنده پدیده‌های مجھول العلّه شناخته‌اند و حتی اگر با کشف علل طبیعی آنها از ایمانشان کاسته شده است باید آن را دلیل ضعف بینش و ایمان آنان دانست نه دلیل بی اعتباری اعتقاد به خدا، زیرا حقیقت اینست که علیت خدای متعال نسبت به پدیده‌های جهان از سinx تأثیر علتهای طبیعی و در عرض آنها نیست بلکه علیتی است فraigir و در طول تأثر همه علتهای مادّی و غیرمادّی ۱ و شناختن علل طبیعی، تأثیری در اثبات و نفی آن ندارد.

## شبهه ۳ آیا اصل علیت، یک اصل کلی است

شبهه دیگری که بعضی از اندیشمندان غربی، مطرح کرده‌اند اینست که اگر اصل علیت، دارای کلیت باشد باید برای خدا هم علیت در نظر گرفت در صورتی که فرض اینست که او علت نخستین می‌باشد و علتی ندارد. پس پذیرفتن خدای بی علت، نقض قانون علیت و دلیل بر عدم کلیت آن است، و اگر کلیت آن را نپذیریم نمی‌توانیم برای اثبات واجب الوجود، از این اصل، استفاده کنیم.

زیرا ممکن است کسی بگوید که اصل ماده یا انرژی، خودبخود و بدون علت به وجود آمده و تحولات آن به پیدایش سایر پدیده‌ها انجامیده است.

این شبه همان گونه که در درس هفتم اشاره شد در اثر تفسیر نادرست برای اصل علیت، پدید آمده است. یعنی چنین پنداشته‌اند که مفاد اصل مذبور اینست که «هر چیزی احتیاج به علت دارد» در صورتی که تعبیر صحیح آن اینست که «هر ممکن الوجود یا هر موجود وابسته و نیازمندی احتیاج به علت دارد» و این قاعده‌ای است کلی و ضروری و استثناء ناپذیر. اما فرض اینکه اصل ماده یا انرژی بدون علت، پدید آمده و تحولات آن، موجب پیدایش پدیده‌های جهان شده است اشکالات زیادی دارد که در درسهای آینده به بیان آنها خواهیم پرداخت.

\*\*\*\*\*

۱. در درسهای آینده توضیح بیشتری در این باره خواهد آمد.

(صفحه ۱۰۸)

## شبه ۴ دستاوردهای علوم تجربی

یکی دیگر از شباهات اینست که اعتقاد به وجود آفریدگار برای جهان و انسان، با پاره‌ای از دستاوردهای علوم جدید، سازگار نیست. مثلا در شیمی، ثابت شده که مقدار ماده و انرژی، همواره ثابت است و بنابراین، هیچ پدیده‌ای از نیستی به وجود نمی‌آید و هیچ موجودی هم به کلی نابود نمی‌گردد، در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا آفریدگان را از نیستی به هستی آورده است. همچنین در زیست‌شناسی، ثابت شده که موجودات زنده، از موجودات بی‌جان پدید آمده‌اند و تدریجیًّا تطور و تکامل یافته‌اند تا به پیدایش انسان انجامیده است در صورتی که خداپرستان معتقدند که خدا هر یک از آنها را جداگانه آفریده است.

در پاسخ باید گفت:

اولاً قانون بقاء ماده و انرژی به عنوان یک قانون علمی و تجربی، تنها در مورد پدیده‌های قابل تجزیه، معتبر است و نمی‌توان براساس آن، این مسئله فلسفی را حل کرد که آیا ماده و انرژی، ازلی و ابدی است یا نه؟ ثانیاً همیشگی بودن و ثابت بودن مقدار مجموع ماده و انرژی، به معنای بی نیازی از آفریننده نیست بلکه هر قدر عمر جهان، طولانی تر باشد نیاز بیشتری به آفریدگار خواهد داشت زیرا ملاک احتیاج معلول به علت، امکان و وابستگی ذاتی آن است نه حدوث و محدودیت زمانی آن.

به دیگر سخن: ماده و انرژی علت مادی جهان را تشکیل می‌دهند نه علت فاعلی آن را، و خودشان نیز محتاج به علت فاعلی هستند. ثالثاً ثابت بودن مقدار ماده و انرژی، مستلزم نفی پیدایش پدیده‌های جدید و افزایش و کاهش آنها نیست و پدیده‌هایی از قبیل روح و حیات و شعور و اراده و ... از قبیل ماده و انرژی نیستند تا افزایش و کاهش آنها منافاتی با قانون بقاء ماده و انرژی داشته باشد.

رابعًاً فرضیه تکامل علاوه بر اینکه هنوز هم از اعتبار علمی کافی، برخوردار نشده و از طرف بسیاری از دانشمندان بزرگ، مردود شناخته شده است منافاتی با اعتقاد به خدا ندارد و حداقل، نوعی علیت اعدادی را میان موجودات زنده، اثبات می‌کند نه اینکه رابطه آنها را با

(صفحه ۱۰۹)

خدای هستی بخش، نفی نماید و شاهد آن اینست که بسیاری از طرفداران همین فرضیه، معتقد به خدای آفریدگار برای جهان و انسان بوده و هستند.

## ۱۴ جهان بینی مادی و نقد آن

### اصول جهان بینی مادی

(صفحه ۱۱۳)

برای جهان بینی مادی می‌توان اصولی را بدین شرح در نظر گرفت:

نخست آنکه هستی، مساوی با ماده ۱ و مادیات است و چیزی را می‌توان موجود دانست که یا ماده و دارای حجم و امتدادات سه گانه (طول و عرض و ضخامت) باشد، یا از خواص ماده به شمار آید و به تبع خود ماده، دارای کمیت و قابل انقسام باشد. براساس همین اصل، وجود خدا به عنوان یک موجود غیرمادی و فوق طبیعی، انکار می‌گردد.

دوم آنکه ماده، از لی و ابدی و نآفریدنی است و احتیاج به هیچ علته ندارد، و طبق اصطلاح فلسفی ما «واجب الوجود» است. سوم آنکه برای جهان، هدف و علت غایی نمی‌توان قائل شد زیرا فاعل با شعور و اراده‌ای ندارد که بتوان هدفی را به او نسبت داد. چهارم آنکه پدیده‌های جهان (نه اصل ماده) در اثر انتقال ذرات ماده و تأثیر آنها بر یکدیگر، پدید می‌آیند و از این روی می‌توان پدیده‌های قبلی را نوعی شرط و علت اعدادی برای پدیده‌های بعدی دانست و حداکثر می‌توان نوعی فاعلیت طبیعی را در میان مادیات پذیرفت و مثلاً درخت را فاعل طبیعی برای میوه به حساب آورد یا پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی را به

\*\*\*\*\*

۱. برای آشنایی با مفهوم و تعریف ماده رجوع کنید به: پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، جهان بینی مادی ص ۲۹۲، ۲۹۷ و آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و یکم.

(صفحه ۱۱۴)

عاملهای آنها نسبت داد ولی هیچ پدیده‌ای احتیاج به فاعل الهی و هستی بخش ندارد.

اصل پنجمی را نیز می‌توان بر اصول یاد شده افزود که مربوط به شناخت شناسی است و از یک نظر، تقدّم بر سایر اصول دارد و آن اینست: تنها شناختی اعتبار دارد که برخاسته از تجربه حسّی باشد، و چون تجربه حسّی، تنها وجود ماده و مادیات را اثبات می‌کند و وجود هیچ چیز دیگری قابل قبول نخواهد بود.

اما نادرستی این اصل، در درس سابق آشکار شد ۱ و دیگر احتیاج به نقد مجرد ندارد، از این روی به بررسی سایر اصول می‌پردازیم:

### بورسی اصل ۱

این اصل که اساسی ترین اصل در جهان بینی مادی به شمار می‌رود چیزی جز ادعادی گزارف و بی دلیل نیست و هیچگونه برهانی بر نفی ماوراء طبیعت نمی‌توان اقامه کرد مخصوصاً براساس معرفت شناسی ماتریالیستی که بر اصالت حسّ و تجربه، استوار است. زیرا روشن است که هیچ تجربه حسّی نمی‌توان در ماوراء قلمرو خودش که ماده و مادیات می‌باشد سخنی بگوید و چیزی را اثبات یا نفی کند، و حداکثر چیزی که براساس منطق حسّ گرایی می‌توان اظهار داشت اینست که بر طبق آن نمی‌توان وجود ماوراء طبیعت را اثبات کرد، پس دست کم باید احتمال وجود آن را پذیرند و قبل اشاره کردیم که انسان، بسیاری از امور غیرمادی را که دارای ویژگیهای ماده و خواص ماده نیستند و از جمله خود روح را با علم حضوری، درک می‌کند، و نیز براهین عقلی زیادی بر وجود امور مجرد، اقامه شده که در کتب فلسفی، مضمبوط است ۲ و از بهترین شواهد بر وجود روح مجرد، رویاهای صادقانه و

بسیاری از کارهای مرتاضان و نیز معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء خدا (علیهم الصلوٰة و السلام) است.<sup>۳</sup> به هر حال، براهینی که بر وجود خدای متعال و جسمانی نبودن او اقامه شده<sup>۴</sup> برای ابطال این اصل، کفایت می‌کند.

\*\*\*\*\*

۱. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ایدئولوژی تطبیقی، درس هشتم تا شانزدهم، و آموزش فلسفه، درس سیزدهم تا هیجدهم.
۲. برای نمونه، رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد دوم، درس چهل و چهارم و چهل و نهم.
۳. ر. ک: نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم، درس دوم.
۴. ر. ک: درس هفتم و هشتم از همین کتاب، درس شصت و دوم و شصت سوم از آموزش فلسفه.

(صفحه ۱۱۵)

## بورسی اصل ۲

در این اصل بر ازلى و ابدی بودن ماده، تأکید و سپس نتیجه گیری شده که ماده، ناآفریدنی است. ولی اولاً- ازلى و ابدی بودن ماده، براساس دلایل علمی و تجربی، قابل اثبات نیست، زیرا بُرد تجربه، محدود است و هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند بی نهایت بودن جهان را از نظر زمان یا مکان، اثبات کند. و ثانیاً فرض ازلى بودن ماده، مستلزم بی نیازی آن از آفریننده نیست چنانکه فرض یک حرکت مکانیکی ازلى، مستلزم فرض نیروی محرك ازلى است نه بی نیازی آن از نیروی محرك. افرون بر این، ناآفریدنی بودن ماده به معنای واجب الوجود بودن آن است و در درس هشتم اثبات کردیم که محال است ماده، واجب الوجود باشد.

## بورسی اصل ۳

اصل سوم، انکار هدفمندی جهان است که نتیجه طبیعی انکار آفریدگار می‌باشد و طبعاً با اثبات وجود خدای حکیم، این اصل هم ابطال می‌شود. علاوه بر این، جای این سؤال هست که چگونه هر انسان عاقلی با مشاهده نظام شکفت آن چیز جهان و هماهنگی پدیده‌های آن و فواید و مصالح بیشماری که بر آنها مترتب می‌شود، پی به هدفمندی جهان نمی‌برد؟!

## بورسی اصل ۴

چهارمین اصل جهان بینی مادی، منحصر دانستن علیت در روابط مادی پدیده هاست که اشکالات زیادی بر آن، وارد می‌شود و مهمترین آنها از این قرار است:

نخست: آنکه طبق این اصل نباید هیچ گاه موجود جدیدی در جهان به وجود بیاید در صورتی که ما همواره شاهد پیدایش موجودات نوینی به خصوص در عالم حیوانات و انسان هستیم که مهمترین آنها حیات و شعور و عواطف و احساسات و فکر و ابتکار و اراده است.

(صفحه ۱۱۶)

ماتریالیستها می‌گویند: این پدیده‌ها هم چیزی جز خواص ماده نیستند!

در جواب می‌گوییم: اولاً ویژگی تفکیک ناپذیر ماده و مادیات، امتداد و قسمت پذیری است و این ویژگی در پدیده‌های یاد شده،

یافت نمی‌شود.

ثانیاً این پدیده‌ها را که بنام «خواص ماده» می‌نامید شک در ماده بی جان، موجود نبوده است، و به دیگر سخن: زمانی ماده، فاقد این خواص بوده و بعد، واجد آنها شده است، پس پدید آمدن این موجوداتی که به نام خواص ماده نامیده می‌شود نیاز به پدیدآوردنده‌ای دارد که آنها را در ماده به وجود آورد، و این همان علت ایجادی و هستی بخش است.

یکی دیگر از اشکالات مهم این قول آنست که براساس آن باید همه پدیده‌های جهان، جبری باشد زیرا در تأثیر و تأثرات ماده، جایی برای اختیار و انتخاب، وجود ندارد و انکار اختیار، علاوه بر اینکه خلاف بداهت وجودان است مستلزم انکار هر گونه مسئولیت و هر گونه ارزش اخلاقی و معنوی است و ناگفته پیدا است که انکار مسئولیت و ارزشها چه پیامدهایی را برای زندگی انسانی خواهد داشت.

و سرانجام، با توجه به اینکه ماده نمی‌تواند واجب الوجود باشد چنانکه قبله به اثبات رسید باید علتی را برای وجود آن در نظر گرفت، و چنین علتی از قبیل علل طبیعی و اعدادی نخواهد بود زیرا این چونه ارتباطات و همبستگیها تنها در میان مادیات با یکدیگر تصور می‌شود اما کل ماده نمی‌تواند چنین رابطه‌ای را با علت خودش داشته باشد. پس علتی که ماده را به وجود آورده است علتی ایجادی و ماوراء مادی می‌باشد.

## ۱۵ ماتریالیسم دیالکتیک و نقد آن

### ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی

(صفحه ۱۱۹)

ماتریالیسم، شاخه‌های مختلفی دارد که هر کدام، پیدایش جهان و پدیده‌های آن را به شکل خاصی بیان می‌کنند. در آغاز عصر جدید، ماتریالیستها با استفاده از مفاهیم فیزیک نیوتینی، پیدایش پدیده‌های جهان را براساس حرکت مکانیکی، توجیه می‌کردند و هر حرکتی را معلوم نیروی محركه خاصی می‌دانستند که از خارج، وارد جسم متحرک می‌شود، به دیگر سخن: جهان را همانند ماشین بزرگی تصور می‌کردند که نیروی محرك از جزء دیگر، منتقل می‌شود و در نتیجه، کل این ماشین عظیم به حرکت در می‌آید.

این فرضیه که بنام «ماتریالیسم مکانیکی» نامیده شد نقطه ضعفهایی داشت که مورد انتقاد مخالفین، قرار می‌گرفت. از جمله آنکه: اگر هر حرکتی معلوم نیروی خارجی باشد باید برای حرکت ماده اولیه جهان، نیز نیرویی را در نظر گرفت که از خارج، وارد آن شده باشد، و لازمه آن، پذیرفتن موجودی ماوراء مادی است که دست کم، منشأ نخستین حرکت در عالم ماده شده باشد.

دیگر آنکه: تنها حرکات وضعی و انتقالی را می‌توان با نیروی مکانیکی توجیه کرد در صورتی که همه پدیده‌های جهان را نمی‌توان منحصر به تغییرات مکانی دانست و ناچار باید علت و عامل دیگری را برای پیدایش سایر پدیده‌ها پذیرفت.

ناتوانی ماتریالیسم مکانیکی از پاسخ دادن به این اعتراضات، موجب شد که ماتریالیستها در صدد یافتن عامل دیگری برای دگرگونیهای جهان برآیند و دست کم، بعضی از حرکات را به

(صفحه ۱۲۰)

دینامیکی تفسیر کنند و نوعی خودجنبی برای ماده در نظر بگیرند.

از جمله، بنیانگذاران مکتب ماتریالیسم دیالکتیک (مارکس و انگلس) با استفاده از مفاهیم فلسفی هگل، عامل حرکت را تضاد درونی پدیده‌های مادی، قلمداد کردند و علاوه بر پذیرفتن اصول: جاودانی و ناآفریدنی بودن ماده، و حرکت همگانی، و تأثیر

- متقابل پدیده‌ها بر یکدیگر؛ سه اصل موضوع را برای تبیین فرضیه خودشان مطرح کردند:
- ۱- اصل تضاد داخلی.
  - ۲- اصل جهش یا تبدیل تغییرات کمی به تغییرات کیفی.
  - ۳- اصل نفی نفی یا قانون تکاپوی طبیعت
- در اینجا توضیح مختصری پیرامون هر یک از اصول یاد شده می‌دهیم و سپس به نقد آنها می‌پردازیم ۱:

### اصل تضاد و نقد آن

ماتریالیسم دیالکتیک برآنست که هر پدیده‌ای مرکب از دو ضد (تر و آنتی تر) است و تضاد آنها موجب حرکت و دگرگونی پدیده می‌شود تا اینکه «آنتی تر» غالباً می‌گردد و پدیده جدیدی که «سنتر» آنهاست به وجود می‌آید. مثلاً تخم مرغ، دارای نطفه‌ای است که تدریجیاً رشد می‌کند و مواد غذایی را در خودش هضم می‌کند و سپس جوجه که سنتر آنهاست به وجود می‌آید. الکتریسته مثبت و منفی، نمونه‌ای از تضاد در پدیده‌های فیزیکی است چنانکه جمع و تفرقی، تضادی در ریاضیات ابتدایی، و مشتق و انتگرال، تضادی در ریاضیات عالی به شمار می‌رود.

این جریان در پدیده‌های اجتماعی و تاریخی هم وجود دارد و از جمله در جامعه سرمایه داری، طبقه کارگر که آنتی تر طبقه سرمایه دار است رشد می‌کند و تدریجیاً بر آن غالباً می‌شود و سنتر آنها که جامعه سوسیالیستی و کمونیستی است تحقق می‌یابد.

\*\*\*\*\*

۱. برای اطلاع بیشتر به کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک، مقالات حرکت و دیالکتیک و جهان بینی مادی، مراجعه کنید.  
(صفحه ۱۲۱)

\* نقد \*

نخست باید توجه داشت که قرار گرفتن دو موجود مادی در کنار یکدیگر به گونه‌ای که یکی از آنها دیگر را تضعیف کند و حتی به نابودی آن، منتهی شود مورد انکار هیچ کسی نیست چنانکه در آب و آتش، ملاحظه می‌شود ولی اولاً این جریان، کلیت ندارد و نمی‌توان آن را به عنوان قانونی جهان شمول پذیرفت زیرا صدھا و هزارها مثال برخلاف آن می‌توان یافت و ثانیاً وجود چنین تضادی در میان برخی از پدیده‌های مادی، ربطی به تضاد و تناقضی که در منطق کلاسیک و فلسفه متافیزیک، محال شمرده شده ندارد زیرا آنچه محال دانسته شده اجتماع ضدین و نقیضین در «موضوع واحد» است و در مثالهای یاد شده موضوع واحدی وجود ندارد. بگذریم از مثالهای مضحكی که مارکسیستها برای اجتماع ضدین آورده‌اند مانند اجتماع جمع و تفرقی یا مشتق و انتگرال و ... و یا غیبگوئیهای کاذبی که درباره تشکیل حکومت کارگری در کشورهای سرمایه داری کرده‌اند و ثالثاً اگر هر پدیده‌ای مرکب از دو ضد باشد باید برای هر یک از تر و آنتی تر هم ترکیب دیگری در نظر گرفت زیرا هر یک از آنها پدیده‌ای هستند و طبق اصل مزبور می‌بایست مرکب از دو ضد باشند و در نتیجه باید هر پدیده محدودی مرکب از بی‌نهایت اضداد باشد! و اما اینکه تضاد درونی را به عنوان عامل حرکت، معرفی کرده‌اند و خواسته‌اند بدینوسیله نقطه ضعف ماتریالیسم مکانیکی را جبران کنند کمترین اشکالش اینست که هیچ دلیل علمی بر چنین فرضیه‌ای وجود ندارد. علاوه بر اینکه وجود حرکتهای مکانیکی که در اثر نیروی خارجی به وجود می‌آید به هیچ وجه قابل انکار نیست مگر اینکه حرکت توب فوتبال را هم در اثر تضاد درونی توب بدانند و نه در اثر برخورد پای فوتبالیست به آن!!

### اصل جهش و نقد آن

با توجه به اینکه همه دگرگونیهای جهان، تدریجی و در خط واحدی نیست و در بسیاری از موارد، پدیده جدیدی به وجود می‌آید که شبیه پدیده پیشین نیست و نمی‌توان آن را دنباله حرکت و دگرگونی سابق، تلقی کرد مارکسیستها به اصل دیگری به نام «جهش» یا «گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی» تمسک و چنین وانمود کرده‌اند که تغییرات کمی هنگامی که (صفحه ۱۲۲)

به نقطه خاصی رسید موجب پیدایش تغییر کیفی و نوعی می‌شود چنانکه بالا رفتن درجه حرارت آب به حد معینی که بر سد آب تبدیل به بخار می‌شود و هر فلزی نقطه ذوب خاصی دارد و هنگامی که در درجه حرارتش به آن نقطه بر سد تبدیل به مایع می‌گردد. در جامعه هم هنگامی که اختلافات، شدت یابد و به حد معینی بر سد انقلاب، رخ می‌دهد.

\* نقد

اولاً در هیچ موردی کمیت، تبدیل به کیفیت نمی‌شود و حداکثر اینست که پیدایش پدیده خاصی مشروط به وجود کمیت معینی باشد مثلاً درجه حرارت آب، تبدیل به بخار نمی‌شود بلکه تبدیل شدن آب به بخار، مشروط به وجود مقدار معینی از حرارت است. ثانیاً ضرورتی ندارد که این کمیت لازم، در اثر افزایش تدریجی کمیتهای سابق، حاصل شود بلکه ممکن است در اثر کاهش کمیت پیشین، تحقق یابد چنانکه تبدیل شدن بخار به آب، مشروط به کاهش حرارت است.

ثالثاً تغییرات کیفی همیشه به صورت دفعی و ناگهانی نیست بلکه در بسیاری از موارد به صورت تدریجی حاصل می‌شود چنانکه ذوب شدن موم و شیشه، تدریجی است.

بنابراین، آنچه را می‌توان پذیرفت لزوم کمیت خاصی برای تحقق برخی از پدیده‌های طبیعی است، نه تبدیل کمیت به کیفیت، و نه لزوم افزایش تدریجی کمیت، و نه کلیت چنین شرطی برای همه تغییرات کیفی و نوعی. پس قانون جهان شمولی به نام جهش یا گذار از تغییرات کمی به تغییرات کیفی، وجود ندارد.

### اصل نقی نقی و نقد آن

منظور از اصل نقی نقی که گاهی به نام قانون تکامل ضدین یا تکاپوی طبیعت نیز نامیده می‌شود اینست که در جریان تحولات فراگیر دیالکتیکی همواره «تر» به وسیله «آنتمی تز» نقی می‌شود و «آنتمی تز» نیز به نوبه خود به وسیله «ستتر» نقی می‌گردد. چنانکه گیاه، دانه را نقی می‌کند و خود آن با دانه‌های جدید، نقی می‌شود و نطفه، تخم مرغ را نقی می‌کند و خود به وسیله جوجه، نقی می‌گردد. اما هر پدیده نوی کاملتر از پدیده کهنه است و به دیگر سخن (صفحه ۱۲۳)

سیر دیالکتیکی، همیشه صعودی و رو به تکامل می‌باشد، و اهمیت این اصل در همین نکته، نهفته است که جهت سیر تحولات را نشان می‌دهد و بر صعودی بودن و تکاملی بودن جریان تحولات، تأکید می‌کند.

\* نقد

شکی نیست که در هر دگرگونی و تحولی وضع و موقعیت سابق از بین می‌رود و وضع و موقعیت جدیدی پیش می‌آید و اگر اصل نقی نقی را به همین معنی بگیریم چیزی بیش از بیان لازمه تحول نخواهد بود، اما با توجه به تفسیری که برای این اصل کرده‌اند و آن را می‌بین جهت حرکت و تکاملی بودن آن دانسته‌اند باید گفت: تکاملی بودن همه حرکات و تحولات جهان به این معنی که هر پدیده جدیدی لزوماً کاملتر از پدیده پیشین باشد قابل قبول نیست. آیا اورانیوم که در اثر تشعشع، تبدیل به سرب می‌شود کاملتر می‌گردد؟ آیا آب که تبدیل به بخار می‌شود تکامل می‌یابد، یا بخار که تبدیل به آب می‌گردد؟ آیا گیاه و درختی که می‌خشکد و

هیچ دانه و میوه‌ای از آن باقی نمی‌ماند کاملتر می‌شود؟ پس تنها چیزی را که می‌توان پذیرفت اینست که برخی از موجودات طبیعی در اثر حرکت و تحول، کاملتر می‌شوند. بنابراین، تکامل را هم به عنوان یک قانون کلی برای همه پدیده‌های جهان نمی‌توان پذیرفت.

در پایان، خاطر نشان می‌کنیم: به فرض اینکه همه این اصول به صورت کلی و جهان شمول، ثابت می‌بود تنها می‌توانست مانند قوانین ثابت شده در علوم طبیعی، چگونگی پیدایش پدیده‌ها را بیان کند. اما وجود قوانین کلی و ثابت در جهان به معنای بی نیازی پدیده‌ها از پدیدآورنده و علت هستی بخش نیست و چنانکه در درسهای گذشته بیان کردیم چون ماده و مادیات، ممکن الوجود هستند، بالضروره نیازمند به واجب الوجود خواهند بود.

(صفحه ۱۲۴)

## ۱۶ یعنی خدا

### مقدمه

(صفحه ۱۲۷)

در درسهای گذشته، ضرورت وجود خدای جهان آفرین، ثابت گردید خدای دانا و توانایی که پدیده آورنده و نگهدارنده و تدبیر کننده جهان است و در درسهای اخیر، به بررسی جهان بینی مادی پرداختیم و با بیان اشکالات انواع این جهان بینی، روشن شد که فرضِ جهان بی خدا، فرض نامعقولی است و توجیه قابل قبولی ندارد.

اکنون، نوبت آن رسیده است که به مسأله توحید پردازیم و نادرستی اندیشه‌های مشرکان را آشکار سازیم.

درباره اینکه عقاید شرک آمیز چگونه در میان انسانها پدید آمده و چگونه تحول یافته، نظرهای مختلفی از طرف جامعه شناسان، اظهار شده است ولی هیچکدام از آنها دلیل روشن و قابل اعتمادی ندارد.

شاید بتوان گفت: نخستین عامل گرایش به شرک و چند خدایی، مشاهده تنوع پدیده‌های آسمانی و زمینی بوده که چنین تصویری را به وجود آورده است که هر نوع از آنها تحت تدبیر خدای خاصی قرار داد، و از جمله، بعضی پنداشتند که خوبیها مستند به خدای خیر، و بدیها مستند به خدای شر است و بدین ترتیب، قائل به دو مبدأ برای جهان شدند.

از سوی دیگر با توجه به تأثیری که نور خورشید و ماه و ستارگان در پدیده‌های زمینی دارد چنین پنداری به وجود آمد که آنها نوعی ربویت، نسبت به موجودات زمینی دارند.

و از سوی دیگر، میل به داشتن معبد محسوس و ملموس، موجب این شد که برای

(صفحه ۱۲۸)

خدایان مفروض، مجسمه‌ها و نشانه‌های سمبولیک بسازند و به پرستش آنها پردازند و کم کم، خود بتها در میان توده‌های کوتاه فکر، جنبه اصالت پیدا کردند و هر ملت بلکه هر قبیله‌ای براساس توهمنات خودشان آینهایی برای پرستش بتها وضع نمودند تا از طرفی گرایش فطری به خداپرستی را به صورت بدلی، ارضاء کنند و از طرف دیگر، به تمایلات حیوانی و هوشهای خودشان رنگ تقدس ببخشد و آنها را در قالب مراسم مذهبی بریزند و هنوز هم برگزاری جشن‌های توأم با رقص و پایکوبی و میگساری و شهوترانی به عنوان مراسم مذهبی در میان بت پرستان، رواج دارد.

افرون بر همه اینها اغراض خودخواهانه و برتری جویانه قدرتمندان و جیاران بود که موجب سوء استفاده از افکار و عقاید ساده لوحانه توده‌های مردم می‌شد و از این روی، برای توسعه قدرت و سلطه خودشان افکار شرک آمیز را القاء و ترویج می‌کردند و

برای خودشان نیز نوعی ربویت قائل می‌شدند و پرستش طاغوتها را جزء مراسم مذهبی، قلمداد می‌نمودند. چنانکه نمودهای روشنی از این انگیزه‌ها را در میان سلاطین چین و هند و ایران و مصر و دیگر کشورها می‌توان یافت.

به هر حال، آینهای شرک آمیز، تحت تأثیر علل و عوامل مختلفی در میان انسانها شکل گرفت و رواج یافت و مانع رشد و تکامل واقعی انسانها در سایه پیروی از دین الهی و توحیدی گردید و از این روی، بخش عظیمی از تلاش‌های پیامبران خدا به مبارزه با شرک و مشرکان، اختصاص داده شد، چنانکه داستانهای ایشان در قرآن کریم مکرراً بیان شده است.

بنابراین، اساس عقاید شرک آمیز را اعتقاد به ربوی موجودی غیر از خدای متعال برای برخی از پدیده‌های جهان، تشکیل می‌داده است و حتی بسیاری از مشرکان، معتقد به یگانگی آفریننده جهان بوده‌اند و در واقع، توحید در خالقیت را پذیرفته بوده‌اند ولی در مرتبه نازلتر، خدایان درجه دومی قائل بوده‌اند که به گمان ایشان، اداره و تدبیر جهان را مستقلابه عهده دارند و خدای آفریننده را خدای خدایان و رب الارباب می‌نامیده‌اند.

این خدایان کارگردان به گمان بعضی، فرشتگان هستند که اعراب مشرک، ایشان را دختران خدا می‌پنداشتند، و به گمان بعضی جنیان و پریان هستند، و به گمان بعضی دیگر، ارواح ستارگان یا ارواح بعضی از انسانهای پیشین یا نوع خاصی از موجودات نامرئی.

(صفحه ۱۲۹)

در درس دهم اشاره کردیم که خالقیت و ربویت حقیقی، قابل انفکاک از یکدیگر نیستند و اعتقاد به خالقیت خدا با اعتقاد به ربویت دیگری سازگار نیست و کسانی که چنین اعتقادات متناقضی داشته‌اند توجه به تناقض آنها نداشته‌اند و برای ابطال عقایدشان کافی است که وجه تناقض آنها بیان شود.

برای اثبات یگانگی خدای متعال، برایین متعددی اقامه شده که در کتب مختلف کلامی و فلسفی، مذکور است و ما در اینجا به بیان برهانی می‌پردازیم که مستقیماً ناظر به توحید در ربویت و رد عقاید مشرکان است.

### برهانی بر یگانگی خدا

فرض اینکه جهان، دارای دو یا چند خدا باشد از چند حال، بیرون نخواهد بود: یا اینکه هر یک از پدیده‌های جهان، مخلوق و معلوم همه آنها فرض می‌شوند، و یا هر دسته از آنها معلوم یکی از خدایان مفروض، به حساب می‌آیند، و یا همگی آفریده یک خدا شمرده شده خدایان دیگر به عنوان مدبر و کارگردان جهان، فرض می‌شوند.

اما فرض اینکه هر پدیده‌ای دارای چند آفریننده باشد محال است زیرا معنای اینکه دو، یا چند آفریننده (=علت هستی بخش) موجودی را بیافرینند اینست که هر کدام از آنها وجودی را افاضه کند و در نتیجه، چند وجود پدید می‌آید در صورتی که هر موجودی فقط یک وجود دارد و گرنه موجود واحدی نخواهد بود.

اما فرض اینکه هر یک از آنها آفریننده یک مخلوق یا مجموعه خاصی از مخلوقات باشند لازمه اش اینست که هر مخلوقی قائم به آفریننده خودش باشد و نیازی به موجود دیگری نداشته باشد مگر نیازی که در نهایت به آفریننده اش منتهی شود و چنین نیازی تنها به آفریدگان همان آفریننده خواهد بود.

به دیگر سخن: لازمه فرض چند خدا برای جهان، وجود نظامهای متعدد و منعزل از یکدیگر است، در صورتی که جهان، نظام واحدی دارد و هم پدیده‌های همزمان، با یکدیگر مرتبطند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند و به یکدیگر نیاز دارند، و هم بین پدیده‌های گذشته با پدیده‌های فعلی، و بین پدیده فعلی با پدیده‌های آینده، ارتباط برقرار است و هر پدیده قبلی

(صفحه ۱۳۰)

زمینه پیدایش پدیده بعدی را فراهم می‌کند. پس چنین جهانی که دارای اجزاء همبسته و مرتبط می‌باشد و نظام واحدی بر آن

حکم‌فرماست نمی‌تواند معلول چند علت هستی بخشن باشد.

و اگر فرض شود که آفریننده همه آفریدگان، یکی است و دیگران عهده دار اداره و تدبیر جهان می‌باشند چنین فرضی هم صحیح نخواهد بود زیرا هر معلولی با تمام شئون هستیش قائم به علت هستی بخشن می‌باشند و هیچ موجود مستقل دیگری راهی برای تصریف در آن ندارد مگر تأثیر و تأثیراتی که بین معلولات یک علت، حاصل می‌شود و همگی در حیطه قدرت و سیطره فاعل هستی بخشن، قرار دارد و با اذن تکوینی او انجام می‌گیرد و در این صورت، هیچ‌کدام از آنها در حقیقت «رب» نخواهد بود زیرا معنای حقیقی رب اینست که تصریف استقلالی در مربوب خود انجام دهد و فرض اینست که اینگونه تصرفات و تأثیرات، استقلالی نیست بلکه همگی آنها در شعاع ربویت آفریننده و با نیرویی که او می‌دهد انجام می‌گیرد و فرض چنین ارباب و کارگردانی منافاتی با توحید در ربویت ندارد چنانکه خالقی هم که به اذن الهی باشد منافاتی با توحید در خالقیت نخواهد داشت و در قرآن کریم و روایات شریفه، وجود اینگونه خلق و تدبیرهای تطفلی و غیر استقلالی برای بعضی از بندگان خدا ثابت شده است چنانکه درباره حضرت عیسی (ع) می‌فرماید:

«وَإِذْ تَحْكُمُ مِنَ الطَّيْنِ كَهْيَةً الطَّيْرِ يَأْذُنِي فَتَنْعُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا يَأْذُنِي» ۱ و نیز می‌فرماید: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» ۲.

حاصل آنکه: توهم امکان چند خدا برای جهان، از مقایسه خدا با علل مادی و اعدادی برخاسته است که تعدد آنها برای معلول واحد، اشکالی ندارد. در صورتی که علت هستی بخشن را نمی‌توان به اینگونه علتها تشییه کرد و برای هیچ معلولی نمی‌توان چند علت هستی بخشن یا چند رب و مدبر استقلالی فرض نمود.

بنابراین، برای دفع این توهم باید از یک سوی، در معنای علت هستی بخشن و ویژگی‌های این نوع علیت، دقت کرد تا معلوم شود که تعدد چنین علته برای معلول واحد، محال است، و از سوی دیگر باید در همبستگی جهان، تأمل نمود تا روشن گردد که چنین نظام همبسته ای

\*\*\*\*\*

۱. سوره مائدہ، آیه ۱۱۰.

۲. سوره نازعات، آیه ۵.

(صفحه ۱۳۱)

نمی‌تواند آفریده چند خدا یا تحت تدبیر چند رب مستقل باشد. ضمناً روشن شد که قائل شدن به ولایت تکوینی برای بعضی از بندگان شایسته خدا در صورتی که به معنای خالقیت و ربویت استقلالی نباشد منافاتی با توحید نخواهد داشت چنانکه ولایت تشریعی پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) منافاتی با ربویت تشریعی الهی ندارد چون از طرف خدای متعال و با اذن الهی است.

۱۷ معانی توحید

مقدمه

(صفحه ۱۳۵)

واژه توحید که از نظر لغوی به معنای «یگانه دانستن و یکتا شمردن» است در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان، به معنای گوناگونی بکار می‌رود که در همه آنها یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می‌گردد و گاهی به عنوان «اقسام توحید» و یا «مراتب توحید» از آنها یاد می‌شود، و بررسی همه آنها متناسب با سبک این نوشتار نیست.

از این روی، در اینجا به بیان معروف‌ترین و مناسب‌ترین اصطلاحات آن با این بحثها بسته می‌کنیم:

### ۱ نفی تعدد

نخستین اصطلاح معروف توحید، همان اعتقاد به وحدانیت خدا و نفی تعدد و کثرت برون ذاتی است در برابر شرک صریح و اعتقاد به دو، یا چند خدا به گونه‌ای که هر کدام وجود مستقل و جداگانه‌ای از دیگری داشته باشد.

### ۲ نفی ترکیب

دومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به احادیث و بساطت درون ذاتی و مرکب نبودن ذات الهی از اجزاء بالفعل و بالقوه است. این معنی را غالباً به صورت صفت سلبی (نفی ترکیب) بیان می‌کنند چنانکه در درس (صفحه ۱۳۶)

دهم اشاره شد زیرا ذهن ما با مفهوم ترکیب و متقابلاً با نفی آن، آشنا‌تر است تا با مفهوم بساطت.

### ۳ نفی صفات زائد بر ذات

سومین اصطلاح آن به معنای اعتقاد به یگانگی صفات ذاتیه با خود ذات الهی و نفی صفات زائد بر ذات است که به نام «توحید صفاتی» نامیده می‌شود و در لسان روایت به عنوان «نفی صفات» مطرح شده است، در برابر کسانی (مانند اشعاره) که صفات الهی را اموری زائد بر ذات پنداشته و قائل به «قدماء ثمانیه» شده‌اند.

دلیل بر توحید صفاتی اینست که اگر هر یک از صفات الهی، مصدق و «ما بازاء» جداگانه‌ای داشته باشد از چند حال، خارج نخواهد بود: یا مصاديق آنها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند و لازمه اش اینست که ذات الهی، مرکب از اجزاء باشد و قبل اثبات کردیم که چنین چیزی محال است، و یا اینکه مصاديق آنها خارج از ذات الهی آفریننده، تصور می‌گردد؛ و یا اینکه ممکن الوجود و آفریده خدا انگاشته می‌شوند. اما فرض واجب الوجود بودن آنها به معنای تعدد ذات و شرک صریح است و گمان نمی‌رود که هیچ مسلمانی مستلزم به آن شود و اما فرض ممکن الوجود بودن صفات، مستلزم اینست که ذات الهی که علی الفرض فاقد این صفات است آنها را بیافریند و سپس به آنها متصف گردد، مثلاً با اینکه ذاتاً فاقد حیات است موجودی را به نام «حیات» بیافریند و به وسیله آن، دارای حیات گردد، و همچنین در مورد علم و قدرت و ... در صورتی که محال است علت هستی بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقاتش باشد، و از آن رسواتر اینست که در سایه آفریدگانش دارای حیات و علم و قدرت، و متصف به سایر صفات کمالیه شود!

با بطلان این فرضها روشن می‌شود که صفات الهی مصاديق جداگانه‌ای از یکدیگر و از ذات الهی ندارند بلکه همگی آنها مفاهیمی هستند که عقل، از مصدق وحدت بسطی که همان ذات مقدس الهی است، انتراع می‌کند.

(صفحه ۱۳۷)

### ۴ توحید افعالی

اصطلاح چهارم توحید که در لسان فلاسفه و متکلمین «توحید افعالی» نامیده می‌شود اینست که خدای متعال در انجام کارهای خودش نیازی به هیچ کس و هیچ چیز ندارد و هیچ موجودی نمی‌تواند هیچ گونه کمکی به او بکند.

این مطلب با توجه به ویژگی علت هستی بخش که همان قیومیت نسبت به همه معلومات می‌باشد ثابت می‌گردد زیرا معلوم چنین علته با تمام وجود، قائم به علت، و به اصطلاح فلسفی «عین ربط و تعلق» به اوست و هیچگونه استقلالی از خودش ندارد. به دیگر سخن: هر کس هر چه دارد از او و در حیطه قدرت و سلطنت و مالکیت حقیقی و تکوینی اوست و قدرت و مالکیت دیگران در طول قدرت الهی و از فروع آن است نه اینکه مزاحمتی با آن داشته باشد، چنانکه مالکیت اعتباری «عبد» بر اموالی که کسب می‌کند در طول مالکیت اعتباری «مولی» است «العبد و ما فی يده لمولاه». پس چگونه ممکن است خدای متعال نیازمند به کمک کسانی باشد که تمام هستی و شئون وجود آنها از او و قائم به اوست؟!

### ۵ تأثیر استقلالی

اصطلاح پنجم توحید، استقلال در تأثیر است ۱ یعنی مخلوقات الهی در کارهای خودشان نیز بی نیاز از خدای متعال نیستند و تأثیرهایی که در یکدیگر دارند به اذن خدا و در سایه نیرویی است که خدای متعال به آنها عطا فرموده و می‌فرماید و در حقیقت، تنها کسی که مستقل و بدون احتیاج به دیگری در همه جا و در همه چیز، تأثیر می‌بخشد همان ذات مقدس الهی است و فاعلیت و تأثیر دیگران در طول فاعلیت و تأثیر او و در پرتو آن می‌باشد.

بر همین اساس است که قرآن کریم، آثار فاعلهای طبیعی و غیرطبیعی (مانند ملک و جن و انسان) را به خدای متعال، نسبت می‌دهد و فی المثل، باریدن باران و رویدن گیاه و میوه دادن درختان را هم مستند به او می‌کند و اصرار دارد که مردم، این استناد به خدا را که در طول استناد به فاعلهای قریب می‌باشد درک کنند و بپذیرند و همواره به آن، توجه داشته باشند.

\*\*\*\*\*

۱. عرف، تعبیر «توحید افعالی» را در این معنی بکار می‌برند.  
(صفحه ۱۳۸)

برای تقریب به ذهن، مثالی از امور اعتباری می‌آوریم: اگر رئیس اداره‌ای به کارمند یا خدمتگزاری فرمان دهد که کاری را انجام دهد با اینکه کار از دست خدمتگزار انجام می‌یابد در عین حال، در مرتبه بالاتری مستند به رئیس و فرمانده است بلکه عقلاء، استناد کار را به فرمان دهنده، بیشتر و قویتر می‌شمارند.

فاعلیت تکوینی نیز دارای سلسله مراتبی است و از آنجا که وجود هر فاعلی قائم به اراده الهی است و از جهتی نظیر صورتهای ذهنی است که قائم به تصوّر کننده آنها می‌باشد «و لَلَّهُ الْمُثُلُ الأَعْلَى» از این روی همه آثار وجودی که از هر فاعل و مؤثری پدید می‌آید در مرتبه بالاتری منوط به اذن و اراده تکوینی الهی و مستند به خدای متعال خواهد بود «و لا حول و لا قوّة إلا بالله العلی العظیم».

### دو نتیجه مهم

نتیجه توحید افعالی اینست که انسان، هیچ کس و هیچ چیزی را جز خدای متعال، سزاوار پرستش نداند زیرا چنانکه قبل اشاره کردیم جز کسی که خالق و رب بندۀ باشد سزاوار عبادت نخواهد بود و به دیگر سخن: اولوهیت، لازمه خالقیت و ربوبیت است. از سوی دیگر، نتیجه توحید به معنای اخیرش اینست که تمام اعتماد انسان، بر خدا باشد و در همه کارها بر او توکل کنند و تنها از او یاری بخواهد و ترس و امیدی جز از او و به او نداشته باشد، و حتی هنگامی که اسباب عادی برای تأمین خواسته‌ها و نیازمندی‌ها یا این فراهم نباشد باز هم نومید نشود زیرا خدا می‌تواند از راههای غیرعادی هم نیاز او را تأمین کند.

چنین انسانی تحت ولايت خاص الهی قرار می‌گيرد و از آرامش روحی بی نظیری برخوردار می‌گردد «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْرُنُونَ» ۱.

این دو نتیجه در این آیه شریفه که هر مسلمانی روزانه دست کم ده مرتبه آن را تکرار می‌کند گنجانیده شده است: «إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينَ».

\*\*\*\*

۱. سوره یونس، آیه ۶۲.

(صفحه ۱۳۹)

## دفع بک شبہ

در اینجا ممکن است شبہ‌های به ذهن بیاید که اگر مقتضای توحید کامل اینست که انسان از هیچ کسی جز خدا یاری نخواهد پس نباید توسل به اولیاء خدا هم صحیح باشد.

جواب اینست که متواتر شدن به اولیاء خدا اگر به این عنوان باشد که ایشان مستقل و بدون نیاز به اذن خدا کاری برای توسل کننده انجام می‌دهند چنین توسلی با توحید، سازگار نیست. اما اگر به این عنوان باشد که خدا ایشان را وسیله‌ای برای رسیدن به رحمتهای خودش قرار داده و به مردم هم دستور داده است که متواتل به ایشان شوند نه تنها منافاتی با توحید ندارد بلکه از شئون توحید در عبادت و اطاعت خواهد بود زیرا به امر او انجام می‌گیرد.

و اما اینکه چرا خدای متعال چنین وسائلی را قرار داده و چرا مردم را امر به توسل به ایشان کرده است؟ پاسخ اینست که این امر الهی، حکمت‌هایی دارد و از جمله آنها می‌توان این امور را برشمرد: معرفی مقام والای بندگان شایسته، و تشویق دیگران به عبادت و اطاعتی که موجب رسیدن آنان به چنین مقامی شده است، و جلوگیری از اینکه کسانی به عبادتهای خودشان مغدور شوند و خود را در عالیترین مقامات و دارای برترین کمالات انسانی پنداشند، چنانکه متأسفانه برای کسانی که از نعمت ولایت اهل بیت (علیهم الصلوٰة و السلام) و توسل به ایشان محروم بوده‌اند رخ داده است.

## ۱۸ جبر و اختیار

### مقدمه

(صفحه ۱۴۳)

چنانکه در درس پیشین، اشاره شد توحید در تأثیر استقلالی، از معارف ارزشمندی است که نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد و به همین جهت، در قرآن کریم، مورد تأکید فراوان واقع شده و با بیانات گوناگونی زمینه فهم صحیح آن، فراهم گردیده است و از جمله آنها منوط دانستن همه پدیده‌ها به اذن و مشیت و اراده و قضا و قدر الهی است.

اما در ک صلح این مطلب، از یک سوی، نیاز به رشد فکری و عقلانی، و از سوی دیگر، نیاز به تعلیم و تبیین صحیح دارد و کسانی که یا فاقد رشد عقلی کافی بوده‌اند و یا از تعالیم پیشوایان معصوم و مفسرین حقیقی قرآن، استفاده نکرده‌اند دچار لغزش شده و آن را به معنای اختصاص هر گونه تأثیر و علیت، به خدای متعال پنداشته و برخلاف صریح بسیاری از آیات محکمه قرآن، هر گونه تأثیر و علیتی را از اسباب و وسایط، نفی نموده‌اند و چنین وانمود کرده‌اند که مثلاً عادت الهی بر این، جاری شده که هنگام وجود آتش، حرارت را ایجاد کند یا هنگام خوردن غذا و نوشیدن آب، سیری و سیرابی را به وجود آورد و گرن، آتش و غذا و آب، تأثیری در حرارت و سیری و سیرابی ندارند؟

آثار شوم این انحراف فکری هنگامی آشکار می‌گردد که پی‌آمدهای آن را در مورد افعال اختیاری انسان و مسئولیت وی مورد بررسی قرار دهیم. یعنی نتیجه چنین طرز فکری اینست.

افعال انسانی هم مستقیماً مستند به خدای متعال گردد و فاعلیت انسان نسبت به آنها به (صفحه ۱۴۴)

دیگر سخن: یکی از نتایج تباہ کننده این کژاندیشی، جبرگرایی و سلب مسئولیت از انسان است که به معنای نفی مهمترین ویژگی انسان، پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی و از جمله نظام تشریعی اسلام است. زیرا در صورتی که انسان، اختیاری در انجام کارهایش نداشته باشد دیگر جایی برای وظیفه و تکلیف و امر و نهی و پاداش و کیفر، باقی نخواهد ماند. بلکه مستلزم پوچی و بی‌هدف بودن نظام تکوین نیز می‌باشد زیرا چنانکه از آیات کریمه ۱ و روایات شریفه و براهین عقلی به دست می‌آید هدف از آفرینش جهان طبیعت، فراهم شدن زمینه آفرینش انسان است تا با فعالیت اختیاری و عبادت و بندگی خدای متعال، به والا-ترین کمالات امکانی و مقام قرب الهی نائل گردد و شایسته دریافت رحمتها ویژه پروردگار شود، و در صورتی که انسان، اختیار و مسئولیتی نداشته باشد شایسته دریافت پاداش و نعمتها جاودانی و رضوان الهی نخواهد شد و هدف آفرینش، نقض خواهد گردید و دستگاه آفرینش به صورت یک صحنه وسیع خیمه شب بازی در خواهد آمد که انسانها عروسکهای آن را تشکیل می‌دهند و بی‌اختیار، حرکاتی در آنان پدید می‌آید و سپس بعضی مورد نکوهش و کیفر، و برخی مورد ستایش و پاداش، قرار می‌گیرند.

مهتمترین عاملی که موجب رواج و گسترش این گرایش خطرناک شد اغراض سیاسی حکومتهاست ستمگری بود که می‌توانستند به وسیله این افکار، رفتارها و کردارهای ناشایست خودشان را توجیه کنند و توده‌های ناآگاه را به پذیرفتن سلطه و سیادتشان و ادار نمایند و ایشان را از مقاومت و حرکت و قیام باز دارند و به راستی باید جبرگرایی را مهتمترین عامل تخدیر کننده ملتها به حساب آورده.

از سوی دیگر، کسانی که کمایش به نقاط ضعف این گرایش، پی‌برده بودند ولی نه خودشان توان جمع بین توحید کامل و بین نفی جبر را داشتند و نه از تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) بهره می‌گرفتند معتقد به تفویض شدند و افعال اختیاری انسان را از دایره فاعلیت الهی، خارج دانستند و به نوع دیگری از انحراف و کژاندیشی مبتلی شدند و از معارف بلند اسلامی و نتایج والا آن، محروم گردیدند.

\*\*\*\*\*

۱. به این آیات، مراجعه کنید: سوهر هود: آیه ۷، سوره ملک: آیه ۲، سوره کهف: آیه ۷، سوره ذاریات: آیه ۵۶، سوره توبه: آیه ۷۲.

(صفحه ۱۴۵)

اما کسانی که هم استعداد کافی برای درک این معارف را داشتند و هم معلمین و مفسرین حقیقی قرآن را شناخته بودند از این کژاندیشی مصون ماندند و از طرفی فاعلیت اختیاری خود را در شعاع قدرتی که خدای متعال به ایشان عطا فرموده و مسئولیت مترتب بر آن را پذیرفتدند، و از طرف دیگر، تأثیر عالی و استقلالی الهی را در مرتبه بالا-تری درک کردند و به نتایج این معرفت ارزشمند، دست یافتند.

در روایاتی که از خاندان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به ما رسیده است بیانات روشنگری در این زمینه، یافت می‌شود که در کتب حدیث، تحت عنوان استطاعت و نفی جبر و تفویض، و نیز در ابواب اذن و مشیت و اراده و قضاء و قدر الهی، مضبوط است و همچنین روایاتی یافت می‌شود که افراد کم استعداد را از غور در این مسائل دقیق، نهی کرده‌اند تا دچار انحراف و لغزش

نگردن.

باری، مسئله جبر و اختیار، ابعاد گوناگونی دارد که بررسی همه آنها متناسب با این نوشتار نیست ولی با توجه به اهمیت موضوع، می‌کوشیم بیان ساده‌ای پیرامون بعضی از ابعاد مورد حاجت آن، ارائه دهیم و به کسانی که علاقه به تحقیق بیشتر دارند توصیه می‌کنیم که برای آموختن مبانی عقلی و فلسفی مسئله، شکل‌بایی داشته باشند.

### توضیح اختیار

قدرت تصمیم گیری و انتخاب، یکی از یقینی ترین اموری است که مورد شناسایی انسان، واقع می‌شود زیرا هر کسی آن را در درون خویش با علم حضوری خطاناپذیر، می‌یابد چنانکه از سایر حالات روانی خودش با چنین علمی آگاه می‌شود و حتی هنگامی که درباره چیزی شک دارد وجود خود «شک» را با علم حضوری درک می‌کند و نمی‌تواند درباره آن تردیدی به خود، راه دهد. همچنین هر کسی با اندک توجهی به درون خویش می‌یابد که می‌تواند سخنی را بگوید یا نگوید، یا دستش را حرکت دهد یا ندهد، یا غذایی را تناول کند یا نکند و ...

تصمیم گرفتن بر انجام کاری، گاهی در جهت اشباع تمایلات غریزی و حیوانی است مانند گرسنهای که اراده خوردن غذا می‌کند یا تشنۀای که تصمیم بر نوشیدن آب می‌گیرد؛ و گاهی (صفحه ۱۴۶)

در جهت ارضاء خواستهای عقلانی و تحقق بخشیدن به آرمانهای بلند انسانی است مانند مریضی که برای باز یافتن سلامتی داروی تلخی را می‌خورد و از خوردن غذای لذیذی خودداری می‌کند، یا دانش پژوهی که در راه تحصیل علم و کشف حقایق، چشم از لذایذ مادّی می‌پوشد و رنجهای فراوانی را بر خود همواره می‌کند، یا سرباز فداکاری که حتی حیات خودش را در راه رسیدن به آرمانهای والايش فدا می‌کند.

در واقع، ارزش انسانی هنگامی ظاهر می‌شود که بین خواستهای گوناگون، تزاحمی پدید آید و شخص برای رسیدن به فضایل اخلاقی و کمالات روحی و ابدی و قرب و رضوان الهی، از خواستهای پست و حیوانی خودش بگذرد و هر کاری که با اختیار بیشتر و انتخاب آگاهانه تر انجام گیرد تأثیر بیشتری در تکامل یا تنزل روحی و معنوی خواهد داشت و استحقاق بیشتری را برای پاداش و کیفر، پدید خواهد آورد.

البته قدرت مقاومت در برابر تمایلات نفسانی، در همه افراد و نسبت به همه چیز یکسان نیست ولی هر انسانی کمایش از این موهبت خدادادی (اراده آزاد) بهره‌ای دارد و هر قدر بیشتر تمرین کند می‌تواند آن را تقویت نماید.

بنابراین، جای هیچ تردیدی در وجود اراده و اختیار نیست و نباید شباهات گوناگون، موجب تشویش ذهن و شک درباره چنین امر وجودانی و بدیهی گردد و چنانکه اشاره کردیم وجود اختیار به عنوان یک اصل بدیهی در همه نظامهای تربیتی و اخلاقی و ادیان و شرایع آسمانی پذیرفته شده، و بدون آن، جایی برای وظیفه و تکلیف و نکوهش و ستایش و کیفر و پاداش، وجود نخواهد داشت. آنچه موجب انحراف از این حقیقت بدیهی و گرایش به جبر شده شباهتی است که باید به آنها پاسخ داده شود تا جایی برای وسوسه و تردید، باقی نماند. از این روی، در اینجا به طور فشرده به دفع مهمترین آنها می‌پردازیم.

### دفع شباهات جبر گرایان

مهمترین شباهات جبر گرایان از این قرار است:

۱- اراده انسان در اثر برانگیخته شدن میلهای درونی، شکل می‌گیرد، و نه وجود این میلهها  
(صفحه ۱۴۷)

در اختیار انسان است و نه برانگیخته شدن آنها به وسیله عوامل بیرونی. پس جایی برای اختیار و انتخاب، باقی نمی‌ماند. پاسخ اینست که برانگیخته شدن میلهای زمینه را برای اراده و تصمیم گیری، فراهم می‌کند نه اینکه تصمیم بر انجام کاری، نتیجه جبری برانگیخته شدن میلهای باشد به طوری که قدرت مقاومت را سلب کند و شاهدش اینست که در بسیاری از موارد، حالت تردید و دودلی برای انسان، دست می‌دهد و تصمیم گیری، احتیاج به تأمل و سنجش سود و زیان کار دارد و گاهی به دشواری انجام می‌گیرد.

۲- بحسب آنچه در علوم مختلف، ثابت شده عوامل گوناگونی از قبیل وراثت، ترشح غدد (که تحت تأثیر مواد غذایی و دارویی خاصی می‌باشد) و نیز عوامل محیطی و اجتماعی، در شکل گرفتن اراده انسان، مؤثر است و اختلاف رفتار انسانها تابع اختلاف این عوامل می‌باشد. چنانکه در متون دینی نیز این مطالب کمابیش مورد تأیید، واقع شده است. بنابراین، نمی‌توان افعال انسان را برخاسته از اراده آزاد وی دانست.

پاسخ اینست که پذیرفتن اختیار و اراده آزاد، به معنای نفی تأثیر این عوامل نیست بلکه بدین معنی است که با وجود همه این عوامل، انسان می‌تواند مقاومت کند و هنگام تراحم انگیزه‌های مختلف، یکی را برگزیند.

البته قوت برخی از این عوامل، گاهی مقاومت و گزینش کاری که در جهت خلاف آنهاست را دشوار می‌سازد ولی در عوض، چنین مقاومت و گزینشی تأثیر بیشتری در کمال داشته استحقاق پاداش را افزایش می‌دهد چنانکه هیجانات فوق العاده و دیگر شرایط دشوار، موجب کاهش کیفر و تخفیف جرم می‌گردد.

۳- شبیه دیگر جبرگرایان اینست که خدای متعال، به همه پدیده‌های جهان، و از جمله افعال انسان، قبل از وقوع آنها آگاه است، و علم الهی، خطاب بردار نیست. پس ناچار همه حوادث بر طبق علم ازلی الهی، واقع خواهد شد و تخلف از آن، ممکن نیست. بنابراین جایی برای اختیار و انتخاب انسان، وجود نخواهد داشت.

پاسخ اینست که علم الهی بر هر حادثه‌ای آنچنان که واقع می‌شود تعلق گرفته است، و افعال اختیاری انسان هم به وصف اختیاریت، برای خدای متعال، معلوم است پس اگر به

(صفحه ۱۴۸)

وصف جبریت، تحقق یابد برخلاف علم الهی، واقع می‌شود.

مثلاً خدای متعال می‌داند که فلان شخص در فلان شرایطی تصمیم بر انجام کاری خواهد گرفت و آن را انجام خواهد داد، نه اینکه علم الهی فقط به وقوع فعل، صرف نظر از ارتباط آن با اراده و اختیار فاعل، تعلق گرفته باشد، پس علم ازلی الهی، منافاتی با اختیار و اراده آزاد انسان ندارد.

یکی دیگر از شباهت جبرگرایان، مربوط به مسئله قضاء و قدر است که به گمان آنان با اختیار انسان، سازگار نیست و ما در درس آینده به توضیح این مسئله خواهیم پرداخت.

۱۹ دین چیست؟

مفهوم قضا و قدر

(صفحه ۱۵۱)

واژه «قدر» به معنای اندازه، و «تقدیر» به معنای سنجش و اندازه گیری و چیزی را با اندازه معینی ساختن است و واژه «قضاء» به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن و داوری کردن (که آن هم نوعی به انجام رساندن اعتباری است) استعمال می‌شود و گاهی این دو واژه به صورت متراff و به معنای «سرشت» بکار می‌رود.

منظور از تقدیر الهی اینست که خدای متعال برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و منظور از قضاء الهی اینست که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند.

طبق این تفسیر، مرحله تقدیر، قبل از مرحله قضاء و دارای مراتب تدریجی است و شامل مقدمات بعید و متوسط و قریب می‌شود و با تغییر بعضی از اسباب و شرایط، تغییر می‌یابد، مثلاً سیر تدریجی جنین از نطفه و علقه و مضغه تا حد یک چنین کامل، مراحل مختلف تقدیر آنست که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می‌شود، و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن بشمار می‌رود. ولی مرحله قضاء، دفعی و مربوط به فراهم شدن همه اسباب و شرایط، و نیز حتمی و غیرقابل تغییر است

(صفحه ۱۵۲)

«إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يُقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۱</sup>.

اما چنانکه اشاره شد گاهی «قضاء و قدر» به صورت متراff بکار می‌رود، و از این روی، تقسیم به حتمی و غیرحتمی می‌گردد، و بدین لحاظ است که در روایات و ادعیه، از تغییر قضاء، یاد شده، و صدقه و بِرَّ به والدین و صله رحم و دعاء، از عوامل تغییر قضاء، معرفی گردیده است.

### قضاء و قدر علمی و عینی

گاهی تقدیر و قضاء الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آنها بکار می‌رود، و آن را «قضاء و قدر علمی» می‌نامند، و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آنها به خدای متعال، استعمال می‌شود و «قضاء و قدر عینی» نام می‌گیرد.

برحسب آنچه از آیات و روایات، استفاده می‌شود علم الهی به همه پدیده‌ها به صورتی که عیناً در خارج، تحقق می‌یابد در مخلوقی شریف و متعالی به نام «لوح محفوظ» منعکس است و هر کس به اذن الهی، با آن، تماس پیدا کند از حوادث گذشته و آینده، آگاه می‌گردد، و نیز الواح نازلتی هست که حوادث را به صورت ناتمام و مشروط، منعکس می‌سازد و کسانی که بر آنها اشراف یابند اطلاعات محدودی به دست می‌آورند که مشروط و قابل تغییر است و شاید این آیه شریفه، ناظر به این دو نوع سرنوشت باشد: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَشْتُ وَ عَنِّيهِ ام الْكِتَابِ»<sup>۲</sup> و تغییر یافتن تقدیرات مشروط و غیرحتمی، در لسان روایات، به نام «بداء» نامیده شده است.

به هر حال، اعتقاد به قضاء و قدر علمی، مشکلی را بیش از آنچه در مورد علم ازلی الهی گفته شد به وجود نمی‌آورد، و در درس سابق، شبهه جبرگرایان مربوط به علم الهی، مورد بررسی واقع شد و سستی و بی‌مایگی آن، روشن گردید.

\*\*\*\*\*

۱. سوره آل عمران به آیه ۴۷ و به این آیات نیز رجوع کنید: سوره بقره: آیه ۱۱۷، سوره مریم: آیه ۳۵، سوره غافر: آیه ۶۸.

۲. سوره رعد، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۳)

اما اعتقاد به قضاء و قدر عینی، مخصوصاً اعتقاد به سرنوشت حتمی، اشکال دشوارتری دارد که باید به پاسخ آن پردازیم هر چند

پاسخ اجمالی آن در بحث از توحید به معنای تأثیر استقلالی، دانسته شد.

### رابطه قضاء و قدر با اختیار انسان

دانستیم که مقتضای اعتقاد به قضاء و قدر عینی الهی اینست که وجود پدیده‌ها را از آغاز پیدایش تا دوران شکوفایی و تا پایان عمر، بلکه از هنگام فراهم شدن مقدماتِ بعيده تحت تدبیر حکیمانه الهی بدانیم و فراهم شدن شرایط پیدایش و رسیدن به مرحله نهایی را مستند به اراده الهی بشماریم.<sup>۱</sup>

به دیگر سخن: همان گونه که وجود هر پدیده‌ای انتساب به اذن و مشیت تکوینی خدا دارد و بدون اذن او هیچ موجودی پا به عرصه وجود نمی‌نهد همچنین پیدایش هر چیزی مستند به تقدیر و قضاء الهی است و بدون آن، هیچ موجودی شکل و حدود ویژه خودش را نمی‌یابد و به سرانجام خودش نمی‌رسد و بیان این انتساب و استنادات، در واقع، تعلیم تدریجی توحید به معنای استقلال در تأثیر است که از والاترین درجات توحید می‌باشد و نقش عظیمی در سازندگی انسانها دارد چنانکه قبل اشاره کردیم.

اما استناد پدیده‌ها به اذن و حتی به مشیت خدا، آسان یابتر و قابل فهم تر است به خلاف استناد مرحله نهایی و تعین قطعی آنها به قضاء الهی که به دلیل دشواریابی آن، بیشتر مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. زیرا جمع بین چنین اعتقادی با پذیرفتن اختیار انسان در رقم زدن سرنوشت خویش بسیار مشکل است و از این روی، گروهی از متکلمین (اشاعره) که شمول قضاء الهی را نسبت به رفتار انسانها پذیرفته بودند گرایش به جبر پیدا کردند، و گروهی دیگر (معترله) که نمی‌توانستند جبر و پی آمده‌ای و خیم آن را پذیرند منکر شمول قضاء الهی نسبت به افعال اختیاری انسان شدند و هر دسته، آیات و روایات مخالف با نظریه خودشان را

\*\*\*\*

۱. انطباق اراده و قضاء الهی بر یکدیگر (بحسب مورد) از تطبیق آیه (۴۷) آل عمران بر آیه (۸۲) از سوره یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» روشن می‌شود.

(صفحه ۱۵۴)

مورد تأویل قرار دادند چنانکه در کتب مفصل کلامی و در رساله‌های خاصی که درباره جبر و تفویض نوشته شده، آمده است. نقطه اصلی اشکال اینست که اگر کار انسان، واقعاً اختیاری و مستند به اراده اوست چگونه می‌توان آن را مستند به اراده و قضاء الهی دانست و اگر مستند به قضاء الهی است چگونه می‌توان آن را تابع اختیار و انتخاب انسان بشمار آورد؟ بنابراین، برای رفع این اشکال و بیان جمع بین استناد فعل به اراده و اختیار انسان و استناد آن به اراده و قضاء الهی، باید توضیحی پیرامون انواع استناد معلوم واحد به چند علت بدھیم تا نوع استناد فعل اختیاری به انسان و خدای متعال، آشکار گردد.

### أنواع تأثير علل متعدد

تأثیر چند علت در پیدایش یک پدیده، به چند صورت تصور می‌شود:

- ۱ - چند علت با هم و در کنار یکدیگر، تأثیر کنند مانند اینکه اجتماع بذر و آب و حرارت و ... موجب شکفتان بذر و روییدن گیاه می‌شود.
- ۲ - هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشد که به نوبت، تأثیر خود را می‌بخشند چنانکه چند موتور، علی التناوب روشن شوند و موجب ادامه حرکت هواپیما گردد.
- ۳ - تأثیر آنها مترتب بر یکدیگر باشد چنانچه در برخورد چند توپ با یکدیگر یا در تصادفات زنجیره‌ای ملاحظه می‌شود و نمونه

دیگر آن، تأثیر اراده انسان در حرکت دست، و تأثیر دست در حرکت قلم، و تأثیر قلم در پیدایش نوشته است. به طوری که طول عمر پدیده بر تعداد آنها تقسیم می‌شود و هر بخشی از آن معلوم یکی از عواملی باشد.

۴ - تأثیر مترتب چند عامل طولی، به گونه‌ای که وجود هر یک از آنها وابسته به وجود دیگری باشد برخلاف فرض قبلی که وجود قلم، وابسته به وجود دست نبود و وجود دست هم وابسته به اراده انسان نبود.

در همه این صورتها اجتماع چند علت برای پیدایش معلول واحد، ممکن بلکه لازم است و تأثیر اراده الهی و اراده انسان در فعل اختیاری از همین قسم اخیر می‌باشد زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به اراده الهی است.

و اما آن صورتی که اجتماع دو علت بر معلول واحد، ممکن نیست عبارتست از اجتماع دو

(صفحه ۱۵۵)

علت هستی بخش یا دو علت مانعه الجمع که در عرض هم و علی البدل تأثیر می‌کنند مانند فرض اینکه اراده واحدی از دو فاعل مرید، سر بزند یا دو پدیده واحدی مستند به دو مجموعه علل (دو علت تامه) باشد.

### دفع شبهه

با توضیحاتی که داده شد روش گردید که استناد وجود افعال اختیاری انسان به خدای متعال، منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد زیرا این استنادها در طول یکدیگر هستند و تزاحمی با هم ندارند.

به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می‌دهد همگی مستند به اوست.

پس تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه» در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزاء علت تامه، به خدای متعال ندارد و این، خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه شئون وجودی او را در ید قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می‌بخشد و نو به نو آنها را می‌آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی بی نیاز از او نیست و استقلالی از او ندارد. بنابراین، کارهای اختیاری انسان هم بی نیاز از خدای متعال، و خارج از قلمرو اراده او نخواهد بود و همه صفات و ویژگیها و حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضاء الهی می‌باشد و چنان نیست که یا باید مستند به اراده انسان باشند و یا مستند به اراده خدا. زیرا این دو اراده در عرض یکدیگر و مانعه الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها علی البدل انجام نمی‌گیرد بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده خدای متعال برای تحقق آن، ضرورت دارد «وَ مَا تَشاؤنَ إِلَّا أَنْ يُشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»<sup>۱</sup>.

\*\*\*\*\*

۱. سوره تکویر، آیه ۲۹.

(صفحه ۱۵۶)

### آثار اعتقاد به قضاء و قدر

اعتقاد به قضاء و قدر الهی، علاوه بر اینکه درجه ارزشمندی از معرفت خدا و موجب تکامل انسان در بُعد عقلی بشمار می‌رود آثار عملی فراوانی دارد که به برخی از آنها اشاره شد و اینکه به بیان برخی دیگر از آنها می‌پردازیم:

کسی که پیدایش حوادث را تابع اراده حکیمانه خدای متعال و مستند به تقدیر و قضاء الهی می‌داند از پیشامدهای ناگوار نمی‌هرسد و در برابر آنها خود را نمی‌بازد و به جزء و فرع نمی‌افتد بلکه توجه به اینکه این حوادث، جزیی از نظام حکیمانه جهان است و طبق مصالح و حکمت‌هایی رخ داده و می‌دهد با آغوش باز از آنها استقبال می‌کند و ملکات فاضله‌ای از قبیل صبر و توکل و رضا و تسليم را به دست می‌آورد.

و نیز شیفته و فریفته خوشیها و شادیهای زندگی نمی‌شود و به آنها مغور و سرمست نمی‌گردد و نعمت‌های خدا داده را وسیله فخر فروشی و به خود بالیدن، قرار نمی‌دهد.

این آثار ارزنده، همان است که در این آیه شریفه، به آنها اشاره شده است:

«ما أَصَابَ مِنْ مُصَيْبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَئِرُّ أَهْلًا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يِسِيرٌ. لِكِيلَا تَأْسُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرُّحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يِحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ».<sup>۱</sup>

در عین حال، باید توجه داشته باشیم که برداشت نادرست از مسئله قضاء و قدر و توحید در تأثیر استقلالی، موجب سستی و تبلی و زبونی و ستم پذیری و تهی کردن شانه از زیر بار مسئولیت نشود و بدانیم که سعادت و شقاوت جاودانی اینان در گرو فعالیتهاي اختیاري خود اوست: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»<sup>۲</sup> و «أَنْ لَيْسَ لِلنِّسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»<sup>۳</sup>.

\*\*\*\*\*

۱. سوره حديد، آیه ۲۲ و ۲۳.

۲. سوره بقره، آیه آخر.

۳. سوره نجم، آیه ۳۹.

(صفحه ۱۵۷)

## ۲۰ عدل الهی

### مقدمه

(صفحه ۱۶۱)

در درسهای گذشته، در موارد متعددی به اختلاف بین دو نحله کلامی (اشعری و معترلی) برخورد کردیم که از جمله آنها مسائل کلام و اراده الهی و توحید صفاتی و جبر و اختیار و قضاء و قدر بود و غالباً نظریات ایشان در دو طرف افراط و تفریط قرار داشت. یکی دیگر از موارد اختلاف اساسی بین این دو گروه، مسئله عدل الهی است که در این مسئله، نظر شیعه موافق گروه معترله، تلقی شده و مجموعاً در برابر اشعاره، بنام «عدلیه» نامیده شده‌اند و نظر به اهمیتی که این مسئله در علم کلام دارد از مسائل محوری بشمار آمده و حتی از اصول عقاید و از مشخصات مذهب کلامی شیعه و معترله، محسوب شده است.

باید توجه داشت که اشعاره نیز عدل الهی را نفی نمی‌کند و چنان نیست که (العياذ بالله) خدا را ظالم بدانند در حالی که آیات صریح و غیرقابل تأویل قرآن کریم، عدل الهی را اثبات و هر گونه ظلمی را از ساحت مقدسش نفی می‌کند، بلکه بحث بر سر این است که آیا عقل انسان می‌تواند به خودی خود و صرف نظر از بیانات شرعی (كتاب و سنت) ضوابطی را برای افعال، و بخصوص افعال الهی، در نظر بگیرد و براساس آنها حکم به لزوم انجام کاری و ترک کار دیگری بکند و مثلاً بگوید: «لازم است خدای متعال، مؤمنان را به بهشت و کافران را به دوزخ ببرد» یا اینگونه قضاوتها تنها براساس وحی، صورت می‌گیرد و صرف نظر از آنها عقل نمی‌تواند قضاوی داشته باشد؟

پس نقطه اصلی اختلاف، همان است که بنام مسئله «حسن و قبح عقلی» نام گذاری شده،  
(صفحه ۱۶۲)

و اشاعره آن را انکار کرده و معتقد شده‌اند که (در امور تکوینی) آنچه را خدا انجام می‌دهد نیکو است، و (در امور تشریعی) آنچه را خدا امر می‌کند خوب است نه اینکه چون کاری خوب است خدا آن را انجام می‌دهد یا به آن، امر می‌کند. اما عدیله معتقدند که افعال، صرف نظر از انتساب تکوینی و تشریعی آنها به خدای متعال متّصف به حسن و قبح می‌شوند و عقل انسان هم تا حدودی می‌تواند جهت حسن و قبح افعال را درک کند و ساحت الهی را از انجام افعال قبیح، تزیه نماید، البته نه بدان معنی که (العياذ بالله) به خدا فرمان بدهد و امر و نهی کند بلکه بدین معنی که تناسب کاری را با آنها کشف می‌کند و بر این اساس، صدور کارهای قبیح را از خدای متعال محال می‌داند.

بدیهی است برسی تفضیلی این مسئله و پاسخ به شباهتی که موجب انکار حسن و قبح عقلی از طرف اشاعره شده و سرانجام، ایشان را رویارویی عدیله قرار داده است در حوصله این نوشتار نیست. همچنین ممکن است سخنان معترضه در این زمینه نیز نقطه ضعفهایی داشته باشد که باید در جای خودش مورد برسی قرار گیرد. ولی اصل اعتقاد به حسن و قبح عقلی، مورد قبول شیعیان و تأیید کتاب و سنت و تأکید پیشوایان معصوم (علیهم الصلوٰة و السلام) می‌باشد.

از این روی، ما در اینجا نخست توضیحی پیرامون مفهوم عدل می‌دهیم و سپس اشاره‌ای به دلیل عقلی بر این صفت که از صفات فعلیه الهی است می‌کنیم و در پایان، به حل مهمترین شباهتی که پیرامون این مسئله، وجود دارد می‌پردازیم.

## مفهوم عدل

معنای لغوی عدل، برابری و برابر کردن است، و در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (= تجاوز به حقوق دیگران) بکار می‌رود، و از این روی، عدل را به این صورت، تعریف کرده‌اند: «اعطاء کل ذی حق حقه» و بنابراین باید نخست موجودی را در نظر گرفت که دارای حقی باشد تا رعایت آن «عدل» و تجاوز به آن «ظلم» نامیده شود. ولی گاهی توسعه‌ای در مفهوم (صفحه ۱۶۳)

عدل داده می‌شود و به معنای «هر چیزی را بجای خود نهادن، یا هر کاری را به وجه شایسته، انجام دادن» بکار می‌رود و به این صورت، تعریف می‌شود: «وَضُعْ كُلَّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» و طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت، و کار عادلانه، مساوی با کار حکیمانه می‌گردد. اما درباره اینکه چگونه «حق صاحب حق» و «جایگاه شایسته هر چیزی» تعیین می‌شود سخن بسیار است که بخش مهمی از فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق را به خود، اختصاص داده است و طبعاً در اینجا نمی‌توان به تحقیق پیرامون اینگونه مسائل بپردازیم.

آنچه لازم است در اینجا به آن، توجه شود این است که هر عاقلی درک می‌کند که اگر کسی بدون هیچ علتی لقمه نانی را از دست طفل یتیمی برپاید یا خون انسان بی‌گناهی را بریزد ظلم کرده و مرتکب کار قبیحی شده است، و بر عکس اگر لقمه نان ربوده شده را از دست رباننده بگیرد و به طفل یتیم برگرداند و قاتل جنایتکار را به کیفر برساند کار عادلانه و شایسته‌ای انجام داده است و این قضاوت، متکی به امر و نهی الهی نیست و حتی اگر کسی معتقد به وجود خدا هم نباشد چنین قضاوتی را خواهد داشت. اما اینکه راز این قضاوت چیست و چه نیروی درک کننده‌ای این حسن و قبح را درک می‌کند و مانند اینها، مسائلی است که باید در شاخه‌های مختلف فلسفه، مورد برسی قرار گیرد. حاصل آنکه: برای عدل می‌توان دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی رعایت حقوق دیگران، و دیگری انجام دادن کار

حکیمانه که رعایت حقوق دیگران هم از مصاديق آن می‌باشد.

بنابراین، لازمه عدل، برابر قرار دادن همه انسانها یا همه اشیاء نیست، و مثلاً معلم عادل کسی نیست که همه شاگردان را، خواه کوشای باشند و خواه تنبل، به طور یکسان مورد تشویق یا توبیخ قرار دهد، و قاضی عادل کسی نیست که مال مورد نزاع را به طور مساوی بین طرفین دعوی تقسیم کند، بلکه معلم عادل کسی است که هر کدام از شاگردان را به اندازه استحقاقشان ستایش یا نکوهش کند، و قاضی عادل کسی است که مال مورد نزاع را به صاحبش بدهد.

همچنین مقتضای حکمت و عدل الهی این نیست که همه مخلوقات را یکسان بیافریند و مثلاً به انسان هم شاخ و یال و بال و... بددهد بلکه اقتضای حکمت آفریدگار اینست که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال، بر آن مرتبت گردد و موجودات مختلف را که (صفحه ۱۶۴)

اجزاء همبسته آن را تشکیل می‌دهند به گونه‌ای بیافریند که متناسب با آن هدف نهایی باشد و نیز مقتضای حکمت و عدل الهی اینست که هر انسانی را به اندازه استعدادش مورد تکلیف قرار دهد<sup>۱</sup> و سپس با توجه به توانایی و تلاش اختیاری وی درباره او قضاوت کند<sup>۲</sup> و سرانجام، پاداش یا کیفری در خور کارهایش به او عطا فرماید.<sup>۳</sup>

### دلیل عدل الهی

چنانکه اشاره شد عدل الهی، طبق یک تفسیر، بخشی از حکمت الهی، و طبق تفسیر دیگر، عین آنست و طبعاً دلیل اثبات آن هم همان دلیلی خواهد بود که حکمت الهی را اثبات می‌کند و در درس یازدهم به آن اشاره شد و در اینجا به توضیح بیشتری درباره آن می‌پردازیم:

دانستیم که خدای متعال، بالاترین مراتب قدرت و اختیار را دارد و هر کار ممکن الوجودی را می‌تواند انجام دهد یا ندهد بدون اینکه تحت تأثیر هیچ نیروی مجبور کننده و مقهور کننده‌ای قرار بگیرد. ولی همه آنچه را می‌تواند انجام نمی‌دهد بلکه آنچه را می‌خواهد و اراده می‌کند انجام می‌دهد.

و نیز دانستیم که اراده او گزاری و بی حساب نیست، بلکه آنچه را که مقتضای صفات کمالیه اش باشد اراده می‌کند و اگر صفات کمالیه او اقتضای کاری را نداشته باشد هرگز آن را انجام نخواهد داد و چون خدای متعال، کمال محض است اراده او اصلتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می‌گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد جهت شر آن، مقصود بالتبوع خواهد بود یعنی چون لازمه انفکاک ناپذیر خیر بیشتری است بالتبوع آن خیر غالب، مورد اراده الهی واقع می‌شود. پس مقتضای صفات کمالیه الهی اینست که جهان به گونه‌ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن الحصول باشد، و از اینجا صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت

\*\*\*\*\*

۱. «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا». سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۲. «وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ». سوره یونس، آیه ۵۴.

۳. «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ». سوره یس، آیه ۵۴

(صفحه ۱۶۵)

می گردد.

بر همین اساس، اراده الهی به آفرینش انسان در شرایطی که امکان وجود داشته باشد و وجود او منشأ بیشترین خیرات باشد تعلق

گرفته است، و یکی از امتیازات اصلی انسان، اختیار و اراده آزاد است و بی شک، داشتن نیروی اختیار و انتخاب، یکی از کمالات وجودی بشمار می‌رود و موجودی که واجد آن باشد کاملتر از موجود فاقد آن، محسوب می‌شود. اما لازمه مختار بودن انسان اینست که هم بتواند مرتکب کارهای رشت و ناپسند گردد و بسوی خسران و شقاوت جاودانی، سقوط کند و البته آنچه اصالتاً مورد اراده الهی قرار می‌گیرد همان تکامل اوست ولی چون لازمه تکامل اختیاری انسان، امکان تنزل و سقوط هم هست که در اثر پیروی از هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطانی حاصل می‌شود چنین سقوط اختیاری هم بالتابع مورد اراده الهی واقع خواهد شد.

و چون انتخاب آگاهانه، نیازمند به شناخت صحیح راه‌های خیر و شر است خدای متعال، انسان را به آنچه موجب خیر و مصلحت اوست امر فرموده و از آنچه موجب فساد و سقوط اوست نهی کرده است تا وسیله حرکت تکاملی او فراهم گردد و چون تکالیف الهی به منظور رسیدن انسان به نتایج عمل به آنها وضع شده و نفعی برای خدای متعال در برندارد از این روی، حکمت الهی اقتضاء دارد که این تکالیف، متناسب با تواناییهای مکلفین باشد، زیرا تکلیفی که امکان اطاعت نداشته باشد لغو و بیهوده خواهد بود. بدین ترتیب، نخستین مرحله عدل (به معنای خاص) یعنی عدالت در مقام تکلیف، به این دلیل، ثابت می‌شود که اگر خدای متعال تکلیفی فوق طاعت بندگان، تعیین کند امکان عمل نخواهد داشت و کار بیهوده ای خواهد بود.

و اما عدالت در مقام قضایت بین بندگان، با توجه به این نکته، ثابت می‌شود که این کار به منظور مشخص شدن استحقاق افراد برای انواع پاداش و کیفر، انجام می‌گیرد و اگر برخلاف قسط و عدل باشد نقض غرض خواهد شد.

و سرانجام، عدالت در مقام دادن پاداش و کیفر با توجه به هدف نهایی آفرینش، ثابت می‌گردد. زیرا کسی که انسان را برای رسیدن به نتایج کارهای خوب و بدش آفریده است اگر او را  
(صفحه ۱۶۶)

برخلاف اقتضای آنها پاداش یا کیفر دهد به هدف خودش نخواهد رسید.

پس دلیل عدل الهی به معنای صحیح و در همه مظاهرش اینست که صفات ذاتیه او موجب رفتار حکیمانه و عادلانه می‌باشد و هیچ صفتی که اقتضای ظلم و ستم یا لغو و عبث را داشته باشد در او وجود ندارد.

## حل چند شبیه

۱- اختلافاتی که در آفرینش مخلوقات و به ویژه انسانها وجود دارد چگونه با عدل و حکمت الهی سازگار است و چرا خدای حکیم و عادل، همه مخلوقات را یکسان نیافریده است؟

پاسخ اینست که اختلاف آفریدگان در بهره‌های وجودی، لازمه نظام آفرینش و تابع قوانین علی و معلولی حاکم بر آنست، و فرض یکسان بودن همه آنها پندار خامی است و اگر اندکی دقت کنیم خواهیم دانست که چنین فرضی مساوی با ترک آفرینش است زیرا اگر مثلاً همه انسانها مرد یا زن بودند توالد و تناسل انجام نمی‌گرفت و نسل انسان، منقرض می‌گردید، و اگر همه مخلوقات، انسان بودند چیزی برای خوردن و تأمین سایر نیازمندیها نمی‌یافتد، و نیز اگر همه حیوانات یا نباتات یک نوع و یک رنگ و دارای خواص یکسان می‌بودند این همه فواید بیشمار و زیباییهای خیره کننده پدید نمی‌آمد و پدید آمدن این یا آن نوع از پدیده‌ها، با این یا آن شکل و ویژگی، تابع اسباب و شرایطی است که در جریان حرکت و تحول ماده، فراهم می‌شود و هیچ کس را قبل از آفرینش، حقی بر خدا نیست که او را چنین یا چنان بیافریند یا در این یا در آن مکان، و در این یا آن زمان قرار دهد تا جایی برای عدل و ظلم داشته باشد.

۲- اگر حکمت الهی اقتضای حیات انسان را در این جهان داشته است پس چرا او را می‌میراند و به حیات او خاتمه می‌دهد؟ پاسخ اینست که اولاً- مرگ و حیات موجودات در این جهان هم تابع قوانین تکوینی و روابط علی و معلولی، و لازمه نظام آفرینش

است و ثانیاً اگر موجودات زنده نمی‌مردند زمینه پیدایش موجودات بعدی فراهم نمی‌شد و آیندگان از نعمت وجود و حیات، محروم می‌گردیدند و ثالثاً اگر تنها فرض کنیم که همه انسانها زنده بمانند طولی نمی‌کشد که پنهان زمین برای (صفحه ۱۶۷)

زنده‌گی ایشان، تنگ می‌شود و از رنج و گرسنگی، آرزوی مرگ خواهد کرد و رابعاً هدف اصلی آفرینش انسان، رسیدن به سعادت ابدی است و تا انسانها به وسیله مرگ، از این جهان منتقل نشوند به آن هدف نهایی نخواهد رسید.

۳- وجود این همه رنجها و امراض و بلاهای طبیعی (مانند سیل و زلزله) و گرفتاریهای اجتماعی (مانند جنگلها و ستمها) چگونه با عدل الهی، سازگار است؟

پاسخ اینست که اولاً- حوادث ناگوار طبیعی، لازمه فعل و انفعالات و تزاحمات عوامل مادی است و چون خیرات آنها بر شرورشان غلبه دارد مخالف حکمت نیست، و نیز پدید آمدن فسادهای اجتماعی، لازمه مختار بودن انسان است که مقتضای حکمت الهی می‌باشد و در عین حال، مصالح زندگی اجتماعی، بیش از مفاسد آن است و اگر مفاسد، غالب بود انسانی در زمین باقی نمی‌ماند. ثانیاً وجود این رنجها و گرفتاریها از یک سوی، موجب تلاش انسان برای کشف اسرار طبیعت و پدید آمدن دانشها و صنایع مختلف می‌شود، و از سوی دیگر، دست و پنجه نرم کردن با سختیها عامل بزرگی برای رشد و شکوفایی استعدادها و ترقی و تکامل انسانها می‌گردد و بالاخره، تحمل هر سختی و رنجی در این جهان اگر به منظور صحیحی باشد پاداش بسیار ارزشمندی در جهان ابدی خواهد داشت و به نحو احسن، جران خواهد شد.

۴- عذاب ابدی برای گناهان محدودی که در این جهان، ارتکاب می‌شود چگونه با عدل الهی، سازگار است؟  
پاسخ اینست که بین اعمال نیک و بد و بین پاداش و کیفر اخروی نوعی رابطه علیت وجود دارد که به وسیله وحی الهی، کشف و به مردم گوشزد شده است و همچنانکه در این جهان، بعضی از جنایات، موجب آثار شوم طولانی می‌شود و مثلاً کور کردن چشم خود یا دیگران در یک لحظه، انجام می‌گیرد اما نتیجه آن، تا پایان عمر ادامه دارد، همچنین گناهان بزرگ هم دارای آثار اخروی جاویدان است و اگر کسی وسائل جران آنها را در همین جهان (مثل توبه) فراهم نکند آثار سوء آن تا ابد، دامنگیر وی خواهد شد و همان گونه که کور ماندن انسانها تا پایان عمر به وسیله یک جنایت لحظه‌ای، منافاتی با عدل الهی ندارد مبتلى شدن به عذاب ابدی هم در اثر گناهان بزرگ، منافاتی با عدل الهی نخواهد داشت زیرا نتیجه عملی است که (صفحه ۱۶۸)

شخص گنهکار، آگاهانه به آن، اقدام کرده است.

## نبوت

### ۲۱ درآمدی بر مسائل نبوت

#### مقدمه

(صفحه ۱۷۱)

دانستیم که اساسی ترین مسائلی که هر شخص عاقلی باید آنها را حل کند تا بتواند یک زندگی انسانی و خردپسند داشته باشد عبارتست از:

۱- هستی جهان و انسان از کیست و تدبیر و اراده آنها به دست چه کسی است؟

۲- سرانجام زندگی و مقصد نهایی انسان کجاست؟

۳- با توجه به نیازی که هر انسانی برای شناختن راه صحیح زندگی دارد تا با پیمودن آن، به سعادت حقیقی و کمال مطلوبش برسد چه وسیله تضمین شده‌ای برای تحصیل این شناخت وجود دارد و در اختیار چه کسانی است؟ پاسخ صحیح به این پرسشها همان اصول سه گانه (توحید، معاد، نبوت) است که اصلی‌ترین عقاید در همه ادیان آسمانی بشمار می‌رود.

در نخستین بخش از این کتاب، به بررسی مسائل «خداشناسی» پرداختیم و به این نتیجه رسیدیم که همه آفریدگان، هستی خود را از آفریدگار یگانه، دریافت می‌دارند و همگی تحت تدبیر حکیمانه او هستند و هیچکدام در هیچ شانسی و در هیچ کاری و در هیچ زمان و مکانی بی نیاز از او نیستند.

این مطالب را با برآهین عقلی، اثبات کردیم ۱ و توضیح دادیم که اینگونه مسائل را تنها از

\*\*\*\*\*

۱. اشاره به بعضی از آیات کریمه قرآن در خلال بحثها به عنوان استدلال نبود بلکه به منظور توجه دادن به موارد طرح این مسائل قرآن کریم بود.

(صفحه ۱۷۲)

راه عقل می‌توان اثبات کرد، زیرا استدلال تعبدی و استناد به کلام خدا، هنگامی صحیح است که وجود خدا و سخن‌وی و نیز اعتبار آن سخن، با دلیل عقلی ثابت شده باشد چنانکه استناد به سخن پیامبر و امام، متوقف بر اثبات نبوت و امامت و حجت سخنان ایشان است. پس اصل نبوت را نیز باید از راه وحی، ثابت کرد اگر چه اصل معاد، هم با دلیل عقلی و هم با دلیل نقلی، قابل اثبات است. بنابراین، برای تبیین مسائل این دو بخش (نبوت و معاد) می‌توان نخست، اصل معاد و اصل نبوت را با دلیل عقلی اثبات کرد و هنگامی که نبوت پیامبر اسلام و حقانیت قرآن کریم به ثبوت رسید تفاصیل مسائل هر دو بخش را براساس مضامین کتاب و سنت، تبیین کرد. ولی نظر به اینکه تفکیک مسائل بخشهای از یکدیگر، برای آموزش، مناسبتر و دلنشیت‌تر است ما هم طبق روش سنتی، نخست به بیان مسائل نبوت، و سپس به بیان مسائل معاد می‌پردازیم و اگر در بعضی از موارد نیاز به مطلبی بود که باید بعداً ثابت شود آن مطلب مورد نیاز در استدلال را به عنوان «اصل موضوع» می‌پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

### هدف از مباحث این بخش

نخستین هدف از مباحث این بخش، اثبات این مطلب است که برای شناختن حقایق هستی و راه صحیح زندگی، وسیله دیگری غیر از حسن و عقل، وجود دارد که خطأ و اشتباهی در آن، راه ندارد، و آن عبارتست از «وحی» که نوعی تعلیم الهی می‌باشد و اختصاص به بعضی از بندگان برگزیده خدای متعال دارد و عموم مردم، از حقیقت آن، آگاه نیستند زیرا نمونه آن را در خودشان نمی‌یابند ولی می‌توانند از راه آثار و علائمی به وجود آن، پی ببرند و ادعای انبیاء (علیهم السلام) را مبنی بر دریافت وحی الهی، تصدیق کنند و طبعاً هنگامی که نزول وحی بر کسی ثابت شد و پیام آن به دیگران رسید آنان موظفند آن را پذیرند و بر طبق آن، عمل کنند و هیچکس در مخالفت با آن، معذور نخواهد بود مگر اینکه پیامی اختصاص به فرد یا گروه خاصی داشته باشد و یا مخصوص به زمان معینی باشد.

بنابراین، مسائل بنیادی این بخش، عبارتست از: ضرورت بعثت انبیاء، ضرورت مصونیت وحی از هر گونه تصرف عمدى و سهوی تا هنگام رسیدن محتوای آن به مردم، و به

(صفحه ۱۷۳)

دیگر سخن: وجوب عصمت انبیاء در تلقی و ابلاغ پیام الهی، و همچین لزوم وجود راهی برای اثبات نبوت پیامبران برای دیگران.

پس از آنکه مسائل بنیادی وحی و نبوت به وسیله دلیل عقلی، تبیین شد آنگاه نوبت می‌رسد به مسائل دیگری از قبیل تعدد انبیاء و کتب و شرایع آسمانی، و تعیین آخرین پیامبر و آخرین کتاب آسمانی، و نیز تعیین جانشینان او. اما اثبات همه این مسائل با برهان عقلی، میسر نیست و در بسیاری از موارد باید از دلایل نقلی و تعبدی، بهره گرفت.

### متد تحقیق در علم کلام

با توجه به آنچه گفته شد فرقه‌ای اساسی بین فلسفه و علم کلام، روشن می‌شود زیرا فلسفه، تنها از مسائلی است که با دلیل عقلی، اثبات می‌گردد ولی علم کلام، شامل مسائلی است که جز با دلیل نقلی و تعبدی، قابل اثبات نیست.

به دیگر سخن: نسبت بین مسائل فلسفه و مسائل علم کلام «عموم و خصوص من وجه» است. یعنی در عین حال که فلسفه و کلام، دارای مسائل مشترکی هستند با اسلوب تعلقی، اثبات می‌شود هر کدام از آنها مسائل ویژه خود دارند ولی مسائل ویژه فلسفه نیز که با اسلوب تعلقی، بیان می‌شود. به خلاف مسائل ویژه کلام که با اسلوب نقلی و تعبدی، اثبات می‌گردد، و به دیگر سخن: متد تحقیق در علم کلام «تلغیقی» و «دو گانه» است و در این علم، هم از اسلوب تعلقی و هم از اسلوب تعبدی، استفاده می‌شود. یکی آنکه هر کدام از آنها علاوه بر مسائل مشترک (مانند مسائل خداشناسی) دارای مسائل ویژه‌ای است که در دیگری مورد بحث واقع نمی‌شود.

دو دیگر آنکه: متد تحقیق در همه مسائل فلسفه، متد تعلقی است بخلاف علم کلام که در پاره‌ای از مسائل (مانند مسائل مشترک بین فلسفه و کلام) از متد تعلقی استفاده می‌کند و در پاره‌ای از مسائل (مانند مسائل امامت) از اسلوب نقلی، بهره می‌گیرد و در پاره‌ای دیگر از هر دو روش (مانند اثبات اصل معاد). لازم به تذکر است که مسائل خاص علم کلام که با

(صفحه ۱۷۴)

روش نقلی و تعبدی، اثبات می‌شوند همگی در یک سطح نیستند بلکه یک دسته از مطالب، و از جمله، حجیت رفتار و گفتار پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (=سنت) مستقیماً به وسیله آیات کریمه قرآن، ثابت می‌شود (بعد از آنکه حقانیت قرآن کریم به وسیله دلیل عقلی به ثبوت رسید) سپس مسائل دیگری مانند تعیین جانشین آن حضرت و حجیت سخنان ائمه اطهار (سلام الله علیهم اجمعین) تبیین می‌شود.

بدیهی است نتیجه‌ای که از دلایل نقلی به دست می‌آید در صورتی یقینی خواهد بود که سند آنها قطعی و دلالت آنها صریح باشد.

### ۲۲ نیاز بشر به وحی و نبوت

#### ضرورت بعثت انبیاء

(صفحه ۱۷۷)

این مسئله را که بنیادی ترین مسائل بخش نبوت است می‌توان با برهانی اثبات کرد که از سه مقدمه، تشکیل می‌یابد:

- هدف از آفرینش انسان این است که با انجام دادن افعال اختیاری، مسیر تکامل خود را بسوی کمال نهایی بیماید کمالی که جز از مجرای اختیار و انتخاب به دست نمی‌آید. به دیگر سخن: انسان برای این، آفریده شده که با عبادت و اطاعت خدای متعال، شایستگی دریافت رحمتها بی را پیدا کند که ویژه انسانهای کامل است و اراده حکیمانه الهی اصالتاً به کمال و سعادت انسان، تعلق گرفته است اما از آنجا که این کمال و سعادت والا و ارجمند جز از راه انجام دادن افعال اختیاری، حاصل نمی‌شود مسیر زندگی بشر، دو راهه و دو سویه قرار داده شده تا زمینه انتخاب و گزینش برای وی فراهم شود و طبعاً یک راه آن هم بسوی شقاوت و

عذاب خواهد بود که بالتبیع (و نه بالاصاله) مورد اراده الهی واقع می‌شود.

این مقدمه ضمن بحث از حکمت و عدل الهی ۱ روشن شد.

۲- اختیار و انتخاب آگاهانه، علاوه بر قدرت بر انجام کار و فراهم شدن زمینه‌های بیرونی برای کارهای گوناگون وجود میل و کشش درونی بسوی آنها، نیاز به شناخت صحیح نسبت به کارهای خوب و بد و راههای شایسته و ناشایسته دارد و در صورتی انسان می‌تواند راه

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: درس یازدهم و درس بیستم.

(صفحه ۱۷۸)

تکامل خویش را آزادانه و آگاهانه، انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فراز و نشیبها و پیچ و خمها و لغرشگاه‌های آن، آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسائل لازم برای تحصیل چنین شناختهایی را در اختیار بشر قرار دهد و گرنه همانند کسی خواهد بود که مهمانی را به مهمانسرایی دعوت کند ولی محل مهمانسرایش و راه رسیدن به آن را به او نشان ندهد! و بدیهی است که چنین رفتاری خلاف حکمت و موجب نقض غرض است.

این مقدمه هم روش و بی نیاز از تفصیل و توضیح بیشتر است.

۳- شناختهای عادی و متعارف انسانها که از همکاری حس و عقل، به دست می‌آید هر چند نقش مهمی را در تأمین نیازمندیهای زندگی، ایفاء می‌کند اما برای باز شناختن راه کمال و سعادت حقیقی در همه ابعاد فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی، و دنیوی و اخروی، کافی نیست و اگر راه دیگری برای رفع این کمبودها وجود نداشته باشد هدف الهی از آفرینش انسان، تحقق نخواهد یافت. با توجه به مقدمات سه گانه، به این نتیجه می‌رسیم که مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری ورای حس و عقل برای شناختن مسیر تکامل همه جانبه، در اختیار بشر، قرار دهد تا انسانها بتوانند مستقیماً یا با وساطت فرد یا افراد دیگری از آن، بهره مند شوند ۱ و آن همان راه وحی است که در اختیار انبیاء (علیهم السلام) قرار داده شده و ایشان به طور مستقیم، و دیگران به وسیله ایشان، از آن بهره مند می‌شوند و آنچه را برای رسیدن به سعادت و کمال نهایی، لازم است فرا می‌گیرند.

در میان مقدمات این برهان، ممکن است مقدمه اخیر، مورد تشکیک واقع شود، از این روی به توضیح بیشتری پیرامون آن می‌پردازیم تا نارسایی دانش بشری برای تشخیص مسیر تکامل همه جانبه انسان، و نیاز وی به راه وحی کاملاً روش گردد.

\*\*\*\*\*

۱. این برهان از موارد استنتاج قضیه عملی (باید) از قضیه نظری (هست) و از مصاديق اثبات ضرورت بالقياس برای معلوم از راه ضرورت علت، و نیز از موارد جریان براهین ۳می در الهیات است.

(صفحه ۱۷۹)

## نارسایی دانش بشر

برای اینکه راه صحیح زندگی در همه ابعاد و جوانب شناخته شود باید آغاز و انجام وجود انسان و پیوند هایی که با موجودات دیگر دارد و روابطی که می‌تواند با همنوعان و سایر آفریدگان برقرار کند و تأثیراتی که انواع روابط گوناگون می‌تواند در سعادت یا شقاوت او داشته باشد، معلوم گردد و نیز باید کسر و انکسار بین سودها و زیانها و مصالح و مفاسد مختلف، شناخته شود و مورد ارزیابی قرار گیرد تا وظایف میلیاردها انسانی که دارای ویژگیهای بدنی و روانی متفاوت هستند و در شرایط مختلف طبیعی و اجتماعی، زندگی می‌کنند مشخص شود. ولی احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد، میسر نیست بلکه هزارها گروه

متخصص در رشته‌های علوم مربوط به انسان هم، نمی‌توانند چنین فرمولهای پیچیده‌ای را کشف و به صورت قوانین و مقررات دقیق و اخروی همه انسانها تضمین گردد و در صورت تراحم بین انواع مصالح و مفاسد که فراوان اتفاق می‌افتد مصلحت اهم دقیقاً تعیین و مقدم داشته شود.

رونده تغییرات حقوقی و قانونی در طول تاریخ بشر، نشان می‌دهد که با وجود پژوهشها و تلاش‌های هزاران دانشمند متخصص، در طول هزارها سال هنوز هم یک نظام حقوقی صحیح و کامل و همه جانبه به وجود نیامده است و همواره محافل حقوقی و قانونگذاری جهان به نقص قوانین خود ساخته شان پی می‌برند و بالغ و نسخ ماده‌ای یا اضافه کردن ماده و تبصره جدیدی به اصلاح و تکمیل آنها می‌پردازند.

نباید فراموش کنیم که برای تدوین همین قوانین هم، بهره‌های فراوانی از نظامهای حقوقی الهی و شرایع آسمانی برده‌اند و نیز باید توجه داشته باشیم که تمام هم و تلاش حقوقدانان و قانونگذاران، صیرف تأمین مصالح دنیوی و اجتماعی شده و می‌شود و هرگز اهتمامی به تأمین مصالح اخروی و کسر و انکسار آنها با مصالح مادی و دنیوی نداشته و ندارد و اگر می‌خواستند این جهت را هم که مهمترین جهات مسئله است رعایت کنند هرگز نمی‌توانستند به نتیجه قطعی، دست یابند زیرا مصالح مادی و دنیوی را تا حدودی می‌توان به وسیله تجارت عملی، تشخیص داد اما مصالح معنوی و اخروی، قابل تجربه حسی نیست و

(صفحه ۱۸۰)

نیز نمی‌توان آنها را دقیقاً ارزشیابی کرد و در صورت تراحم با مصالح مادی و دنیوی، میزان اهمیت هر یک را باز شناخت. با توجه به وضع فعلی قوانین بشری می‌توان میزان کارآیی دانش انسانها را در هزاران یا صدها هزار سال قبل، حدس زد و به این نتیجه قطعی رسید که بشر ابتدایی، برای تشخیص راه صحیح زندگی بسیار ناتوانتر از بشر این عصر بوده است و به فرض اینکه انسان این عصر با استفاده از تجارت هزاران ساله توانسته بود. به نظام حقوقی صحیح و کامل و فراگیری دست یابد و به فرض اینکه چنین نظامی ضامن سعادت ابدی و اخروی هم بود تازه، جای این سؤال باقی می‌ماند که رها کردن میلیاردها انسان در طول تاریخ و وانهادن ایشان با جهل خودشان، چگونه با حکمت الهی و غرض از آفرینش آنان سازگار است؟!

حاصل آنکه: هدف از آفرینش انسانها آغاز تا انجام، هنگامی قابل تحقق است که راه دیگری ورای حسی و عقل برای شناختن حقایق زندگی و وظایف فردی و گروهی، وجود داشته باشد و آن، چیزی جز راه وحی نخواهد بود.

ضمناً روشن است که مقتضای این برهان، آن است که نخستین انسان، پیامبر خدا باشد تا راه صحیح زندگی را به وسیله وحی بشناسد و هدف آفرینش در مورد شخص او تحقق یابد و سپس دیگر انسانها بواسطه او هدایت شوند.

### فواید بعثت انبیاء

انبیاء الهی علامه بر نشان دادن راه صحیح برای تکامل حقیقی انسان، و دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم، تأثیرات مهم دیگری نیز در تکامل انسانها داشته‌اند که مهمترین آنها از این قرار است:

۱- بسیاری از مطالب هست که عقل انسان، توانایی درک آنها را دارد ولی یا نیاز به گذشت زمان و تجارت فراوان دارد و یا در اثر اهتمام افراد به امور مادی و غلبه گرایشهای حیوانی بر ایشان مورد غفلت و فراموشی قرار می‌گیرد و یا در اثر بدآموزیها و تبلیغات سوء، بر توده‌های مردم، پنهان می‌ماند. چنین مطالبی نیز به وسیله انبیاء، بیان می‌گردد و با تذکرات و یادآوریهای پی در پی، از فراموش شدن کلی آنها جلوگیری بعمل می‌آید و با آموزش‌های صحیح و منطقی،

(صفحه ۱۸۱)

جلوی مغالطات و بدآموزیها گرفته می‌شود.

از اینجا نکته نامیده شدن انبیاء به «مذکر» و «نذیر» و نامیده شدن قرآن کریم به «ذکر» و «تذکره» روشن می‌گردد.  
امیر مؤمنان (علیه السلام) در مقام بیان حکمت‌های بعثت انبیاء می‌فرماید:  
«لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ، وَ يَحْتَجُوا عَلَيْهِمْ بِالْتَّبْلِغِ» یعنی خدای متعال، پیامبران خود را پی در پی فرستاد تا وفاداری به پیمان فطرت را از مردم بخواهند، و نعمتهای فراموش شده را به یادشان آورند، و با تبلیغ و بیان حقایق، حجت را برایشان تمام کنند.

۲- یکی از مهمترین عوامل تربیت و رشد و تکامل انسان، وجود الگو و نمونه رفتار است که اهمیت آن، در مباحث روانشناسی به ثبوت رسیده است. انبیاء الهی به عنوان انسانهای کامل و تربیت شده الهی، این نقش را به بهترین وجهی ایفاء می‌کنند و علاوه بر تعلیمات و آموزش‌های مختلف، به تربیت و تزکیه مردم نیز می‌پردازند و می‌دانیم که در قرآن کریم «تعلیم و تزکیه» توأمًا ذکر شده و حتی در بعضی از موارد «تزکیه» مقدم بر «تعلیم» آمده است.

۳- یکی دیگر از برکات وجود انبیاء در میان مردم این است که در صورت فراهم بودن شرایط لازم، رهبری اجتماعی و سیاسی و قضایی مردم را به عهده می‌گیرند و بدیهی است که رهبر معصوم، یکی از بزرگترین نعمتهای الهی برای جامعه می‌باشد و به وسیله او جلو بسیاری از نابسامانیهای اجتماعی گرفته می‌شود و جامعه از اختلاف و پراکندگی و کجری نجات می‌یابد و به سوی کمال مطلوب رهبری می‌گردد.

(صفحه ۱۸۲)

## ۲۳ حل چند شبهه

### حل چند شبهه

(صفحه ۱۸۵)

پیرامون برهانی که برای ضرورت بعثت انبیاء (علیهم السلام) بیان شده، سوالات و شباهاتی مطرح می‌شود که اینکه به ذکر و پاسخ آنها می‌پردازیم:

### چرا بسیاری از مردم، از هدایت انبیاء محروم مانده اند؟

۱- اگر حکمت الهی، اقتضای بعثت انبیاء برای هدایت همه انسانها را دارد پس چرا همگی ایشان در یک منطقه خاص جغرافیایی (خاورمیانه) مبعوث شده‌اند و سایر بخش‌های روی زمین از این نعمت، محروم مانده اند؟ مخصوصاً با توجه به اینکه در روزگارهای پیشین، وسائل ارتباط و تبادل اطلاعات، خیلی محدود بوده و انتقال اخبار از نقطه‌ای به نقطه دیگر به کندی، انجام می‌گرفته است و شاید اقوام و مللی بوده‌اند که اصلاً اطلاعی از دعوت انبیاء، پیدا نکرده‌اند.

پاسخ این است که اولاً ظهور انبیاء (علیهم السلام) اختصاص به منطقه خاصی نداشته و آیات کریمه قرآن، دلالت دارد بر اینکه هر قوم و امتی پیامبری داشته‌اند، چنانکه در آیه (۲۴) از سوره فاطر می‌فرماید:

«وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» و در آیه (۳۶) از سوره نحل می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» و اگر در قرآن مجید تنها نام عده معدودی از انبیاء عظام (علیهم السلام) برده شده، بدین معنی نیست که تعداد ایشان منحصر به همین افراد بوده است، بلکه در خود قرآن، تصریح شده به اینکه بسیاری از پیامبران بوده‌اند که نامی از ایشان در این کتاب شریف به میان نیامده است. چنانکه در آیه (۱۶۴) از سوره نساء می‌فرماید:

(صفحه ۱۸۶)

«وَرُسْلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ».

ثانیاً مقتضای برهان مزبور این است که باید راهی و رای حس و عقل باشد که بتوان از آن برای هدایت مردم، استفاده کرد. اما فعلیت یافتن هدایت افراد، مشروط به دو شرط است: یکی آنکه خودشان بخواهند از این نعمت الهی، بهره مند شوند؛ دوم آنکه دیگران مواعنی برای هدایت آنان فراهم نکنند و محروم ماندن بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، در اثر سوء اختيار خودشان بوده است، چنانکه محرومیت بسیاری دیگر، در اثر مواعنی بوده که دیگران در راه گسترش دعوت انبیاء به وجود آورده بودند و می‌دانیم که پیامبران الهی همواره برای برداشتن این موائع می‌کوشیده‌اند و با دشمنان خدا و به ویژه زورمندان و مستکبران به سیز بر می‌خاسته‌اند و بسیاری از ایشان در راه ابلاغ رسالت الهی و هدایت مردم، جان خود را فدا کرده‌اند و در مواردی که پیروان و یارانی یافته‌اند به جنگ و نبرد نظامی با جباران و ستمگران که مهمترین عامل ایجاد مواعن برای گسترش دین خدا بوده‌اند پرداخته‌اند. نکته قابل توجه این است که ویژگی اختیاری بودن حرکت تکاملی انسان، ایجاب می‌کند که همه این جریانات به صورتی انجام یابد که زمینه حسن یا سوء انتخاب برای طرفین حق و باطل، فراهم باشد مگر اینکه تسلط زورمندان و اهل باطل بجایی برسد که راه هدایت دیگران را بکلی مسدود کنند و نور حق و هدایت را در جامعه، خاموش سازند که در این صورت، خدای متعال از راه‌های غیبی و غیرعادی، طرفداران حق را یاری خواهد فرمود.

حاصل آنکه: اگر چنین مواعنی بر سر راه انبیاء نمی‌بود دعوت ایشان بگوش همه جهانیان می‌رسید و همگی از نعمت هدایت الهی به وسیله وحی و نبوت، بهره مند می‌شدند. پس گناه محرومیت بسیاری از مردم از هدایت انبیاء، بگردن کسانی است که جلو گسترش دعوت ایشان را گرفته‌اند.

### چرا خدای متعال جلو اختلافات و انحرافات را نگرفته است؟

۲- اگر انبیاء برای تتمیم شرایط کامل انسانها مبعوث شده‌اند چرا با وجود ایشان این همه فساد و انحطاط، پدید آمده و اکثربت مردم در اکثر زمانها مبتلی به کفر و عصيان شده‌اند و حتی پیروان ادیان آسمانی نیز به دشمنی و سیز با یکدیگر برخاسته‌اند و جنگهای خونین و خانمان براندازی برپا ساخته اند؟ آیا حکمت الهی، اقتضاء نداشت که خدای متعال اسباب دیگری نیز فراهم کند که جلو این فسادها گرفته شود و دست کم، پیروان انبیاء به نبرد با

(صفحه ۱۸۷)

یکدیگر برنخیزند؟

پاسخ این سؤال از تأمل در ویژگی اختیاری بودن تکامل انسان، روشن می‌شود زیرا چنانکه گفته شد حکمت الهی، اقتضاء دارد که اسباب و شرایط تکامل اختیاری (و نه جبری) برای انسانها فراهم شود تا کسانی که بخواهند، بتوانند راه حق را بشناسند و با پیمودن آن به کمال و سعادت خودشان برسند، ولی فراهم شدن اسباب و شرایط برای چنین تکاملی بدین معنی نیست که همه انسانها از آنها حسن استفاده کرده لزوماً راه صحیح را برگزینند و به تعبیر قرآن کریم، خدای متعال انسانها را در شرایط این جهانی بدین منظور، آفریده است که ایشان را بیازماید که کدامیک نیکوکارترند ۱ و همچنانکه مکرراً در قرآن کریم، تأکید شده است اگر خدای متعال می‌خواست همه را به راه راست بدارد و جلو انحراف و کجروی را به طور کلی بگیرد ۲، ولی در این صورت، زمینه‌ای برای انتخاب و گزینش، باقی نمی‌ماند و رفتار انسانها فاقد ارزش انسانی می‌شد و غرض الهی از آفرینش انسان مختار و انتخابگر، نقض می‌گشت.

حاصل آنکه: گرایش انسانها به فساد و تبهکاری و کفر و عصيان، مستند به سوء اختيار خودشان است و داشتن قدرت بر چنین

رفتارهایی در متن آفرینش ایشان ملحوظ است و رسیدن به لوازم و تبعات آنها مقصود بالتبغ می‌باشد و هر چند اراده الهی اصالت به تکامل انسانها تعلق گرفته است ولی چون متعلق این اراده مشروط به اختیاریت می‌باشد سقوط و انحطاط ناشی از سوء اختیار را نفی نمی‌کند و مقتضای حکمت الهی، این نیست که همه انسانها خواه ناخواه در مسیر صحیح به حرکت در آیند هر چند برخلاف میل و اراده ایشان باشد.

### چرا انبیاء دارای امتیازات صنعتی و اقتصادی نبودند؟

۳ - با توجه به اینکه حکمت الهی اقتضاء دارد که انسانها هر چه بیشتر و هر چه بهتر، به کمال و سعادت برسند آیا بهتر این نبود که خدای متعال، اسرار طبیعت را به وسیله وحی، بر

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: آیات (۷) از سوره هود، و (۷) از سوره کهف، و (۲) از سوره ملک، و (۴۸) از سوره مائدہ، و (۱۶۵) از سوره انعام.
۲. ر. ک: آیات (۳۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۲۸) از سوره انعام، (۹۹) از سوره یوتس، (۱۱۸) از سوره هود، (۹۳) از سوره نحل، (۸) از سوره شوری، (۲) از سوره شعرا، و (۲۵۳) از سوره بقره.

(صفحه ۱۸۸)

مردم مکشوف سازد تا با بهره گیری از انواع نعمتها بتوانند به سیر تکاملی خودشان شتاب بخشنده؟ چنانکه کشف بسیاری از نیروهای طبیعی در چند قرن اخیر و اختراع اسباب و وسائل زندگی، تأثیر شگرفی در پیشرفت تمدن داشته و آثار مطلوبی را در حفظ سلامتی و مبارزه با امراض و نیز تبادل اطلاعات و توسعه ارتباطات و مانند آنها به ارمغان آورده است. بدیهی است اگر انبیاء با ارائه علوم و صنایع شگفت انگیز و فراهم کردن وسائل آسانیش، به مردم کمک می‌کردند می‌توانستند بر نفوذ اجتماعی و قدرت سیاسی خودشان بیفزایند و بهتر به اهدافشان برسند.

پاسخ این است که نیاز اصلی به وجود وحی و نبوت، در اموری است که بشر با ابزار و شناختهای عادی نتواند به آنها پی ببرد و در صورت جهل به آنها، نتواند جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی، تعیین کند و در مسیر آن، گام بردارد. به دیگر سخن: وظیفه اصلی انبیاء (عليهم السلام) این است که انسانها را در جهت دادن به زندگی و حرکت تکاملی، یاری دهنده تا بتوانند در هر شرایطی وظیفه خود را بشناسند و نیروهایشان را در راه رسیدن به هدف مطلوب بکار بگیرند، خواه مردمی بیابانگرد و چادرنشین باشند و خواه مردمی اقیانوس پیما و فضانورد، ارزشهای اصیل انسانی را بشناسند و بدانند چه وظایفی در مورد پرستش خدای متعال و درباره فرد弗د خودشان و نیز نسبت به همنوعان و سایر آفریدگان دارند تا با انجام دادن آنها به کمال و سعادت حقیقی و ابدی، نائل گردند، اما اختلاف استعدادها و امکانات طبیعی و صنعتی، چه در زمان واحد و چه در زمانهای مختلف، امری است که بر طبق اسباب و علل خاصی پدید می‌آید و نقش تعیین کننده‌ای در تکامل حقیقی و سرنوشت ابدی ندارد چنانکه پیشروندهای علمی و صنعتی امروز که موجب گسترش و افزایش بهره‌های مادی و دنیوی شده، تأثیری در تکامل معنوی و روحی مردم نداشته بلکه می‌توان گفت که با آن، تناسب معکوس داشته است.

حاصل آنکه: مقتضای حکمت الهی این است که انسانها بتوانند با بهره گیری از نعمتها مادی، به زندگی دنیوی خودشان ادامه دهنده و با بهره گیری از عقل و وحی، جهت حرکت خود را به سوی کمال حقیقی و سعادت ابدی، تعیین کنند، اما اختلاف در توانشها بدنی و روحی و نیز اختلاف در شرایط طبیعی و اجتماعی و همچنین اختلاف در بهره مندی از علوم و صنایع، تابع اسباب و شرایط تکوینی خاصی است که بر طبق نظام علی و معمولی، پدید می‌آید و این

(صفحه ۱۸۹)

اختلافات، نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت ابدی انسانها ندارد و چه بسا فردی یا گروهی که به ساده ترین وجهی زندگی کرده و از حداقل نعمت‌های مادی و دنیوی، بهره مند شده و در عین حال، به درجات والایی از کمال و سعادت، نائل گشته است و چه بسا فرد یا گروهی که از پیشرفته ترین صنایع و علوم و بهترین وسایل زندگی، برخوردار بوده و در اثر ناسپاسی و غرور و استکبار و ستم به دیگران در پست ترین در کاتِ شقاوت، سقوط کرده است.

البته انبیاء الهی غیر از انجام وظیفه اصلی یعنی هدایت بشر بسوی کمال و سعادت حقیقی و ابدی کمکهای فراوانی به بهتر زیستن مردم در همین زندگی دنیا کرده‌اند و هر جا حکمت الهی، اقتضاء داشته تا حدودی پرده از حقایق ناشناخته و اسرار طبیعت برداشته‌اند و به پیشرفت تمدن بشر کمک کرده‌اند چنانکه نمونه‌های این گونه کمکها را در زندگی حضرات داود و سلیمان و ذوالقرنین (علیهم السلام) می‌توان یافت<sup>۱</sup> و یا در اداره جامعه و حُسن تدبیر امور، تلاش‌هایی انجام داده‌اند چنانکه حضرت یوسف (علیه السلام) در سرزمین مصر، انجام داد<sup>۲</sup> ولی همه اینها خدماتی زائد بر وظیفه اصلی ایشان بوده است.

و اما درباره اینکه چرا انبیاء الهی برای پیشبرد مقاصدشان از قدرت صنعتی و اقتصادی و نظامی، استفاده نکردن باید گفت: هدف انبیاء (علیهم السلام) همان گونه که بارها گفته شد فراهم کردن زمینه برای انتخاب آگاهانه و آزادانه بوده است و اگر می‌خواستند با توسیل به قدرتها غیرعادی، قیام کنند رشد معنوی و تکامل آزادانه برای انسانها حاصل نمی‌شد بلکه مردم تحت فشار قدرت ایشان تن به پیروی در می‌دادند نه با انگیزه الهی و براساس انتخاب آزاد.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

«اگر خدای متعال می‌خواست هنگامی که پیامبران را برمی‌انگیخت گنجینه‌های زر و سیم و معادن گوهرهای ناب و باع و بستانهای پرمیوه را در اختیار ایشان قرار می‌داد و پرندگان هوا و چرندگان زمین را به خدمت ایشان می‌گماشت و اگر چنین می‌کرد زمینه

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره انبیاء: آیه ۷۸ - ۸۲، سوره کهف: آیه ۸۳ - ۹۷، سوره سباء: آیه ۱۰ - ۱۳، لازم به تذکر است که بر حسب چند روایت ذوالقرنین پیامبر نبوده بلکه از اولیاء خدا بوده است.

۲. ر. ک: سوره یوسف، آیه ۵۵

(صفحه ۱۹۰)

آزمایش و پاداش از بین می‌رفت.

...و اگر می‌خواست به پیامبران، قدرتی دست نیافتنی و عزتی شکست ناپذیر و ملک و سلطنتی عطا می‌کرد که دیگران از روی ترس یا طمع، تسلیم ایشان شوند و دست از گردنکشی و بزرگی فروشی بردارند و در آن صورت، انگیزه‌ها و ارزشها همسان می‌شد و لی خدای متعال چنین خواسته است که پیروی از پیامبران و تصدیق کتابهای او و کرنش و فروتنی و تسلیم مردم، تنها با انگیزه الهی و بدون شائبه باشد. هر قدر بلاء و آزمایش، بزرگتر باشد پاداش و ثواب الهی فراوانتر و افروزتر خواهد بود».<sup>۱</sup>

البته هنگامی که مردمی با میل و رغبت و با گزینش آزاد، به دین حق گرویدند و جامعه‌ای الهی و خداپسند تشکیل دادند استفاده از انواع قدرتها در راه پیشبرد اهداف الهی به ویژه برای سرکوبی تجاوزگران و دفاع از حقوق مؤمنان، مطلوب خواهد بود چنانکه نمونه آن در حکومت حضرت سلیمان (علیه السلام) ملاحظه می‌شود.<sup>۲</sup>

## ۲۴ عصمت انبیاء

ضرورت مصونیت وحی

(صفحه ۱۹۳)

بعد از آنکه ضرورت وحی به عنوان راه دیگری برای دستیابی به شناختهای لازم، و جبران نارسایی حس و عقل انسانی، به ثبوت رسید مسئله دیگری مطرح می‌شود و آن این است:

با توجه به اینکه افراد عادی انسان مستقیماً از این وسیله شناخت، بهره مند نمی‌شوند و استعداد و لیاقت دریافت وحی الهی را ندارند و ناچار پیام الهی به وسیله افراد خاصی (پیامبران) باید به ایشان ابلاغ شود چه ضمانتی برای صحّت چنین پیامی دارد و از کجا می‌توان مطمئن شد که شخص پیامبر، وحی الهی را درست دریافت کرده و آن را درست به مردم رسانده است و نیز اگر واسطه‌ای بین خدا و پیامبر، وجود داشته، او نیز رسالت خود را به طور صحیح انجام داده است؟ زیرا راه وحی، در صورتی کارآیی لازم را دارد، و می‌تواند نارسایی دانش بشری را جبران کند که از مرحله صدور تا مرحله وصول به مردم، از هر گونه تحریف و دستبرد عمدی و سهوی، مصون باشد و گرنه با وجود احتمال سهو و نسیان در واسطه یا وسائل، یا تصرف عمدی در مفاد آن، باب احتمال خطاء و نادرستی در پیام واصل به مردم، باز می‌شود و موجب سلم اعتماد از آن می‌گردد. پس از ۱ چه راهی می‌توان اطمینان یافت که وحی الهی به طور صحیح و سالم به دست مردم می‌رسد؟

بدیهی است هنگامی که حقیقت وحی، بر مردم مجهول باشد و استعداد دریافت و آگاهی

\*\*\*\*\*

۱. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلَعُكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكُنَّ اللَّهُ يَعْلَمُ مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ». سوره آل عمران، آیه ۱۷۹.

(صفحه ۱۹۴)

از آن را نداشته باشند راهی برای کنترل و نظارت بر درستی کار وسائل نخواهند داشت و تنها در صورتی که محتوای پیامی مخالف احکام یقینی عقل باشد خواهند فهمید که خللی در آن، وجود ندارد. مثلاً اگر کسی ادعا کرد که از طرف خدا به او وحی شده که اجتماع نقیضین جایز یا واجب است یا (العیاذ بالله) تعدد یا ترکیب یا زوال، در ذات الهی راه دارد می‌توان به کمک حکم یقینی عقل به بطلان چنین مطالبی کذب ادعا وی را اثبات کرد اما نیاز اصلی به وحی، در مسائلی است که عقل، راهی برای اثبات یا نفی آنها ندارد و نمی‌تواند با ارزیابی مفاد و محتوای پیام، صحّت و سقم آن را تشخیص دهد. در چنین مواردی از چه راهی می‌توان صحّت محتوای وحی و مصونیت آن را از تصرف عمدی یا سهوی وسائل، اثبات کرد؟

جواب این است: همان گونه که عقل، با توجه به حکمت الهی طبق برهانی که در درس بیست و دوم بیان شد درمی‌یابد که باید راه دیگری برای شناختن حقایق و وظایف عملی، وجود داشته باشد هر چند از حقیقت و کنه آن راه، آگاه نباشد به همین ترتیب درک می‌کند که مقتضای حکمت الهی این است که پیامهای او سالم و دست نخورده به دست مردم برسد و گرنه نقض غرض خواهد شد.

به دیگر سخن: بعد از آنکه معلوم شد که باید پیامهای الهی با یک یا چند واسطه به مردم برسد تا زمینه تکامل اختیاری انسانها فراهم شود و هدف الهی از آفرینش بشر تحقق یابد با استناد به صفات کمالیه الهی ثابت می‌شود که این پیامها مصون از تصرفات عمدی و سهوی خواهد بود. زیرا اگر خدای متعال نخواهد که پیامهایش به طور صحیح به بندگانش برسد خلاف حکمت خواهد بود و اراده حکیمانه الهی، آن را نفی می‌کند، و اگر خدا نداند که پیام خود را از چه راهی و به وسیله چه کسانی بفرستد که سالم به بندگانش برسد با علم نامتناهی او منافات خواهد داشت، و اگر نتواند وسایط شایسته‌ای را برگزیند و ایشان را از هجوم شیاطین، حفظ کند با قدرت نامحدود او سازگار نخواهد بود.

پس با توجه به اینکه خدای متعال، عالم به همه چیز است نمی‌توان احتمال داد که واسطه‌ای را برگزیند که از خطاكاریهای او آگاه

نبوه است ۱، و با توجه به قدرت نامحدود الهی نمی‌توان

\*\*\*\*\*

۱. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». سوره انعام، آیه ۱۲۴.

(صفحه ۱۹۵)

احتمال داد که نتوانسته است وحی خودرا از دستبرد شیاطین و تأثیر عوامل سهو نسیان، حفظ کند ۱، چنانکه با توجه به حکمت الهی نمی‌توان پذیرفت که نخواسته است پیام خود را مصون از خطابدارد ۲. بنابراین، مقتضای علم و قدرت و حکمت الهی آن است که پیام خود را سالم و دست نخورده به بندگانش برساند و بدین ترتیب؛ مصونیت وحی با برهان عقلی، ثابت می‌شود. با این بیان، مصونیت فرشته یا فرشتگان وحی و نیز مصونیت پیامبران در مقام دریافت وحی، و همچنین عصمت آنان از خیانت عمدى یا سهو و نسیان در مقام ابلاغ پیام الهی، به اثبات می‌رسد.

و از اینجا نکته تأکیدات قرآن کریم بر امین بودن فرشته وحی و نیرومندی وی بر حفظ امانت الهی و دفع تصرفات شیاطین و امین بودن پیامبران و به طور کلی تأکید بر حراست وحی تا هنگام رسیدن به مردم، روشن می‌شود.<sup>۳</sup>

### سایر موارد عصمت

عصمتی که براساس برهان مزبور، برای فرشتگان و انبیاء (علیهم السلام) ثابت می‌شود اختصاص به تلقی و ابلاغ وحی دارد، لیکن موارد دیگری برای عصمت هست که با این برهان، ثابت نمی‌شود و آنها را می‌توان به سه دسته، تقسیم کرد: یک دسته، مربوط به عصمت فرشتگان است، و دسته دیگر مربوط به عصمت پیامبران، و دسته سوم مربوط به عصمت بعضی دیگر از انسانها مانند ائمه معصومین (علیهم السلام) و حضرت مریم و حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیہما). در مورد عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، دو مسأله را می‌توان مطرح ساخت:

\*\*\*\*\*

۱. قرآن مجید در این باره می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهِرُ عَلَى غَيْهِ أَحَدًا。إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مَنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفِهِ رَصَدًا。لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا».

سوره جن، آیه ۲۶ - ۲۸.

۲. «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ يَبْيَأَةٍ وَيَحْيِي مَنْ حَيَ عَنْ يَبْيَأَةً».

سوره انفال، آیه ۴۲

۳. سوره شعراء: آیه ۱۹۳، سوره تکویر: آیه ۲۱، سوره اعراف: آیه ۶۸، سوره شعراء: آیات ۱۰۷، ۱۷۸، ۱۴۳، ۱۲۵، ۱۶۲، سوره دخان: آیه ۱۸، سوره تکویر: آیه ۲۰، سوره نجم: آیه ۵، سوره الحاقة: آیه ۴۴ - ۴۷، سوره جن: آیه ۲۶ - ۲۸.

(صفحه ۱۹۶)

یکی عصمت فرشتگان وحی در آنچه مربوط به دریافت و رساندن وحی نیست، و دیگری عصمت سایر فرشتگان که ارتباطی با موضوع وحی ندارند مانند موکلین ارزاق و کتابت اعمال و قبض ارواح و...

درباره عصمت انبیاء در آنچه مربوط به رسالتشن نیست نیز دو مسأله، مطرح است: یکی عصمت پیامبران از گناه و عصیان عمدى، و دیگری عصمت ایشان از سهو و نسیان، عین این دو مسأله را درباره غیر انبیاء نیز می‌توان مورد بحث قرار داد. اما مسائل مربوط به عصمت فرشتگان در غیر تلقی و ابلاغ وحی، در صورتی به وسیله برهان عقلی، قابل حل است که ماهیت ملائکه، شناخته شود. ولی بحث درباره ماهیت ایشان نه آسان است و نه مناسب با مباحث این بخش. از این روی تنها به ذکر دو

آیه شریفه از قرآن کریم که دلالت بر عصمت ملائکه دارد بسنده می‌کنی: یکی آیه (۲۷) از سوره انبیاء است که می‌فرماید: «بِلْ عِبَادُ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقُوَّلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» و دیگری آیه (۶) از سوره تحریم است که می‌فرماید: «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمْرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ». این دو آیه بصراحت، دلالت دارند بر اینکه ملائکه، بندگانی ارجمندند که تنها به فرمان الهی کارشان را انجام می‌دهند و هرگز از فرمان او سرپیچی نمی‌کنند، هر چند عمومیت آیات، نسبت به همه فرشتگان، قابل بحث است. و اما بحث درباره عصمت بعضی از انسانهای دیگر (غیر از پیامبران) با مباحث امامت، مناسبتر است. از این جهت در اینجا به مسائل مربوط به عصمت پیامبران می‌پردازیم هر چند بعضی از این مسائل را تنها به وسیله دلایل نقلی و تعبیدی می‌توان حل کرد و علی القاعده می‌باشد بعد از اثبات حجیت کتاب و سنت، مطرح شود ولی برای رعایت تناسب بین موضوعات مسائل، آنها را در همینجا مورد بحث قرار می‌دهیم و حجیت کتاب و سنت را به عنوان اصل موضوع می‌پذیریم تا در جای خودش به اثبات برسد.

### عصمت پیامبران

درباره اینکه پیامبران تا چه اندازه، مصون از ارتکاب گناهان هستند بین طوایف مسلمین، اختلاف است: شیعیان اثناعشری معتقدند که پیامبران از آغاز تولد تا پایان عمر، از همه (صفحه ۱۹۷)

گناهان، اعم از کبیره و صغیره، معصومند و حتی از روی سهو نسیان هم گناهی از ایشان سر نمی‌زند، ولی بعضی از طوایف دیگر، عصمت انبیاء را تنها از کبائر می‌دانند، و بعضی دیگر از هنگام بلوغ، و برخی از هنگام نبوت و از بعضی از طوایف اهل سنت (خشويه و بعضی از اهل حدیث) نقل شده که اساساً منکر عصمت انبیاء شده‌اند و صدور هر گناهی را از ایشان حتی در زمان نبوت و به صورت عمدی هم ممکن پنداشته‌اند.

پیش از آنکه منظور از معصوم بودن پیامبران یا بعضی دیگر از انسانها تنها عدم ارتکاب گناه نیست، زیرا ممکن است یک فرد عادی هم مرتکب گناهی نشود مخصوصاً اگر عمرش کوتاه باشد.

بلکه منظور این است که شخص، دارای ملکه نفسانی نیرومندی باشد که در سخت ترین شرایط هم او را از ارتکاب گناه، بازدارد ملکه‌ای که از آگاهی کامل و دائم به زشتی گناه و اراده قوی بر مهار کردن تمایلات نفسانی، حاصل می‌گردد و چون چنین ملکه‌ای با عنایت خاص الهی، تحقق می‌یابد فاعلیت آن، به خدای متعال نسبت داده می‌شود و گزنه، چنان نیست که خدای متعال، انسان معصوم را جبراً از گناه، باز دارد و اختیار را از او سلب کند. عصمت کسانی که دارای مناصب الهی مانند نبوت و امامت هستند و به معنای دیگری نیز به پروردگار، نسبت داده می‌شود و آن اینکه او مصونیت آنان را تضمین کرده است.

نکته دیگر آنکه: لازمه عصمت هر شخص، ترک اعمالی است که بر او حرام باشد مانند گناهانی که در همه شرایع، حرام است و کارهایی که در شریعت متبوع او در زمان ارتکاب، حرام باشد. بنابراین، عصمت یک پیامبر با انجام دادن عملی که در شریعت خود وی و برای شخص او جایز است و در شریعت قبلی حرام بوده، یا بعداً حرام می‌شود خدشه دار نمی‌گردد.

و نکته سوم آنکه: منظور از «گناه» که شخص معصوم، مصونیت از ارتکاب آن دارد عملی است که در لسان فقه «حرام» نامیده می‌شود و همچنین ترک عملی که در لسان فقه «واجب» شمرده می‌شود. اما واژه «گناه» و معادلهای آن، مانند «ذنب» و «عصیان» کاربرد وسیعتری دارد که شامل «ترک اولی» هم می‌شود و انجام دادن چنین گناهانی منافات با عصمت ندارد. (صفحه ۱۹۸)

(صفحه ۲۰۱)

اعتقاد به عصمت انبیاء (علیهم السلام) از گناهان عمدی و سهوی، یکی از عقاید قطعی و معروف شیعه است که ائمه اطهار (علیهم السلام) آن را به پیروانشان تعلیم داده‌اند و با بیانات گوناگونی به احتجاج با مخالفان پرداخته‌اند و یکی از معروف‌ترین احتجاجات ایشان در این زمینه احتجاج حضرت رضا (صلوات الله و سلامه علیه) است که در کتب حدیث و تاریخ، مضبوط می‌باشد. و اما نفی سهو و نسیان از ایشان در امور مباح و عادی کمایش مورد اختلاف، واقع شده و ظاهر روایات منقول از اهل بیت (علیهم السلام) هم خالی از اختلاف نیست و تحقیق درباره آنها نیاز به مجالی گسترده‌تر دارد و بهرحال، نمی‌توان آن را یکی از اعتقادات ضروری قلمداد کرد.

و اما دلایلی که برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آورده شده به دو دسته، تقسیم می‌شود: یکی دلایل عقلی، و دیگری دلایل نقلی. هر چند بیشترین اعتماد، بر دلایل نقلی است. ما در اینجا به ذکر دو دلیل عقلی، مبادرت میورزیم و سپس به ذکر بعضی از دلایل قرآنی می‌پردازیم.

### دلایل عقلی بر عصمت انبیاء

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیاء (علیهم السلام) از ارتکاب گناهان این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر بسوی حقایق و وظایفی است که خدای متعال برای

(صفحه ۲۰۲)

انسانها تعیین فرموده است و ایشان در حقیقت، نمایندگان الهی در میان بشر هستند که باید دیگران را به راه راست، هدایت کنند. حال اگر چنین نمایندگانی و سفيرانی پای بند به دستورات الهی نباشند و خودشان بر خلاف محتوای رسالت‌شان عمل کنند مردم، رفتار ایشان را بیانی منافق با گفتارشان تلقی می‌کنند و دیگر به گفتارشان هم اعتماد لازم را پیدا نمی‌کنند، و در نتیجه، هدف از بعثت ایشان به طور کامل، تحقق نخواهد یافت. پس حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که پیامبران، افرادی پاک و معصوم از گناه باشند و حتی کار ناشایسته‌ای از روی سهو و نسیان هم از ایشان سر نزنند تا مردم، گمان نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه‌ای برای ارتکاب گناه، قرار داده‌اند.

دو مین دلیل عقلی بر عصمت انبیاء (علیهم السلام) این است که ایشان علاوه بر اینکه موظفند محتوای وحی و رسالت خود به مردم، ابلاغ کنند و راه راست را به ایشان نشان دهند همچنین وظیفه دارند که به تزکیه و تربیت مردم پردازند و افراد مستعد را تا آخرین مرحله کمال انسانی برسانند. به دیگر سخن: ایشان علاوه بر وظیفه تعلیم و راهنمایی، وظیفه تربیت و راهبری را نیز به عهده دارند آن هم تربیتی همگانی که شامل مستعدترین و برجسته ترین افراد جامعه نیز می‌شود و چنین مقامی در خور کسانی است که خودشان به عالیترین مدارج کمال انسانی رسیده باشند و دارای کاملترین ملکات نفسانی (ملکه عصمت) باشند.

افرون بر این، اساساً نقش رفتار مربی در تربیت دیگران بسی مهمتر از نقش گفتار اوست و کسی که از نظر رفتار، نقصها و کمبودهایی داشته باشد گفتارش هم تأثیر مطلوب را نمی‌بخشد. پس هنگامی هدف الهی از بعثت پیامبران به عنوان مریبان جامعه، به طور کامل تحقق می‌یابد که ایشان از هر گونه لغشی در گفتار و کردارشان مصون باشند.

### دلایل نقلی بر عصمت انبیاء

۱- قرآن کریم، گروهی از انسانها را مُخلص ۱، (= خالص شده برای خدا) نامیده است که

\*\*\*\*\*

۱. باید توجه داشت که مخلص (به فتح لام) غیر از مخلص (به کسر لام) است و اولی دلالت دارد بر اینکه خدا شخص را خالص کرده است، و معنای دومی این است که شخص اعمالش را با اخلاص انجام می‌دهد.

(صفحه ۲۰۳)

ابليس هم طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد و در آنجا که سوگند یاد کرده که همه فرزندان آدم (ع) را گمراه کند مخلصین را استثناء کرده است چنانکه در آیه (۸۲ و ۸۳) از سوره ص از قول وی می‌فرماید: «قَالَ فَبِعْزَتِكَ لَا يَغُوِّنُنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِّةِينَ» و بی‌شک، طمع نداشتن ابليس در گمراهی ایشان بخاطر مصونیتی است که از گمراهی و آسودگی دارند و گرنه دشمنی وی شامل ایشان هم می‌شود و در صورتی که امکان می‌داشت هرگز دست از گمراه کردن ایشان برنمی‌داشت.

بنابراین، عنوان «مُخلص» مساوی با «معصوم» خواهد بود و هر چند دلیلی بر اختصاص این صفت به انبیاء (علیهم السلام) نداریم ولی بدون تردید، شامل ایشان هم می‌شود، چنانکه قرآن کریم تعدادی از انبیاء را از مخلصین شمرده و از جمله در آیه (۴۵ و ۴۶) از سوره ص می‌فرماید:

«وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيَّدِي وَالْأَبْصَارِ. إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرِي الدَّارِ» و در آیه (۵۱) از سوره مردم می‌فرماید: «وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَ كَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا» و نیز علت مصونیت حضرت یوسف (ع) را که در سخت ترین شرایط لغش، قرار گرفته بود مُخلص بودن وی دانسته و در آیه (۲۴) سوره یوسف می‌فرماید: «كَذَلِكَ لِتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِّينَ».

۲- قرآن کریم، اطاعت پیامبران را به طور مطلق، لازم دانسته، و از جمله در آیه (۶۳) از سوره نساء می‌فرماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيَطَّعَ إِذْنَ اللَّهِ» و اطاعت مطلق از ایشان در صورتی صحیح است که در راستای اطاعت خدا باشد و پیروی از آنان منافاتی با اطاعت از خدای متعال نداشته باشد و گرنه امر به اطاعت مطلق از خدای متعال و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطای انحراف باشند موجب تناقض خواهد بود.

۳- قرآن کریم، مناصب الهی را اختصاص به کسانی داده است که آلوده به «ظلم» نباشد و در پاسخ حضرت ابراهیم (ع) که منصب امامت را برای فرزندانش درخواست کرده بود

(صفحه ۲۰۴)

می‌فرماید: «لَا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ۱، و می‌دانیم که هر گناهی دست کم، ظلم به نفس می‌باشد و هر گنهکاری در عرف قرآن کریم «ظالم» نامیده می‌شود پس پیامبران یعنی صاحبان منصب الهی نبوت و رسالت هم منزه از هر گونه ظلم و گناهی خواهند بود. از آیات دیگر و نیز از روایات فراوانی می‌توان عصمت انبیاء (علیهم السلام) را استفاده کرد که از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.

### راز عصمت انبیاء

در پایان این درس، مناسب است اشاره‌ای به راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) داشته باشیم. اما راز مصونیت ایشان در مقام دریافت وحی این است که اساساً ادارک وحی از قبیل ادراکات خطاب‌دار نیست و کسی که استعداد دریافت آن را داشته باشد واجد یک حقیقت علمی می‌شود که حضوراً آن را با وحی کننده خواه فرشته‌ای واسطه باشد یا نباشد مشاهده می‌کند ۲ و امکان ندارد که گیرنده وحی، دچار تردید شود که آیا وحی را دریافت داشته یا نه و یا چه کسی به او وحی کرده است و یا مفاد و محتوای آن

چیست و اگر در پاره‌ای از داستانهای ساختگی آمده است که پیامبری در پیامبری خودش شک کرد یا مفاد وحی را درک نکرد یا وحی کتنده را نشناخت کذب محض است و چنین اباطلی شیوه آن است که گفته شود کسی در وجود خودش یا در امور حضوری و وجدانیش شک کرده است!!

اما بیان راز عصمت انبیاء (علیهم السلام) در انجام وظایف الهی و از جمله ابلاغ پیام و رسالت پروردگار به مردم نیاز به مقدمه‌ای دارد، و آن این است:

کارهای اختیاری بشر به این صورت، انجام می‌گیرد که میلی در درون انسان نسبت به امر مطلوبی پدید می‌آید و در اثر عوامل مختلفی برانگیخته می‌شود و شخص به کمک علوم و ادراکات گوناگونی راه رسیدن به هدف مطلوب را تشخیص می‌دهد و اقدام به کاری متناسب با آن می‌کند و در صورتی که میله‌ای متعارض و کششهای متراحمی وجود داشته باشد سعی

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «ما كَذَّبَ الْقُوَادُ ما رَأَى». سوره نجم، آیه ۱۱  
(صفحه ۲۰۵)

می‌کند بهترین و ارزنده ترین آنها را تشخیص دهد و آن را برگزیند. ولی گاهی در اثر نارسایی دانش، در ارزیابی و تشخیص بهتر، اشتباه می‌کند یا غفلت از امر برتر یا عادت و انس به امر پست تر، موجب سوءگزینش می‌شود و مجالی برای اندیشه صحیح و انتخاب اصلاح، باقی نمی‌ماند.

پس هر قدر انسان، حقایق را بهتر بشناسد و نسبت به آنها آگاهی و توجه بیشتر و زنده تر و پایدارتری داشته باشد و نیز اراده نیرومندتری بر مهار کردن تمایلات و هیجانات درونیش داشته باشد حسن انتخاب بیشتری خواهد داشت و از لغزشها و کجرویها بیشتر در امان خواهد بود.

و به همین جهت است که افراد مستعد با برخورداری از دانش و بینش لازم و بهره مندی از تربیت صحیح، مراتب مختلفی را از کمال و فضیلت به دست می‌آورند تا آنجا که به مرز عصمت، نزدیک می‌شوند و حتی خیال گناه و کار زشت را هم در سر نمی‌پورانند چنانکه هیچ فرد عاقلی به فکر نوشیدن داروهای سمی و کشنده یا خوردن مواد پلید و گندیده نمی‌افتد.

اکنون اگر فرض کنیم که استعداد فردی برای شناختن حقایق در نهایت شدت باشد و نیز صفاتی روح دلش در حد اعلا باشد و به تعییر قرآن کریم همانند روغن زیتون خالص و زلال و آماده احتراقی باشد که گویی خودبخود و بدون نیاز به تماس با آتشی در حال شعله ور شدن است. «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضْطَئُ وَ لَوْلَمْ تَمَسَّسْهُ نَار» و بخارط همین استعداد قوی و صفاتی ذاتی، تحت تربیت الهی قرار گیرد و به وسیله روح القدس تأیید شود چنین فردی با سرعت غیرقابل وصفی مدارج کمال را طی خواهد کرد و ره صد ساله را یک شبه خواهد پیمود و حتی در دوران طفویلیت بلکه در شکم مادر هم بر دیگران برتری خواهد یافت. برای چنین فردی، بدی و زشتی همه گناهان همانقدر روشی است که زیان نوشیدن زهر، و زشتی اشیاء پلید و آلوده برای دیگران، و همان گونه که اجتناب افراد عادی از چنین کارهایی جنبه جبری ندارد اجتناب معصوم از گناهان هم به هیچ وجه منافاتی با اختیار وی نخواهد داشت.

(صفحه ۲۰۶)

۲۶ حل چند شیوه

اشارة

(صفحه ۲۰۹)

پیرامون عصمت انبیاء (علیهم السلام) شباهتی مطرح شده اینک به ذکر و پاسخ آنها می‌پردازیم:

### معصوم چه استحقاقی برای پاداش دارد؟

۱- نخستین شبهه این است که اگر خدای متعال انبیاء را از ارتکاب گناهان، مصون و معصوم داشته و لازمه آن، ضمانت انجام دادن وظایف هم هست در این صورت، امتیاز اختیاری برای ایشان ثابت نمی‌شود و استحقاق پاداشی برای انجام وظایف و اجتناب از گناهان نخواهد داشت. زیرا اگر خدال متعال هر شخص دیگری را هم معصوم قرار می‌داد مانند ایشان می‌بود. پاسخ این شبهه از بیانات گذشته به دست می‌آید و حاصل این است که معصوم بودن به معنای مجبور بودن بر انجام وظایف و ترک گناهان نیست چنانکه در درس گذشته روشن شد و خدا را عاصم و حافظ دانستن برای معصومین نیز به معنای نفی استناد کارهای اختیاری به خود ایشان نمی‌باشد زیرا هر چند همه پدیده‌ها در نهایت، مستند به اراده تکوینی الهی است چنانکه توضیح خاصی از سوی خدای متعال، وجود داشته باشد استناد کار به او وجه مضاعفی خواهد داشت ولی اراده الهی در طول اراده انسان است نه در عرض آن و نه به عنوان جانشینی برای اراده وی.

اما عنایت خاص الهی نسبت به معصومین مانند دیگر اسباب و شرایط و امکانات ویژه‌ای که برای افراد خاصی فراهم می‌شود مسئولیت ایشان را سنگین تر می‌کند و همچنانکه پاداش

(صفحه ۲۱۰)

کارشان افزایش می‌یابد کیفر مخالفت را نیز افزایش می‌دهد و بدین ترتیب، تعادل بین پاداش و کیفر، برقرار می‌گردد هر چند شخص معصوم با حُسن اختیار خودش استحقاق کیفری پیدا نخواهد کرد. نظری این تعادل را در مورد همه کسانی که از نعمت ویژه‌ای برخوردار هستند می‌توان ملاحظه کرد چنانکه علماء و وابستگان به خاندان پیامبر اکرم (ص) ۱ دارای مسئولیت حساستر و سنگین تری هستند و همان گونه که پاداش اعمال نیکشان بیشتر است کیفر گناهانشان (به فرض ارتکاب) افزونتر می‌باشد ۲ و به همین جهت است که هر کس مقام معنوی بالاتر داشته باشد خطر سقوطش بیشتر و بیم هراسش از لغزش، زیادتر است.

### چرا معصومین اقرار به گناه می‌کرده‌اند؟

۲- شبهه دیگر آنکه: بر حسب آنچه از دعاها و مناجات‌های انبیاء و سایر معصومین (علیهم السلام) نقل شده، ایشان خودشان را گنهکار می‌دانسته‌اند و از گناهانشان استغفار می‌کرده‌اند و با وجود چنین اقرارها و اعترافاتی چگونه می‌توان آنان را معصوم دانست؟

پاسخ این است که حضرات معصومین (علیهم الصلاة و السلام) که با اختلاف درجات، در اوج کمال و قرب الهی قرار داشتند برای خودشان وظایف فوق وظایف دیگران قائل بودند و بلکه هر گونه توجهی به غیر معبد و محبوبشان را گناهی عظیم می‌شمردند و از این روی در مقام عذرخواهی و استغفار برمی‌آمدند و قبل اگفته شد که منظور از عصمت انبیاء، مصون بودن از هر کاری که بتوان به وجهی آن را گناه نماید، بلکه منظور، مصونیت ایشان از مخالفت با تکالیف الزامی و از ارتکاب محرمات فقهی است.

### تصرف شیطان در مورد انبیاء چگونه با عصمت ایشان سازگار است؟

۳- شبهه سوم آنکه: در یکی از استدللات قرآنی برای عصمت انبیاء (علیهم السلام) آمده است که ایشان، از «مُخلَّصِين» هستند و

شیطان را طمعی در آنان نیست در صورتی که در خود قرآن کریم تصرفاتی برای شیطان در مورد انبیاء (علیهم السلام) ذکر شده است: از جمله در آیه (۲۷) از سوره اعراف می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يُفْتَنَكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبْوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ» که فریفتن حضرت آدم و حواء و در نتیجه، بیرون کردن ایشان از بهشت را به شیطان، نسبت می‌دهد، و در آیه (۴۱) از سوره ص از قول حضرت ایوب (علیهم السلام) می‌فرماید: «إِذْ

\*\*\*\*\*

۱. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «يَا نِسَاءَ النِّسَى لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ». ... سوره احزاب، آیه ۳۰ - ۳۲
۲. چنانکه در روایت آمده است: «يَعْفُرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يَعْفُرَ لِلْعَالَمِ ذَنْبًا وَاحِدًا».

(صفحه ۲۱۱)

نادی رَبَّهُ أَنَّى مَسَنِي الشَّيْطَانُ بِنُضْبٍ وَعِذَابٍ» و در آیه (۵۲) از سوره حج نوعی القاثات شیطانی برای همه انبیاء ثابت می‌کند زیرا می‌فرماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَ لَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّنَى أَنَّقِي الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ».

پاسخ این است که در هیچ یک از این آیات، تصرفی که موجب مخالفت انبیاء (علیهم السلام) با تکالیف الزامی شود به شیطان، نسبت داده نشده است. اما آیه (۲۷) از سوره اعراف، اشاره به وسوسه شیطان در مورد تناول از «شجره منهیه» است که نهی تحریمی به خوردن از آن، تعلق نگرفته بود و فقط به آدم و حواء تذکر داده شده بود که خوردن از آن، موجب خروج از آن «جنت» و هبوط به «ارض» خواهد شد و وسوسه شیطان، سبب مخالفت آنان با این نهی ارشادی گردید و اساساً آن عالم، عالم تکلیف نبود و هنوز شریعتی نازل نشده بود و اما آیه (۴۱) از سوره ص اشاره به رنجها و گرفتاریهایی است که از ناحیه شیطان، متوجه به حضرت ایوب (علیهم السلام) گردید و دلالتی بر هیچ نوع مخالفت آن حضرت با اوامر و نواهی الهی ندارد و اما آیه (۵۲) از سوره حج، مربوط به کارشکنیهایی است که شیطان در مورد فعالیتهای همه انبیاء (علیهم السلام) می‌کند و اخلاق‌هایی است که در راه تحقق یافتن آرزوهای ایشان در مورد هدایت مردم، انجام می‌دهد و سرانجام، خدای متعال مکر و حیله‌های وی را ابطال، و دین حق را استوار می‌سازد.

### نسبت عصيان و نسيان به حضرت آدم (ع)

۴ - شبیه چهارم آنکه، در آیه (۱۲۱) از سوره طه نسبت عصيان، و در آیه (۱۱۵) از همین سوره، نسبت نسيان به حضرت آدم (علیه السلام) داده است، و چنین نسبتها بیانی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟

جواب این شبیه از بیانات گذشته معلوم شد که این عصيان و نسيان، مربوط به تکلیف الزامی نبوده است.

### نسبت دروغ به بعضی از انبیاء

۵ - شبیه پنجم این است که در قرآن کریم، نسبت دروغ به بعضی از انبیاء (علیهم السلام) داده شده است و از جمله در آیه (۸۹) از سوره صفات از قول حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید: «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» در حالی که مريض نبود، و در آیه (۶۳) از سوره انبیاء از قول آن حضرت می‌فرماید: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» در حالی که خودش بتها را شکسته بود و در آیه (۷۰) از سوره یوسف می‌فرماید: «ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيْتُهَا الْعِيْرِ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» در حالی که برادران

(صفحه ۲۱۲)

یوسف، مرتکب دزدی نشده بودند.

جواب اینست که اینگونه سخنان که بحسب بعضی از روایات از روی «توریه» «اراده معنای دیگر» گفته شده با خاطر مصالح مهمتری بوده و از بعضی از روایات می‌توان استظهار کرد که با الهام الهی بوده است چنانکه در داستان حضرت یوسف (علیه السلام) می‌فرماید: «كَذِلِكَ كَذُنَا لِيُوسُفَ» و بهر حال، چنین دروغهایی گناه و مخالف با عصمت نیست.

### قتل قبطی به وسیله حضرت موسی (ع)

۶- شبهه ششم آنکه: در داستان حضرت موسی (علیه السلام) آمده است که یک فرد قبطی را که با یکی از بنی اسرائیل در گیر شده بود به قتل رسانید و به همین جهت از مصر فرار کرد و هنگامی که از طرف خدای متعال، مأمور به دعوت فرعونیان شد عرض کرد: «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَآخَافُ أَنْ يُقْتَلُونَ»<sup>۱</sup> و سپس در پاسخ فرعون که قتل مذبور را به او گوشزد کرد فرمود: «فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الظَّالِمِينَ»<sup>۲</sup>. این داستان چگونه با عصمت انبیاء حتی قبل از بعثتشان سازگار است؟

جواب این است که اولاً قتل فرد قبطی، عمدى نبود بلکه در اثر نواختن مشتی بر روی اتفاق افتاد. ثانیاً جمله «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ» بر طبق نظر فرعونیان گفته شده و منظور این است که ایشان مرا قاتل و گنهکار می‌دانند و می‌ترسم به عنوان قصاص مرا بکشند و ثالثاً جمله «وَأَنَا مِنَ الظَّالِمِينَ» یا از روی مماشات با فرعونیان گفته شده که گیرم در آن موقع، من گمراه بودم ولی اینک خدا مرا هدایت کرده و با براهین قاطع بسوی شما فرستاده است، و یا منظور از «ضلال» ناگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی (علیه السلام) با تکلیف الزامی الهی ندارد.

### نهی پیامبر اکرم (ص) از شک در رسالت

۷- شبهه هفتم آنکه: در آیه (۹۴) از سوره یونس، خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: «فَإِنْ كُثَرَ فِي شَكْ مِنْهَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسِيمَلِ الدِّينَ يَقْرُؤُنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ زَبِنَكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» و در آیات (۱۴۷) از سوره بقره و (۶۰) از آل عمران و (۱۱۴) از انعام و (۱۷) از هود و (۲۳) از سوره سجده نیز آن حضرت را از شک و تردید، نهی می‌فرماید، پس چگونه می‌توان گفت که ادراک وحی، غیرقابل شک و تردید

\*\*\*\*\*

۱. سوره شراء، آیه ۱۴.

۲. سوره شراء، آیه ۲۰.

(صفحه ۲۱۳)

است؟

پاسخ این شبهه آن است که این آیات، دلالتی بر روی دادن شک برای آن حضرت ندارد بلکه در مقام بیان این نکته است که رسالت آن حضرت و حقانیت قرآن کریم و محتوای آن، جای شک و تردیدی ندارد و در حقیقت، اینگونه خطابها از قبیل «ایا ک اُغْنی وَ اَسْمَعِي يَا جَارِه» (در بزن دیوار تو بشنو) می‌باشد.

### نسبت گناهانی به پیامبر (ص) در قرآن کریم

۸- شبهه هشتم آنکه: در قرآن کریم گناهانی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نسبت داده شده است که خدا آنها را آمرزیده است در آنجا که می‌فرماید: «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ»<sup>۱</sup>.

جواب این است که منظور از «ذنب» در این آیه شریفه، گناهی است که مشرکان برای آن حضرت پیش از هجرت و پس از آن، قائل بودند که به معبدهای ایشان، توهین کرده است و منظور از مغفرت آن، دفع آثاری است که ممکن بود بر آن، مترتب شود و شاهد این تفسیر، آن است که فتح مکه را علت آمرزش آن شمرده، می‌فرماید: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيغْفِرَ... وَ بَدِيهٍ» ... و بدیهی است که اگر منظور از آن، گناه مصطلح می‌بود تعلیل آمرزش آن به فتح مکه، وجهی نمی‌داشت.

### نکوهش پیامبر (ص) در ازدواج با همسر مطلقه زید!

۹- شبیه نهم آنکه: قرآن کریم در داستان ازدواج پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با همسر مطلقه زید (پسر خوانده آن حضرت) می‌فرماید: «وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ» ۲ و چگونه چنین تعبیری با مقام عصمت، سازگار است؟ جواب این است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیم آن داشتند که مردم در اثر ضعف ایمان، این اقدام را که به دستور خدای متعال و برای شکستن یکی از سنتهای غلط جاهلیت (همسان شمردن فرزند خوانده با فرزند حقیقی) انجام می‌گرفت حمل بر تمایل شخصی آن حضرت کنند و موجب ارتداد ایشان از دین شود، و خدای متعال در این آیه شریفه، پیامبر خود را آگاه می‌سازد که مصلحت این سنت شکنی، مهمتر و ترس از مخالفت با اراده الهی مبنی بر مبارزه عملی پیامبرش با این پندار غلط، سزاوارتر است. پس این آیه شریفه

\*\*\*\*\*

۱. سوره فتح، آیه ۲.

۲. سوره احزاب، آیه ۳۷.

(صفحه ۲۱۴)

به هیچ وجه در مقام نکوهش و سرزنش آن حضرت نیست.

### عتاب قرآن کریم به پیامبر (ص) در مواردی

۱۰- شبیه دهم آنکه: قرآن کریم در مواردی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را مورد عتاب، قرار داده است از جمله در مورد اجازه‌ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مبنی بر ترک شرکت در جنگ، به بعضی از افراد داده بود می‌فرماید: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لَمْ أَذِنْتَ لَهُمْ» ۱ و در مورد تحريم بعضی از امور حلال، بخاطر جلب رضایت بعضی از همسرانش می‌فرماید: «يا أيها النَّبِي لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَ اللَّهُ لَكَ تَبَغَّى مَرْضَاتُ أَزْوَاجِكَ» ۲ و چنین عتابهایی چگونه با عصمت آن حضرت، سازگار است؟ پاسخ این است که اینگونه خطابها در واقع «مدح در قالب عتاب» است و دلالت بر نهایت عطوفت و دلسوزی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) دارد که حتی منافقان و بیماردلاان را نیز نامید نمی‌کرد و پرده از رازشان برنمی‌داشت و نیز رضایت خاطر همسرانش را مقدم بر خواسته‌های خودش می‌داشت و کار مباحی را به وسیله سوگند بر خودش حرام می‌کرد نه اینکه (العياذ بالله) حکم خدا را تغییر دهد و حلالی را بر مردم حرام سازد.

در حقیقت، این آیات از یک نظر، شیوه آیاتی است که به تلاش و دلسوزی فوق العاده آن حضرت برای هدایت کافران، اشاره می‌کند مانند: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» ۳ یا آیاتی که دلالت بر تحمل رنج فراوان در راه عبادت خدای متعال دارد مانند «ط. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتُشْقِي» ۴ و به هر حال، منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد.

\*\*\*\*\*

۱. سوره توبه، آیه ۴۳.
  ۲. سوره تحريم، آیه اول.
  ۳. سوره شعراء، آیه ۳.
  ۴. سوره طه، آیه اول.
- (صفحه ۲۱۵)

## ۲۷ معجزه

### راههای اثبات نبوت

(صفحه ۲۱۹)

سومین مسأله بنیادی در بخش نبوت این است که صدق ادعای پیامبران راستین و کذب مدعیان دروغین را چگونه می‌توان برای دیگران اثبات کرد؟

بدون شک اگر فردی تبهکار و آلوده به گناهانی باشد که عقل هم زشتی آنها را درک می‌کند چنین کسی قابل اعتماد و تصدیق نخواهد بود و با توجه به شرط عصمت در پیامبران می‌توان کذب ادعای وی را اثبات کرد مخصوصاً اگر دعوت به اموری کند که مخالف عقل و فطرت انسان باشد یا در سخنانش تناقضاتی یافته شود.

از سوی دیگر، ممکن است حسن سوابق فرد به گونه‌ای باشد که افراد بی‌غرض، اطمینان به صدق وی پیدا کنند به ویژه اگر عقل هم به صحت محتوای دعوت او گواهی دهد. نیز ممکن است پیامبری کسی با پیشگویی و معرفی پیامبر دیگر، ثابت شود به طوری که برای افراد حقیقت جو، جای شک و شباهای باقی نمی‌ماند.

اما در صورتی که مردمی قرائن اطمینان بخشنی در دست نداشتند و بشارت و خدای متعال بر حسب حکمت بالغه اش این راه را گشوده و معجزاتی به پیامبران داده است که نشانه‌هایی بر صدق ادعای ایشان باشد و از این روی، آنها را «آیات» ۱ (= نشانه‌ها) نامیده

\*\*\*\*\*

۱. واژه «آیات» کاربردهایی نیز دارد که از جمله آنها نشانه‌های علم و قدرت و حکمت الهی در پدیده‌های هستی است خواه عادی و خواه غیرعادی.

(صفحه ۲۲۰)

است.

حاصل آنکه: صدق ادعای پیامبر راستین را از سه راه می‌توان ثابت کرد:

۱ - از راه قرائن اطمینان بخشن، مانند راستی و درستی و عدم انحراف از مسیر حق و عدالت در طول زندگی. اما این راه در مورد پیامبرانی وجود دارد که سالها در میان مردم، زندگی کرده و دارای منش شناخته شده‌ای باشند. ولی اگر پیامبری مثلاً در عنفوان جوانی و پیش از آنکه مردم پی به شخصیت و منش ثابت او ببرند مبعوث به رسالت شد نمی‌توان صحت ادعای او را از راه چنین قرائنی شناخت.

۲ - معرفی پیامبر پیشین یا معاصر. این راه هم اختصاص به مردمی دارد که پیامبر دیگری را شناخته و از بشارت و تأیید وی اطلاع یافته باشند و طبعاً درباره نخستین پیامبر هم موردی نخواهد داشت.

۳- از راه ارائه معجزه که می‌تواند کارآیی گسترشده و همگانی داشته باشد. از این روی به توضیح این راه می‌پردازیم.

### تعريف معجزه

معجزه عبارتست از: امر خارق العاده‌ای که با اراده خدای متعال از شخص مدعی نبوت، ظاهر شود و نشانه صدق ادعای وی باشد. چنانکه ملاحظه می‌شود این تعریف، مشتمل بر سه مطلب است:

الف - پدیده‌های خارق العاده‌ای وجود دارد که از راه اسباب و علل عادی و متعارف، پدید نمی‌آید.

ب - برخی از این امور خارق العاده، با اراده الهی و با اذن خاص خدای متعال، از پیامبران، ظهور می‌کند.

ج - چنین امر خارق العاده‌ای می‌تواند نشانه صدق ادعای پیامبر باشد و در این صورت، اصطلاحاً «معجزه» نامیده می‌شود.

(صفحه ۲۲۱)

اینک به توضیحی پیرامون عناصر سه گانه تعریف فوق می‌پردازیم.

### امور خارق العاده

پدیده‌هایی که در این جهان، پدید می‌آید غالباً از راه اسباب و علی است که با آزمایش‌های گوناگون، قابل شناخت می‌باشد مانند اکثربت قریب به اتفاق پدیده‌های فیزیکی و شیمیابی و زیستی و روانی. ولی در موارد نادری، پاره‌ای از این پدیده‌ها به گونه دیگری تحقق می‌یابد و می‌توان کلیه اسباب و علل آنها را به وسیله آزمایش‌های حسی شناخت و شواهدی یافت می‌شود که در پیدایش اینگونه پدیده‌ها نوع دیگری از عوامل، مؤثر است مانند کارهای شگفت انگیزی که مرتاضان، انجام می‌دهند و متخصصان علوم مختلف، گواهی می‌دهند که این کارها براساس قوانین علوم مادی و تجربی، انجام نمی‌یابد. چنین اموری را «خارج العاده» می‌نامند.

### خارج العاده‌های الهی

امور خارق العاده را می‌توان به دو بخش کلی، تقسیم کرد: یکی اموری که هر چند اسباب و علل عادی ندارد، اما اسباب غیرعادی آنها کم و بیش در اختیار بشر قرار می‌گیرد و می‌توان با آموزشها و تمرینهای ویژه‌ای به آنها دست یافت مانند کارهای مرتاضان. بخش دیگر، کارهای خارق العاده‌ای است که تحقق آنها مربوط به اذن خاص الهی می‌باشد و اختیار آنها به دست افرادی که ارتباط با خدای متعال ندارند سپرده نمی‌شود و از این روی دارای دو ویژگی اساسی است. اولاً- قابل تعلیم و تعلم نیست، و ثانیاً تحت تأثیر نیروی قویتری قرار نمی‌گیرد و مغلوب عامل دیگری واقع نمی‌شود. اینگونه خوارق عادت، مخصوصاً بندگان برگزیده خداست و هرگز در دام گمراهان و هوسبازان نمی‌افتد ولی اختصاص به پیامبران ندارد بلکه گاهی سایر اولیاء خدا هم از آنها برخوردار می‌شوند و از این روی، باصطلاح کلامی، همه آنها را «معجزه» نمی‌خوانند و عموماً چنین کارهایی که از غیر پیامبران سرمی زند بنام «کرامت» موسوم می‌گردد چنانکه علمهای غیرعادی الهی هم منحصر به «وحی نبوت» نیست و هنگامی که چنین علمهایی به دیگران داده شود بنام «الهام» و «تحدیث» و مانند آنها نامیده می‌شود.

(صفحه ۲۲۲)

ضمناً راه بازشناسی این دو نوع از خوارق عادت «الهی و غیرالهی» نیز معلوم شد یعنی اگر انجام دادن امر خارق العاده‌ای قابل تعلیم و تعلم باشد یا فاعل دیگری بتواند جلو ایجاد یا ادامه آن را بگیرد و اثرش را ختنی سازد از قبیل خوارق عادت الهی نخواهد بود.

چنانکه تبهکاری و فساد عقاید و اخلاق شخص را می‌توان نشانه دیگری بر عدم ارتباط وی با خدای متعال، و شیطانی یا نفسانی بودن کارهایش بحساب آورد.

در اینجا مناسب است به نکته دیگری اشاره کنیم که فاعل کارهای خارق العاده الهی را می‌توان خدای متعال دانست (علاوه بر فاعلیتی که نسبت به همه مخلوقات و از جمله پدیده‌های عادی دارد) از این نظر که تحقق آنها منوط به اذن خاص وی می‌باشد، و می‌توان آنها را به وسایطی مانند فرشتگان یا پیامبران، نسبت داد به لحاظ نقشی که به عنوان واسطه یا فاعل قریب دارند چنانکه در قرآن کریم، احیاء مردگان و شفاء بیماران و خلق طیر، به حضرت عیسی (علیه السلام) نسبت داده شده است<sup>۲</sup> و بین این دو نسبت، تعارض و تضادی وجود ندارد زیرا فاعلیت الهی در طول فاعلیت بندگان است.

### ویژگی معجزات انبیاء

سومین مطلبی که در تعریف معجزه، به آن اشاره شد که معجزات پیامبران، نشانه صدق ادعای ایشان است و از این روی، هنگامی که امر خارق العاده‌ای باصطلاح خاص کلامی «معجزه» نامیده می‌شود که علاوه بر استناد به اذن خاص الهی، به عنوان دلیلی بر پیامبری پیامبران پدید آید و با اندکی تعمیم در مفهوم آن، شامل امور خارق العاده‌ای نیز می‌شود که به عنوان دلیل بر صدق ادعای امامت، انجام یابد و بدین ترتیب، اصطلاح «کرامت» اختصاص می‌یابد به سایر خارق العاده‌های الهی که از اولیاء خدا صادر می‌شود در برابر خوارق عادتی که مستند به نیروهای نفسانی و شیطانی است مانند سحر و کهانت و اعمال مرتاضان، اینگونه اعمال، هم قابل تعلیم و تعلم است و هم به وسیله نیروی قویتری مغلوب می‌گردد و معمولاً الهی نبودن آنها را می‌توان از راه فساد عقاید و اخلاق صاحبانشان نیز شناخت.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره رعد آیه ۳۷، سوره غافر آیه ۷۸.

۲. ر. ک: سوره آل عمران آیه ۴۹، سوره مائدہ آیه ۱۱۰.

(صفحه ۲۲۳)

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که آنچه را معجزات انبیاء (علیهم السلام) مستقیماً اثبات می‌کند صدق ایشان در ادعای نبوّت است و اما صحّت محتوای رسالت، و لزوم اطاعت از فرمانهایی که ابلاغ می‌کنند مع الواسطه و به طور غیرمستقیم، ثابت می‌شود و به دیگر سخن: نبوّت انبیاء (علیهم السلام) با دلیل عقلی، و اعتبار محتوای پیامهایشان با دلیل تعبدی، اثبات می‌گردد<sup>۱</sup>

### ۲۸ حل چند شبه

#### اشاره

(صفحه ۲۲۷)

پیرامون مسأله اعجاز، شبهاتی مطرح می‌شود که اینکه به ذکر و توضیح آنها می‌پردازیم:

#### آیا اعجاز، اصل علیت را نقض نمی‌کند؟

۱ - شبهه اول آنکه: هر پدیده مادی، علت خاصی دارد که می‌توان آن را به کمک آزمایش‌های علمی شناخت، و ناشناخته بودن

علت پدیده‌ای که معلوم نقص ابزارهای آزمایشگاهی می‌باشد را نمی‌توان دلیلی بر عدم وجود علت عادی برای پدیده‌ای قلمداد کرد. بنابراین، پدیده‌های خارق العاده را تنها به این عنوان می‌توان پذیرفت از علل و عوامل ناشناخته‌ای به وجود می‌آیند و حداکثر، آگاهی از علل آنها در زمانی که هنوز ناشناخته هستند را می‌توان امری اعجازآمیز بحساب آورده و اما انکار علل قابل شناخت به وسیله آزمایشگاهی علمی، به معنای نقض اصل علیت و مردود است.

پاسخ این است که اصل علیت، بیش از این، اقتضایی ندارد که برای هر موجود وابسته و معلولی، علتی اثبات شود و اما اینکه هر علتی باید لزوماً قابل شناخت به وسیله آزمایشگاهی علمی باشد به هیچ وجه لازمه اصل علیت نیست و دلیلی هم بر آن نمی‌توان یافت زیرا بُعد آزمایشگاهی علمی، محدود به امور طبیعی است و هرگز نمی‌توان وجود یا عدم امور ماوراء طبیعی یا عدم تأثیر آنها را به وسیله ابزارهای آزمایشگاهی، ثابت کرد.

و اما تفسیر اعجاز به آگاهی از علل ناشناخته، صحیح نیست زیرا اگر این آگاهی از راه علل عادی، به دست آمده باشد تفاوتی با سایر پدیده‌های عادی نخواهد داشت و به هیچ وجه نمی‌توان آن را امری خارق العاده بحساب آورد، و اگر آگاهی مزبور به صورت غیرعادی، حاصل شده باشد

(صفحه ۲۲۸)

هر چند امری خارق العاده خواهد بود و در صورتی که مستند به اذن خاص خدای متعال و به عنوان دلیلی بر صدق نبوت باشد یکی از اقسام معجزه (معجزه علمی) بشمار خواهد رفت چنانکه آگاهی حضرت عیسی (علیه السلام) از خوراکها و اندوخته‌های مردم، یکی از معجزات آن حضرت شمرده شده است<sup>۱</sup>، ولی نمی‌توان معجزه را منحصر به همین قسم دانست و سایر اقسام آن را نفی کرد. سرانجام، جای این سؤال، باقی می‌ماند که فرق بین این پدیده با سایر پدیده‌های خارق العاده، در ارتباط با اصل علیت چیست؟

### آیا خرق عادت، بمنزله تغییر در سنت الهی نیست؟

۲- شبهه دوم آنکه: سنت الهی بر این، جاری شده که هر پدیده‌ای را از راه علت خاصی به وجود بیاورد، و طبق آیات کریمه قرآن سنتهای الهی، تغییر و تبدیلی نخواهد یافت<sup>۲</sup>. بنابراین، خرق عادت که بمنزله تغییر و تبدیل در سنت الهی است به وسیله چنین آیاتی نفی می‌شود.

این شبهه، نظیر شبهه پیشین است با این تفاوت که در آنجا صرفاً از راه عقل، استدلال می‌شود و در اینجا به آیات قرآنی، استناد شده است و پاسخ آن اینست: انحصار اسباب و علل پدیده‌ها در اسباب و علل عادی را یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی شمردن، سخنی است بی دلیل، و نظیر اینست که کسی ادعا کند که منحصر بودن علت حرارت در آتش، یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی است! و در برابر چنین ادعاهایی می‌توان گفت که تعدد انواع علل برای انواع معلولها و جانشین شدن اسباب غیرعادی برای اسباب عادی، امری است که همیشه در جهان وجود داشته و از این روی باید آن را یکی از سنن الهی بشمار آورد و منحصر شدن اسباب به اسباب عادی را تغییری برای آن تلقی کرد که در آیات کریمه قرآن، نفی شده است.

بهرحال، تفسیر کردن آیاتی که دلالت بر نفی تغییر و تحول در سنتهای الهی دارد به صورتی که جانشین ناپذیری اسباب عادی به عنوان یکی از آن سنتهای تغییرناپذیر بحساب آید تفسیری است بی دلیل. بلکه آیات فراوانی که دلالت بر وقوع معجزات و خوارق عادت دارد

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره آل عمران، آیه ۴۹.

۲. ر. ک: سوره اسراء: آیه ۷۷، سوره احزاب: آیه ۶۲، سوره فاطر: آیه ۴۳، سوره فتح: آیه ۲۳.

(صفحه ۲۲۹)

دلیل محکمی بر عدم صحت این تفسیر می‌باشد و تفسیر صحیح آیات مزبور را باید از کتب تفسیر، جستجو کرد و در اینجا به طور اجمال، اشاره می‌کنیم که این دسته از آیات شریفه، ناظر به نفی تخلف معلول از علت است نه نفی تعدد علت و جانشین شدن علت غیرعادی نسبت به علت عادی، بلکه شاید بتوان گفت که قدر متین از مورد این آیات، تأثیر اسباب و علل غیرعادی است.

### چرا پیامبر اسلام از ارائه معجزات، خودداری می‌کرد؟

۳- شبهه سوم آنکه: در قرآن کریم آمده است که مردم مکرراً از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) درخواست معجزات و خوارق عادت می‌کردند و آن حضرت از اجابت چنین درخواستهایی خودداری می‌کرد ۱ و اگر ارائه معجزات، راهی برای اثبات نبوت است چرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این راه، استفاده نمی‌کرد؟

پاسخ اینست که اینگونه آیات، مربوط به درخواستهایی است که بعد از اتمام حجت و اثبات نبوت آن حضرت از هر سه راه (قرائی صدق، بشارات پیامبران پیشین، و ارائه معجزه) و از سر لجاج و عناد یا اغراض دیگری غیر از کشف حقیقت انجام می‌گرفت ۲ و حکمت الهی، اقتضاء اجابت چنین درخواستهایی را نداشت.

توضیح آنکه: هدف از ارائه معجزات که امری استثنایی در نظام حاکم بر این جهان است و گاهی به عنوان اجابت درخواست مردم (مانند ناقه حضرت صالح (علیه السلام)) و گاهی به طور ابتدایی (مانند حضرت عیسی (علیه السلام)) انجام می‌گرفت شناساند پیامبران خدا و اتمام حجت بر مردم بود نه الزام بر پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) و تسلیم و انقياد جبری در برابر ایشان، و نه فراهم کردن وسیله‌ای برای سرگرمی و بر هم زدن نظام اسباب و مسیبات عادی و چنان هدفی اقتضاء پاسخ مثبت به هر درخواستی را ندارد بلکه اجابت بعضی از آنها خلاف حکمت و نقض غرض می‌باشد مانند درخواستهایی که مربوط به کارهایی بود که راه گزینش را مسدود می‌ساخت و مردم را برای پذیرفتن دعوت انبیاء (علیهم السلام) تحت فشار

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره انعام: آیه ۳۷، ۱۰۹، سوره یونس: آیه ۲۰، سوره رعد: آیه ۷، سوره انبیاء: آیه ۵.

۲. ر. ک: سوره انعام: آیه ۳۵، ۱۲۴، سوره ط: آیه ۱۳۳، سوره صافات: آیه ۱۴، سوره قمر: آیه ۲، سوره شراء: آیه ۳ و ۴، سوره اسراء: آیه ۵۹، سوره روم: آیه ۵۸.

(صفحه ۲۳۰)

قرار می‌داد یا درخواستهایی که از سر عناد و لجاج و یا با انگیزه‌های دیگری غیر از حقیقت جویی، انجام می‌گرفت. زیرا از سویی، ارائه معجزات، به ابتذال کشیده می‌شد و مردم به عنوان سرگرمی به تماشای آنها روی می‌آورند، یا برای تأمین منافع شخصی، گرد پیامبران اجتماع می‌کردند؛ و از سوی دیگر، باب امتحان و آزمایش و گزینش آزاد، مسدود می‌شد و مردم از روی کراحت و تحت تأثیر عامل فشار، پیروی انبیاء (علیهم السلام) را می‌پذیرفتند و این هر دو، برخلاف حکمت و هدف از ارائه معجزات بود. اما در غیر این موارد و در جایی که حکمت الهی، اقتضاء می‌کرد درخواستهای ایشان را می‌پذیرفتند چنانکه معجزات فراوانی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز ظاهر گشت که بسیاری از آنها با نقل با متواتر، ثابت شده است و در رأس آنها معجزه جاودانی آن حضرت یعنی قرآن کریم قرار دارد و توضیح آن خواهد آمد.

### آیا معجزات، برهان عقلی است یا دلیل اقناعی؟

۴- شبیه چهارم آنکه: معجزه از آن جهت که منوط به اذن خاص الهی است می‌تواند نشانه‌ای بر وجود ارتباط خاصی بین خدای متعال و آورنده معجزه باشد به این دلیل که آن اذن خاص را به او داده، و به تعبیر دیگر: کار خود را به دست او و از مجرای اراده او تحقق بخشیده است. اما لازمه عقلی این نوع ارتباط، آن نیست که ارتباط دیگری هم بین خدای متعال و آورنده معجزه، به عنوان فرستادن و گرفتن وحی، برقرار باشد. پس نمی‌توان معجزه را دلیلی عقلی بر صحت ادعای نبوت شمرد و حداکثر باید آن را نوعی دلیل ظنی و اقنانعی بحساب آورد.

پاسخ این است که کار خارق العاده هر چند خارق العاده الهی باشد خودبخود دلالتی بر وجود رابطه وحی ندارد و از این روی نمی‌توان کرامات اولیاء خدا را دلیلی بر پیامبری ایشان دانست ولی سخن درباره کسی است که ادعای نبوت کرده و معجزه را به عنوان نشانه‌ای بر صدق ادعای خودش انجام داده است. اگر فرضًا چنین کسی به دروغ، ادعای نبوت می‌کرد یعنی بزرگترین و زشت ترین گناهانی که موجب بدترین مفاسد دنیا و آخرت می‌شود را انجام می‌داد ۱ هرگز صلاحیت و شایستگی چنان ارتباطی را با خدای متعال نمی‌داشت و حکمت

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره انعام: آیه ۲۱، ۹۳، ۱۴۴، سوره اعراف: آیه ۳۷، سوره یونس: آیه ۱۷، سوره هود: آیه ۱۸، سوره کهف: آیه ۱۵، سوره عنکبوت: آیه ۶۸، سوره شوری: آیه ۲۴.  
(صفحه ۲۳۱)

الهی اقتضاء نمی‌کرد که قدرت بر ارائه معجزه را به او بدهد تا موجبات گمراهی بندگان را فراهم آورد. ۱  
حاصل آنکه: عقل به روشنی درمی‌یابد که کسی شایستگی ارتباط خاص با خدای متعال و اعطاء قدرت بر انجام معجزات را دارد که به مولای خودش خیانت نکند و موجبات گمراهی و بدبهتی ابدی او را فراهم نیاورد.  
بنابراین، آوردن معجزه، دلیل عقلی قاطعی بر صحت ادعای نبوت خواهد بود.

## ۲۹ ویژگیهای پیامبران

### کثیر پیامبران

(صفحه ۲۳۵)

تاکنون سه مسئله بنیادی از مسائل نبوت و راهنمایشناصی را مورد بحث قرار دادیم و به نتیجه رسیدیم که با توجه به نارسایی دانش بشری برای دستیابی به همه معلوماتی که نقش اساسی را در سعادت دنیا و آخرت دارد مقتضای حکمت الهی این است که پیامبر یا پیامبرانی را برگزیند و حقایق مورد نیاز را به ایشان تعلیم دهد تا آنها را سالم و دست نخورده به سایر انسانها برساند، و از سوی دیگر: آنان را برای دیگران به گونه‌ای معرفی کند که حجت بر ایشان تمام شود، و عمومی ترین راه آن، ارائه معجزات می‌باشد. این مطالب را با برآهین عقلی، اثبات کردیم. ولی برآهین مزبور، دلالتی بر لزوم تعدد انبیاء و کتب و شرایع آسمانی نداشت، و اگر فرضًا شرایط زندگی بشر به گونه‌ای بود که یک پیامبر می‌توانست همه نیازمندیهای انسانها را تا پایان جهان، بیان کند به طوری که هر فردی و هر گروهی در طول تاریخ بتواند وظیفه خود را به وسیله پیامهای همان پیامبر بشناسند خلاف مقتضای این برآهین نبود. اما می‌دانیم که: اولاً- عمر هر انسانی و از جمله پیامبران محدود است و مقتضای حکمت آفرینش، این نبوده که نخستین پیامبر تا پایان جهان، زنده بماند و همه انسانها را شخصاً راهنمایی کند.

ثانیاً شرایط و اوضاع و احوال زندگی انسانها در زمانها و مکانهای مختلف یکسان نیست و این اختلاف و تغییر شرایط و به ویژه،

پیچیده شدنِ تدریجی روابط اجتماعی می‌تواند در کیفیت  
(صفحه ۲۳۶)

و کمیت احکام و قوانین و مقررات اجتماعی، مؤثر باشد و در پاره‌ای از موارد، تشریع قوانین جدیدی را می‌طلبد و اگر این قوانین به وسیله پیامبری که هزاران سال قبل، مبوعث شده بیان می‌شد کار لغو و بیهوده‌ای می‌بود چنانکه حفظ و تطبیق آنها بر موارد خاص، کار بسیار سخت و دشواری می‌باشد.

ثالثاً در بسیاری از زمانهای گذشته امکانات تبلیغ و نشر دعوت انبیاء (علیهم السلام) به گونه‌ای نبوده که یک پیامبر بتواند پیامهای خود را به همه جهانیان ابلاغ نماید.

رابعاً تعالیم یک پیامبر در میان همان مردمی که آنها را دریافت می‌داشتند به مرور زمان و تحت تأثیر عوامل مختلفی دستخوش تحریف ۱ و تفسیرهایی نادرست قرار می‌گرفت و پس از چندی تبدیل به یک آین انحرافی می‌شد، چنانکه آین توحیدی عیسی بن مریم (علیهم السلام) پس از چندی تبدیل به آین تثلیث و سه گانگی گردید.

با توجه به این نکات، حکمت تعدد انبیاء (علیهم السلام) و اختلاف شرایع آسمانی در پاره‌ای از احکام عبادی یا قوانین اجتماعی، روش می‌شود ۲ با اینکه همه آنها علاوه بر یکسانی در اصول عقاید و مبانی اخلاقی، در کلیات احکام فردی و اجتماعی نیز هماهنگی داشته‌اند.<sup>۳</sup> مثلاً نماز در همه ادیان آسمانی، وجود داشته هر چند کیفیت اداء یا قبله نماز امتها متفاوت بوده است، یا زکوه و انفاق در همه شرایع بوده گرچه مقدار یا موارد آن یکسان نبوده است.

بهر حال، ایمان به همه پیامبران و فرق نگذاشتن بین آنها از نظر تصدیق نبوت و نیز پذیرفتن همه پیامها و معارفی که بر آنان نازل شده و عدم تبعیض بین آنها، بر هر انسانی لازم است<sup>۴</sup> و تکذیب هیچیک از پیامبر، بمنزله تکذیب همه ایشان، و انکار یک حکم الهی، به مشابه انکار همه احکام خدادست.<sup>۵</sup> البته وظیفه عملی هر امتی و در زمانی، پیروی از دستورالعملهای پیامبر همان امت و همان زمان می‌باشد.

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که هر چند عقل انسان می‌تواند با

\*\*\*\*\*

۱. برای آگاهی از نمونه‌هایی از این تحریفات، به کتاب «الهـدـی الـی دـین الـمـصـطـفـی» تأـلـیـف عـلـامـه شـیـخ مـحـمـد جـوـاد بـلـاغـی نـجـفـی، مراجـعـه كـنـید.

۲. ر. ک: مائده: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۳۱، ۱۳۷، ۲۸۵، سوره آل عمران: آیه ۱۹، ۲۰.

۴. ر. ک: سوره شوری: آیه ۱۳، سوره نساء: آیه ۱۳۶، ۱۵۲، سوره آل عمران: آیه ۸۴، ۸۵.

۵. ر. ک: سوره نساء: آیه ۱۵۰، سوره بقره: آیه ۸۵.

(صفحه ۲۳۷)

توجه به نکات یاد شده، حکمت تعدد انبیاء و کتب آسمانی و تفاوت شرایع الهی را در کمک می‌کند اما نمی‌تواند فرمول دقیقی برای تعداد پیامبران و شرایع آسمانی به دست بیاورد به گونه‌ای که بتواند قضایت کند که در چه زمان و در چه مکانی می‌بایست پیامبر دیگری مبوعث شود یا شریعت جدیدی نازل گردد. همین اندازه می‌توان فهمید که هر گاه شرایط زندگی بشر به گونه‌ای باشد که دعوت پیامبر به همه جهانیان برسد و پیامهای او برای آیندگان، محفوظ و مصون بماند و دگرگونی شرایط اجتماعی، مستلزم تشریعات اساسی جدید و تغییر احکام و قوانین موجود نباشد ارسال پیامبر دیگری ضرورت نخواهد داشت.

## تعداد پیامبران

چنانکه اشاره شد عقل ما، راهی برای تعیین تعداد پیامبران و کتب آسمانی ندارد و اثبات اینگونه مطالب، جز از راه دلیل نقلی، میسر نیست. در قرآن کریم هم با اینکه تأکید شده بر اینکه خدای متعال برای هر امتی پیامبری مبعوث فرموده<sup>۱</sup>، اما شماره امتها و پیامبران ایشان مشخص نگردیده و تنها نام بیست و چند نفر از انبیاء الهی (علیهم السلام) ذکر شده و به داستان چند نفر دیگر بدون ذکر نام ایشان نیز اشاره شده است<sup>۲</sup>. ولی در چند روایت منقول از اهل بیت عصمت و طهارت (سلام الله علیهم اجمعین) آمده است<sup>۳</sup> که خدای متعال یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر، مبعوث فرموده، و سلسله انبیاء با حضرت آدم ابوالبشر (علیه السلام) آغاز، و با حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) پایان یافته است.

پیامبران خدا علاوه بر عنوان «نبی» که نشانه این منصب خاص الهی است دارای صفات دیگری از قبیل «نذیر» و «منذر» و «بسیر» و «مبشر»<sup>۴</sup> بوده‌اند و نیز از «صالحین» و «مُخلَّصین» به شمار می‌رفته‌اند و شماری از ایشان، منصب «رسالت» را هم داشته‌اند و در بعضی از روایات، عده رسولان الهی سیصد و سیزده نفر، تعیین شده است<sup>۵</sup>.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره فاطر: آیه ۲۴، سوره نحل: آیه ۳۶.

۲. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۴۶ و ۲۵۶.

۳. ر. ک: رساله اعتقادات صدوق، و بحار الانوار (طبع جدید): ج ۱۱، ص ۲۸، ص ۳۰، ص ۳۲، ص ۴۲.

۴. ر. ک: سوره بقره: ۲۱۳، سوره نساء: آیه ۱۶۵.

۵. ر. ک: بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۲.

(صفحه ۲۳۸)

به همین مناسبت، در اینجا به توضیحی پیرامون مفهوم نبوت و رسالت و فرق بین «نبی» و «رسول» می‌پردازیم.

## نبوت و رسالت

واژه «رسول» به معنای «پیام آور»، و واژه «نبی» اگر از ماده «نبا» باشد به معنای «صاحب خبر مهم» و اگر از ماده «نبو» باشد به معنای «دارای مقام والا و برجسته» است.

بعضی گمان کرده‌اند که مفهوم نبی، اعم از مفهوم رسول است به این بیان: نبی یعنی کسی که از طرف خدای متعال به او وحی شده باشد خواه مأمور به ابلاغ به دیگران هم باشد و خواه نباشد، ولی رسول یعنی کسی که مأموریت ابلاغ وحی را هم داشته باشد. اما این ادعا، صحیح نیست، زیرا در بعضی از آیات قرآن کریم، صفت «نبی» بعد از صفت «رسول» آمده است<sup>۱</sup> در صورتی که طبق بیان مزبور، باید صفتی که مفهوماً عام باشد (نبی) قبل از صفت خاص (رسول) ذکر شود. افرون بر این، دلیلی بر اختصاص مأموریت ابلاغ وحی، به رسولان نداریم.

در پاره‌ای از روایات آمده است که مقتضای مقام نبوت این است که فرشته وحی را در حال خواب ببیند و در حال بیداری، فقط صدای او را بشنود در حالی که صاحب مقام رسالت، فرشته وحی را در حال بیداری هم می‌بیند<sup>۲</sup>.

اما این فرق را هم به حساب مفهوم لفظ نمی‌توان گذاشت و بهرحال، آنچه را می‌توان پذیرفت این است که «نبی» از نظر مصدق (و نه از نظر مفهوم) اعم از رسول است. یعنی همه پیامبران، دارای مقام نبوت بوده‌اند ولی مقام رسالت اختصاص به گروهی از ایشان داشته است و به حسب روایتی که قبل اشاره شد تعداد رسولان، سیصد و سیزده نفر می‌باشد و طبعاً مقام ایشان بالاتر از مقام سایر

انیاء خواهد بود، چنانکه خود رسولان هم از نظر مقام و فضیلت، یکسان نبوده‌اند<sup>۳</sup> و بعضی از ایشان به مقام «امامت» نیز مفتخر گردیده‌اند.<sup>۴</sup>

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره مریم: آیه ۵۱ و آیه ۵۴.
  ۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶.
  ۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۵۳، سوره اسراء: آیه ۵۵.
  ۴. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۲۴، سوره انیاء: آیه ۷۳، سوره سجده: آیه ۲۴.
- (صفحه ۲۳۹)

### پیامبران اولو‌العز

در قرآن کریم، گروهی از پیامبران خدا به عنوان «اولو‌العز» معرفی شده‌اند<sup>۱</sup> ولی ویژگی‌های آنان مشخص نشده است و به حسب آنچه از روایات اهل بیت (علیهم الصلوة و السلام) به دست می‌آید پیامبران اولو‌العز پنج نفر بوده‌اند به این ترتیب: حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد بن عبدالله (علیهم الصلوة و السلام)<sup>۲</sup> و ویژگی ایشان علاوه بر صبر و استقامت ممتاز که در قرآن کریم نیز به آن، اشاره شده این بوده که هر کدام از ایشان کتاب و شریعت مستقلی داشته‌اند و پیامبران معاصر یا متأخر، از شریعت آنان تبعیت می‌کرده‌اند تا هنگامی که یکی دیگر از پیامبران اولو‌العز، مبعوث به رسالت می‌شد و کتاب و شریعت جدیدی می‌آورد.

ضمناً روشن شد که اجتماع دو پیامبر در زمان واحد، ممکن است چنانکه حضرت لوط، معاصر حضرت ابراهیم (علیهم السلام) بود و حضرت هارون با حضرت موسی (علیهم السلام) به پیامبری رسید و حضرت یحیی در زمان حضرت عیسی (علیهم السلام) می‌زیست.

### چند نکته

در پایان این درس به چند نکته پیرامون مسأله نبوت فهرست وار اشاره می‌کنیم:

الف - پیامبران خدا یکدیگر را تصدیق می‌کرده‌اند و به آمدن پیامبری بشارت می‌داده‌اند<sup>۳</sup>. بنابراین، اگر کسی ادعای نبوت کرد و پیامبران پیشین یا معاصر را تکذیب نمود دروغگو خواهد بود.

ب - پیامبران خدا اجر و مزدی بر انجام وظایف پیامبری، از مردم نمی‌خواستند<sup>۴</sup> و تنها

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره احباب: آیه ۳۵.
  ۲. ر. ک: بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۳۳ - ۳۴، و معلم النبوة: ص ۱۱۳.
  ۳. ر. ک: سوره آل عمران، آیه ۸۱.
  ۴. ر. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یس: آیه ۲۱، سوره طور: آیه ۴۰، سوره قلم: آیه ۴۶، سوره یونس: آیه ۷۲، سوره هود: آیه ۲۹، سوره فرقان: آیه ۵۷، سوره شراء: آیه ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۰۹، ۱۶۴، ۱۴۵، ۱۸۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴.
- (صفحه ۲۴۰)

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) موذت اهل بیتش را به عنوان اجر رسالت، به امت خویش توصیه فرمود ۱ تا تأکیدی بر پیروی از آنان باشد و در حقیقت، نفع آن به خود امت، باز می‌گردد ۲.

ج - بعضی از پیامبران خدا مناصب الهی دیگری مانند قضاوت و حکومت داشته‌اند که در میان پیامبران پیشین می‌توان به عنوان نمونه از حضرت داود و حضرت سلیمان (علیهم السلام) یاد کرد و از آیه (۶۴) از سوره نساء، که اطاعت هر رسولی را به طور مطلق، واجب فرموده است می‌توان استفاده کرد که همه رسولان دارای چنین مقامهایی بوده‌اند.

د - جنیان که نوعی از مخلوقات مختار و مکلف هستند و در حال عادی، مورد رؤیت انسانها قرار نمی‌گیرند از دعوت بعضی از انبیاء الهی آگاه می‌شده‌اند و افراد صالح و پرهیزگارشان به آنان ایمان می‌آورند و در میان ایشان پیروان حضرت موسی (علیه السلام) و پیروان حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) وجود ندارد ۳ چنانکه برخی دیگر به تبعیت از ابليس، به پیامبران خدا کفر ورزیده‌اند ۴.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره شوری، آیه ۲۳.

۲. ر. ک: سوره سباء: آیه ۴۷.

۳. ر. ک: سوره احقاف: ۲۹ - ۳۲.

۴. ر. ک: سوره جن: آیه ۱ - ۱۴.

(صفحه ۲۴۱)

## ۳۰ مردم و پیامبران

### مقدمه

(صفحه ۲۴۵)

قرآن کریم هنگامی که از پیامبران پیشین یاد می‌کند و گوشه‌هایی از زندگی درخشان و پربرکت ایشان را شرح می‌دهد و زنگار تحریفات عمدی و غیرعمدی را از صفحات نورانی تاریخ ایشان می‌زداید اهتمام فراوانی به بیان واکنش‌های امتها در برابر انبیاء (علیهم السلام) مبذول می‌دارد: از یک سوی، به بیان موضع گیریهای مردم در برابر پیامبران خدا و علل و عوامل مخالفتهای ایشان می‌پردازد؛ و از سوی دیگر به روش‌های هدایت و تربیت انبیاء و مبارزه آنان بر ضد عوامل کفر و شرک و انحراف، اشاره می‌کند و نیز سنتهای الهی را در تدبیر جوامع، به ویژه از نظر ارتباط متقابل مردم با انبیاء یادآور می‌شود که حاوی نکاتی بس آموزنده و روشنگر است.

این مباحث هر چند ارتباط مستقیم با مسائل اعتقادی و کلامی ندارد ولی هم به جهت خصلت روشنگرانه‌ای که پیرامون مسائل نبوت دارد و بسیاری از ابهامها را در این زمینه می‌زداید و هم از نظر اهمیتی که در آموزنده‌گی و سازنده‌گی انسانها و پند و عبرت گرفتن از حوادث مهم تاریخی دارد از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار می‌باشد. از این روی، در این درس به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم.

(صفحه ۲۴۶)

## واکنش مردم در برابر پیامبران

هنگامی که پیامبران الهی بپا می‌خاستند و مردم را به پرستش خدای یگانه ۱ و اطاعت از دستورات او، بیزاری از بتها و معبددهای باطل و پرهیز از شیاطین و طاغوتها و ترک ظلم و افساد و گناهان و کارهای زشت، دعوت می‌کردند عموماً با انکار و مخالفت مردم مواجه می‌شدند ۲ و مخصوصاً فرمانروایان و ثروتمندان جامعه که سرمیست عیش و نوش ۳ و مغورو به مال و مکنن یا علم و دانش خودشان ۴ بودند، سرسختانه کمر مبارزه با ایشان را می‌بستند و بسیاری از قشرهای دیگر را به دنبال خودشان می‌کشانند و از پیروی راه حق بازمی‌داشتند ۵ و تدریج‌گرده بودند که غالباً از محرومان جامعه بودند به انبیاء الهی ایمان می‌آوردند ۶ و کمتر اتفاق می‌افتد که جامعه‌ای بر پایه عقاید صحیح و موازین عدل و قسط و مطیع فرمان خدا و پیامبران، تشکیل گردد آنچنان که فی المثل در زمان حضرت سليمان (علیه السلام) تشکیل شد. هر چند بخش‌هایی از تعالیم انبیاء تدریج‌گرده جوامع، نفوذ می‌کرد و از جامعه‌ای به جامعه دیگر، انتقال می‌یافت و مورد اقتباس، قرار می‌گرفت و احياناً به عنوان ابتکارات سردمداران کفر، ارائه می‌شد چنانکه بسیاری از نظامهای حقوقی جهان، از شرایع آسمانی اقتباس کرده‌اند و بدون ذکر منبع و مأخذ، و بنام افکار و آراء خودشان عرضه داشته و می‌دارند.

### علل و انگیزه‌های مخالفت با انبیاء

مخالفت با انبیاء (علیهم السلام) علاوه بر انگیزه کلی «میل به بند و باری و پیروی از هواهای نفسانی» ۷ علل و انگیزه‌های دیگری نیز داشته است. از جمله خودخواهی و غرور و خود برتر بینی (استکبار) بود که بیشتر در میان اشراف و نخبگان و ثروتمندان، بروز می‌کرد ۸

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره نحل: آیه ۳۶، سوره انبیاء: آیه ۲۵، سوره فصلت: آیه ۱۴ و سوره احباب: آیه ۲۱.

۲. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۹، سوره مؤمنون: آیه ۴۴.

۳. ر. ک: سوره سباء: آیه ۳۴.

۴. ر. ک: سوره غافر: آیه ۸۳، سوره قصص: آیه ۷۸، سوره زمر: آیه ۴۹.

۵. ر. ک: سوره احزاب: آیه ۶۷، سوره سباء: آیه ۳۱ - ۳۳.

۶. ر. ک: سوره هود: آیه ۴۰، و آیات ۲۷ - ۳۱.

۷. ر. ک: سوره مائدہ: آیه ۷۰.

۸. ر. ک: سوره غافر: آیه ۵۶، سوره اعراف: آیه ۷۶.

(صفحه ۲۴۷)

دیگری تعصبات و پاییندی به سنتهای پیشینیان و نیاکان و ارزش‌های غلطی بود که در میان جوامع مختلف، رواج داشت ۱. همچنین حفظ منابع اقتصادی و موقعیتهای اجتماعی، انگیزه نیرومندی برای ثروتمندان و حکمرانان و دانشمندان بود ۲، و از سوی دیگر، جهل و ناآگاهی توده‌های مردم، عامل بزرگی برای فریب خوردن از سردمداران کفر، و پیروی از بزرگان و اکثریت جامعه بود و موجب این می‌شد که به اوهام و پندارهای خودشان دل، خوش کنند و از ایمان به آیینی که جز افراد محدودی آن را نپذیرفته بودند سرباز زند آن هم افرادی که غالباً از موقعیت اجتماعی چشمگیری بهره مند نبودند و از طرف بزرگان قوم و اکثریت جامعه، طرد می‌شدند. ضمناً فشار قشر حاکم و زورگویان را نباید از نظر دور داشت ۳.

### شیوه‌های برخورد با انبیاء

مخالفان انبیاء برای جلوگیری از پیشرفت کار ایشان با شیوه‌های گوناگون به مبارزه می‌پرداختند:

الف - تحقیر و استهza نخست گروهی می‌کوشیدند که شخصیت پیام آوران الهی را به وسیله تحقیر و استهza و توهین و مسخره کردن بکوبند ۴ تا توده‌های مردم نسبت به ایشان بی‌اعتناء شوند.

ب - افتراء و نسبتها ناروا سپس دست به دروغ و افتراء می‌زندند و نسبتها ناروا به ایشان می‌دادند و از جمله آنان را «سفیه» و «مجنون» می‌خوانندند ۵ و هنگامی که معجزه‌ای را اظهار می‌کردند تهمت سحر و افسون به ایشان می‌زندند ۶

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائدہ: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره یونس: آیه ۵۳، سوره شراء: آیه ۷۴، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره لقمان: آیه ۲۱، سوره زخرف: آیه ۲۲ - ۲۳.

۲. ر. ک: سوره هود: آیه ۸۶ - ۸۴، سوره قصص: آیه ۷۶ - ۷۹، سوره توبه: آیه ۳۴.

۳. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۲۱، سوره فاطر: آیه ۴۷، سوره هود: آیه ۲۷، سوره شراء: آیه ۱۱۱.

۴. ر. ک: سوره حجر: آیه ۱۱، سوره یس: آیه ۳۰، سوره زخرف: آیه ۷، سوره مطففين: آیه ۲۹ - ۳۲.

۵. ر. ک: سوره اعراف: آیه ۶۶، سوره بقره: آیه ۱۳، سوره مؤمنون: آیه ۲۵.

۶. ر. ک: سوره الذاریات: آیه ۳۹، ۵۲، ۵۳، سوره انبیاء: آیه ۳، سوره قمر: آیه ۲.

(صفحه ۲۴۸)

و افسانه‌ها می‌نامیدند ۱.

ج - مجادله و مغالطه هنگامی که فرستادگان خدا با لسان حکمت و استدلال برهانی سخن می‌گفتند یا با شیوه «جدال احسن» به بحث و گفتگو می‌پرداختند یا مردم را موعظه و نصیحت می‌کردند و نسبت به پیامدهای کفر و شرک و طغیان، هشدار می‌دادند و نتایج سودمند و خوش فرجام خداپرستی را بازگو می‌نمودند و مژده سعادت دنیا و آخرت به مؤمنان و صالحان می‌دادند و در چنین موقعی سردمداران کفر مردم را از گوش دادن به سخنان ایشان منع می‌کردند و سپس با منطقی ضعیف و ابلهانه به ایشان پاسخ می‌دادند و می‌کوشیدند توده‌های مردم را با سخنان آراسته بفریبنند ۲ و از پیروی انبیاء (علیهم السلام) باز دارند و غالباً به روش و منش پیشینیان و نیاکان، استناد می‌کردند ۳ و مال و ثروت و پیشرفت‌های مادی خودشان را به رخ آنان می‌کشیدند و ضعف و عقب ماندگیهای مادی پیروان انبیاء را دلیل نادرستی، عقاید و رفتارشان قلمداد می‌کردند ۴ و بهانه‌هایی را دستاویز خودشان قرار می‌دادند از این قبیل که چرا خدا رسولان و سفیران خود را از میان فرشتگان، انتخاب نکرده است؟ یا چرا فرسته‌ای را به همراه آنان نفرستاده است؟ یا چرا ایشان را از مزایای مالی و اقتصادی چشمگیری بهره مند نساخته است؟ ۵ و گهگاه لجاجت را بدان جا می‌رسانندند که می‌گفتند: ما در صورتی ایمان می‌آوریم که به خودمان وحی شود یا خدا را بینیم و سخنانش را بیواسطه بشنویم! ۶ د - تهدید و تطمیع شیوه دیگری که در قرآن کریم از بسیاری از امتهای نقل شده این است که پیامبران خدا و پیروانشان را تهدید به انواع شکنجه و اخراج از شهر و وطن و سنگسار

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره انعام: آیه ۲۵، سوره انفال: آیه ۲۴، سوره مؤمنون: آیه ۸۳، سوره فرقان: آیه ۵، سوره نمل: آیه ۶۸، سوره احباب: آیه ۱۷، سوره قلم: آیه ۱۵، سوره مطففين: آیه ۱۳.

۲. ر. ک: سوره نوح: آیه ۷، سوره فصلت: آیه ۲۶، سوره انعام: آیه ۱۱۲، ۱۲۱، سوره غافر: آیه ۵، ۳۵، سوره اعراف: آیه ۷۰، ۷۱، سوره کهف: آیه ۵۶.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۷۰، سوره مائدہ: آیه ۱۰۴، سوره اعراف: آیه ۲۸، سوره انبیاء: آیه ۵۳، سوره یونس: آیه ۷۸، سوره لقمان:

آیه ۲۱

۴. ر. ک: سوره یونس: آیه ۸۸، سوره سباء: آیه ۳۵، سوره قلم: آیه ۱۴، سوره مریم: آیه ۷۷، سوره مدثّر: آیه ۱۲، سوره مزمول: آیه ۱۱، سوره احقاف: آیه ۱۱.

۵. ر. ک: سوره انعام: آیات ۷ - ۹، سوره اسراء: آیات ۹۰ - ۹۵، سوره فرقان: آیات ۴ - ۸.

۶. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۱۸، سوره انعام: آیه ۱۲۴، سوره نساء: آیه ۱۵۳.

(صفحه ۲۴۹)

کردن و کشتن می‌کردند ۱ و از سوی دیگر ابزار تطمیع را بکار می‌گرفتند و مخصوصاً با صرف اموال هنگفتی مردم را از پیروی انبیاء باز می‌داشتند. ۲.

ه خشونت و قتل و سرانجام با دیدن صبر و استقامت و صلابت و متنانت انبیاء (علیهم السلام) ۳ و جدّیت و پایمردی پیروان راستینشان، و با نومیدی از تأثیر تبلیغات سوء و حربه‌هایی که بکار می‌گرفتند اقدام به عملی کردن تهدیداتشان می‌کردند و دست به اعمال خشونت آمیز می‌زدند چنانکه بسیاری از پیامبران خدا را به قتل رساندند ۴ و جامعه انسانی را از بزرگترین نعمتها و موهاب الهی و شایسته‌ترین مصلحان و رهبران اجتماعی، محروم ساختند.

### بخی از سنتهای الهی در تدبیر جامعه

هر چند هدف اصلی از بعثت انبیاء (علیهم السلام) این بود که مردم به شناختهای لازم برای تحصیل سعادت دنیا و آخرتشان دست یابند و نارسایی عقل و تجارتیان به وسیله وحی، جبران شود و به دیگر سخن: حجت بر ایشان تمام گردد ۵. اما خدای متعال از فرط رحمت خودش هنگام ظهور پیامبران، با تدبیرات حکیمانه اش زمینه‌های روانی خاصی برای پذیرفتن دعوت ایشان فراهم می‌کرد تا کمکی برای حرکت تکاملی مردم باشد و چون بزرگترین عامل کفر و روگردانی از خدا و پیامبران، احساس بی نیازی ۶، و غفلت از نیازمندی‌های فraigیر و همه جانبه خلق بود پروردگار حکیم، شرایطی فراهم می‌کرد که مردم، توجه به نیازمندی خودشان پیدا کنند و از مرکب غفلت و غرور و نخوت، فرود آیند و این روی، سختیها و گرفتاریها بی پیش می‌آورد خواه ناخواه به ناتوانی خودشان پی ببرند و رو بسوی خدا آورند ۷.

اما این عامل هم تأثیر کلی و همگانی نداشت و بسیاری از مردم، به ویژه کسانی که از امکانات مادّی بیشتری برخوردار بودند و سالیان درازی با ظلم و ستم بر دیگران، وسایل عیش

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۱۳، سوره هود: آیه ۹۱، سوره مریم: آیه ۴۶، سوره یس: آیه ۱۸، سوره غافر: آیه ۲۶.

۲. ر. ک: انفال: آیه ۳۶.

۳. ر. ک: سوره ابراهیم: آیه ۱۲.

۴. ر. ک: سوره بقره: آیات ۶۱، ۸۷، ۹۱، سوره آل عمران: آیات ۲۱، ۱۱۲، ۱۸۱، سوره مائدہ: آیه ۷۰، سوره نساء: آیه ۱۵۵.

۵. ر. ک: سوره نساء: آیه ۶۵، سوره طه: آیه ۱۳۴.

۶. ر. ک: سوره علق: آیه ۶.

۷. ر. ک: سوره انعام: آیه ۴۲، سوره اعراف: ۹۴.

(صفحه ۲۵۰)

و نوش زیادی برای خودشان فراهم کرده بودند و به تعبیر قرآن کریم دلهای ایشان سخت همانند سنگ شده بود، بخود نمی‌آمدند

۱ و همچنان در خواب غفلت، فرو می‌مانندند و به راه باطلشان ادامه می‌دادند. چنانکه مواعظ و اندرزها و هشدارهای پیامبران هم تأثیری در ایشان نمی‌بخشید و هنگامی که خدای متعال بلالا و گرفتاریها را رفع می‌فرمود و بار دیگر نعمتهای خود را بر مردم، ارزانی می‌داشت می‌گفتند: این گونه دگرگونیها و نوسانات و جابجا شدن سختی و آسایش و غم و شادی، لازمه زندگی است و برای پیشینیان هم رخ داده است ۲ و مجدداً به ستمگری و اندوختن ثروت و توسعه نیروها می‌پرداختند غافل از اینکه همین افزایش امکانات، دامی است الهی برای شقاوت دنیا و آخرت ایشان.<sup>۳</sup>

به حال، در صورتی که پیروان انبیاء از نظر شما و توان بحدی می‌رسیدند که بتوانند جامعه مستقلی تشکیل دهند و از خودشان دفاع کنند و با دشمنان خدا به مبارزه برخیزند مأمور به جهاد می‌شدند<sup>۴</sup> و به دست ایشان عذاب الهی بر سر کافران و ستمگران فرود می‌آمد<sup>۵</sup> و در غیر این صورت، مؤمنان به دستور پیامبران، از کافران کناره می‌گرفتند و سپس عذاب الهی از مجازی دیگری بر جامعه‌ای که امید خیر و بازگشتی درباره آن نمی‌رفت نازل می‌شد<sup>۶</sup> و این است سنت تغییرناپذیر الهی در تدبیر جوامع بشری.<sup>۷</sup>

### ۳۱ پیامبر اسلام

#### مقدمه

(صفحه ۲۵۳)

دهها هزار پیامبر الهی در مقاطع مختلف تاریخی و در نقاط گوناگون زمین، مبعوث شدند و نقش ممتاز خود را در هدایت و تربیت انسانها ایفاء کردند و آثار درخشانی در جامعه بشری بجای نهادند و هر کدام، گروهی را براساس عقاید صحیح و ارزش‌های والا، تربیت کردند و تأثیرات غیر مستقیمی نیز بر دیگران بخشیدند و بعضی از ایشان موفق شدند که جامعه‌ای توحیدی و عادلانه نیز به وجود آورند و رهبری آن را بعهده بگیرند.

در میان ایشان، حضرت نوح و حضرت ابراهیم و حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهم الصلاة والسلام) از طرف خدای متعال، کتابهایی مشتمل بر احکام و مقررات فردی و اجتماعی و وظایف اخلاقی و قانونی متناسب با شرایط زمان، در دسترس بشر قرار دادند. ولی این کتابها یا به مرور زمان بکلی محو شد و از میان رفت، و یا دستخوش تحریفهای لفظی و معنوی قرار گرفت، و در نتیجه، آینه‌ها و شریعتهای آسمانی به صورت مسخ شده‌ای در آمد. چنانکه تورات موسی (علیه السلام) مورد تحریفهای فراوانی واقع شد و چیزی به نام انجیل عیسی (علیه السلام) باقی نماند بلکه از دست نویسه‌های افرادی که از پیروان آن حضرت شمرده می‌شدند مجموعه‌هایی تهیه شد و به نام کتاب مقدس، قلمداد گردید.

هر شخص بی‌غرضی که نظری بر عهدين (تورات و انجیل فعلی) بیفکند خواهد دانست که هیچکدام از آنها کتابی که بر موسی یا عیسی (علیهم السلام) نازل شده نیست. اما تورات، علاوه بر اینکه خدای متعال را (العياذ بالله) به صورت انسانی ترسیم می‌کند که نسبت به بسیاری

(صفحه ۲۵۴)

از امور، آگاهی ندارد<sup>۸</sup> و بارها از کار خودش پشیمان می‌شود<sup>۹</sup> و با یکی از بندگانش (حضرت یعقوب) کشته می‌گیرد و نمی‌تواند بر او غالب شود و سرانجام التماس می‌کند که از او دست بردارد تا مردم، خدایشان را در چنین حالی نیستند<sup>۱۰</sup> و علاوه بر اینکه نسبتهای ناروایی به پیامبران الهی می‌دهد چنانکه (العياذ بالله) نسبت زنای محضنه به حضرت داود (علیه السلام)<sup>۱۱</sup> و نسبت شرب خمر و زنای با محارم به حضرت لوط (علیه السلام) می‌دهد<sup>۱۲</sup>. علاوه بر همه اینها جریان مرگ حضرت موسی (علیه السلام) یعنی آورنده کتاب تورات را نیز شرح می‌دهد که چگونه و در کجا از دنیا رفت.<sup>۱۳</sup>

آیا تنها همین نکته، کافی نیست که ما بفهمیم این کتاب، از حضرت موسی (علیه السلام) نیست؟!  
و اما وضع انجیل، از تورات هم رسوایر است زیرا اولاً چیزی به نام کتابی که بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل شده در دست نیست و خود مسیحیان هم چنین ادعایی ندارند که انجیل فعلی، کتابی است که خدا بر حضرت عیسی (علیه السلام) نازل کرده است، بلکه محتوای آن، گزارشاتی است منسوب به چند تن از پیروان آن حضرت.

و علاوه بر تجویز شرب خمر، ساختن آن را به عنوان معجزه عیسی قلمداد می‌کند.<sup>۷</sup>

در یک جمله، وحیهای نازل شده بر این دو پیامبر بزرگوار، تحریف شده و نمی‌تواند نقش خود را در هدایت مردم، ایفاء کند.  
و اما اینکه چرا و چگونه این تحریفها و دستبردها انجام گرفته، داستانهای مفصلی دارد که در اینجا مجال بیان آنها نیست.<sup>۸</sup>  
باری، در ششمين سده بعد از میلاد مسیح (علیه السلام) در حالی که سراسر جهان را تیرگیهای جهل و ظلم، فراغته بود و مشعلهای هدایت الهی در همه سرزمینها به خاموشی

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب سوم، شماره ۸ - ۱۲.
۲. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ششم، شماره ۶.
۳. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۳۲، شماره ۲۴ - ۳۲.
۴. ر. ک: عهد قدیم، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱.
۵. ر. ک: تورات، سفر پیدایش، باب ۱۹، شماره ۳۰ - ۳۸.
۶. ر. ک: تورات، سفر تثنیه، باب ۳۴.
۷. ر. ک: انجیل یوحنا، باب دوم.
۸. ر. ک: اظهار الحق، نوشته رحمة الله هندی، الهدى الى دين المصطفى، از علامه بلاغی، راه سعادت از علامه شعرانی.

(صفحه ۲۵۵)

گراییده بود خدای متعال آخرين و برترین پیامبران خود را در تاریکترين و منحط ترین جوامع آنروز، برانگیخت تا مشعل پر فروغ وحی را فرا راه همه انسانها و برای همیشه برافروزد و کتاب الهی جاویدان و مصون از تحریف و نسخ را در دسترس بشر قرار دهد، و معارف حقیقی و حکمتهای آسمانی و احکام و قوانین الهی را به مردم بیاموزد، و همه انسانها را بسوی سعادت دنیا و آخرت، رهبری کند.<sup>۱</sup>

امیر مؤمنان (علیه السلام) در بخشی از سخنانش در وصف اوضاع و احوال جهان، هنگام ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین می‌فرماید:

«خدای متعال، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را هنگامی به رسالت برگزید که دیر زمانی از بعثت انبیاء پیشین گذشته بود، مردمان در خوابی عمیق و طولانی فرو رفته بودند، شعله‌های فتنه و آشوب در سراسر دنیا برافروخته، و رشته کارها از هم گسیخته بود. آتش جنگ، شعله ور؛ و تاریکی جهل و گناه، فraigir؛ و نیرنگ و تزویر، آشکار بود. برگهای درخت زندگی بشر به زردی گراییده، امید باروبری از آن نبود. آبها فرو رفته؛ مشعلهای هدایت، سرد و خاموش گشته؛ پرچمهای ضلالت و گمراهی برافراشته بود. پستی و بدبختی به بشر، هجوم آورده چهره زشت خود را نمایان ساخته بود. این فساد و تیره روزی، چیزی جز فتنه و آشوب، بیار نمی‌آورد و مردمی که بیم و هراس و نامنی برایشان چیره گشته بود پناهگاهی جز شمشیر خون آشام نمی‌دیدند.<sup>۲</sup> از زمان ظهور پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مهمترین موضوع برای هر انسان حقیقت جویی (بعد از خداشناسی) تحقیق درباره نبوت و رسالت آن حضرت و حقانیت دین مقدس اسلام است و با اثبات این موضوع که توأم با اثبات حقانیت قرآن کریم و

اعتبار آن به عنوان تنها کتاب آسمانی موجود در دست بشر و محفوظ از تحریف و تغییر خواهد بود راه تضمین شده‌ای برای اثبات سایر عقاید صحیح و تبیین نظام ارزشی و وظایف عملی همه انسانها تا پایان جهان، شناخته می‌شود و کلید حلّ سایر مسائل جهان بینی و ایدئولوژی به دست می‌آید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره جمعه: آیه ۲، ۳.

۲. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۷.

(صفحه ۲۵۶)

### اثبات رسالت پیامبر اسلام

در درس بیست و هفتم گفته شد که پیامبری پیامبران، از سه راه قابل اثبات است: یکی از راه آشنایی با منش ایشان و استفاده از قرائن اطمینان بخش. دوم از راه پیشگویی پیامبران پیشین و سوم راه ارائه معجزه.

در مورد پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) هر سه راه، وجود داشت: از سوی مردم مکه، چهل سال زندگی پرافتخار آن حضرت را از تزدیک دیده بودند که کوچکترین نقطه تاریکی در آن، یافت نمی‌شد و آنچنان او را به راستگویی و درست کرداری شناخته بودند که لقب «امین» به آن حضرت داده بودند و طبعاً در مورد چنین شخصی احتمال دروغ و ادعای کذب، داده نمی‌شد. از سوی دیگر، پیامبران پیشین، بشارت بعثت آن حضرت را داده بودند ۱ و گروهی از اهل کتاب، انتظار ظهور او را می‌کشیدند و نشانه‌های روشن و گویایی از وی در دست داشتند ۲ و حتی به مشرکان عرب می‌گفتند که از میان فرزندان حضرت اسماعیل (علیه السلام) (که قبایلی از عرب را تشکیل می‌دادند) کسی مبعوث به رسالت خواهد شد که پیامبران پیشین و ادیان توحیدی را تصدیق خواهد کرد ۳ و بعضی از دانشمندان یهود و نصاری، با استناد به همان پیشگوییها، به آن حضرت ایمان آورده‌اند ۴ هر چند بعضی دیگر در اثر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی از پذیرفتن دین اسلام سرباز زدند.

قرآن کریم، با اشاره به این راه می‌فرماید: «أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ» ۵.

شناسایی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) به وسیله علماء بنی اسرائیل و براساس پیشگوییها و معزفیهای پیامبران پیشین، همان گونه که دلیل روشنی بر صحّت رسالت آن

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره صاف، آیه ۶.

۲. ر. ک: سوره اعراف: آیه ۱۵۷، سوره بقره: آیه ۱۴۶، سوره انعام: آیه ۲۰.

۳. ر. ک: سوره بقره، آیه ۸۹.

۴. ر. ک: سوره مائدہ: آیه ۸۳، سوره احباب: آیه ۱۰.

۵. ر. ک: سوره شراء، آیه ۱۹۷.

(صفحه ۲۵۷)

حضرت برای همه اهل کتاب بود حجت قانع کننده‌ای، هم بر حقّانیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) برای دیگران بشمار می‌رفت زیرا صدق این پیشگوییها و انطباق شواهد و علامات معزفی شده را بر آن حضرت، با چشم خود می‌دیدند و با عقل خودشان تشخیص می‌دادند.

و عجیب این است که در همین تورات و انجیل تحریف شده، با همه تلاش و کوششی که برای محو کردن این گونه بشارتها بعمل

آمده نکته هایی یافت می‌شود که حجت را بر حق جویان، تمام می‌کند چنانکه بسیاری از علماء یهود و نصاری که طالب حق و حقیقت بودند با استفاده از همین نکات و بشارات، هدایت شدند و به دین مقدس اسلام، ایمان آوردند.<sup>۱</sup>

همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) معجزات فراوانی ظاهر گشت که در کتب تاریخ و حدیث، ضبط شده و نقل بسیاری از آنها به حد تواتر رسیده است.<sup>۲</sup> اما عنایت الهی در مورد معزّفی آخرین پیامبر و دین جاودانی او، اقتضاء داشت که علاوه بر معجزاتی که حجت را بر حاضرین تمام می‌کرد و دیگران می‌بايست از راه نقل، از آنها آگاه شوند معجزاتی جاودانی به او بددهد که برای همیشه، حجت را بر جهانیان تمام کند، و آن قرآن کریم است.

از این روی، در درس آینده به بیان اعجاز این کتاب عزیز می‌پردازیم.

## ۳۲ اعجاز قرآن

### معجزه بودن قرآن

(صفحه ۲۶۱)

قرآن کریم، تنها کتاب آسمانی است که با صراحة و قاطعیت تمام، اعلام داشته که هیچکس توان آوردن کتابی همانند آن را ندارد، و حتی اگر همه آدمیان و جیان با یکدیگر همکاری کنند قدرت چنین کاری را نخواهند داشت<sup>۱</sup> و نه تنها قدرت برآوردن کتاب کاملی مثل کل قرآن را ندارند بلکه قدرت برآوردن ده سوره<sup>۲</sup> و حتی یک سوره یک سطرنگ را هم نخواهند داشت.<sup>۳</sup>

سپس با بیشترین تأکیدات، همگان را مورد «تحدى» قرار داده و به معارضه طلبیده و عدم قدرت ایشان را بر چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) دانسته است.<sup>۴</sup>

پس جای شکی نیست که این کتاب شریف، ادعای معجزه بودن خوش را دارد و آورنده این کتاب، آن را به عنوان معجزه‌ای جاودانی و برهانی قاطع بر پیامبری خودش، به همه جهانیان و برای همیشه، عرضه داشته است و هم اکنون بعد از گذشتן چهارده قرن، این ندای الهی هر صبح و شام به وسیله فرستنده‌های دوست و دشمن، به گوش جهانیان می‌رسد و حجت را بر ایشان تمام می‌کنند.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره اسراء، آیه ۸۸.

۲. ر. ک: سوره هود، آیه ۱۳.

۳. ر. ک: سوره یونس، آیه ۳۸.

۴. ر. ک: سوره بقره، آیه ۲۳، ۲۴.

(صفحه ۲۶۲)

از سوی دیگر می‌دانیم که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از نخستین روز اظهار دعوتش، با دشمنان سرسخت و کینه توزی مواجه شد که از هیچگونه تلاش و کوششی برای مبارزه با این آین الهی، کوتاهی نکردند و پس از نومید شدن از تأثیر تهدیدات و تطمیعات، کمر به قتل آن حضرت بستند. که با تدبیر الهی، این توطئه هم از هجرت شبانه و مخفیانه آن بزرگوار بسوی مدینه، خشی شد و بعد از هجرت هم بقیه عمر شریفش را در جنگهای متعدد با مشرکان و همدستان یهودی آنان سپری کرد و از هنگام رحلت آن حضرت تا امروز هم همواره منافقین داخلی و دشمنان خارجی در صدد خاموش کردن این نور الهی بوده و هستند و از هیچ کاری در این راه، فروگذار نکرده و نمی‌کنند و اگر آوردن کتابی مانند قرآن کریم، امکان می‌داشت هرگز از آن، صرف نظر

نمی‌کردن.

در این عصر هم که همه دولتها بزرگ دنیا اسلام را بزرگترین دشمن برای سلطه ظالمانه خودشان شناخته و کمر مبارزه جدی با آن را بسته‌اند و همه گونه امکانات مالی و علمی و سیاسی و تبلیغاتی را در اختیار دارند اگر می‌توانستند اقدام به تهیه یک سطر مشابه یکی از سوره‌های کوچک قرآن می‌کردند و آن را به وسیله رسانه‌های گروهی و وسائل تبلیغات جهانی عرضه می‌داشتند. زیرا این کار، ساده‌ترین و کم هزینه‌ترین و مؤثرترین راه برای مبارزه با اسلام و جلوگیری از گسترش آن است.

بنابراین، هر فرد عاقلی که جویای حقیقت باشد با توجه به این نکات، یقین خواهد کرد که قرآن کریم، کتابی استثنایی و غیرقابل تقليد است و هیچ فرد یا گروهی با هیچ آموزش و تمرینی نمی‌تواند مانند آن را بیاورد. یعنی همه ویژگیهای یک معجزه (خارق العاده بودن، الهی و غیرقابل تقليد بودن، و به عنوان دلیلی بر صحّت نبوت ارائه شدن) را دارد و از این روی، بهترین دلیل قاطع بر صدق دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و حقانیت دین مقدس اسلام می‌باشد و از بزرگترین نعمتهای الهی بر جامعه انسانی همین است که این کتاب شریف را به گونه‌ای نازل فرموده که همواره به صورت معجزه‌ای جاویدان باقی بماند و دلیل صدق و صحّت را با خودش داشته باشد. دلیلی که در ک دلالت آن، نیازی به تحصیل و تخصص ندارد و برای هر فردی قابل فهم و پذیرش است.

(صفحه ۲۶۳)

## جهات اعجاز قرآن

اکنون که اجمالاً و سر بسته دانستیم که قرآن مجید، سخنی الهی و اعجاز‌آمیز است به توضیح بعضی از جهات اعجاز آن می‌پردازیم.

### الف. فصاحت و بلاغت قرآن

نخستین وجه اعجاز قرآن کریم، شیوه‌ای (فصاحت) و رسایی (بلاغت) آن است. یعنی خدای متعال برای بیان مقاصد خود در هر مقامی شیواترین و زیباترین الفاظ، و سنجیده‌ترین و خوش آهنگ‌ترین ترکیباتی را بکار گرفته که به بهترین و رساترین وجهی معانی مورد نظر را به مخاطبین می‌فهماند و گزینش چنین الفاظ و ترکیبات متناسب و هماهنگ با معانی بلند و دقیق، برای کسی میسر است که احاطه کافی بر همه ویژگیهای الفاظ و دقایق معانی و روابط متقابل آنها داشته باشد و بتواند با در نظر گرفتن همگی اطراف و ابعاد معانی مورد نظر و رعایت مقتضیات حال و مقام، بهترین الفاظ و عبارات را انتخاب کند و چنین احاطه علمی بدون وحی و الهام الهی برای هیچ انسانی فراهم نمی‌شود.

زیبایی آهنگ جذاب و ملکوتی قرآن برای همگان، و شیوه‌ای و رسایی آن برای آشنایان به زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت، قابل درک است اما تشخیص معجزه بودن فصاحت و بلاغت آن از کسانی ساخته است که مهارت و تخصص در فنون مختلف سخنوری داشته باشد و آن را با دیگر سخنان فصیح و بلیغ، مقایسه کنند و توان خودشان را در برابر آن بیازمایند و این، کاری بود که از شعراء و چکامه سرایان عرب برمی‌آمد، زیرا بزرگترین هنر اعراب، سخن سرایی بود که در عصر نزول قرآن، به اوج شکوفایی رسیده بود و نمونه‌هایی از بهترین اشعار را پس از نقد ادبی به عنوان بهترین و ارزشمندترین دستاوردهای هنری، گزینش و معزّفی می‌کردند.

اساساً حکمت و عنایت الهی، اقتضاء دارد که معجزه هر پیامبری متناسب با علم و هنر رایج در آن زمان باشد تا امتیاز و برتری

اعجاز آمیز آن را بر آثار بشری، به خوبی در ک کنند چنانکه امام هادی (علیه السلام) در پاسخ «ابن سکیت» که پرسید: «چرا خدای متعال، معجزه حضرت موسی (علیه السلام) را ید بیضاء و اژدها کردن عصا، و معجزه حضرت عیسی (صفحه ۲۶۴)

(علیه السلام) را شفاء دادن بیماران، و معجزه پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) را قرآن کریم قرار داد؟» فرمود: «هنر رایج حضرت موسی (علیه السلام) سحر و جادو بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شیوه کارهای آنان قرار داد تا عجز و ناتوانی خودشان را از آوردن مانند آن دریابند و هنر رایج زمان حضرت عیسی (علیه السلام) فن پزشکی بود از این روی، خدای متعال معجزه آن حضرت را شفاء دادن بیماران علاج ناپذیر، قرار داد تا جهت اعجاز آن را بخوبی درک کنند. اما هنر رایج در زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) سخنوری و چکامه سرایی بود از این جهت، خدای متعال قرآن کریم را با زیباترین اسلوب، نازل فرمود تا برتری اعجاز آمیز آن را باز شناسند.<sup>۱</sup>

باری، بزرگترین سخن شناسان آن عصر، مانند ولید بن مغیره مخزومی و عتبه بن ربیعه و طفیل بن عمرو، به نهایت فصاحت و بلاغت قرآن و برتری آن بر شیواترین سخنان بشری، گواهی دادند<sup>۲</sup> و در حدود یک قرن بعد، کسانی امثال ابن ابی العوجاء و ابن مقفع و ابوشاکر دیسانی و عبدالملک بصری، تصمیم گرفتند که توان خود را در معارضه با قرآن بیازمایند و یک سال تمام، نیروی خود را بر سر این کار گذاشتند ولی کوچکترین کاری از پیش نبردند و سرانجام، همگی در برابر عظمت این کتاب الهی، زانوی عجز و حیرت به زمین زدند و هنگامی که در مسجدالحرام جلسه‌ای برای بازرسی کارهای یک ساله شان تشکیل داده بودند امام صادق (علیه السلام) از کنار ایشان عبور کرد و این آیه شریفه را تلاوت فرمود:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُنُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِيَعْضُ ظَهِيرًا».<sup>۳</sup>

## ب. اُفی بودن آورنده

قرآن کریم، کتابی است که با وجود کوچکی نسبی حجم، مشتمل بر انواعی از معارف و علوم و احکام و قوانین فردی و اجتماعی است و بررسی کامل هر دسته از آنها نیازمند به گروههای متخصصی است که در طول سالیان دراز، به تحقیق و تلاش علمی

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴.

۲. ر. ک: اعلام الوری، ص ۲۷، ۲۸ و ص ۴۹ و سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۹۳، و ص ۴۱۰.

۳. سوره اسراء، آیه ۸۸ و نورالتقلین در ذیل همین آیه.

(صفحه ۲۶۵)

درباره آنها پردازند و تدریجیاً رازهای نهفته آن را کشف کنند و به حقایق بیشتری دست یابند هر چند کشف همه حقایق و اسرار آن، جز به وسیله کسانی که دارای علم الهی و تأیید خدایی باشند میسر نخواهد بود.

این مجموعه‌های گوناگون که شامل ژرفترین و بلندترین معارف، و الاترین و ارزشمندترین دستورات اخلاقی، و عادلانه ترین و استوارترین قوانین حقوقی و جزایی، و حکیمانه ترین مناسک عبادی و احکام فردی و اجتماعی، و سودمندترین مواعظ و اندرزها، و آموزنده ترین نکات تاریخی، و سازنده ترین شیوه‌های تعلیم و تربیت، و در یک جمله: حاوی همه اصول مورد نیاز بشر برای سعادت دنیا و آخرت است با اسلوبی بدیع و بی سابقه، در هم آمیخته شده، به گونه‌ای که همه قشرهای جامعه بتوانند به فراخور استعدادشان از آن، بهره مند شوند.

فرامن آوردن همه این معارف و حقایق در چنین مجموعه‌ای، فراتر از توان انسانهای عادی است. ولی آنچه بر شگفتی آن می‌افزاید

این است که این کتاب عظیم به وسیله یک فرد درس نخوانده و تعلیم ندیده که هرگز قلمی بر کاغذ نیاورده و در محیطی دور از تمدن و فرهنگ، پرورش یافته بود عرضه شد و عجیب تر آنکه در زندگی چهل ساله قبل از بعثتش نمونه‌ای از این سخنان، از وی شنیده نشده بود و در دوران رسالتش هم آنچه را به عنوان وحی الهی، ارائه می‌کرد اسلوب ویژه و هماهنگ و موزونی داشت که کاملاً آن را از دیگر سخنانش متمایز می‌ساخت و تفاوت آشکاری میان این کتاب با سایر سخنان وی مشهود و محسوس بود.

قرآن کریم با اشاره به این نکات می‌فرماید: «وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبِيلَهِ مِنْ كَتَابٍ وَ لَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأْرَتَابِ الْمُبِطَّلُونَ»<sup>۱</sup>.

و در جای دیگر می‌فرماید: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَذْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَيْسَ فِي كُمْ عُمُراً مِنْ قَبِيلَهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»<sup>۲</sup> یعنی: اگر خدا خواسته بود این کتاب را بر شما تلاوت نمی‌کردم و شما را از آن، آگاه نمی‌ساختم، چه اینکه قبل عمری را در میان شما سپری کردم (در حالی که نمونه‌ای از این سخنان از من نشیدند) مگر نمی‌فهمید؟!

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره عنکبوت، آیه ۴۸.

۲. ر. ک: سوره یونس، آیه ۱۶.

(صفحه ۲۶۶)

و به احتمال قوی، آیه (۲۳) از سوره بقره «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» نیز اشاره به همین جهت اعجاز است یعنی احتمال قوی دارد که ضمیر «مثله» به «عبدنا» برگردد.

حاصل آنکه: اگر به فرض مجال، امکان داشته باشد که صدها گروه دانشمند و متخصص با همکاری و همیاری یکدیگر، چنین کتابی را تهیه کنند اما هرگز یک فرد درس نخوانده، از عهده چنین کاری بر ت Xiaoahed آمد.

بنابراین، ظهور چنین کتابی با این ویژگیها از فرد تحصیل نکرده‌ای، میین جهت دیگری از جهات اعجاز آن می‌باشد.

## ج. هماهنگی و عدم اختلاف

قرآن کریم، کتابی است که در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که دورانی بحرانی و برماجرا و توأم با فراز و نشیبهای وحوادث تلخ و شیرین فراوان بود نازل گردید ولی این دگرگونیهای عجیب، تأثیری در انسجام مطالب و شیوه اعجاز آمیز آن نگذاشت و همین هماهنگی و یکنواختی آن از نظر شکل و محتوى، جهت دیگری از جهات اعجاز بشمار می‌رود که مانند دو جهت دیگر، در خود قرآن به آن، اشاره شده است در آنجا که می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»<sup>۱</sup>.

توضیح آنکه: هر انسانی دست کم، دستخوش دو نوع دگرگونی قرار می‌گیرد: یکی آنکه تدریجاً بر معلومات و مهارت‌هایش افزوده می‌شود و افزایش دانشها و توانشها در سخنانش انعکاس می‌یابد و طبعاً در فاصله زمانی بیست ساله، تفاوت و اختلاف چشمگیری بین گفتارهایشان نمایان می‌گردد.

دو دیگر، آنکه حوادث گوناگون زندگی، موجب پیدایش حالات روانی و احساسات و عواطف مختلفی از قبیل بیم و امید غم و شادی و هیجان و آرامش می‌شود و اختلاف این حالات، تأثیر بسزایی در اندیشه و گفتار و کردار شخص می‌گذارد و طبعاً باشد یافتن این دگرگونیها، سخنان وی هم دچار اختلاف شدیدی می‌گردد و در حقیقت تغییرات گفتار، تابعی از تغییرات حالات روانی است که آنها هم به نوبه خود، تابع اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی می‌باشد.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره نساء، آیه ۸۲

(صفحہ ۲۶۷)

اکنون اگر فرض کنیم که قرآن کریم، دستبافت شخص پیامبر اکرم (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) به عنوان یک انسان محکوم دگر گوئیهای یاد شده، باشد با توجه به شرایط بسیار متغیر زندگی آن حضرت، می‌باشد از نظر شکل و محتوى، دارای اختلافات فراوانی باشد در صورتی که اثری از چنین اختلافات، در آن مشاهده نمی‌شود.

پس نتیجه می‌گیریم که هماهنگی و عدم اختلاف در مضامین قرآن و در سطح بلاغت اعجازآمیز آن، نشانه دیگری از صدور این کتاب شریف، از منبع علم ثابت و نامتناهی خدای متعال است که حاکم بر طبیعت و نه محکوم پدیده‌های دگرگون شونده آن می‌باشد.

### ۳۳ مصونیت قرآن از تحریف

مقدمہ

(صفحہ ۲۷۱)

چنانکه قبلہ- اشاره شد دلیل ضرورت نبوت، اقتضاء دارد که پیامهای الہی به طور سالم و دست نخورده، در دسترس انسانها قرار گیرد تا بتوانند از آنها برای پیمودن راه سعادت دنیا و آخرتshan بهره بگیرند.

بنابراین، مصونیت قرآن کریم تا هنگام ابلاغ به مردم، مانند هر کتاب آسمانی، بعد از آنکه در اختیار مردم، قرار گرفت کمایش دستخوش تحریفات و تغییراتی گردید و یا پس از چندی به دست فراموشی سپرده شد چنانکه امروز اثری از کتاب حضرت نوح و حضرت ابراهیم (علیهم السلام) در دست نیست و کتاب حضرت موسی و حضرت عیسی (علیهم السلام) به صورت اصلی، یافت نمی‌شود. با توجه به این مطلب، سؤالی مطرح می‌شود که: از کجا بدانیم که آنچه امروز به نام آخرین کتاب آسمانی در دست ماست همان کتابی است که بر پیامبر اسلام (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نازل شده و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن، راه نیافته و نه چیزی بر آن افروده و نه چیزی از آن، کاسته شده است؟

البته کسانی که اندک آشنایی با تاریخ اسلام و مسلمین داشته باشند و از اهتمام رسول اکرم و جانشینان معصومش (صلی اللہ علیہ و علیہم) به کتابت و ضبط آیات قرآن، آگاه باشند و همچنین از اهتمام مسلمانان به حفظ کردن آیات قرآن، مطلع باشند به طوری که تنها در یک جنگ، عدد شهدایی که حافظ قرآن بودند به هفتاد نفر رسید و نیز از نقل متواتر قرآن در طول چهارده قرن و اهتمام به شمارش آیات و کلمات و حروف و مانند آنها با خبر باشند چنین

(صفحہ ۲۷۲)

کسانی احتمال کمترین تحریف در این کتاب شریف را نخواهند داد. ولی صرف نظر از این قرائن یقین آور تاریخی، می‌توان مصونیت قرآن کریم را با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، نیز ثابت کرد یعنی می‌توان نخست، زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم را با دلیل عقلی ثابت کرد و بعد از ثابت شدن اینکه قرآن موجود، از طرف خدای متعال است با استناد به آیات آن، کاسته نشدن چیزی از آن را نیز به اثبات رساند.

از این روی، موضوع مصونیت قرآن شریف از هر گونه تحریف را در دو بخش جداگانه، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### زیاد نشدن چیزی بر قرآن

زیاد نشدن چیزی بر قرآن کریم، مورد اجماع همه مسلمانان بلکه مورد اتفاق همه آگاهان جهان است و هیچگونه حادثه‌ای که منشأ

احتمال افزایش چیزی بر قرآن شود روی نداده، و هیچگونه سندی برای چنین احتمالی، قابل ارائه نیست. در عین حال، می‌توان فرض افزایش را با دلیل عقلی نیز ابطال کرد به این بیان:

اگر فرض شود که مطلب تامی بر قرآن، افزوده شده معنایش این است که آوردن مثل قرآن، امکان داشته است و چنین فرضی با اعجاز قرآن و عدم توانایی بشر برآوردن مثل آن، سازگار نیست و اگر فرض شود که تنها یک کلمه یا آیه کوتاهی (مانند «مُدْهَامَتَانِ») ۱ افزوده شده لازمه اش این است که نظم سخن بهم خورده باشد و از صورت اصلی اعجاز آمیزش خارج شده باشد و در این صورت، قابل تقلید و آوردن مثل آن خواهد بود. زیرا نظم اعجاز آمیز عبارات قرآنی، به انتخاب کلمات و حروف نیز بستگی دارد و با دگرگونی آنها از حالت اعجاز آمیز، خارج می‌شود.

پس به همان دلیلی که معجزه بودن قرآن کریم، ثابت شد محفوظ بودن آن از اضافات نیز ثابت می‌شود. چنانکه با همین دلیل، کم شدن کلمات یا جملاتی که موجب خروج آیات از حالت اعجاز باشد نفی می‌گردد و اما عدم حذف یک سوره کامل یا یک مطلب تام به گونه ای

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره الرحمن، آیه ۶۴.

(صفحه ۲۷۳)

که موجب خارج شدن بقیه آیات از حالت اعجاز نباشد احتیاج به دلیل دیگری دارد.

### کم نشدن چیزی از قرآن

بزرگان علماء اسلام از شیعه و سنّی، تصریح و تأکید کرده‌اند به اینکه: همان گونه که چیزی بر قرآن کریم، افروده نشده چیزی هم از آن کم نشده است و برای این مطلب، دلایل فراوانی آورده‌اند. ولی متأسفانه در اثر نقل پاره‌ای روایات مجعلو در کتب حدیث فریقین، و برداشت نادرست از برخی روایات معتبر ۱ بعضی احتمال داده‌اند و یا حتی تأیید کرده‌اند که آیاتی از قرآن کریم، حذف شده است.

اما علاوه بر وجود قرائی قطعی تاریخی بر مصونیت قرآن کریم از هر گونه تحریفی خواه به زیاد کردن باشد و خواه به حذف کردن و علاوه بر اینکه حذفی که موجب بهم خوردن نظم اعجاز آمیز آن باشد به وسیله دلیل اعجاز، نفی می‌شود می‌توان مصونیت از حذف آیه یا سوره مستقل را از خود قرآن کریم، استفاده کرد.

یعنی بعد از آنکه ثابت شد که همه قرآن موجود، کلام خداست و چیزی بر آن، افروده نشده، مقاد آیات آن به عنوان محکمترین دلایل نقلی و تعلیمی، حجت می‌شود و یکی از مطالبی که از آیات کریمه قرآن به دست می‌آید همین است که خدای متعال، مصونیت این کتاب را از هر گونه تحریفی ضمانت کرده است برخلاف سایر کتب آسمانی که نگهداری آنها بعده مردم گذاشته شده بود. ۲

این مطلب از آیه (۹) از سوره حجر، استفاده می‌شود که می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الَّذِكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ».

این آیه شریفه از دو جمله، تشکیل یافته است: در جمله اول «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الَّذِكْرَ» بر این مطلب، تأکید شده که قرآن کریم از طرف خدای متعال، نازل شده و در هنگام نزول، هیچگونه تصرفی

\*\*\*\*\*

۱. مانند روایاتی که در مقام تفسیر آیات و ذکر بعضی از مصادیق آنها، یا در مقام ابطال تفسیرهای غلط و تحریفهای معنوی است و از آنها چنین برداشت شده که دلالت بر حذف کلمات یا عباراتی از قرآن کریم دارد.

۲. چنانکه در آیه (۴۴) از سوره مائدہ درباره علماء یهود و نصاری می‌فرماید: «بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كَتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاء». (صفحه ۲۷۴)

در آن، صورت نگرفته است و در جمله دوم «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» با استفاده مجدد از ادوات تأکید و هیئتی که دلالت بر استمرار می‌کند محفوظ بودن همیشگی قرآن از هر گونه تحریفی تضمین شده است.

این آیه هر چند دلالت بر اضافه نشدن چیزی بر قرآن نیز دارد لیکن استدلال به آن برای نفی این قسم از تحریف، نوعی استدلال دوری است زیرا فرض زیاد شدن چیزی بر قرآن، شامل زیاد شدن همین آیه هم می‌شود و ابطال چنین فرضی با خود این آیه صحیح نیست. از این روی، ما آن فرض را با استناد به دلیل معجزه بودن قرآن کریم، ابطال کردیم و سپس با استفاده از این آیه شریفه، محفوظ بودن آن را از حذف آیه یا سوره مستقلی (به نحوی که موجب بهم خوردن نظم اعجازآمیز آن نشود) را نیز ثابت کردیم و بدین ترتیب، مصونیت قرآن کریم از تحریف به زیادی و حذف، با بیانی مرکب از یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی، ثابت می‌شود.

در پایان لازم است این نکته را خاطر نشان کنیم که منظور از مصونیت قرآن شریف از تحریف این نیست که هر جا کتابی بنام قرآن یافت شود قرآن کامل و محفوظ از اشتباهات کتابتی یا قرائتی باشد و یا هیچگونه تفسیر غلط و تحریف معنوی درباره آن، امکان نداشته باشد و یا آیات و سوره‌های آن به ترتیب نزول، تنظیم شده باشد، بلکه منظور این است که قرآن کریم چنان در میان بشر باقی بماند که طالبان حقیقت، امکان دسترسی به همه آیات آن بدان گونه که نازل شده است داشته باشند. بنابراین، ناقص بودن یا غلط داشتن بعضی از نسخه‌های قرآن، یا اختلاف قرائت‌ها، یا تنظیم آیات و سوره‌های آن برخلاف ترتیب نزول، یا وجود تحریفهای معنوی و انواع تفسیر به رأی، منافاتی با مصونیت قرآن کریم از تحریف مورد بحث ندارد.

(صفحه ۲۷۵)

## پرسش

- ۱- زمینه طرح مسأله «مصطفیت قرآن از تحریف» را بیان کنید.
- ۲- چه شواهد تاریخی بر مصونیت قرآن، وجود دارد؟
- ۳- مصونیت قرآن را با چه بیانی می‌توان اثبات کرد؟
- ۴- زیاد نشدن چیزی بر قرآن را اثبات کنید.
- ۵- به چه دلیل، چیزی از قرآن، کم نشده است؟
- ۶- آیا با همین دلیل می‌توان ثابت کرد که چیزی بر قرآن، اضافه نشده است؟ چرا؟
- ۷- توضیح دهید که نقص و غلط در بعضی از نسخه‌های قرآن و اختلافات قرائت‌ها، یا اختلاف ترتیب کتابت آیات و سوره‌های آن با ترتیب نزول، یا وجود تفسیرهای نادرست و تحریفهای معنوی، منافاتی با مصونیت قرآن از تحریف مورد بحث ندارد.

## ۳۴ جهانی و جاودانی بودن اسلام

### مقدمه

(صفحه ۲۷۹)

دانستیم که ایمان به همه پیامبران و پذیرفتن همه پیامهای ایشان ضرورت دارد ۱ و انکار یک پیامبر یا انکار یکی از احکام و پیامهای

او به معنای انکار ربویت تشریعی الهی و نظیر کفر ابلیس می‌باشد.  
بنابراین، بعد از ثابت شدن رسالت پیامبر اسلام (ص) ایمان به آن حضرت و ایمان به همه آیاتی که بر او نازل شده و همه احکام و قوانینی که از طرف خدای متعال آورده است ضرورت دارد.

اما ایمان آوردن به هر پیامبر و کتاب آسمانی او مستلزم ضرورت عمل بر طبق شریعت وی نیست چنانکه مسلمانان، ایمان به همه پیامبران عظام (علیهم السلام) و به همه کتب آسمانی دارند ولی نمی‌توانند و نباید به شرایع پیشین، عمل کنند و قبلانیز اشاره شد که وظیفه عملی هر امتی عمل کردن به دستورات پیامبر همان امت است<sup>۲</sup>. پس ضرورت عمل کردن همه مردم به شریعت اسلام در صورتی ثابت می‌شود که رسالت پیامبر اسلام، اختصاص به قوم خاصی (مانند عرب) نداشته باشد و نیز پیامبر دیگری بعد از آن حضرت مبعوث نشده باشد که شریعت وی را نسخ کند و به دیگر سخن: اسلام، دین جهانی و جاودانی

\*\*\*\*\*

۱. (۱) و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.
۲. (۱) و (۲) درس بیست و نهم از همین کتاب.

(صفحه ۲۸۰)

باشد.

از این روی، لازم است این مسأله را مورد بحث قرار دهیم که: آیا رسالت پیامبر اسلام (ص) جهانی و جاودانی است، یا اختصاص به قوم معین یا زمان محدودی داشته است؟

روشن است که چنین مسأله‌ای را نمی‌توان با روش عقلی خالص، مورد بررسی قرار داد بلکه باید از روش تحقیق در علوم نقلی و تاریخی، بهره گرفت یعنی باید به اسناد و مدارک معتبر، مراجعه کرد.  
و کسی که حقانیت قرآن کریم و نبوت و عصمت پیامبر اسلام (ص) را احراز کرده باشد برای وی هیچ مدرکی معتبرتر از کتاب و سنت نخواهد بود.

## جهانی بودن اسلام

جهانی بودن دین اسلام و عدم اختصاص آن به قوم یا منطقه خاصی، از ضروریات این آیین الهی است و حتی کسانی هم که ایمان به آن ندارند می‌دانند که دعوت اسلام، همگانی بوده و محدود به منطقه جغرافیایی خاصی نبوده است.

افرون بر این، شواهد تاریخی فراوان وجود دارد که پیامبر اکرم (ص) به سران کشورها مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمانروایان مصر و حبشه و شامات و نیز به رؤسای قبائل مختلف عرب و ... نامه نوشتند و پیک ویژه بسوی آنان گسیل داشتند و همگان را دعوت به پذیرفتن این دین مقدس کرده از پیامدهای وخیم کفر و استنکاف از پذیرفتن اسلام، بر حذر داشتند<sup>۱</sup> و اگر دین اسلام، جهانی نبود چنین دعوت عمومی انجام نمی‌گرفت و سایر اقوام و امتها هم عذری برای عدم پذیرش می‌داشتند.

بنابراین نمی‌توان بین ایمان به حقانیت اسلام و ضرورت عمل بر طبق این شریعت الهی، تفکیکی قائل شد و در نتیجه، کسانی را از موظف بودن به پیروی عملی از این آیین الهی، مستثنی دانست.

\*\*\*\*\*

۱. نامه‌های پیامبر اکرم (ص) در کتابهای معتبر تاریخی، ضبط شده و مجموعه آنها به صورت کتاب مستقلی بنام «مکاتب الرسول» گردآوری شده است.

(صفحه ۲۸۱)

## دلایل قرآنی بر جهانی بودن اسلام

همان گونه که اشاره شد بهترین دلیل و معتبرترین مدرک برای اثبات اینگونه مطالب، قرآن کریم است که حقانیت و اعتبار آن در درس‌های گذشته، واضح گردید و کسی که یک مرور اجمالی بر این کتاب الهی بکند با کمال روشنی در خواهد یافت که دعوت آن، عمومی و همگانی است و اختصاص به قوم و اهل نژاد و زبان معینی ندارد.

از جمله، در آیات زیادی همه مردم را به عنوان «یا آیه‌اً النّاس» ۱ «یا بَنِ آدَم» ۲ مورد خطاب، قرار داده و هدایت خود را شامل همه انسانها «النّاس ۳ و الْعَالَمِين ۴» دانسته است و همچنین در آیات فراوانی رسالت پیامبر اکرم (ص) را برای همه مردم «النّاس ۵ و الْعَالَمِين ۶» ثابت کرده، و در آیه‌ای شمول دعوت وی را نسبت به هر کسی که از آن، مطلع شود مورد تأکید قرار داده است ۷ و از سوی دیگر، پیروان سایر ادیان را به عنوان «اَهْلُ كِتَاب» مورد خطاب و عتاب قرار داده ۸ و رسالت پیامبر اکرم (ص) را در مورد آنان تثبیت فرموده، و اساساً هدف از نزول قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) را پیروزی اسلام بر سایر ادیان، شمرده است ۹. با توجه به این آیات، جای هیچ‌گونه شک و شبههای درباره همگانی بودن دعوت قرآن کریم و جهانی بودن دین مقدس اسلام، باقی نمی‌ماند.

## جاودانی بودن اسلام

آیات مذبور همان گونه که با بکار گرفتن الفاظ عام (مانند بنی آدم و الناس و العالمین) و با متوجه کردن خطاب به اقوام غیرعرب و پیروان سایر ادیان (مانند «یا أَهْلَ الْكِتَاب») عمومیت و جهانی بودن اسلام را ثابت می‌کند همچنین با اطلاق زمانی، محدودیت و مقید بودن آن را به

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره بقره: آیه ۲۱، سوره نساء: آیه ۱، ۱۷۴، سوره فاطر: آیه ۱۵.

۲. ر. ک: سوره اعراف: آیه ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۵، سوره یس: آیه ۶۰.

۳. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۸۵، ۱۸۷، سوره آل عمران: آیه ۱۳۸، سوره ابراهیم: آیه ۱، ۵۲، سوره جاثیه: آیه ۲۰، سوره زمر: آیه ۴۱، سوره نحل: آیه ۴۴، سوره کهف: آیه ۵۴، سوره حشر: آیه ۲۱.

۴. ر. ک: سوره انعام: آیه ۹۰، سوره یوسف: آیه ۱۰۴، سوره تکویر: آیه ۲۷، سوره قلم: آیه ۵۲.

۵. ر. ک: سوره نساء: آیه ۷۹، سوره حج: آیه ۴۹، سوره سباء: آیه ۲۸.

۶. ر. ک: سوره انبیاء: آیه ۱۰۷، سوره فرقان: آیه ۱.

۷. ر. ک: سوره انعام: آیه ۱۹.

۸. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۹۸، ۹۹، ۱۱۰، سوره مائدہ: آیه ۱۵، ۱۹.

۹. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صفحه: آیه ۹.

(صفحه ۲۸۲)

زمان معینی نفی می‌کند و به ویژه، تعبیر «لِيُظْهِرُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» ۱ جای هیچ‌گونه شبههای باقی نمی‌گذارد. همچنین می‌توان به آیه (۴۲) از سوره فضیلت، استدلال کرد که می‌فرماید: «وَإِنَّهُ لَكَتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ» و دلالت دارد بر اینکه هیچ‌گاه قرآن کریم، صحت و اعتبار خود را از دست نخواهد داد. نیز دلایل خاتمیت پیامبر اسلام

(ص) (که در درس دیگری مورد بحث، واقع می‌شود) هر گونه توهمی را نسبت به امکان نسخ شدن این دین الهی به وسیله پیامبر و شریعت دیگری، باطل می‌سازد و نیز روایات فراوانی به این مضمون، وارد شده است: «حلال محمد حلال الی یوم القيامة، و حرامه حرام الی یوم القيامة» ۲ علاوه بر اینکه جاودانی بودن اسلام، مانند جهانی بودن آن، از ضروریات ان دین الهی و بی نیاز از دلیلی زائد بر دلایل حقانیت اسلام است.

### حل چند شبهه

دشمنان اسلام که برای جلوگیری از گسترش این دین الهی، از هیچگونه تلاشی فروگذار نکرده و نمی‌کنند، در صدد برآمدند که با القاء شباهتی چنین وانمود کنند که دین اسلام فقط برای مردم عربستان نازل شده و رسالتی نسبت به سایر مردم نداشته است! از جمله به آیاتی تشبت کردند که پیامبر اکرم (ص) را مأمور هدایت خویشان و نزدیکان خودش یا اهل مکه و حوالی آن کرده است ۳ و نیز آیه (۶۹) از سوره مائدہ که بعد از اشاره به یهود و صابئین و نصاری، ملاک سعادت را ایمان و عمل صالح می‌داند و نامی از پذیرفتن دین اسلام به عنوان شرط سعادت نمی‌برد. علاوه بر اینکه در فقه اسلامی اهل کتاب، همسنگ مشرکان نیستند بلکه با پرداختن جزیه (بجای خمس و زکاتی که مسلمانان می‌پردازند) امنیت ایشان در پناه دولت اسلامی حفظ می‌شود و می‌توانند به احکام شریعت خودشان عمل کنند و این، نشانه به رسمیت شناختن این ادیان است.

در پاسخ باید گفت: آیاتی که خویشان پیامبر اکرم (ص) و اهل مکه را ذکر می‌کند در صدد

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۳۸، سوره صاف: ۹.
۲. ر. ک: کافی: ج ۱، ص ۵۷، ج ۲، ص ۲۶۰، ج ۲۴، ص ۲۸۸، وسائل الشیعه: ج ۱۸، ص ۱۲۴.
۳. ر. ک: سوره شراء: آیه ۲۱۴، سوره انعام: آیه ۹۲، سوره شوری: آیه ۷، سوره سجده: آیه ۳، سوره قصص: آیه ۴۶، پس ۵ و ۶.  
(صفحه ۲۸۳)

بیان مراحل دعوت است که از خویشان آن حضرت شروع می‌شود و سپس به سایر اهل مکه و حوالی آن، گسترش می‌یابد و سرانجام همه جهانیان را در بر می‌گیرد و چنین آیاتی را نمی‌توان مختص آیاتی شمرد که رسالت آن حضرت را جهانی می‌داند، زیرا علاوه بر آنکه لحن این آیات، ابای از تخصیص دارد، لازمه چنین تخصیصی «تخصیص اکثر» است که در عرف عقلاء، مستهجن و غیرقابل قبول می‌باشد.

و اما آیه یاد شده از سوره مائدہ، در مقام بیان این نکته است که صرف انتساب به این یا آن دین، برای رسیدن به سعادت حقیقی، کافی نیست بلکه عامل سعادت، ایمان واقعی و عمل به وظایفی است که خدای متعال برای بندگانش مقرر فرموده است و طبق دلایلی که جهانی بودن و جاودانی بودن اسلام را اثبات می‌کند وظیفه همه مردم بعد از ظهور پیامبر اسلام، عمل به احکام و قوانین این دین است.

و اما امتیازی که در اسلام برای اهل کتاب بر سایر کافران، منظور شده به معنای معاف بودن ایشان از پذیرفتن اسلام و عمل به احکام آن نیست بلکه در واقع، ارفعی دنیوی است که بنابر مصالحی در حق آنان روا داشته شده و به اعتقاد شیعه، همین ارفعی هم موقّتی است و در زمان ظهور ولی عصر عجل الله فرجه الشریف حکم نهایی ایشان اعلام، و با آنان مانند دیگر کافران رفتار خواهد شد و این مطلب را از جمله «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كَلَّهُ» می‌توان استفاده کرد  
(صفحه ۲۸۴)

**پرسش**

- ۱ - در چه صورتی بر همه مردم جهان، لازم است که از شریعت اسلام، پیروی کنند؟
- ۲ - دلایل قرآنی بر جهانی و جاودانی بودن اسلام را بیان کنید.
- ۳ - چه دلایل دیگری برای این مطلب، وجود دارد؟
- ۴ - توضیح دهید آیاتی که پیامبر اسلام (ص) را مأمور هدایت نزدیکان و اهل مکه می‌کند دلیل اختصاص رسالت آن حضرت به ایشان نیست.
- ۵ - توضیح دهید که آیه (۶۹) از سوره مائدہ، دلالتی بر معاف بودن هیچ امتی از پیروی اسلام ندارد.
- ۶ - توضیح دهید که مجاز بودن اهل ذمّه به عمل کردن به شریعت خودشان نیز دلیل معدوم بودن آنان از پذیرفتن شریعت اسلام نیست.

**۳۵ خاتمیت****مقدمه**

(صفحه ۲۸۷)

با توجه به جاودانی بودن دین اسلام، احتمال مبعوث شدن پیامبری که شریعت اسلام را نسخ کند نفی می‌شود اما جای چنین توهّمی باقی می‌ماند که پیامبر دیگری باید که مبلغ و مرۆج اسلام باشد، چنانکه بسیاری از پیامبران پیشین چنین مسئولیتی را بعهده داشته‌اند خواه پیامبرانی که معاصر پیامبر صاحب شریعت بوده‌اند مانند حضرت لوط (ع) که معاصر حضرت ابراهیم (ع) و تابع شریعت وی بود، و خواه پیامبرانی که بعد از پیامبر صاحب شریعت، مبعوث می‌شدند و از او تبعیت می‌کردند مانند اکثر انبیاء بنی اسرائیل، از این روی، باید موضوع خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را جداگانه مورد بحث قرار دهیم تا جای چنین توهّمی نیز باقی نماند.

**دلیل قرآنی بر خاتمیت**

یکی از ضروریات اسلام این است که سلسله پیامبران (علیهم الصلوٰة و السلام) با پیغمبر اسلام (ص) ختم شده و بعد از آن حضرت هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد و حتی بیگانگان نیز می‌دانند که این موضوع، از جمله اعتقادات اسلامی است که باید هر مسلمان به آن، معتقد باشد و از این روی، مانند سایر ضروریات دین، نیازی به استدلال نخواهد داشت. در عین حال، می‌توان این مطلب را هم از قرآن کریم هم از روایات متواتر، استفاده کرد.

قرآن کریم می‌فرماید: «ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

(صفحه ۲۸۸)

النَّبِيِّينَ» ۱ و صریحاً آن حضرت را خاتم همه پیامبران معرفی می‌کند.

بعضی از دشمنان اسلام درباره دلالت این آیه بر خاتمیت پیامبر اکرم (ص) دو اشکال را مطرح کرده‌اند:

یکی آنکه: واژه «خاتم» به معنای انگشتتری نیز آمده است، و شاید در این آیه هم همین معنی «انگشتتری» منظور باشد.

دو دیگر آنکه: به فرض اینکه خاتم به همان معنای معروف باشد مفاد آیه این است که سلسله «نبیین» به وسیله آن حضرت ختم شده نه اینکه سلسله «رسولان» هم ختم شده باشد.

پاسخ اشکال اول این است که خاتم به معنای وسیله ختم کردن و پایان دادن (=ما یختتم به الشی) است و انگشتی هم از این جهت خاتم نامیده شده که به وسیله آن، نامه و مانند آن را ختم و مهر می‌کرده‌اند.

پاسخ اشکال دوم این است که هر پیامبری که دارای مقام رسالت باشد دارای مقام نبوت هم هست و با پایان یافتن سلسله انبیاء، سلسله رسولان هم پایان می‌یابد و چنانکه قبل از گفته شد ۲ هر چند مفهوم «نبی» اعم از مفهوم «رسول» نباشد اما از نظر مورد، نبی اعم از رسول است.

### دلایل روایی بر خاتمتیت

موضوع خاتمتیت پیغمبر اسلام (ص) در صدھا روایت نیز مورد تصریح و تأکید قرار گرفته که از جمله آنها حدیث متزلت است ۳ که شیعه و سنتی به تواتر، آن را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند به طوری که جای هیچ شک و شباهی در صدور مضمون آن، باقی نمی‌ماند و آن این است:

هنگامی که پیامبر اکرم (ص) برای جنگ تبوک از مدینه حرکت می‌کردند امیر مؤمنان علی

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره احزاب، آیه ۴۰
  ۲. ر. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.
  ۳. ر. ک: بحار الانوار: ج ۳۷، ص ۲۵۴ - ۲۸۹، صحیح بخاری: ج ۳، ص ۵۸، صحیح مسلم: ج ۲، ص ۳۲۳، سن ابن ماجه: ج ۱، ص ۲۸، مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۰۹، مسندا بن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، وج ۲، ص ۴۳۷.
- (صفحه ۲۸۹)

(علیه السلام) را برای رسیدگی به کارهای مسلمانان بجای خود گماشتند. آن حضرت از اینکه از فیض شرکت در این جهاد محروم می‌شوند اندوهگین شدند و اشک از چشمانشان جاری شد. پیامبر اکرم (ص) به آن حضرت فرمودند: أما تَرْضِيَ آنَّ تَكُونَ مِنْ بَمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا تَبِعِي بَعْدِي ۱ آیا راضی نیستی که نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی باشی و بلافضله این جمله را اضافه کردند: «با این تفاوت که بعد از من پیامبری نیست» تا جای هیچ‌گونه توهّمی باقی نماند.

در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که فرمود: أَيَّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا تَبِعِي بَعْدِي وَ لَا سَنَّةً بَعْدَ سَنَّتِي ۲ ...

همچنین در چندین خطبه نهج البلاغه ۳ و در روایات و ادعیه زیاراتی که از ائمه اطهار (عليهم الصلاة و السلام) نقل شده بر این مطلب، تأکید شده است که نقل آنها به درازا می‌کشد.

### راز ختم فتوت

قبل اشاره کردیم ۴ که حکمت تعدّد پیامران و پی در پی در زمانهای پیشین، تبلیغ رسالت الهی در همه اقطار زمین و در میان همه امتها به وسیله یک فرد، میسر نبوده است؛ و از سوی دیگر، گسترش و پیچیده شدن روابط و پیدایش پدیده‌های اجتماعی نوین، وضع قوانین جدید، یا تغییر قوانین قبلی را می‌طلبدیه است؛ و از سوی دیگر، تحریفها و دگرگوئیهایی که به مرور زمان و در اثر دخالت‌های جاهلانه و مغرضانه افراد و گروه‌هایی پدید می‌آمده نیاز به تصحیح تعالیم الهی را به وسیله پیامبر دیگری به وجود می‌آورده است.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: وسائل الشیعه: ج ۱، ص ۱۵، خصال: ج ۱، ص ۳۲۲، خصال: ج ۲، ص ۴۸۷.
  ۲. ر. ک: وسائل الشیعه: ج ۱۸، ص ۵۵۵، من لا يحضره الفقيه: ج ۴، ص ۱۶۳، بحار الانوار: ج ۲۲، ص ۵۳۱، کشف الغمہ: ج ۱، ص ۲۱.
  ۳. ر. ک: نهج البلاه، خطبه اول، خطبه ۶۹، ۸۳، ۸۷، ۱۲۹، ۱۶۸، ۱۹۳، ۲۳۰.
  ۴. ر. ک: درس بیست و نهم از همین کتاب.
- (صفحه ۲۹۰)

بنابراین، در شرایطی که تبلیغ رسالت الهی در همه جهان به وسیله یک پیامبر و به کمک یاران و جانشینان وی میسر باشد؛ و احکام و قوانین یک شریعت، پاسخگوی نیازهای حال و آینده جامعه باشد و پیش بینی‌های لازم برای مسائل نوظهور، در آن شریعت شده باشد؛ و نیز تضمینی برای بقاء و مصونیت آن از تحریفات، وجود داشته باشد دیگر موجبی برای مبعوث شدن پیامبر دیگری نخواهد بود.

اما دانشهای عادی انسانها توان تشخیص چنین شرایطی را ندارد و خدای متعال است که با علم نامتناهی خود، زمان تحقق این شرایط را می‌داند و اوست که می‌تواند ختم نبوت را اعلام کند چنانکه این کار را در آخرین کتاب آسمانیش انجام داده است. ولی ختم نبوت به معنای قطع رابطه هدایت بین خدا و بندگان نیست بلکه هر گاه خدای متعال صلاح بداند می‌توانند از علوم غیبی، به بندگان شایسته اش افاضه فرماید هر چند به صورت «وحی نبوت» نباشد چنانکه به عقیده شیعه، چنین علومی را به امامان معصوم (علیهم الصلوٰة و السلام) عطا کرده است و به خواست خدا در درسهای آینده به بررسی مطالب مربوط به امامت خواهیم پرداخت.

### پاسخ به یک شبه

از بیان فوق به دست آمد که راز ختم نبوت این است که اولاً پیامبر اسلام (ص) می‌توانست به کمک یاران و جانشینانش رسالت خود را به گوش جهانیان برساند، و ثانیاً مصونیت کتاب آسمانی وی از هر گونه تحریفی تضمین شده است، و ثالثاً شریعت اسلام، توان پاسخگویی به نیازهای بشر تا پایان جهان را دارد.

ولی ممکن است کسی درباره مطلب اخیر، شبه‌های را به این صورت، مطرح کند: همان گونه که در گذشته، پیچیده شدن روابط اجتماعی، اقتضای وضع احکام جدید یا تغییر احکام پیشین را داشته و از این روی، پیامبر دیگری مبعوث می‌شده است و بعد از پیامبر اسلام (ص) هم دگرگونیهای چشمگیری رخ داده و روابط اجتماعی، پیچیده تر شده است، و از کجا این گونه تحولات، اقتضای شریعت جدیدی نداشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: همان گونه که اشاره شد تعیین اینکه چگونه تحولاتی اقتضای تغییر (صفحه ۲۹۱)

قوانین بنیادی را دارد در حد توان انسانهای عادی نیست زیرا ما احاطه به علل و حکمت‌های احکام و قوانین نداریم بلکه از دلایل جاودانی بودن اسلام و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) کشف می‌کنیم که احتیاجی به تغییر قوانین بنیادی اسلام نخواهد بود. البته ما پیدایش پاره‌ای از پدیده‌های اجتماعی نوین که اقتضای وضع مقررات جدید دارد را نفی نمی‌کنیم اما در شریعت اسلام برای وضع این گونه مقررات جزئی، اصول و قواعدی پیش بینی شده که مقامات صلاحیت دار می‌توانند براساس آنها مقررات لازم را وضع کنند و به اجراء در آورند و تفصیل مطلب را باید در فقه اسلام در مبحث اختیارات حکومت اسلامی (امام معصوم و ولی فقیه) جستجو کرد.

**پرسش**

- ۱- بعد از اثبات جاودانی بودن اسلام، چه نیازی به بحث درباره خاتمتیت، وجود دارد؟
- ۲- چگونه می‌توان خاتمتیت را با دلیل قرآنی، اثبات کرد؟
- ۳- شباهت مربوط به این دلیل را ذکر، و پاسخ آنها را بیان کنید.
- ۴- سه روایت از روایاتی که دلالت بر خاتمتیت دارد را بیان کنید.
- ۵- چرا سلسله پیامبران با آمدن پیامبر اسلام (ص) ختم شده است؟
- ۶- آیا ختم نبوت به معنای مسدود شدن راه استفاده از علوم الهی است؟ چرا؟
- ۷- آیا تحولات اجتماعی بعد از ظهور پیامبر اسلام (ص) اقتضای شریعت جدیدی ندارد؟ چرا؟
- ۸- نیاز جامعه به مقرراتی برای پدیده‌های نوظهور، چگونه رفع می‌شود؟

**امامت****امامت ۳۶****مقدمه**

(صفحه ۲۹۵)

پیامبر گرامی اسلام (ص) بعد از مهاجرت به مدینه، و حمایت بی دریغ مردم آن شهر از آن حضرت و از مسلمانانی که از مکه مهاجرت می‌کردند (مهرجین) که موجب مفتخر شدن ایشان به لقب «انصار» گردید یک جامعه اسلامی را پی نهادند و به تدبیر امور آن پرداختند و مسجدالنبی علاوه بر آنکه محل عبادت و تبلیغ رسالات الهی و تعلیم و تربیت مردم بود پناهگاه مهرجین و محرومان نیز بود و در همانجا به وضع اقتصادی ایشان رسیدگی می‌شد، و همچنین محل قضاوت و فصل خصومت و تصمیم گیری‌های نظامی و اعزام نیرو به جبهه‌های جنگ و پشتیبانی از جبهه‌ها و سایر مسائل حکومتی بود و در یک جمله، اداره امور دین و دنیای مردم به دست پیامبر اکرم (ص) انجام می‌گرفت و مسلمانان، خود را موظف می‌دانستند که دستورات آن حضرت را اطاعت کنند زیرا خدای متعال، علاوه بر ایجاب مطلق اطاعت از آن حضرت ۱ در خصوص مسائل سیاسی و قضایی و نظامی، اوامر مؤکدی به فرمانبرداری از رسول اکرم (ص) صادر کرده بود.<sup>۲</sup>

به دیگر سخن: پیامبر اکرم (ص) علاوه بر منصب نبوت و رسالت، و منصب تعلیم و تبیین

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۳۲، ۱۳۲، سوره نساء: آیات ۱۴، ۱۲، ۶۹، ۸۰، سوره مائدہ: آیه ۹۲، سوره انفال: آیات ۱، ۲۰، ۴۶، سوره توبه: آیه ۷۱، سوره نور: آیات ۵۱، ۵۴، ۵۶، سوره احزاب: آیات ۶۶، ۷۱، سوره حجرات: آیه ۱۴، سوره فتح: آیات ۱۶، ۱۷، سوره محمد: آیه ۳۲، سوره مجادله: آیه ۱۲، سوره ممتحنه: آیه ۱۲، سوره تغابن: آیه ۱۲، سوره جن: آیه ۲۳.

۲. ر. ک: سوره آل عمران: آیه ۱۵۲، سوره نساء: آیات ۴۲، ۵۹، ۱۰۵، سوره مائدہ: آیه ۴۸، سوره حج: آیه ۶۷، سوره احزاب: آیات ۶، ۳۶، سوره مجادله: آیات ۹، ۸، سوره حشر: آیه ۷.

(صفحه ۲۹۶)

احکام اسلام، منصب الهی دیگری به عنوان فرمانروای جامعه اسلامی نیز داشتند که منصبهای فرعی قضاوت و فرماندهی نظامی و

...از آن، استتفاق می‌یافت و همان گونه که دین اسلام، علاوه بر وظایف عبادی و اخلاقی، دارای احکام سیاسی و اقتصادی و حقوقی و ... بود پیامبر اسلام هم علاوه بر وظایف تبلیغ و تعلیم و تربیت، از طرف خدای متعال عهده دار اجرای احکام و قوانین الهی و دارای همه مقامات حکومتی بودند.

بدیهی است دینی که ادعای رهبری همه جوامع بشری تا پایان جهان را دارد نمی‌تواند نسبت به این گونه مسائل، بی تفاوت باشد و جامعه‌ای که براساس این دین به وجود می‌آید نمی‌تواند فاقد چنین مناصب سیاسی و حکومتی باشد، مناصبی که تحت عنوان «امامت» مندرج می‌شود.

اما سخن در این است که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) چه کسی باید عهده دار این مقام شود و آن را از چه کسی دریافت کند؟ آیا همان گونه که خدای متعال این منصب را به پیامبر اکرم (ص) عطا فرموده بود به کسانی دیگری نیز داده است و تصدی این مقام تنها در سایه نصب الهی، مشروعيت می‌یابد یا اعطاء این مقام از طرف خدای متعال، اختصاص به پیامبر اکرم (ص) داشته و بعد از حضرت، مردم هستند که باید امامی برای خودشان برگزینند و او را فرمانروای خودشان قرار دهند و آیا براستی، مردم دارای چنین حقی هستند یا نه؟

و این، درست همان نقطه اختلاف بین شیعه و سیی است. یعنی از یک سوی، شیعیان معتقدند که امامت، منصبی است الهی که باید از طرف خدای متعال به کسانی که صلاحیت آن را دارند داده شود و خدای متعال به وسیله پیامبر اکرم (ص) این کار را انجام داده و امیر مؤمنان علی (علیه السلام) را جانشین بلافضل وی قرار داده و سپس یازده نفر از فرزندان او را یکی پس از دیگری برای تصدی مقام امامت، تعیین و نصب فرموده است و از سوی دیگر، اهل سنت معتقدند که امامت الهی همانند نبوت و رسالت، با رحلت پیامبر اکرم (ص) خاتمه یافت و از آن پس، تعیین امام به مردم واگذاشته شد و حتی بعضی از بزرگان اهل سنت، تصریح کردند که اگر کسی به زور اسلحه، بر مردم مسلط شود بعد از تسلط، اطاعت وی بر

(صفحه ۲۹۷)

دیگران لازم خواهد بود ۱ و روشن است که چنین نظرهایی تا چه حد می‌تواند راه را برای سوء استفاده زورمندان و جباران و حیله گران، باز کند و موجبات پراکندگی و انحطاط مسلمانان را فراهم آورد.

در حقیقت، اهل سنت با پذیرفتن مشروعيت امامت بدون نصب الهی، نخستین پایه تفکیک دین از سیاست را نهاده‌اند و به عقیده شیعیان، همین امر، بزرگترین نقطه انحراف از مسیر صحیح اسلام راستین و پرستش خدای متعال، در همه ابعاد و شئون زندگی است و نیز خاستگاه هزاران انحراف دیگری است که از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) در میان مسلمانان، رخ داده با خواهد داد.

از این روی، ضرورت دارد که شخص مسلمان، این موضوع را با کمال جدیت و دور از هر گونه تقلید و تعصّب، مورد تحقیق و بررسی قرار دهد ۲ و مذهب حق را تشخیص داده با تمام توان، از آن حمایت کند.

ناگفته پیدا است که باید مصلحت کلی جهان اسلام را در نظر گرفت و از فراهم کردن زمینه برای بهره برداری دشمنان اسلام از اختلاف و رویارویی طرفداران مذاهب مختلف، دوری جست و نباید کاری کرد که موجب بروز شکاف در صفوف مسلمانان شود و نتیجه‌ای جز ضعف جامعه اسلامی نخواهد داشت. ولی از سوی دیگر، نباید حفظ وحدت و هماهنگی مسلمانان، مانع از تحقیق و تلاش در راه شناختن مذهب حق و ایجاد جوّ سالم برای بررسی مسائل امامت گردد مسائلی که حل صحیح آنها تأثیر بسزایی در سرنوشت مسلمانان و سعادت دنیا و آخرت آنان دارد.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: الاحکام السلطانیه از ابویعلی، و ترجمه «السود الاعظم» از ابوالقاسم سمرقندي، ص ۴۰ - ۴۲.

۲. خوشبختانه دانشمندان بزرگ در این زمینه هزاران کتاب به زبانهای مختلف و با شیوه‌های گوناگون نوشته و راه تحقیق را کاملاً

بر روی جویندگان حق و حقیقت گشوده‌اند و برای نمونه می‌توان از این کتابها یاد کرد: عبقات الانوار، الغدیر، دلائل الصدق، غایة المرام، و اثابة الهداء.

و به کسانی که فرصت زیادی برای مطالعه ندارند سفارش می‌کنیم که کتاب «المراجعات» که مجموعه‌ای از مکاتبات بین دو نفر علماء شیعه و سنّی است و کتاب «اصل الشیعه و اصولها» که هر دو به زبان فارسی نیز ترجمه شده را مطالعه کنند.

(صفحه ۲۹۸)

## مفهوم امامت

امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و هر کسی که متصدّی رهبری گروهی شود «امام» نامیده می‌شود و خواه در راه حق باشد یا در راه باطل، چنانکه در قرآن کریم، واژه «أَئِمَّةُ الْكُفْرِ» ۱ درباره سران کفار بکار رفته است، و کسی که نیازگزاران به او اقتداء می‌کنند «امام جماعت» نامیده می‌شود.

اما در اصطلاح علم کلام، امامت عبارت است از: «ریاست همگانی و فرآگیر بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی». و ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است، و گرنه تدبیر امور دنیوی جامعه اسلامی، جزیی از دین اسلام است. از دیدگاه شیعه، چنین ریاستی هنگامی مشروع خواهد بود که از طرف خدای متعال باشد، و کسی که اصالاً (ونه به عنوان نیابت) دارای چنین مقامی باشد معصوم از خطأ در بیان احکام و معارف اسلامی و نیز مصون از گناهان خواهد بود. در واقع، امام معصوم همه منصب‌های پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارد و هم سخنان او در تبیین حقایق و قوانین و معارف اسلام، حجت است و هم فرمانهای وی در امور مختلف حکومتی واجب الاطاعه می‌باشد.

بدین ترتیب، اختلاف شیعه و سنّی در موضوع امامت، در سه مسئله ظاهر می‌شود:  
نخست آنکه امام باید از طرف خدای متعال باشد.

دوم آنکه باید دارای علم خدادادی و مصون از خطأ باشد.

سوم آنکه باید معصوم از گناه باشد.

البته معصوم بودن، مساوی با امامت نیست زیرا به اعتقاد شیعه حضرت فاطمه زهراء (سلام الله علیها) هم معصوم بودند هر چند مقام امامت را نداشتند، چنانکه حضرت مریم (سلام الله علیها) نیز دارای مقام عصمت بوده‌اند و شاید در میان اولیاء خدا کسان دیگری نیز چنین مقامی را داشته‌اند هر چند ما اطلاعی از آنان نداریم و اساساً شناختن شخص معصوم جز از طریق

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره توبه، آیه ۱۲

(صفحه ۲۹۹)

معرفی الهی، میسر نیست.

## پرسش

- ۱ - پیامبر اسلام (ص) غیر از نبوت و رسالت، چه منصب‌های الهی دیگری داشتند؟
- ۲ - نقطه اصلی اختلاف بین شیعه و سنّی چیست؟
- ۳ - پذیرفتن امامت بدون نصب الهی، چه پیامدهایی داشته است؟

۴- معنای لغوی و اصطلاحی امامت را بیان کنید.

۵- مسائل بنیادی امامت کدامند؟

## ۳۷ نیاز به وجود امام

### مقدمه

(صفحه ۳۰۳)

بسیاری از کسانی که تعمق و ژرف نگری در مسائل اعتقادی ندارند چنین می‌پنداشند که اختلاف شیعه و سنتی درباره امامت، جزو این نیست که شیعیان معتقدند پیامبر اکرم (ص) علی بن ابیطالب (ع) را برای جانشینی خود در اداره امور جامعه، تعیین کرده ولی اهل سنت معتقدند که چنین چیزی انجام نگرفته و مردم به دلخواه خود، فرمانروایی را تعیین کردند و او جانشین را شخصاً برگزید، و در مرحله سوم، تعیین فرمانروا به یک گروه شش نفری سپرده شد، و خلیفه چهارم بار دیگر با انتخاب عمومی تعیین گردید و بنابراین، روش خاصی برای تعیین فرمانروا در میان مسلمانان، وجود نداشته است و از این روی، بعد از خلیفه چهارم، هر کسی قدرت نظامی بیشتری داشت متصدی این مقام شد چنانکه در کشورهای غیراسلامی نیز کمابیش امر به همین منوال بود.

و به دیگر سخن: چنین تصور می‌کنند که شیعیان درباره تعیین نخستین امام، همان چیزی را معتقدند که اهل سنت درباره تعیین خلیفه دوم از طرف خلیفه اول، اعتقاد دارند با این تفاوت که نظر پیامبر اکرم (ص) مورد قبول مردم واقع نشد ولی نظر خلیفه اول، از طرف مردم پذیرفته شد!

ولی صرف نظر از این سؤال که خلیفه اول، این حق را از کجا به دست آورده بود و چرا رسول خدا (ص) براساس اعتقاد اهل سنت به اندازه‌ی برای اسلام، دلسوزی نکرد و جامعه نوبنیاد اسلامی را بی‌سرپرست رها کرد با اینکه هنگام بیرون رفتن از مدینه برای جهاد،

(صفحه ۳۰۴)

جانشینی برای خودش معین می‌کرد و با اینکه خود آن حضرت از وقوع اختلافات و فتنه‌ها در امتش خبر داده بود، صرف نظر از این سؤال‌ها و سؤال‌های دیگر، اساساً باید توجه داشت که اختلاف شیعه و سنتی، قبل از هر چیز در این است، که آیا امامت، یک مقام دینی و تابع تشریع و نصب الهی است یا یک سلطنت دنیوی و تابع عوامل اجتماعی و شیعیان معتقدند که حتی شخص پیامبر اکرم (ص) هم نقش استدلایلی در تعیین جانشین خود نداشتند بلکه آن را به امر الهی، انجام دادند و در واقع، حکمت ختم نبوت با نصب امام معصوم، ارتباط دارد و با وجود چنین امامی است که مصالح لازم الاستیفاء جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) تأمین می‌شود.

از اینجا روشن می‌شود که چرا امامت از دیدگاه شیعه به عنوان یک «اصل اعتقادی» مطرح است نه به عنوان یک حکم فقهی فرعی، و چرا ایشان شرایط سه گانه (علم خدادادی، عصمت، نصب الهی) را در امام، معتبر می‌دانند، و چرا در عرف کلام شیعی، این مفاهیم با مفهوم مرجعیت در شناختن احکام الهی و حکومت و فرمانروایی بر جامعه اسلامی، عجین شده بدان گونه که گویی واژه امامت، بر همگی آنها دلالت می‌کند.

اینکه با توجه به مفهوم امامت و موقعیت آن در میان مجموعه عقاید شیعه، به بیان صحّت این عقیده می‌پردازیم.

### ضرورت وجود امام

در درس بیست و دوم روش نشید که تحقق یافتن هدف از آفرینش انسان، منوط به راهنمایی وی به وسیله وحی است، و حکمت الهی اقتضاء داشته که پیامبرانی را مبوعث فرماید تا راه سعادت دنیا و آخرت را به بشر بیاموزند و این نیاز وی را برطرف سازند، و نیز به تربیت افراد مستعد پردازند و آن را تا آخرین مرحله کمالی که بر ایشان میسر است برسانند، و همچنین در صورتی که شرایط اجتماعی، مساعد باشد اجراء قوانین اجتماعی دین را بعهده بگیرند.

و در درس سی و چهارم و سی و پنجم توضیح دادیم که دین مقدس اسلام، همگانی و جاودانی و نسخ ناشدنی است و بعد از پیامبر اسلام (ص) پیامبری نخواهد آمد و ختم نبوت در

(صفحه ۳۰۵)

صورتی با حکمت بعثت انبیاء وفق می‌دهد که آخرین شریعت آسمانی، پاسخگوی همه نیازهای بشر باشد و بقاء آن تا پایان جهان، تضمین شده باشد.

این ضمانت، در مورد قرآن کریم، وجود دارد و خدای متعال، مصونیت این کتاب عزیز را از هر گونه تغییر و تحریفی تضمین کرده است. ولی همه احکام و قوانین اسلام، از ظاهر آیات کریمه استفاده نمی‌شود و فی المثل تعداد رکعات نماز و کیفیت انجام و صدها حکم واجب و مستحب آن را نمی‌توان از قرآن کریم به دست آورد و معمولاً قرآن در صدد بیان تفاصیل احکام و قوانین نیست و تعلیم و تبیین آنها را بعهده پیامبر اکرم (ص) گذاشته تا با علمی که خدا به او عطا فرموده (غیر از وحی قرآنی) آنها را برای مردم بیان کند ۱ و بدین ترتیب، حجت و اعتبار سنت آن حضرت به عنوان یکی از منابع اصیل برای شناخت اسلام، ثابت می‌شود.

اما شرایط دشوار زندگی آن حضرت مانند چند سال محصور بودن در شب ایطالب و ده سال جنگ با دشمنان اسلام، اجازه نمی‌داد که همه احکام و قوانین اسلام را برای عموم مردم، بیان کند و همان اندازه هم که اصحاب فرا می‌گرفتند ضمانتی برای محفوظ ماندن نداشت و حتی کیفیت وضو گرفتن آن حضرت که سالها در مریبی و منظر مردم بود مورد اختلاف، واقع شد و در جایی که احکام چنین عملی در معرض اختلاف باشد عملی که روزانه مورد حاجت همه مسلمانان بوده و هست و انگیزه چندانی برای تغییر و تحریف عمدی ندارد خطر اشتباه در نقل و تحریفات عمدی در مورد احکام دقیق و پیچیده به ویژه احکام و قوانینی که با هوسهای افراد و منافع گروهها برخورد می‌کند به مراتب بیشتر خواهد بود. ۲

با توجه به این نکات، روشن می‌شود که هنگامی دین اسلام می‌تواند به عنوان یک دین کامل و پاسخگوی نیازهای همه انسانها تا پایان جهان، مطرح باشد که در متن دین، راهی برای تأمین مصالح ضروری جامعه، پیش بینی شده باشد مصالحی که با رحلت پیامبر اکرم (ص) در معرض تهدید و تفویت قرار می‌گرفت و این راه، چیزی جز نصب جانشین شایسته

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره بقره: آیه ۱۵۱، سوره آل عمران: آیه ۱۶۴، سوره جمعه: آیه ۲، سوره نحل: آیات ۶۴ - ۶۶، سوره احزاب: آیه ۲۱، سوره حشر: آیه ۷.

۲. علامه امینی (ره) نام هفتصد تن از دروغ پردازان و جعل کنندگان حدیث را در کتاب الغدیر آورده‌اند که به بعضی از آنان بیش از یک صدهزار حدیث، نسبت داده شده است. (الغدیر، ج ۵، ص ۲۰۸، به بعد).  
(صفحه ۳۰۶)

برای رسول اکرم (ص) نخواهد بود. جانشینی که دارای علم خدادادی باشد تا بتواند حقایق دین را با همه ابعاد و دقایقش بیان کند، و دارای ملکه عصمت باشد تا تحت تأثیر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی واقع نشود و مرتکب تحریف عمدی در دین نگردد و نیز بتواند نقش تربیتی پیامبر اکرم (ص) را بعهده بگیرد و افراد مستعد را به عالیترین مدارج کمال برساند و همچنین در صورت مساعد بودن شرایط اجتماعی، متصدی حکومت و تدبیر امور جامعه شود و قوانین اجتماعی اسلام را اجراء کند و حق و عدالت را در جهان

گسترش دهد.

حاصل آنکه: ختم نبوت هنگامی که موافق با حکمت الهی خواهد بود که توأم با نصب امام معصوم باشد امامی که همه ویژگیهای پیامبر اکرم (ص) به جز نبوت و رسالت را دارا باشد.

بدین ترتیب، هم ضرورت وجود امام، ثابت می‌شود؛ و هم لزوم علم خدادادی و مقام عصمت برای وی؛ و هم اینکه باید از طرف خدای متعال، نصب شود زیرا اوست که می‌داند چنین علمی و چنین ملکه‌ای را به چه کسی عطا فرموده و اوست که اصالتاً حق ولایت بر بندگانش را دارد و می‌تواند چنین حقی را در مرتبه نازلت را به افراد واجد شرایط بدهد.

لازم به تذکر است که اهل سنت، هیچیک از این ویژگیها را برای هیچیک از خلفاء، قائل نیستند و نه ادعای منصوب بودن آنان از طرف خدا و پیغمبر را دارند و نه ادعای علم خدادادی و ملکه عصمت برای خلفاء. بلکه موارد زیادی از لغزشها و اشتباہات و عجز ایشان از پاسخگویی به سؤالات دینی مردم را در کتابهای معتبر خودشان ثبت کرده‌اند و از جمله از خلیفه اول نقل کرده‌اند که گفت: «آن لی شیطاناً یعترینی» و از خلیفه دوم نقل کرده‌اند که بیعت با خلیفه اول را «فلتة» (کار عجولانه و حساب نشده) نامید<sup>۱</sup> و نیز بارها این جمله را به زبان آورد: «لو لا علی لهلك عمر»<sup>۲</sup> و اما لغشهای خلیفه سوم<sup>۳</sup> و خلفاء بنی امية و بنی عباس، واضحت از آن است که نیازی به اشاره داشته باشد و هر کس اندک آشنایی با تاریخ مسلمین داشته باشد به قدر کافی، از این مطالب آگاه می‌باشد.

تنها شیعیان هستند که به وجود شرایط سه گانه در امامان دوازده گانه معتقدند و با توجه به

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۴۲، ج ۳، ص ۵۷.
۲. ر. ک: الغدیر، ج ۶، ص ۹۳ به بعد.
۳. ر. ک: الغدیر، ج ۸، ص ۹۷ به بعد.

(صفحه ۳۰۷)

بیان فوق، صحّت اعتقاد ایشان در مسأله امامت، ثابت می‌شود و دیگر نیازی به دلایل تفصیلی نخواهد بود. در عین حال، در درس آینده به بعضی از دلایل مستفاد از کتاب و سنت، اشاره خواهیم کرد.

## پرسش

- ۱ - دیدگاه شیعه در مسأله امامت و اختلاف آن را با دیدگاه اهل سنت بیان کنید.
- ۲ - چرا شیعیان، امامت را به عنوان یک «اصل اعتقادی» معتبر می‌دانند؟
- ۳ - ضرورت وجود امام را بیان کنید.
- ۴ - چه نتایجی از این بیان به دست می‌آید؟

## ۳۸ نصب امام

### اشاره

(صفحه ۳۱۱)

در درس پیشین توضیح دادیم که ختم نبوت بدون نصب امام معصوم، خلاف حکمت الهی است و کامل بودن دین جهانی و

جاودانی اسلام، منوط به این است که بعد از پیامبر اکرم (ص) جانشینان شایسته‌ای برای او تعیین گردند به گونه‌ای که به جز مقام نبوت و رسالت، دارای همه مناصب الهی وی باشند.

این مطلب را می‌توان از آیات کریمه قرآن و روایات فراوانی که شیعه و سنّی در تفسیر آنها نقل کرده‌اند استفاده کرد:

از جمله در آیه سوم از سوره مائدہ می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا».

این آیه که به اتفاق مفسّرین در حجّه الوداع و تنها چند ماه قبل از رحلت پیامبر اکرم (ص) نازل شد بعد از اشاره به نامیدی کفار از آسیب پذیری اسلام «الْيَوْمَ يَئِسَ الْمُدْرِنُونَ كَفَرُوا مِنْ دِيْنِكُمْ» ... تأکید می‌کند که امروز دین شما را کامل، و نعمتم را بر شما تمام کردم، و با توجه به روایات فراوانی که در شأن نزول این آیه وارد شده کاملاً روشن می‌شود که این «اکمال و اتمام» که توأم با نویمید شدن کفار از آسیب پذیری اسلام بوده با نصب جانشین برای پیامبر اکرم (ص) از طرف خدای متعال، تحقق یافته است. زیرا دشمنان اسلام، انتظار داشتند که بعد از وفات رسول خدا (ص) مخصوصاً با توجه به اینکه فرزند ذکوری نداشتند اسلام بدون سرپرست بماند و در معرض ضعف و زوال قرار گیرد، ولی با نصب جانشین برای وی دین (صفحه ۳۱۲؟)

اسلام به نصاب کمال، و نعمت الهی به سر حدّ تمام رسید و امید کافران بر باد رفت.<sup>۱</sup>

و کیفیت آن، چنین بود که پیامبر اکرم (ص) هنگام بازگشت از حجّه الوداع همه حاجاج را در محل «غدیر خم» جمع کردن و ضمن ایراد خطبه مفصیلی از ایشان سؤال کردند: «أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ»<sup>۲</sup> آیا من از طرف خدای متعال بر شما ولايت ندارم؟ همگی یکصدا جواب مثبت دادند، آنگاه زیر بغل علی (ع) را گرفته او را در برابر مردم بلند کردن و فرمودند: «مَنْ كَنَّتْ مَوْلَاهَ فَعَلَى مَوْلَاهٍ» و به دین ترتیب، ولايت الهی را برای آن حضرت، اعلام فرمودند. سپس همه حضار با آن حضرت بیعت کردن و از جمله، خلیفه دوم ضمن بیعت با امیر مؤمنان علی (ع) به عنوان تهییت گفت: «يَخْ يَخْ لَكَ يَا عَلِيٌّ، أَصْبِحْتَ مَوْلَاهَ وَ مَوْلَى كُلَّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ».<sup>۳</sup>

و در این روز بود که این آیه شریفه، نازل شد: «الْيَوْمَ أَكَمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنًا» و پیامبر اکرم (ص) تکییر گفتند و فرمودند: «تَمَامُ نَبَوَتِي وَ تَمَامُ دِيْنِ اللَّهِ وَ لَايَهُ عَلَى بَعْدِي».

در روایتی که بعضی از بزرگان اهل سنت (حموینی) نیز نقل کرده‌اند آمده است که ابوبکر و عمر از جا برخاستند و از رسول خدا (ص) پرسیدند که آیا این ولايت، مخصوص علی است؟ حضرت فرمودند: مخصوص علی و اوصیاء من تا روز قیامت است. پرسیدند: اوصیاء شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: «علی اخی و وزیری و وارثی و وصیی و خلیفتی فی اُمّتی و ولی کل مؤمن مِنْ بَعْدِی، ثُمَّ ابْنَى الْحَسَنِ، ثُمَّ ابْنَى الْحَسِينِ، ثُمَّ تَسْعَةٌ مِنْ وُلْدِ ابْنَى الْحَسِينِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدًا، الْقُرْآنُ مَعْهُمْ وَهُمْ مَعَ الْقُرْآنِ، لَا يَفَارِقُهُمْ حَتَّى يَرِدُوا عَلَى الْحَوْضَ».<sup>۴</sup>

بر حسب آنچه از روایات متعدد، استفاده می‌شود پیامبر اکرم (ص) قبل امور شده بودند که امامت امیر مؤمنان (ع) را رسماً اعلام کنند ولی بیم داشتند که مبادا مردم، این کار را حمل بر نظر شخصی آن حضرت کنند و از پذیرفتن آن، سرباز زنند. از این روی، در پی فرصت مناسبی

\*\*\*\*\*

۱. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.

۲. اشاره به آیه (۶) از سوره احزاب «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ».

۳. ر. ک: برای اثبات قطعی بودن سند و دلالت این حدیث، رجوع کنید به عبقات الانوار و الغدیر.

۴. ر. ک: غاید امram، باب ۵۸، حدیث ۴، به نقل از فرائد حموینی.

(صفحه ۳۱۳)

بودن که زمینه این کار فراهم شود تا اینکه این آیه شریفه نازل شد: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتِ رِسَالَتُهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُ مُكَمِّلَ النَّاسِ»<sup>۱</sup> و ضمن تأکید بر لزوم تبلیغ این پیام الهی که همسنگ با همه پیامهای دیگر است و نرساندن آن بمنزله ترک تبلیغ کل رسالت الهی می‌باشد به آن حضرت مژده داد که خدای متعال تو را از پیامدهای آن، مصون خواهد داشت. با نزول این آیه، پیامبر اکرم (ص) دریافتند که زمان مناسب، فرا رسیده و تأخیر بیش از این، روا نیست. از این روی، در غدیر خم به انعام این وظیفه، مبادرت ورزیدند.<sup>۲</sup>

البته آنچه اختصاص به این روز داشت اعلام رسمی و گرفتن بیعت از مردم بود و گرنه رسول خدا (ص) در طول دوران رسالت‌نش بارها و به صورت‌های گوناگون، جانشینی امیر مؤمنان علی (ع) را گوشزد کرده بودند و در همان سالهای آغازین بعثت، هنگامی که آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»<sup>۳</sup> نازل شد در حضور همه خویشاوندان فرمودند: نخستین کسی که دعوت مرا پذیرد جانشین من خواهد بود و به اتفاق فریقین، نخستین کسی که پاسخ مثبت داد علی بن ابیطالب (ع) بود.<sup>۴</sup>

و نیز هنگامی که آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الْمُأْمِنُوكُمْ» نازل شد و اطاعت کسانی که به عنوان «اولو الامر» به طور مطلق، واجب کرد و اطاعت ایشان را همسنگ اطاعت پیغمبر اکرم (ص) قرار داد جابر بن عبد الله انصاری از آن حضرت پرسید: این «اولو الامر» که اطاعت‌شان مقرن به اطاعت شما شده چه کسانی هستند؟ فرمود: «هُمْ خلفای یا جابر و ائمَّةُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِي. أَوْلُهُمْ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ، ثُمَّ الْحَسَنِ، ثُمَّ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلَى الْمَعْرُوفِ فِي التَّوْرَةِ بِالْبَاقِيِّ تُتَدْرِكُهُ يَا جَابِرٌ، فَإِذَا لَقَيْتُهُ فَاقْرُأْهُ مِنِ السَّلَامِ ثُمَّ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ، ثُمَّ عَلَى بْنَ مُوسَى، ثُمَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلَى، ثُمَّ عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ الْحَسَنِ بْنِ عَلَى، ثُمَّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلَى، ثُمَّ سَمِّيَ وَكَنِيَ حَجَّةُ اللَّهِ»

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره مائدہ، آیه ۶۷. برای توضیح بیشتر پیرامون دلالت این آیه، به تفسیر المیزان مراجعه کنید.
۲. این موضوع را بزرگان اهل سنت از هفت نفر از اصحاب رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند: زید بن ارقم، ابوسعید خدری، ابن عباس، جابر بن عبد الله انصاری، براء بن عازب، ابوهریره و ابن مسعود. ر. ک: الغدیر، ج ۱.
۳. ر. ک: سوره شعراء، آیه ۲۱۴.
۴. ر. ک: عبقات الانوار، الغدیر، المراجعات (مراجعه ۲۰).

(صفحه ۳۱۴)

فی أَرْضِهِ وَبَقِيَّتُهُ فی عباده این الحسن بن علی» ... ۱ و طبق پیشگویی پیامبر اکرم (ص) جابر تا زمان امامت حضرت باقر (ع) زنده ماند و سلام رسول خدا (ص) را به ایشان ابلاغ کرد.

در حدیث دیگری از ابوبصری نقل شده که گفت: درباره آیه اولو الامر از امام صادق (ع) سؤال کردم. فرمود: در شأن علی بن ابیطالب و حسن و حسین نازل شده است. عرض کردم: مردم می‌گویند چرا قرآن کریم، علی و اهل بیت‌ش (ع) را بنام، معروفی نکرده است؟ فرمودند: به ایشان بگوی: آیه نماز که نازل شد اسمی از سه رکعت و چهار رکعت نبرد، و این رسول خدا (ص) بود که آن را برای مردم تفسیر کرد، همچنین آیات زکات و حجّ و ... این آیه را هم می‌بایست پیامبر اکرم (ص) برای مردم تفسیر کند و او چنین فرمود:

«مَنْ كَنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهٍ» و نیز فرمود: «اوْصِيكُمْ بِكتابِ اللَّهِ وَاهْلِ بَيْتِيِّ، فَإِنَّى سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَفْرَقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يُورَدَ هُمَا عَلَى الْحَوْضَ فَأَعْطَانِي ذَلِكَ» یعنی شما را سفارش می‌کنم به (ملازمت) کتاب خدا و اهل بیتم، همانا از خدای عزوجل درخواست کردم که میان قرآن و اهل بیتم، جدایی نیندازد تا در حوض کوثر ایشان را بر من وارد سازد، و خدای متعال درخواست مرا اجابت

کرد و نیز فرمود: «لَا تَعْلَمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ إِنَّهُمْ لَنْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ بَابِ هُدِيٍّ وَلَنْ يَدْخُلُوكُمْ فِي بَابِ ضَلَالٍ».<sup>۲</sup> [یعنی: در مقام تعلیم ایشان برنیایید که ایشان از شما داناترنند. همانا هرگز شما را از باب هدایت، خارج و در باب ضلالت، وارد نمی‌سازند.]

و همچنین بارها و از جمله در آخرین روزهای حیاتش فرمود: «إِنَّ تَارِكَ فِيكُمُ التَّقْلِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَهْلَ بَيْتِ إِنْهَمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدا عَلَى الْحَوْضِ»<sup>۳</sup> و نیز فرمود: «أَلَا- إِنَّ مَثَلَ أَهْلَ بَيْتِ فِيكُمْ مَثَلُ سَيِّفِيَّةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَّا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرَقَ»<sup>۴</sup> و نیز بارها خطاب به علی بن ابیطالب (ع) فرمود: «إِنْتَ وَلِيٌ كُلَّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي»<sup>۵</sup> و نیز دهها حدیث دیگری که مجال

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج ۱۰، ص ۲۶۷، و اثبات الهداء: ج ۳، ص ۱۲۳، و ینایع المؤذة: ص ۴۹۴.
۲. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج ۳، ص ۲۶۵.
۳. این حدیث نیز از روایات متواتر است که بزرگان اهل سنت از جمله ترمذی و نسایی و صاحب مستدرک به طرق متعدد از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند.
۴. ر. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۵۱.
۵. ر. ک: مستدرک حاکم: ج ۳، ص ۱۳۴، ص ۱۱۱، صواعق ابن حجر: ص ۱۰۳، مسند ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۳۱، ج ۴، ص ۴۳۸ و

...

(صفحه ۳۱۵)

اشارة به آنها نیست ۱.

## پرسش

- ۱ - کدام آیه قرآن، مربوط به نصب امام است؟ دلالت آن را توضیح دهید.
- ۲ - جریان منصوب شدن امیر مؤمنان (ع) به امامت را بیان کنید.
- ۳ - چرا پیامبر اکرم (ص) اعلام امامت آن حضرت را به تأخیر می‌انداختند و چگونه شد که به این کار، اقدام کردند؟
- ۴ - کدام از روایات، دلالت بر امامت سایر ائمه (ع) دارد؟
- ۵ - سایر روایاتی که اشاره به امامت اهل بیت دارد را بیان کنید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: کمال الدین و تمام النعمه، از مرحوم صدوq و بحار الانوار مجلسی.

## ۳۹ عصمت و علم امام

### مقدمه

(صفحه ۳۱۹)

در درس سی و ششم گفتیم که اختلاف شیعه و سنتی پیرامون موضوع امامت، در سه مسئله است: یکی آنکه امام باید از طرف خدای متعال نصب شود، دیگر آنکه باید دارای ملکه عصمت باشد، و سوم آنکه باید دارای علم خدادادی باشد و در درس سی و هفتم هر سه مسئله را با یک بیان عقلی، اثبات کردیم و در درس سی و هشتم به بعضی از دلایل نقلی منصوب بر بودن ائمه (علیهم

الصلوٰة و السلام) از طرف خدای متعال، اشاره کردیم و اینک در این درس به بیان عصمت و علم خدادادی ایشان می‌پردازیم.

### عصمت امام

بعد از اثبات اینکه امامت، منصبی است الهی که خدای متعال به علی بن ایطالب و فرزندانشان (ع) عطا فرموده است می‌توان عصمت ایشان را از این آیه شریفه، استنباط کرد: «لَا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»<sup>۱</sup> که اعطاء مناصب الهی را به کسانی که آلوهه به گناه باشند نفی می‌کند.

و نیز از آیه «أُولَى الْمَأْمَرِ»<sup>۲</sup> که اطاعت مطلق از ایشان را لازم شمرده و آن را قرین اطاعت رسول خدا (ص) قرار داده است استفاده می‌شود که هیچگاه اطاعت ایشان منافاتی با

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۲. ر. ک: سوره نساء، آیه ۵۹.

(صفحه ۳۲۰)

اطاعت خدای متعال نخواهد داشت پس امر به اطاعت ایشان به طور مطلق، به معنای ضمانت عصمت است.

همچنین عصمت اهل بیت (علیهم السلام) را می‌توان با آیه تطهیر، اثبات کرد: «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطْهِرُكُمْ تَطْهِيرًا»<sup>۳</sup> با این بیان که اراده تشریعی الهی درباره تطهیر بندگان، اختصاص به کسی ندارد، پس این اراده که اختصاص به اهل بیت (ع) دارد اراده تکوینی الهی و تخلّف ناپذیر است چنانکه می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۴</sup> و تطهیر مطلق و نفی هر گونه رجس و پلیدی از منسوبان پیامبر اکرم (ص) را ندارند به جز شیعه که معتقد به عصمت حضرت زهراء (سلام الله علیها) و ائمه دوازده گانه (علیهم الصلوٰة و السلام) هستند.<sup>۵</sup>

لازم به تذکر است که بیش از هفتاد روایت که اغلب آنها را علماء اهل سنت نقل کرده‌اند دلالت دارد بر اینکه این آیه شریفه، در شأن (خمسه طیبه) نازل شده است<sup>۶</sup> و شیخ صدوق از امیر مؤمنان (ع) نقل کرده است که رسول خدا (ص) فرمودند: یا علی! این آیه درباره تو حسن و حسین و امامان از نسل تو نازل شده است.

پرسیدم امامان بعد از شما چند نفرند؟ فرمود: تو یا علی، و بعد حسن، و بعد حسین، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزندش محمد، و بعد از وی فرزندش جعفر، و بعد از وی فرزندش موسی، و بعد از وی فرزندش علی، و بعد از وی فرزندش حسن، و سپس فرزندش حجت خدا.

آنگاه اضافه فرمود: این چنین، نامهای ایشان بر ساق عرش الهی نوشته است، و من از خدای متعال پرسیدم که اینها نام چه کسانی است؟ فرمود: یا محمد، ایشان امامان بعد از تو هستند که تطهیر شده و معصومند و دشمنان ایشان مورد لعنت من خواهند بود.<sup>۷</sup>

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره احزاب، آیه ۳۳.

۲. ر. ک: سوره یس، آیه ۸۲.

۳. برای توضیح بیشتر پیرامون این آیه، رجوع کنید به تفسیر المیزان و کتاب «الامامة و الولاية فی القرآن الکریم».

۴. ر. ک: غایة المرام، ص ۲۸۷ - ۲۹۳.

۵. ر. ک: غایة المرام (ط قدیم)، ج ۶، ص ۲۹۳.

(صفحه ۳۲۱)

همچنین حدیث «ثقلین» که پیغمبر اکرم (ص) اهل بیت و عترت خود را همسنگ قرآن قرار دادند و تأکید کردند که هیچگاه از آن، جدا نمی‌شوند دلیل روشنی بر عصمت ایشان می‌باشد زیرا ارتکاب کوچکترین گناه حتی اگر به صورت سهوی باشد مفارقت عملی از قرآن است.

### علم امام

بی شک اهل بیت پیغمبر (ص) بیش از سایر مردم از علوم آن حضرت، بهره مند بودند چنانکه درباره ایشان فرمود: «لا تُعلِّمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ» ۱ مخصوصاً شخص امیرمؤمنان (ع) که از دوران کودکی در دامان رسول خدا (ص) پرورش یافته و تا آخرین لحظات عمر آن حضرت ملازم وی، و همواره در صدد فراگرفتن علوم و حقایق از پیامبر اکرم (ص) بود، و درباره وی فرمود: «أَنَا مَدِيْنَةُ الْعِلْمِ وَ عَلَىٰ بَأْبَهَا» ۲ و از خود امیرمؤمنان (ع) نقل شده که فرمود: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلَهُ عَلَّمَنِي الْفَ بَابٍ، وَ كُلُّ بَابٍ يُفْتِحُ الْفَ بَابٍ فَذَلِكَ الْفَ بَابٍ، حَتَّىٰ عَلِمْتُ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنَّاِيَا وَ الْبَلَّاِيَا وَ فَضْلَ الْخِطَابِ» ۳ یعنی رسول خدا (ص) هزار باب علم به من آموخت که هر بابی هزار باب دیگر می‌گشاید و مجموعاً می‌شود هزار هزار باب، تا آنجا که از هر چه بوده و تا روز قیامت خواهد بود آگاه شدم و علم منایا و بلایا (مرگها و مصیبتها) و فصل الخطاب (داوری بحق) را فرا گرفتیم.

ولی علوم ائمه اهل بیت (ع) منحصر به آنچه از پیامبر اکرم (ص) بی واسطه یا با واسطه شنیده بودند نبوده است بلکه ایشان از نوعی علوم غیرعادی نیز بهره مند بوده‌اند که به صورت «الهام» و «تحديث» ۴ به ایشان افاضه می‌شده است نظری‌الهامی که به خضر و ذوالقرنین ۵ و حضرت مریم و مادر موسی (علیهم السلام) شده ۶ و بعضًا در قرآن کریم، تعبیر به

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: غایة المرام: ص ۲۶۵، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۴.
  ۲. ر. ک: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۲۲۶، جالب این است که یکی از علماء اهل سنت کتابی بنام «فتح الملک» العلی بصحة حدیث مدینه العلم علی نوشته که در سال ۱۳۵۴ ه در قاهره به چاپ رسیده است.
  ۳. ر. ک: ینابیع الموده: ص ۸۸، اصول کافی: ج ۱، ص ۲۹۶.
  ۴. ر. ک: اصول کافی، کتاب الحجۃ، ص ۲۶۴ و ص ۲۷۰.
  ۵. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۸.
  ۶. ر. ک: سوره کهف: آیه ۶۵ - ۹۸، سوره آل عمران: آیه ۲۱ - ۳۸، سوره طه: آیه ۳۸، سوره قصص: آیه ۷.
- (صفحه ۳۲۲)

«وحی» گردیده که البته منظور از آن، وحی نبوت نیست، و با چنین علمی بوده که بعضی از ائمه اطهار (ع) که در سنین طفویلت به مقام امامت می‌رسیدند از همه چیز آگاه بودند و نیازی به تعلم و فراگیری از دیگران نداشتند.

این مطلب از روایات فراوانی که از خود ائمه اطهار (علیهم السلام) نقل شده و با توجه به عصمت ایشان، حجت آنها ثابت است استفاده می‌شود. ولی پیش از آنکه به ذکر نمونه‌ای از آنها پردازیم به آیه از قرآن کریم، اشاره می‌کنیم که از شخص یا اشخاصی به عنوان «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ۱ یاد کرده به عنوان شاهد بر حقانیت پیغمبر اکرم (ص) معرفی می‌کند، و آن آیه این است: «قُلْ كَفِى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ۲ بگو برای شهادت میان من و شما، خدا و کسی که علم الكتاب دارد کفایت می‌کند.

بدون شک، چنین کسی که شهادت او قرین شهادت خدای متعال قرار داده شده و داشتن علم الكتاب، او را شایسته چنین شهادتی

کرده دارای مقامی بس ارجمند بوده است.

در آیه دیگری نیز اشاره به این شاهد کرده و او را «تالیٰ تلو» رسول خدا (ص) شمرده است: «أَقْمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَيْنَهُ مِنْ رَبِّهِ وَ يَنْلُوهُ شاهِدُ مِنْهُ»<sup>۳</sup> و کلمه «منه» دلالت دارد بر اینکه این شاهد از خاندان رسول خدا (ص) و اهل بیت اوست و روایات متعددی از طرق شیعه و اهل سنت، نقل شده که منظور از این شاهد، علی بن ابیطالب (ع) است.

از جمله ابن مغازلی شافعی از عبدالله بن عطاء روایت کرده که گفت: روزی در حضور امام باقر (ع) بودم که فرزند «عبدالله بن سلام» (یکی از علماء اهل کتاب) که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد) عبور کرد، از آن حضرت پرسیدم: آیا منظور از «من عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» پدر این شخص است؟ فرمود: نه، بلکه منظور علی بن ابیطالب (ع) است که آیه «وَ يَنْلُوهُ شاهِدُ مِنْهُ» و آیه «إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا»<sup>۴</sup> نیز در شأن او نازل شده است و نیز چندین روایت از طرق فریقین نقل شده که منظور از «شاهد» در سوره هود، علی بن

\*\*\*\*\*

۱. سوره رعد، آیه ۴۳.

۲. سوره رعد، آیه ۴۳.

۳. سوره هود، آیه ۱۷.

۴. سوره مائدہ، آیه ۵۵.

(صفحه ۳۲۳)

ابیطالب (ع) می‌باشد<sup>۱</sup> و با توجه به ویژگی یاد شده «منه» روشن می‌شود که مصدق آن جز آن حضرت کسی نبوده است. اهمیت داشتن «علم الكتاب» هنگامی روشن شود که در داستان حضرت سلیمان (ع) و احضار تخت بلقیس که در قرآن کریم آمده است دقت کنیم در آنجا که می‌فرماید: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»<sup>۲</sup> ... ۲ یعنی کسی که بهره‌ای از علم الكتاب داشت گفت: من تخت بلقیس را حاضر می‌کنم پیش از آنکه چشم به هم زنی ... از این آیه، استفاده می‌شود که آگاه بودن از برخی از علم الكتاب چنین اثر شگفت انگیزی داشته است، و از اینجا، می‌توان حدس زد که داشتن همه علم الكتاب چه آثار عظیم تری را در بر خواهد داشت و این، نکته‌ای است که امام صادق (ع) در حدیثی که «سدیر» نقل کرده خاطر نشان ساخته‌اند:

سدیر گوید: من و ابوبصیر و یحیای بزار و داود بن کثیر در مجلس (بیرونی) امام صادق (ع) بودیم که آن حضرت با حالت غصب، وارد شدند و پس از نشستن فرمودند: تعجب است از مردمی که گمان می‌کنند ما علم غیب داریم! در صورتی که جز خدای متعال کسی علم غیب ندارد، و من خواستم کنیزم را تبیه کنم، او فرار کرد و ندانستم در کدام اطاق رفته است.<sup>۳</sup>

سدیر گوید: هنگامی که حضرت برخاستند که به منزلشان (اندرونی) بروند من و ابوبصیر و میسر، همراه آن حضرت رفیم و عرض کردیم، فدایت شویم، ما سخنانی که درباره کنیز گفتید شنیدیم، و ما معتقدیم که شما علوم فراوانی دارید ولی ادعای علم غیب درباره شما نمی‌کنیم.

حضرت فرمود: ای سدیر، مگر قرآن نخوانده‌ای؟ عرض کردم چرا. فرمود: این آیه را خوانده‌ای: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» گفتم:

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: غایه المرام (ط قدیم)، ص ۳۵۹ - ۳۶۱.

۲. سوره نمل، آیه ۴۰.

۳. از دنباله حدیث روشن می‌شود که این سخنان را بخاطر حضور نامحرمان، بیان کردۀ‌اند و باید دانست که منظور از علم غیبی که اختصاص به خدای متعال دارد علمی است که احتیاج به تعلیم نداشته باشد، چنانکه امیرمؤمنان (ع) در جواب کسی که سؤال کرد: آیا شما علم غیب دارید؟ فرمود: «أَنَّمَا هُوَ تَعْلِمُ مِنْ ذَيْ عِلْمٍ» و گرنۀ همه انبیاء و بسیاری از اولیاء خدا از علوم غیبی که به ایشان وحی یا الهام می‌شده مطلع بوده‌اند، و یکی از موارد تشکیک ناپذیر آن، این خبر غیبی است که به مادر حضرت موسی (ع) الهام شد: «إِنَّ رَأْدُّهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (سوره قصص، آیه ۷).

(صفحه ۳۲۴)

فдایت شوم، خوانده‌ام. فرمود: می‌دانی که این شخص چه اندازه از علم الكتاب داشت؟ عرض کردم: شما بفرمایید. فرمود: باندازه قطره‌ای از دریای پهناور! سپس فرمود: آیا این آیه را خوانده‌ای «فُلْ كَفِي بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكُتُبِ»؟ گفتم: آری. فرمود: آن کسی که علم همه کتاب را دارد داناتر است یا کسی که بهره اندکی از علم الكتاب دارد؟ عرض کردم: آن کسی که علم همه کتاب را دارد. پس با اشاره به سینه مبارکش فرمود: به خدا قسم، علم همه کتاب نزد ماست، به خدا قسم علم همه کتاب نزد ماست ۱. اینک به ذکر نمونه‌های دیگری از روایات وارده در علوم اهل بیت (علیهم السلام) اشاره می‌کنیم.

حضرت رضا (ع) در ضمن حدیث مفصلی درباره امامت فرمود: هنگامی که خدای متعال کسی را (به عنوان امام) برای مردم برمی‌گریند به او سعه صدر، عطا می‌کند و چشمۀ‌های حکمت را در دلش قرار می‌دهد و علم را به وی الهام می‌کند تا برای جواب از هیچ سؤالی در نماند و در تشخیص حق، سرگردان نشود، پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسديدة الهی بوده از خطاهای و لغشها در امان خواهد بود و خدای متعال، این خصلتها را به او می‌دهد تا حجت بر بندگان و شاهد بر آفریدگانش باشد و این، بخشش الهی است که به هر کس بخواهد می‌دهد.

آنگاه اضافه فرمود: آیا مردم می‌توانند چنین کسی را (بشناسند) و برگزینند؟! و آیا برگزیده ایشان دارای چنین صفاتی است؟! ۲ و از حسن بن یحیی مدائنی نقل شده که از امام صادق (ع) پرسیدم: هنگامی که سؤالی از امام می‌شود چگونه (و با چه علمی) جواب می‌دهد؟ فرمود: گاهی به او الهام می‌شود، و گاهی از فرشته می‌شند و گاهی هر دو.<sup>۳</sup> و در روایت دیگری امام صادق (ع) فرمود: امامی که نداند چه مصیبی به او می‌رسد و کار او به کجا می‌انجامد حجت خدا بر بندگانش نخواهد بود.<sup>۴</sup>

و نیز چند روایت از آن حضرت نقل شده است که فرمود: هر گاه امام بخواهد چیزی را بداند

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۷ (ط دارالكتب الاسلامیة).

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۸ - ۲۰۳.

۳. ر. ک: بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۵۸.

۴. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.

(صفحه ۳۲۵)

خدای متعال او را آگاه می‌سازد ۱.

و همچنین در روایات متعددی از آن حضرت آمده است که فرمود: روح، آفریده ایست اعظم از جبرئیل و میکائیل که با رسول خدا (ص) بود و بعد از وی با ائمه (ع) است و ایشان را تسديدة می‌کند.<sup>۲</sup>

- ۱- عصمت امام را با چه آیاتی می‌توان اثبات کرد؟
- ۲- کدام روایت، دلالت بر عصمت امام دارد؟
- ۳- علم خاص امام از چه راه‌هایی است؟
- ۴- در گذشته چه کسانی از این گونه علم، بهره‌ای داشته‌اند؟
- ۵- کدام آیه، دلالت بر علم امامت دارد؟ وجه دلالت آن را بیان کنید.
- ۶- اهمیت علم الكتاب را توضیح دهید.
- ۷- چند نمونه از روایات مربوط به علوم ائمه (ع) را ذکر کنید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸.
۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۳.

## ٤٠ حضرت مهدی (ع)

### مقدمه

(صفحه ۳۲۹)

در ضمن بحثهای گذشته، چند حدیث را که متضمن اسماء ائمه اثناشر بود آوردیم ولی روایات فراوان دیگری از طرق شیعه و سی از پیغمبر اکرم (ص) نقل شده که در بعضی از آنها فقط به تعداد آن بزرگواران اشاره شد، در بعضی اضافه شده که همگی ایشان از قریش هستند، و در بعضی دیگر عدد ایشان را عدد نقباء بنی اسرائیل شمرده، و در بعضی دیگر آمده است که نه نفر ایشان از فرزندان امام حسین (ع) هستند و بالاخره در بعضی از روایات اهل سنت و روایات متواتر از طرق شیعه، اسماء یکایک ایشان بیان شده است ۱ و نیز روایات زیادی از طرق شیعه درباره امامت هر یک از ائمه اطهار (عليهم الصلوة و السلام) نقل شده که در این مختصر، مجال ذکر نمونه‌ای از آنها هم نیست ۲. از این روی، آخرین درس از این بخش را به بحث درباره امام دوازدهم حضرت صاحب الزمان (عجل الله فرجه الشریف) اختصاص می‌دهیم و برای رعایت اختصار، تنها به ذکر مهمترین نکات می‌پردازیم.

### حکومت الهی جهانی

دانستیم که هدف الهی و اولی از بعثت انبیاء، کامل کردن شرایط برای رشد و تکامل آزادانه و آگاهانه انسانها بوده که به وسیله قرار دادن وحی الهی در دسترس مردم، تحقق یافته است.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ط ۳، ص ۱۰ - ۱۴۰.
۲. ر. ک: بحار الانوار، غایة المرام، اثبات الهداء، و سایر مجامع حديث.

(صفحه ۳۳۰)

همچنین اهداف دیگری نیز منظور بوده که از جمله می‌توان کمک به رشد عقلانی و تربیت روحی و معنوی افراد مستعد را بشمار آورد و در نهایت، انبیاء عظام (عليهم الصلوة و السلام) در صدد تشکیل جامعه ایده آل براساس خداپرستی و ارزش‌های الهی، و گسترش عدل و داد در سراسر زمین بوده‌اند و هر کدام در حد امکان، قدمی در این راه برداشته‌اند و بعضی از ایشان توanstه‌اند در

محدوده جغرافیایی و زمانی خاصی، حکومت الهی را برقرار سازند. ولی برای هیچکدام از ایشان شرایط تشکیل حکومت جهانی، فراهم نشده است.

البته فراهم نشدن چنین شرایطی به معنای نارسایی تعالیم و برنامه‌های انسیاء یا نقص مدیریت و رهبری ایشان نیست و نیز به معنای تحقق نیافتن هدف الهی از بعثت ایشان نمی‌باشد زیرا همچنانکه اشاره شد هدف الهی، فراهم شدن زمینه و شرایط برای سیر و حرکت اختیاری انسانهاست «إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»<sup>۱</sup> نه الزام و اجبار مردم بر پذیرفتن دین حق و پیروی از رهبران الهی و این هدف، تحقق یافته است.

در عین حال، خدای متعال در کتابهای آسمانیش و عده تحقق حکومت الهی را در پنهان زمین داده است که می‌توان آن را نوعی پیشگویی نسبت به فراهم شدن زمینه پذیرش دین حق در سطح وسیعی از جامعه انسانی به حساب آورد که با استفاده از افراد و گروههای بسیار ممتاز و از مددهای غیبی الهی، موانع تشکیل حکومت جهانی از سر راه برداشته شده عدل و داد بر توده‌های ستمدیده مردم که از بیداد ستمگران به سته آمده و از همه مکتب‌ها و رژیم‌ها نالمید شده‌اند گسترش خواهد یافت و می‌توان آن را تحقق هدف نهایی از بعثت پیامبر خاتم (ص) و دین جهانی و جاودانی او به حساب آورد. زیرا درباره وی فرموده است: «لِيَظْهِرَ عَلَى الدِّينِ كَلَّهُ»<sup>۲</sup>.

و با توجه به اینکه امامت، متمم نبوت، و تحقق بخش حکمت خاتمیت است می‌توان نتیجه گرفت که این هدف به وسیله آخرین امام، تحقق خواهد یافت و این همان مطلبی است که در روایات متواتری که درباره حضرت مهدی ارواحنا فداء وارد شده مورد تأکید قرار گرفته

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره نساء، آیه ۱۶۵.

۲. ر. ک: سوره توبه: آیه ۳۳، سوره فتح: آیه ۲۸، سوره صف: آیه ۹، و ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۰، ح ۲۲، و ص ۶۰، ح ۵۸ و ۸۹.

(صفحه ۳۳۱)

است.

در اینجا نخست به چند آیه از قرآن کریم که متنضم بشارت به تحقق چنین حکومتی است اشاره می‌کنیم و سپس به ذکر نمونه‌ای از روایات مربوط به این بحث می‌پردازیم.

### وعده الهی

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: در تورات و زبور نوشته ایم که صالحان، وارث زمین خواهند بود. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ»<sup>۱</sup> و در آیه دیگری نظری این مضمون، از حضرت موسی (ع) نقل شده است. ۲ و بی شک این وعده، روزی تحقق خواهد یافت.

و در جای دیگر بعد از اشاره به داستان فرعون که مردم را به استضعاف کشانده بود می‌فرماید: «وَتُرِيدُ أَنْ تُمْنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»<sup>۳</sup> این آیه هر چند در مورد بنی اسرائیل و به قدرت رسیدن آنان بعد از رهایی از چنگال فرعونیان است ولی تعبیر «وَتُرِيدُ» ... اشاره به یک اراده مستمر الهی دارد و از این روی در بسیاری از روایات، بر ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف تطبیق شده است.<sup>۴</sup>

همچنین در جای دیگر خطاب به مسلمانان می‌فرماید:

کسانی از شما که ایمان واقعی و اعمال شایسته داشته باشند به خلافت خواهند رسید و با امنیت کامل، به پرستش خدای متعال، خواهند پرداخت: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيُشَتَّرْجِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيَبْدَلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ حَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»<sup>۵</sup> و در روایات آمده است که مصدق کامل این وعده در زمان ظهور ولی عصر عجل الله فرجه الشریف تحقق خواهد یافت.<sup>۶</sup>

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.
  ۲. ر. ک: سوره اعراف، آیه ۱۲۸.
  ۳. ر. ک: سوره قصص، آیه ۵.
  ۴. ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۴، ج ۳۵، ص ۶۳، ۶۴.
  ۵. ر. ک: سوره نور، آیه ۵۵.
  ۶. ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۵۸، ح ۵۰، ص ۵۴، ح ۳۴، ۶۴.
- (صفحه ۳۳۲)

نیز روایات دیگری در تطبیق چندین آیه ۱ بر آن حضرت وارد شده که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.<sup>۷</sup>

### نمونه‌ای از روایات

روایاتی که شیعه و سنی از پیامبر اکرم (ص) درباره حضرت مهدی عجل الله فرجه الشریف نقل کرده‌اند فوق حد تواتر است، و تنها روایاتی که اهل سنت نقل کرده‌اند به تصدیق عده‌ای از علماء خودشان به حد تواتر می‌رسد!<sup>۸</sup> و گروهی از علماء ایشان اعتقاد به آن حضرت را مورد اتفاق همه فرقه‌های اسلامی دانسته‌اند<sup>۹</sup> و عده‌ای از علماء اهل سنت، کتابهایی درباره آن حضرت و علائم ظهورشان نوشته‌اند.<sup>۱۰</sup> اینکه نمونه‌ای از روایات اهل سنت:

از جمله چندین روایت از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: اگر یک روز از عمر جهان، بیشتر نمانده باشد خدای متعال آن روز را چنان طولانی خواهد کرد تا مردی از اهل بیت من و همنام من به حکومت برسد (و زمین را پر از عدل و داد کند آن چنانکه پر از ظلم و جور شده است).<sup>۱۱</sup>

و از ام سلمه روایت کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است.<sup>۱۲</sup>  
و از ابن عباس نقل کرده‌اند که رسول خدا (ص) فرمود: همانا علی امام امت، بعد از من

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: مانند این آیات «وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، «بِقِيَةِ اللهِ خَيْرٌ لَكُمْ».
۲. ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۴۴ - ۶۴.
۳. ر. ک: صواعق ابن حجر: ص ۹۹، نورالابصار شبنجی: ص ۱۵۵، اسعاف الراغبين: ص ۱۴۰، الفتوحات الاسلامية: ج ۲، ص ۲۱۱.
۴. ر. ک: شرح ابن ابی الحدید بر نهج البلاغه: ج ۲، ص ۵۳۵، سبائک الذهب سویدی: ص ۷۸، غایة المأمول: ج ۵، ص ۳۶۲.
۵. مانند کتاب «البيان فی اخبار صاحب الزمان» تأليف حافظ محمد بن یوسف گنجی شافعی که در قرن هفتم می‌زیسته، و کتاب «البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان» تأليف متّقی هندی که در قرن دهم می‌زیسته است.
۶. ر. ک: صحیح ترمذی: ج ۲، ص ۴۶، صحیح ابو داود: ج ۲، ص ۲۰۷، مسنّد ابن حنبل: ج ۱، ص ۳۷۸، بنایع الموده: ص ۱۸۶، ۴۹۰، ۴۸۸، ۴۴۰، ۲۵۸

۷. ر. ک: اسعاف الراغبين: ص ۱۳۴، نقل از صحیح مسلم و ابو داود ونسایی و ابن ماجه و بیهقی.

(صفحه ۳۳۳)

است و از فرزندان او قائم منتظر می‌باشد و هنگامی که ظهر کند زمین را پر از عدل و داد می‌سازد چنانکه پر از ظلم و جور شده است. ۱.

### غیبت و راز آن

از ویژگیهای امام دوازدهم عجل الله فرجه الشریف که در روایات واردہ از اهل بیت (علیهم السلام)، مورد تأکید واقع شده غیبت آن حضرت است و از جمله، عبدالعظیم حسنی از امام محمد تقی از پدرش امیرمؤمنان (علیهم السلام) نقل کرده است که فرمود: قائم ما غیتی درازمدت دارد، و گویا شیعیان را می‌بینیم که در زمان غیبت او همانند حیوان گرسنه‌ای که دنبال چراگاه می‌گردد در جستجوی اویند ولی او را نمی‌یابند. آگاه باشید که هر کس از ایشان که بر دینش ثابت بماند و در اثر طول غیبت امامش دچار قساوت قلب نگردد در روز قیامت با من در درجه من خواهد بود. سپس فرمود: هنگامی که قائم ما قیام می‌کند بیعتی از هیچکس بر گردن او نخواهد بود (و هیچ حاکم ستمگری تسلطی بر او نخواهد داشت) و بدین منظور، مخفیانه متولد می‌شود و از چشم مردم، غایب می‌گردد. ۲.

و از امام سجاد از پدرش از امیرمؤمنان (علیهم السلام) روایت شده که فرمود: قائم ما دو غیبت دارد که یکی طولانی تر از دیگری است، و تنها کسانی که یقین قوی و معرفت صحیح داشته باشند بر امامت او ثابت می‌مانند.<sup>۳</sup>

برای روشن شدن راز غیبت، باید نظری به سرگذشت ائمه اطهار (علیهم السلام) بیفکنیم.

چنانکه می‌دانیم بعد از رسول خدا (ص) اکثریت مردم با ابوبکر و بعد با عمر و سپس با عثمان بیعت کردند، و در اواخر حکومت وی که نابسامانیهای فراوانی در اثر تبعیضات ناروا پدید آمد دست به شورش زده او را به قتل رسانیدند و با امیرمؤمنان علی (ع) بیعت کردند.

آن حضرت که خلیفه منصوب از طرف خدا و رسول (ص) بود در طول حکومت خلفاء سه گانه برای رعایت مصالح جامعه نویناد اسلامی دم فروبست و جز از سر اتمام حجت،

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: ینابیع الموده، ص ۴۹۴.

۲. ر. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۵.

۳. ر. ک: منتخب الاثر، ص ۲۵۱.

(صفحه ۳۳۴)

سخنی نگفت و در عین حال، از هیچ اقدامی به نفع اسلام و مسلمین دریغ نورزید. اما دوران حکومت چند ساله خودش به جنگ با اصحاب جمل و معاویه و خوارج، سپری شد و سرانجام به دست یکی از خوارج به شهادت رسید.

امام حسن مجتبی (ع) نیز به دستور معاویه مسموم شد و پس از مرگ معاویه فرزندش یزید که اعتنایی به ظواهر اسلام هم نداشت بر اریکه سلطنت اموی تکیه زد و با این روند نزولی می‌رفت که نام و نشانی از اسلام باقی نماند. از این روی، امام حسین (ع) چاره‌ای جز قیام ندید و با شهادت مظلومانه اش مسلمانان را تا اندازه‌ای هوشیار و بیدار کرد و اسلام را از نابودی، نجات داد. ولی شرایط اجتماعی برای تشکیل حکومت عدل اسلامی فراهم نگردید و از این جهت سایر ائمه اطهار (ع) به تحکیم مبانی عقیدتی و نشر معارف و احکام اسلام و تربیت و تهذیب نفوس مستعد پرداختند و در حدودی که شرایط، اجازه می‌داد مخفیانه مردم را به مبارزه با

ظالمان و جباران، دعوت می‌کردند و ایشان را به تحقق حکومت الهی جهانی، امیدوار می‌ساختند و بالاخره یکی پس از دیگری به شهادت رسیدند.

بهر حال، ائمه اطهار (علیهم السلام) در مدت دو قرن و نیم توانستند با تحمل مشکلات و فشارهای فوق العاده حقایق اسلام را برای مردم بیان کنند: بخشی را به صورت عمومی، و بخشی را به صورت خصوصی برای شیعیان و اصحاب خاص خودشان و بدین ترتیب، معارف اسلامی در ابعاد گوناگونش در جامعه، انتشار یافت و بقاء شریعت محمدی، تضمین شد و ضمناً در گوش و کنار کشورهای اسلامی گروههایی برای مبارزه با حاکمان ستمگر تشکیل گردید و دست کم توانستند تا حدودی جلو ستمها و خودسریهای جباران را بگیرند.

ولی آنچه وحشت و اضطراب حاکمان خودکامه را بر می‌انگیخت و عده ظهور حضرت مهدی (عج) بود که هستی آنان را تهدید می‌کرد. از این روی معاصرین امام حسن عسگری (ع) به شدت ایشان را تحت نظر قرار دادند که اگر فرزندی برای آن حضرت متولد شود او را به قتل برسانند و خود آن بزرگوار را در عنفوان جوانی به شهادت رسانند. ولی اراده خدای متعال بر این، قرار گرفته بود که حضرت مهدی (عج) متولد و برای نجات جامعه بشری، ذخیره شوند و به همین جهت بود که در زمان حیات پدرشان تا سن پنج سالگی جز افراد معلوم دی از خواص شیعه، کسی آن حضرت را زیارت نمی‌کرد و بعد از وفات پدر بزرگوارشان تماس امام با (صفحه ۳۳۵)

مردم به وسیله چهار نفر ۱ که یکی پس از دیگری به سمت نیابت خاص، مفتخر می‌شدند برقرار می‌گردید و از آن پس، برای مدت نامعلومی «غیبت کبری» واقع شد تا روزی که جامعه بشری، آماده پذیرش حکومت الهی جهانی شود و به امر خدای متعال ظهور فرماید.

بنابراین، راز اصلی غیبت آن حضرت این است که از شر جباران و ستمگران محفوظ بماند و در بعضی از روایات به حکمت‌های دیگری نیز اشاره شده که از جمله آنها آزمایش مردم است که بعد از اتمام حجّت، چه اندازه پایدار و استوار می‌مانند. البته در زمان غیبت هم مردم بکلی از فیوضات آن حضرت بی بهره نیستند و به تعبیری که در روایات آمده همانند خورشیدی که پشت ابر باشد ۲. کمایش از نور او استفاده می‌کنند چنانکه افراد بی شماری هر چند به صورت ناشناس به زیارت ایشان مشرف شده و برای رفع گرفتاریهای مادی و معنوی، از آن بزرگوار، بهره مند شده‌اند و اساساً حیات آن حضرت، عامل مهمی برای دلگرمی و امیدواری مردم است تا خود را اصلاح و آماده ظهور کنند.

## پرسش

- ۱- هدف نهایی از بعثت پیامبر اسلام (ص) چیست؟
- ۲- چگونه این هدف، تحقق پذیر است؟
- ۳- کدام آیات، بشارت برپایی حکومت الهی جهانی را می‌دهد؟
- ۴- نمونه‌ای از روایات اهل سنت درباره حضرت مهدی (عج) را ذکر کنید.
- ۵- نمونه‌ای از روایات اهل بیت (ع) درباره غیبت آن حضرت را بیان کنید.
- ۶- غیبت صغیری و کبری و فرق میان آنها را شرح دهید.
- ۷- راز غیبت امام زمان (عج) را توضیح دهید.
- ۸- در زمان غیبت، مردم چه بهره‌هایی می‌توانند از آن حضرت ببرند؟

\*\*\*\*\*

۱. عثمان بن سعید، محمد بن عثمان بن سعید، حسین بن روح و علی بن محمد سمری.
۲. ر. ک: بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۹۲.

## معداد

### ۴۱ اهمیت فرجام شناسی

#### مقدمه

(صفحه ۳۳۹)

در آغاز این کتاب، اهمیت تحقیق درباره دین و مبانی عقیدتی آن (توحید، نبوت، معاد) را بیان کردیم و توضیح دادیم که انسانی بودن زندگی، در گرو حل صحیح این مسائل است و در بخش اول، مسائل خداشناسی؛ و در بخش دوم، مسائل راه و راهنمای شناسی (نبوت و امامت) را مورد بحث قرار دادیم و اینک به طرح مهمترین مباحث معاد، تحت عنوان «فرجام شناسی» می‌پردازیم. نخست، ویژگی این اصل اعتقادی و تأثیر خاص آن را در رفتارهای فردی و اجتماعی انسان، بیان می‌کنیم. سپس توضیح می‌دهیم که داشتن تصوّر صحیحی از معاد، منوط به پذیرفتن روح نامحسوس و جاودانی است، و همان‌گونه که «هستی شناسی» بدون اعتقاد به خدای یگانه، نافض است؛ «انسان شناسی» هم بدون اعتقاد به روح جاودانی ناتمام است. آنگاه مسائل اساسی معاد را به شیوه‌ای متناسب با نگارش این کتاب، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

#### اهمیت اعتقاد به معاد

انگیزه فعالیتهای زندگی، تأمین نیازها و خواسته‌ها، و نیل به ارزشها و آرمانها، و در نهایت رسیدن به سعادت و کمال نهایی است و چندی و چونی کارها و کیفیت دادن به آنها بستگی به تشخیص اهدافی دارد که تلاش‌های زندگی برای رسیدن به آنها انجام می‌گیرد. بنابراین، شناخت هدف نهایی زندگی برای رسیدن، نقش اساسی را در جهت دادن به فعالیتها و (صفحه ۳۴۰)

انتخاب و گزینش کارها ایفاء می‌کند و در واقع، عامل اصلی در تعیین خط مشی زندگی را نوع نگرش و بینش و شناخت انسان، نسبت به حقیقت خود و کمال و سعادتش تشکیل می‌دهد و کسی که حقیقت خود را تنها مجموعه‌ای از عناصر مادی و فعل و انفعالات پیچیده آنها می‌پنداشد و حیات خود را منحصر به چند روزه زندگی دنیا می‌انگارد و لذت و سعادت و کمالی را ورای بهره‌های مربوط به همین زندگی نمی‌شناسد، رفتارهای خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که تنها نیازهای دنبوی و خواسته‌های این جهانیش را تأمین کند، اما کسی که حقیقت خود را فراتر از پدیده‌های مادی می‌داند و مرگ را پایان زندگی ندانسته، آن را نقطه انتقال از جهان گذرا به جهان جاودانی می‌شناسد و رفتارهای شایسته خود را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت و کمال ابدی می‌شمارد، برنامه زندگیش را به گونه‌ای طرح و اجراء می‌کند که هر چه بیشتر و بهتر برای زندگی ابدیش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختیها و ناکامیهای زندگی دنیا، او را دل سرد و ناامید نمی‌کند و از تلاش در راه انجام وظایف و کسب سعادت و کمال ابدی، باز نمی‌دارد.

تأثیر این دو نوع انسان شناسی، منحصر به زندگی فردی نیست بلکه در زندگی اجتماعی و رفتارهای متقابل افراد نسبت به یکدیگر

نیز تأثیر بسزایی دارد و اعتقاد به حیات اخروی و پاداش و کیفر ابدی، نقش مهمی را در رعایت حقوق دیگران و احساس و ایثار نسبت به نیازمندان، بازی می‌کند و در جامعه‌ای که چنین اعتقادی زنده باشد برای اجرای قوانین و مقررات عادلانه و جلوگیری از ظلم و تجاوز به دیگران، کمتر نیاز به اعمال زور و فشار خواهد بود و طبعاً در صورتی که این اعتقاد، جهانی و همگانی شود، مشکلات بین المللی هم به صورت چشمگیری کاهش خواهد یافت.

با توجه به این نکات اهمیت مسأله معاد و ارزش پژوهش و تحقیق درباره آن، روشن می‌شود، و حتی اعتقاد به توحید، به تنها ی (و بدون اعتقاد به معاد) نمی‌تواند تأثیر کامل و گستره‌ای در بخشیدن جهت مطلوب به زندگی داشته باشد و از اینجا راز اهتمام ادیان آسمانی و بخصوص دین مقدس اسلام به این اصل اعتقادی، و تلاش فراوان انبیاء الهی برای راسخ کردن این عقیده در دلها مردم، آشکار می‌گردد.

اعتقاد به زندگی اخروی در صورتی می‌تواند نقش خود را در جهت دادن به رفتارهای  
(صفحه ۳۴۱)

فردی و اجتماعی، ایفاء کند که نوعی رابطه علیت بین فعالیتهای این جهانی و سعادت و شقاوت آن جهانی، پذیرفته شود و دست کم، نعمتها و عذابهای اخروی به عنوان پاداش و کیفر برای رفتارهای شایسته و ناشایسته این جهان، شناخته گردد و گرنه، در صورتی که چنین پنداشته شود که سعادت اخروی را می‌توان در همان جهان، کسب کرد همچنان که بهره‌های دنیوی را می‌توان در همان جهان به دست آورد اعتقاد به زندگی اخروی، نقش تعیین کننده خود را در رفتارهای این جهانی، از دست خواهد داد. زیرا طبق این پندار می‌توان گفت که: در این دنیا برای تحصیل سعادت دنیوی، کوشش کرده، و برای رسیدن به سعادت اخروی باید پس از مرگ و در همان عالم آخرت به تلاش پرداخت!

بنابراین، لازم است علاوه بر اثبات معاد و زندگی اخروی، رابطه بین دو زندگی (دنیا و آخرت) و تأثیر رفتارهای اختیاری در سعادت یا شقاوت ابدی نیز اثبات گردد.

### اهتمام قرآن به مسأله معاد

بیش از ثلث آیات قرآن، ارتباط با زندگی ابدی دارد: در یک دسته از آیات، بر لزوم ایمان به آخرت تأکید شده<sup>۱</sup>; در دسته دیگر، پی آمدهای انکار آن، گوشزد شده<sup>۲</sup>; و در دسته سوم، نعمتها<sup>۳</sup> ابدی، و در دسته چهارمی عذابهای عذابهای جاودانی، بیان شده است<sup>۴</sup>. همچنین در آیات فراوانی رابطه بین اعمال نیک و بد با نتایج اخروی آنها ذکر گردیده؛ و نیز با شیوه‌های گوناگونی امکان و ضرورت رستاخیز مورد تأکید و تبیین قرار گرفته و به شباهات منکران، پاسخ داده شده؛ چنانکه منشأ تبهکاریها و کجرویها فراموش کردن یا انکار قیامت و روز حساب، معروفی شده است<sup>۵</sup>.

از دقت در آیات قرآنی به دست می‌آید که بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران و بحثها و جدالهای ایشان با مردم، اختصاص به موضوع معاد داشته است و حتی می‌توان گفت که

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره: آیه ۴، سوره نمل: آیه ۳ و ...

۲. سوره اسراء: آیه ۱۰، سوره فرقان: آیه ۱۱، سوره صبا: آیه ۸، سوره مؤمنون: آیه ۷۴ و ...

۳. سوره الرحمن: آیه ۴۶ تا آخر، سوره الواقعه: آیه ۱۵ - ۳۸، سوره الدهر: آیه ۱۱ - ۲۱ و ...

۴. سوره الحاقة: آیه ۲۰ - ۲۷، سوره الملك: آیه ۶ - ۱۱، سوره الواقعه: آیه ۴۲، ۵۶ و ...

۵. سوره ص: آیه ۲۶، سوره سجده: آیه ۱۴۰.

(صفحه ۳۴۲)

تلاش آنها برای اثبات این اصل، بیش از تلاشی بوده که برای اثبات توحید کرده‌اند زیرا اکثر مردم، سرسختی بیشتری برای پذیرفتن این اصل، نشان می‌داده‌اند. علت این سرسختی را می‌توان در دو عامل، خلاصه کرد: یکی عامل مشترک در انکار هر امر غیبی و نامحسوس، و دیگری عامل مختص به موضوع معاد یعنی میل به بی‌بندوباری و عدم مسئولیت. زیرا همان‌گونه که اشاره شد اعتقاد به قیامت و حساب، پشتوانه نیرومندی برای احساس مسئولیت و پذیرفتن محدودیتهای رفتاری و خودداری از ظلم و تجاوز و فساد و گناه است و با انکار آن، راه برای هوسرانیها و شهوت پرستیها و خودکامگیها باز می‌شود:

قرآن کریم با اشاره به این عامل می‌فرماید:

**«أَيُخْسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ نُسُوِّي بَنَاهُ بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيُفْجِرَ أَمَامَهُ»<sup>۱</sup>.**

آیا انسان چنین می‌پندارد که استخوانهایش را (پس از متلاشی شدن) جمع نخواهیم کرد؟ چرا (این کار را خواهیم کرد در حالی که) تواناییم که سرانگشتانشان را (مانند اول) هموار سازیم. بلکه انسان می‌خواهد جلوی خویش را باز کند (و بی‌بندوبار باشد). همین روحیه اباء و امتناع از پذیرفتن معاد به معنای حقیقی را می‌توان در کسانی یافت که در گفتارها و نوشتارهایش می‌کوشند که «رستاخیز» و «روز واپسین» و دیگر تعبیرات قرآنی درباره معاد را بر پدیده‌های این جهانی و رستاخیز ملتها و تشکیل دادن جامعه بی طبقه و ساختن بهشت زمینی، تطبيق کنند یا عالم آخرت و مفاهیم مربوط به آن را مفاهیمی ارزشی و اعتباری و اسطوره‌ای ۲ قلمداد نمایند!

قرآن کریم چنین کسانی را «شیاطین انس» و «دشمنان انبیاء» دانسته است که با سخنان آراسته و فریبند شان به راهزنی دلها می‌بردازند و مردم را از ایمان و اعتقاد صحیح و پایبندی به احکام الهی، باز می‌دارند:

**«وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمُ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ مَا يَفْتَرُونَ وَ لِتَصْغِي إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ**

\*\*\*\*\*

۱. سوره القيامه، آيه ۳ - ۵.

۲. سوره نمل: آيه ۶۸، سوره احقاف، آيه ۱۷.

(صفحه ۳۴۳)

**بِالْآخِرَةِ وَ لَيْرَضَوْهُ وَ لِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ**<sup>۱</sup>

و بدین سان برای هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم که برای فریتن مردم پیرایه‌های سخن را به یکدیگر الهام می‌کنند و اگر خدا می‌خواست (جبراً جلوی آنها را می‌گرفت و) چنین کارهایی انجام نمی‌دادند (ولی خواست خدا این است که مردم در گزینش راه خوب و بد، آزاد باشند) پس آنان را با دروغهایشان واگذار و تا دلهای کسانی که ایمان به آخرت ندارند به سخنان آراسته آنان فرا داده شود و آنها را پیشندند و آنچه را بخواهند مرتکب شوند.

## نتیجه

برای اینکه شخص بتواند راهی را در زندگی برگزیند که به سعادت حقیقی و کمال نهائیش بینجامد باید بیندیشد که: آیا حیات انسانی با مرگ، پایان می‌یابد یا پس از آن، حیات دیگری خواهد داشت و آیا انتقال از این جهان به جهان دیگر، همانند مسافرت از شهری به شهر دیگر است که می‌توان لوازم و وسائل زیستن را در همان جا فراهم کرد یا اینکه حیات این جهان، مقدمه و زمینه ساز خوشیها و ناخوشیهای آن جهان است و کار را باید در این جا انجام داد و نتیجه نهائیش را در آنجا یافت و تا این مسائل، حل نشود

نوبت به شناختن راه و گرینش خطّ مشی و برنامه زندگی نمی‌رسد زیرا تا مقصد سیر و سفر، معلوم نشود نمی‌توان راه وصول به آن را تشخیص داد.

در پایان، یادآور می‌شویم که احتمال وجود چنین حیاتی هر قدر ضعیف، فرض شود کافی است که انسان هوشیار و خردمند را وادار به تحقیق و پژوهش درباره آن کند زیرا «مقدار محتمل» بی‌نهایت است.

\*\*\*\*\*

۱. سوره انعام، آیه ۱۱۲، ۱۱۳.

(صفحه ۳۴۴)

## پرسش

- ۱- تفاوت اعتقاد به معاد و عدم آن در جهت دادن به فعالیتهای زندگی را شرح دهید.
- ۲- اعتقاد به زندگی اخروی در چه صورتی می‌تواند نقش عظیم خود را در جهت مطلوب بخشیدن به زندگی، ایفاء کند؟
- ۳- اهتمام قرآن به موضوع معاد را شرح دهید.
- ۴- علت سرسرختی مردم در برابر پذیرفتن معاد را توضیح دهید.
- ۵- نمونه تلاش بیماردلان برای تحریف اعتقاد به معاد را ذکر، و موضوع قرآن در برابر امثال این تحریفات را بیان کنید.
- ۶- ضرورت تحقیق درباره معاد و برتری آن بر تحقیق در مسائل دنیوی را شرح دهید.

## ۴۲ وابستگی مسأله معاد به مسأله روح

### ملاک وحدت در موجود زنده

(صفحه ۳۴۷)

بدن انسان مانند همه حیوانات، مجموعه‌ای از یاخته‌ها (سلولها) است که هر یک از آنها همواره در حال سوخت و ساز و تحوّل و تبدّل می‌باشد و شماره آنها از آغاز تولد تا پایان زندگی، عوض نشود یا تعداد یاخته‌هاییش همواره ثابت بماند.

با توجه به این تغییرات و تحولاتی که در بدنه حیوانات و بخصوص انسان، رخ می‌دهد این سؤال، مطرح می‌شود که به چه ملاکی باید این مجموعه متغیر را، موجود واحدی به حساب آورد؛ با اینکه ممکن است اجزاء آن در طول زندگی، چندین بار عوض شود

؟!

پاسخ ساده‌ای که به این سؤال، داده می‌شود این است که ملاک وحدت در هر موجود زنده‌ای پیوستگی اجزای همزمان و ناهمزمان آن است و هر چند سلولهایی تدریجًا می‌میرند و سلولهای تازه‌ای جای آنها را می‌گیرند اما به لحاظ پیوستگی این جریان می‌توان این مجموعه باز و در حال نوسان را موجود واحدی شمرد.

ولی این، جواب قانع کننده‌ای نیست، زیرا اگر ساختمانی را فرض کنیم که از تعدادی آجر، تشکیل شده و آجرهای آن را تدریجًا عوض می‌کنند، به طوری که بعد از مدتی هیچ یک از

\*\*\*\*\*

۱. قبل از طرح این سؤال می‌توان سؤال دیگری را مطرح کرد که اساساً ملاک وحدت در مجموعه‌های ثابت و بسته چیست و ترکیبات شیمیایی و ارگانیک را به چه ملاکی می‌توان موجود واحدی شمرد؟ ولی برای جلوگیری از گسترش بحث، از مطرح

کردن آن در اینجا خودداری کردیم. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، جلد اول، درس ۲۹.

(صفحه ۳۴۸)

آجرهای قبلی، باقی نمی‌ماند؛ نمی‌توان مجموعه آجرهای جدید را همان ساختمان قبلی دانست هر چند از روی مسامحه و به لحاظ شکل ظاهری، چنین تعبیراتی بکار می‌رود مخصوصاً از طرف کسانی که اطلاعی از تعویض اجزای مجموعه ندارند. ممکن است پاسخ گذشته را به این صورت، تکمیل کرد که این تحولات تدریجی در صورتی به وحدت مجموعه، آسیبی نمی‌رساند که براساس یک عامل طبیعی و درونی، انجام بگیرد چنانکه در موجودات زنده، ملاحظه می‌شود. اما تبدیل آجرهای ساختمان به وسیله عامل بیرونی و قشری، حاصل می‌شود و از این رو نمی‌توان وحدت و این همانی حقیقی را در طول جریان تعویض اجزاء، به آنها نسبت داد.

این پاسخ، مبتنی بر پذیرفتن عامل طبیعی واحدی است که در جریان تحولات، همواره باقی می‌ماند و نظم و هماهنگی اجزاء و اعضای ارگانیسم را حفظ می‌کند. پس سؤال درباره خود این عامل، مطرح می‌شود که حقیقت آن چیست و ملاک وحدت آن کدام است؟

طبق نظریه فلسفی معروف، ملاک وحدت در هر موجود طبیعی، امر بسیط (=غیرمرکب) و نامحسوسی به نام «طبیعت» یا «صورت» ۱ است که با تحولات ماده، عوض نمی‌شود و در موجودات زنده که افعال مختلف و گوناگونی از قبیل تغذیه و نمو و تولید مثل، انجام می‌دهند این عامل به نام «نفس» نامیده می‌شود.

فلسفه پیشین، نفس نباتی و حیوانی را «مادی» و نفس انسانی را «مجرد» می‌دانسته‌اند ولی بسیاری از حکمای اسلامی و از جمله صدرالمتألهین شیرازی، نفس حیوانی را نیز دارای مرتبه‌ای از تجرد دانسته و شعور و اراده را از لوازم و علائم موجود مجذد، قلمداد کرده‌اند. ولی ماتریالیستها که وجود را منحصر به ماده و خواص آن می‌دانند روح مجذد را انکار می‌کنند و مادیین جدید (مانند پوزیتیویست‌ها) اساساً منکر هر چیز نامحسوسی هستند و دست کم، امر غیرمحسوس را نیز می‌پذیرند و طبعاً پاسخ صحیحی برای ملاک وحدت در موجودات زنده هم ندارند.

بنابر اینکه ملاک وحدت در نباتات، نفس نباتی آنها باشد زندگی نباتی در گروی وجود

\*\*\*\*\*

۱. باید دانست که هر یک از این واژه‌ها، معانی اصطلاحی دیگری نیز دارند و منظور از آنها در اینجا همان صورت نوعیه است.

(صفحه ۳۴۹)

صورت و نفس نباتی خاص در مواد مستعد می‌باشد و هنگامی که استعداد مواد از بین بود صورت یا نفس نباتی هم نابود می‌شود و اگر فرض کنیم که همان مواد مجدداً استعداد پذیرفتن صورت نباتی را پیدا کنند نفس نباتی جدیدی به آنها افاضه می‌شود ولی دو گیاه کهنه و نو با وجود مشابهت کامل نیز، وحدت حقیقی نخواهد داشت و با نظر دقیق نمی‌توان نبات جدید را همان نبات قبلی دانست.

اما در مورد حیوان و انسان، چون نفس آنها مجذد است می‌تواند بعد از متلاشی شدن بدن هم باشد و هنگامی که مجدداً به بدن، تعلق بگیرد وحدت و «این همانی» شخص را حفظ کند چنان که قبل از مرگ هم همین وحدت روح، ملاک وحدت شخص می‌باشد و تبدیل مواد بدن، موجب تعدد شخص نمی‌شود. ولی اگر کسی وجود حیوان و انسان را منحصر به همین بدن محسوس و خواص و اعراض آن پنداشد و روح را هم یکی یا مجموعه‌ای از خواص بدن بشمارد و حتی اگر آن را صورتی نامحسوس ولی مادی بداند که با متلاشی شدن اندامهای بدن، نابود می‌شود چنین کسی نمی‌تواند تصوّر صحیحی از معاد داشته باشد زیرا به فرض اینکه بدن، استعداد جدیدی برای حیات، پیدا کند خواص و اعراض نوینی در آنها پدید می‌آید و دیگر ملاک حقیقی برای وحدت

و «این همانی» آنها وجود نخواهد داشت زیرا فرض این است که خواص قبلی به کلی نابود شده و خواص جدیدی پدید آمده است. حاصل آنکه: در صورتی می‌توان حیات پس از مرگ را به صورت صحیحی تصوّر کرد که روح را غیر از بدن و خواص و اعراض آن بدانیم و حتی آن را صورت مادی که در بدن، حلول کرده باشد و با متلاشی شدن آن، نابود شود، ندانیم. پس اولاً باید وجود روح را پذیرفت، و ثانیاً باید آن را امری جوهری دانست نه از قبیل اعراض بدن، و ثالثاً باید آن را قابل استقلال و قابل بقای بعد از متلاشی شدن بدن دانست نه مانند صورتهای حلول کننده (و به اصطلاح، منطبق در ماده) که با تلاش بدن، نابود می‌شوند.

### موقعیت روح در وجود انسان

نکته دیگری را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که ترکیب انسان از روح و بدن، مانند ترکیب آب از اکسیژن و هیدروژن نیست که با جدا شدن آنها از یکدیگر، موجود مرکب به (صفحه ۳۵۰)

عنوان یک «کل» نابود شود بلکه روح، عنصر اصلی انسان است و تا آن، باقی باشد انسانیت انسان و شخصیت شخص، محفوظ خواهد بود و به همین جهت است که عوض شدن سلولهای بدن، آسیبی به وحدت شخص نمی‌رساند. زیرا ملاک وحدت حقیقی انسان، همان وحدت روح اوست.

قرآن کریم با اشاره به این حقیقت، در پاسخ منکرین معاد که می‌گفتند: «چگونه ممکن است انسان بعد از متلاشی شدن اجزای بدنش حیات جدیدی بیابد؟» می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّ أَكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُ كَلِّ بِكُمْ». ۱.

بگو (شما نابود نمی‌شوید بلکه) فرشته مرگ شما را می‌گیرد.

پس قوام انسانیت و شخصیت هر کسی به همان چیزی است که ملک الموت آن را قبض و توفی می‌کند نه برای اجزای بدنش که در زمین، پراکنده می‌شوند.

\*\*\*\*\*

۱. سوره سجده، آیه ۱۱.

(صفحه ۳۵۱)

### پرسش

- ۱ - آیا پیوستگی اجزای متغیر یک مجموعه را می‌توان ملاک وحدت آن دانست؟ چرا؟
- ۲ - چه ملاک دیگری را می‌توان برای وحدت ترکیبات ارگانیک، ارائه داد؟
- ۳ - نظریه فلسفی معروف درباره وحدت موجودات مرکب و بخصوص موجودات زنده کدام است؟
- ۴ - فرق بین صورت طبیعی و نفس چیست؟
- ۵ - نفس نباتی چه فرقی با نفس حیوانی و انسانی دارد و این فرق، چه تأثیری در مسئله معاد می‌تواند داشته باشد؟
- ۶ - تصوّر صحیح معاد، نیازمند به چه اصولی است؟
- ۷ - ترکیب انسان از روح و بدن، چه تفاوتی با ترکیبات شیمیایی دارد؟

**مقدمه**

(صفحه ۳۵۵)

دانستیم که مسأله معاد، مبتنی بر مسأله روح است، یعنی هنگامی می‌توان گفت: «کسی که بعد از مرگ، زنده می‌شود همان شخص سابق است» که روح او بعد از متلاشی شدن بدن، باقی بماند، و به دیگر سخن: هر انسانی غیر از بدن مادی، دارای یک جوهر غیرمادی و قابل استقلال از بدن می‌باشد. در غیر این صورت، فرض حیات مجدد برای همان شخص، فرض معقولی نخواهد بود. پس، قبل از پرداختن به اثبات معاد و بیان معاد و بیان مسائل مربوط به آن، باید این مطلب به اثبات برسد. از این رو، این درس را اختصاص به همین موضوع می‌دهیم و برای اثبات آن از دو راه، استدلال می‌کنیم: یکی از راه عقل، و دیگری از راه وحی ۱.

\*\*\*\*\*

۱. ممکن است توهم شود که استدلال از راه وحی برای اثبات مسائل روح و معاد، استدلال دوری است. زیرا در برهانی که برای ضرورت نبوت، اقامه گردید حیات اخروی که (مبتنی بر مسأله روح است) به عنوان «اصل موضوع» در نظر گرفته شد، پس اثبات خود این اصل از راه وحی و نبوت، مستلزم دور است.

ولی باید توجه داشت که صحّت استدلال به وحی، نیازمند به مسأله «ضرورت نبوت» نیست بلکه مبتنی بر «وقوع» آن است که از راه معجزه، ثابت می‌شود (دقت کنید) و چون قرآن کریم، خودبخود معجزه و دلیل حقانیت پیامبر اسلام (ص) است استدلال به آن، برای اثبات مسأله روح و معاد، صحیح است.

(صفحه ۳۵۶)

**دلایل عقلی بر تجزّد روح**

از دیرباز، فلاسفه و اندیشمندان درباره روح (که در اصطلاح فلسفی «نفس» نامیده می‌شود) ۱ بحثهای فراوانی کرده‌اند و مخصوصاً حکمای اسلامی اهتمام فراوانی به این موضوع، مبذول داشته‌اند و علاوه بر این که بخش مهمی از کتابهای فلسفی خودشان را به بحث پیرامون آن، اختصاص داده‌اند رساله‌ها و کتابهای مستقلی نیز در این زمینه نوشته‌اند و آرای کسانی که روح را عَرضی از اعراض بدن یا صورتی مادی (منطبع در ماده بدن) می‌پنداشته‌اند را با دلایل زیادی رد کرده‌اند.

روشن است که بحث گسترده پیرامون چنین موضوعی مناسب با این کتاب نیست از این رو، به بحث کوتاهی بسنده می‌کنیم و می‌کوشیم در این باب بیان روشن و در عین حال متفقی را، ارائه دهیم. این بیان را که مشتمل بر چند برهان عقلی است با این مقدمه، آغاز می‌کنیم:

ما رنگ پوست و شکل بدن خودمان را با چشم می‌بینیم و زبری و نرمی اندامهای آن را با حس لامسه، تشخیص می‌دهیم و از اندرون بدنمان تنها به طور غیرمستقیم می‌توانیم اطلاع پیدا کنیم. اما ترس و مهر و خشم و اراده و اندیشه خودمان را بدون نیاز به اندامهای حسّی، در کمی کنیم و هم چنین از «من» ی که دارای این احساسات و عواطف حالات روانی است بدون بکارگیری اندامهای حسّی، آگاه هستیم.

پس انسان، به طور کلّی، از دو نوع ادراک، برخوردار است: یک نوع، ادراکی که نیازمند به اندامهای حسّی است، و نوع دیگری که نیازی به آنها ندارد.

نکته دیگر آنکه: با توجه به انواع خطاهایی که در ادراکات حسّی، روی می‌دهد ممکن است احتمال خطا در نوع اوّل از ادراکات، راه بیابد به خلاف نوع دوم که به هیچ وجه جای خطأ و اشتباه و شک و تردید ندارد. مثلاً ممکن است کسی شک کند که آیا

رنگ پوستش در واقع، همان گونه است که حس می‌کند یا نه. ولی هیچ کس نمی‌تواند شک کند که آیا اندیشه‌ای دارد یا نه؛ آیا تصمیمی گرفته است یا نه؛ و آیا شکی دارد یا ندارد!

این، همان مطلبی است که در فلسفه با این تعبیر، بیان می‌شود: علم حضوری مستقیماً به

\*\*\*\*\*

۱. باید دانست که اصطلاح فلسفی «نفس» غیر از اخلاقی آن است که در مقابل «عقل» و به عنوان ضد آن بکار می‌رود.
- (صفحه ۳۵۷)

خود واقعیت، تعلق می‌گیرد و از این جهت، قابل خطا نیست ولی علم حضوری چون با وساطت صورت ادراکی، حاصل می‌شود ذاتاً قابل شک و تردید است. ۱.

یعنی یقینی ترین علوم و آگاهی‌های انسان، علوم حضوری و دریافت‌های شهودی است که شامل علم به نفس و احساسات و عواطف و سایر حالات روانی می‌شود. بنابراین، وجود «من» در ک کننده و اندیشنده و تصمیم گیرنده به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست چنانکه وجود ترس و مهر و خشم و اندیشه و اراده هم تردیدناپذیر است.

اکنون سؤال این است که آیا این «من» همان بدن مادی و محسوس است و این حالات روانی هم از اعراض بدن می‌باشد یا وجود آنها غیر از وجود بدن است هر چند «من» رابطه نزدیک و تنگاتنگی با بدن دارد و بسیاری از کارهای خود را به وسیله بدن، انجام می‌دهد و هم در آن، اثر می‌گذارد و هم از آن، اثر می‌پذیرد؟

با توجه به مقدمه مذبور، پاسخ این سؤال، به آسانی به دست می‌آید، زیرا:

اولاً «من» را با علم حضوری می‌باییم ولی بدن را باید به کمک اندامهای حسی بشناسیم، پس من (=نفس و روح) غیر از بدن است. ثانیاً «من» موجودی است که در طول دهها سال، با وصف وحدت و شخصیت حقیقی، باقی می‌ماند و این وحدت و شخصیت را با علم حضوری خطاناپذیر می‌باییم در صورتی که اجزای بدن، بارها عوض می‌شود و هیچ نوع ملاک حقیقی برای وحدت و «این همانی» اجزای سابق و لاحق، وجود ندارد.

ثالثاً «من» موجودی بسیط و تجزیه ناپذیر است و فی المثل نمی‌توان آن را به «نیمه تن» تقسیم کرد در صورتی که اندامهای بدن، متعدد و تجزیه پذیر است.

رابعاً هیچ یک از حالات روانی مانند احساس و اراده و ... خاصیت اصلی مادیات یعنی امتداد و قسمت پذیری را ندارد و چنین امور غیرمادی را نمی‌توان از اعراض ماده (بدن)

\*\*\*\*\*

۱. رجوع کنید به: آموزش فلسفه، ج ۱، درس سیزدهم.
- (صفحه ۳۵۸)

بشمار آورد. پس موضوع این اعراض، جوهری غیرمادی (مجرد) می‌باشد. ۱.

از جمله دلایل اطمینان بخش و دلنشیں بر وجود روح و استقلال و بقای آن بعد از مرگ، رؤیاهای صادقانه‌ای است که اشخاصی بعد از مرگ، اطلاعات صحیحی را در اختیار خواب بیننده، قرار داده‌اند و نیز از کرامات اولیای خدا و حتی از بعضی از کارهای مرتاضان هم می‌توان برای اثبات روح و تجرید آن، استفاده کرد و بحث پیرامون این مطالب در خور کتاب مستقلی است.

## شواهد قرآنی

وجود روح انسانی از نظر قرآن کریم، جای تردید نیست روحی که از فرط شرافت، به خدای متعال نسبت داده می‌شود ۲ چنانکه

درباره کیفیت آفرینش انسان می‌فرماید:

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِهِ».<sup>۳</sup>

پس از پرداختن بدن، از روح منسوب به خودش در آن دمید.

(نه اینکه العیاذ بالله چیزی از ذات خدا، جدا و به انسان، منتقل شود) و در مورد آفرینش حضرت آدم (ع) می‌فرماید:  
«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِهِ».<sup>۴</sup>

همچنین از آیات دیگری استفاده می‌شود که روح، غیر از بدن و خواص و اعراض آن است و قابلیت بقای بدون بدن را دارد. از

جمله بعد از نقل سخن کافران که می‌گفتند:

«أَإِذَا أَضَلَّنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ».<sup>۵</sup>

هنگامی که ما (مردیم و) در زمین گم شدیم (و اجزای بدن ما در خاک، پراکنده شد) آیا آفرینش جدیدی خواهیم داشت؟  
چنین پاسخ می‌دهد: «قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِلَّ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».<sup>۶</sup>

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، ج ۲، درس چهل و چهارم و چهل و پنجم.

۲. ر. ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

۳. سوره سجده، آیه ۹.

۴. سوره حجر، آیه ۲۹.

۵. سوره سجده، آیه ۱۰.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

(صفحه ۳۵۹)

بگو (شما گم نمی‌شوید بلکه) فرشته مرگ که بر شما گمارده شده شما را می‌گیرد و سپس بسوی پروردگارتان بازگرداند  
می‌شوید.

پس ملا-ک هويت انسان، همان روح او است که به وسیله فرشته مرگ، گرفته شود و محفوظ می‌ماند نه اجزای بدن که متلاشی  
می‌شود و در زمین، پراکنده می‌گردد.

و در جای دیگر می‌فرماید:

«اللَّهُ يَنْوَفِي الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكَ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلِ مُسَمَّ».<sup>۱</sup>

خدای متعال جانها (یا اشخاص) را هنگام مرگشان می‌گیرد و نیز کسی را که در خواب نمرده است (یعنی کسی که به خواب رفته و  
مرگش فرا رسیده است) پس آنکه مرگش فرا رسیده، نگه می‌دارد و آن دیگری را تا سرآمد معینی رها می‌کند.

و در بیان کیفیت مرگ ستمکاران می‌فرماید:

«إِذَا الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمُلَاكِئَةُ بِاسْطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ» ...<sup>۲</sup>

هنگامی که ستمکاران در سکرات مرگند و فرشتگان دستهایشان را گشوده‌اند (و به آنان می‌گویند) جانهای خود را بیرون کنید (=  
تسليم کنید).

از این آیات و آیات دیگری که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم استفاده می‌شود که نفسیت و شخصیت هر  
کسی به چیزی است که خدا و فرشته مرگ و فرشتگان گمارده بر قبض روح، آن را می‌گیرند و نابودی بدن، آسیبی به بقای روح و  
وحدت شخصی انسان نمی‌زند.

نتیجه آنکه: اولاً در انسان، چیزی به نام روح وجود دارد، ثانیاً روح انسانی، قابل بقاء و استقلال از بدن می‌باشد نه مانند اعراض و صور مادی که با تلاشی محل، نابود می‌شوند، و ثالثاً هویت هر فردی بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: حقیقت هر انسان همان روح اوست و بدن، نقش ابزار را نسبت به روح، ایفاء می‌کند.

\*\*\*\*\*

۱. سوره زمر، آیه ۴۲.
  ۲. سوره انعام، آیه ۹۳.
- (صفحه ۳۶۰)

### پرسش

- ۱ - علم حضوری و حصولی را تعریف و فرقهای آنها را بیان کنید.
- ۲ - دلایل عقلی بر تجزّد روح را شرح دهید.
- ۳ - از چه راه‌های دیگری می‌توان برای اثبات تجزّد روح، استفاده کرد؟
- ۴ - آیات مربوط به این بحث را ذکر کنید.
- ۵ - چه نتایجی از این آیات به دست می‌آید.

### ۴۴ اثبات معاد

#### مقدمه

(صفحه ۳۶۳)

چنانکه در آغاز این کتاب، اشاره کردیم اعتقاد به معاد و زنده شدن هر فرد انسان در عالم آخرت، یکی از اصلی‌ترین اعتقادات در همه ادیان آسمانی است و انبیای الهی تأکید فراوانی بر این اصل داشته‌اند و برای تثیت این عقیده در دلهای مردم، رنجهای بسیاری برده‌اند و در قرآن کریم، اعتقاد به معاد، عدل و همسنگ اعتقاد به خدای یگانه، دانسته شده و در بیست و چند آیه، کلمات «الله» و «الیوم الآخر» با هم بکار رفته است (علاوه بر مطالبی که در حول و حوش عالم آخرت در بیش از دو هزار آیه آمده است).

در آغاز این بخش، اهمیت تحقیق درباره فرجم شناسی را بیان کردیم و نیز توضیح دادیم که تصوّر صحیح معاد، مبنی بر پذیرفتن روحی است که ملاک‌هی هویت هر انسانی باشد و بعد از مرگ، باقی بماند تا بتوان گفت: همان شخصی که از دنیا رفته است بار دیگر در عالم آخرت، زنده می‌شود. سپس به اثبات چنین روحی از راه عقل و وحی پرداختیم تا زمینه بحث‌های اصلی پیرامون زندگی ابدی انسان، فراهم شود. اینک نوبت آن رسیده است که به اثبات این اصل مهم اعتقادی پردازیم.

همان گونه که مسأله روح از دو راه (عقل و نقل) اثبات می‌شد این مسأله هم از دو راه، قابل اثبات است و ما در این درس، دو دلیل عقلی بر ضرورت معاد را بیان می‌کنیم و بعداً به ذکر بخشی از بیانات قرآنی در زمینه امکان و ضرورت معاد می‌پردازیم.

(صفحه ۳۶۴)

### برهان حکمت

در بخش خداشناسی توضیح دادیم که آفرینش الهی بیهوده و بی هدف نیست بلکه محبت به خیر و کمال که عین ذات الهی است بالاصاله به خود ذات و بالتّبع به آثار آن که دارای مراتبی از خیر و کمال هستند تعلق گرفته، و از این رو، جهان را به گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن، بر آن متربّ شود و بدین ترتیب صفت حکمت را اثبات کردیم که مقتضای آن این است که مخلوقات را به غایت و کمال لایق به خودشان برساند. ولی از آنجا که جهان مادی، دار تراحمات است و خیرات و کمالات بیشتری بر آنها طوری تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات موجودات مادی با یکدیگر تعارض پیدا می‌کند مقتضای تدبیر حکیمانه الهی این است که به صورتی آنها را تنظیم کند که مجموعاً خیرات و کمالات بیشتری بر آنها متربّ شود، و به دیگر سخن: جهان، دارای نظام احسن باشد و به همین جهت است که انواع عناصر و کمیت و کیفیت و فعل و انفعالات و حرکات آنها طوری تنظیم شده که زمینه آفرینش گیاهان و جانوران، و در نهایت، زمینه آفرینش انسان که کاملترین موجودات این جهانی است فراهم شود و اگر جهان مادی طوری آفریده شده بود که پیدایش و رشد موجودات زنده را ناممکن می‌ساخت خلاف حکمت می‌بود.

اکنون می‌افرم: با توجه این که انسان، دارای روح قابل بقاء است و می‌تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی گردد آن هم کمالاتی که از نظر مرتبه و ارزش وجودی، قابل مقایسه با کمالات مادی نیست، اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی محدود باشد با حکمت الهی، سازگار نخواهد بود. مخصوصاً با توجه به اینکه حیات دنیوی، توأم با رنجها و سختیها و ناگواریهای فراوان است و غالباً تحصیل یک لذت بدون تحمل رنج و زحمت، فراهم نمی‌شود به طوری که حسابگران را به این نتیجه می‌رساند که تحمل این همه رنج و ناخوشی برای دستیابی به لذاید محدود نمی‌ارزد و از همین محاسبات است که گرایش به پوچی و بیهودگی پدید می‌آید و حتی کسانی را با وجود علاقه شدید فطری به زندگی، به سوی خودکشی می‌کشند. راستی، اگر زندگی انسان جز این نمی‌بود که پیوسته زحمت بکشد و با مشکلات طبیعی و اجتماعی، دست و پنجه نرم کند تا لحظاتی را با شادی و لذت بگذراند و آنگاه از فرط خستگی (صفحه ۳۶۵)

به خواب رود تا هنگامی که بدنش آمادگی فعالیت جدید را پیدا کند و مجدداً «روز از نو روزی از نو» همی تلاش کند تا مثلاً لقمه نانی به دست آورد و لحظه‌ای از خوردن آن، لذت ببرد و دیگر هیچ! چنین تسلسل زیان بار و ملال آوری را عقل نمی‌پسندید و به گرینش آن، فتوی نمی‌داد. مثُل چنین حیاتی در بهترین شکل آن این است که رانده‌ای تلاش کند اتومیل خود را به پمپ بتزین برساند و ظرف بتزینش را پر کند آنگاه با مصرف کردن بتزین موجود، اتومیل خود را به پمپ بتزین دیگری برساند و این سیر را همچنان ادامه دهد تا هنگامی که اتومیلش فرسوده شود و از کار بیفتد یا در اثر برخورد با مانع دیگری متلاشی شود! بدیهی است نتیجه منطقی چنین نگرشی به زندگی انسان، جز پوچ گرایی نخواهد بود. از سوی دیگر، یکی از غراییز اصلی انسان، حبّ به بقاء و جاودانگی است که دست آفرینش الهی در فطرت او به ودیعت نهاده است و حکم نیروی محترک فراینده‌ای را دارد که او را بسوی ابدیت، سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. اکنون اگر فرض شود که سرنوشت چنین متحرّکی جز این نیست که در اوج شتاب حرکت، به صخره‌ای برخورد کند و متلاشی شود آیا ایجاد آن نیروی فراینده با چنین غایت و سرنوشتی متناسب خواهد بود؟! پس وجود چنین میل فطری، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی دیگری جز این زندگی محکوم به فنا و مرگ، در انتظار او باشد.

حاصل آنکه: با ضمیمه کردن این دو مقدمه یعنی حکمت الهی، و امکان زندگی ابدی برای انسان به این نتیجه می‌رسیم که می‌باید زندگی دیگری برای انسان، و رای این زندگی محدود دنیوی، وجود داشته باشد تا مخالف حکمت الهی نباشد. و می‌توان میل فطری به جاودانگی را مقدمه دیگری قرار داد و به ضمیمه حکمت الهی، آن را برهان دیگری به حساب آورد.

ضمناً روشن شد که زندگی ابدی انسان باید دارای نظام دیگری باشد که مانند زندگی دنیا مستلزم رنجهای مضاعف نباشد و گرنه، ادامه همین زندگی دنیوی حتی اگر تا ابد هم ممکن می‌بود با حکمت الهی، سازگار نمی‌بود.

(صفحہ ۳۶۶)

### برهان عدالت

در این جهان، انسانها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد، آزادند: از یک سو، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند و از سوی دیگر، تبهکارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوسهای شیطانی خودشان، بدترین ستمها و زشت ترین گناهان را مرتکب می‌گردند و اساساً هدف از آفرینش انسان در این جهان و مجھّ ساختن او به گرایش‌های متضاد و به نیروی اراده و انتخاب، و به انواع شناختهای عقلی و نقلی، و فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قرار دادن وی بر سر دو راهیهای حقیقت و باطل و خیر و شر این است که در معرض آزمایش‌های بی‌شمار، واقع شود و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزینند تا به نتایج اعمال اختیاری و پاداش و کیفر آنها برسد و در حقیقت، سراسر زندگی دنیا برای انسان، آزمایش و ساختن و پرداختن هویت انسانی خویش است و حتی در آخرین لحظات زندگی هم معاف از آزمایش و تکلیف و انجام وظیفه نیست.

اما می‌بینیم که در این جهان، نیکوکاران و تبهکاران، به پاداش و کیفری که در خور اعمالشان باشد نمی‌رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمتهای بیشتری برخوردار بوده و هستند و اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. مثلاً کسی که هزاران شخص بی‌گناه را به قتل رسانیده است نمی‌توان او را جز یکبار، قصاص کرد و قطعاً سایر جنایاتش بی‌کیفر می‌ماند در صورتی که مقتضای عدل الهی این است که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد به نتیجه آن برسد.

پس همچنان که این جهان، سرای آزمایش و تکلیف است باید جهان دیگری باشد که سرای پاداش و کیفر و ظهور نتایج اعمال باشد و هر فردی به آنچه شایسته آن است نایل گردد تا عدالت الهی، تحقق عینی یابد!

ضمناً از همین بیان، روشن می‌شود که جهان آخرت، جای انتخاب راه و انجام تکالیف نیست و در آینده، بحث بیشتری در این باره خواهد آمد.

(صفحہ ۳۶۷)

### پرسش

۱ - حکمت الهی و رابطه آن با نظام احسن را شرح دهید.

۲ - برهان حکمت را با دو تقریر، بیان کنید.

۳ - از این برهان، چه نکته دیگری غیر از اثبات اصل معاد، استفاده می‌شود؟

۴ - هدف از آفرینش انسان در این جهان را توضیح دهید.

۵ - برهان عدالت را مشروحاً بیان کنید.

۶ - چه نکته خاصی از این برهان به دست می‌آید؟

(صفحہ ۳۷۱)

آیات قرآن کریم، پیرامون اثبات معاد و احتجاج با منکرین آن را می‌توان به پنج دسته، تقسیم کرد:

- ۱ - آیاتی که بر این نکته، تأکید می‌کند که برهانی بر نفی معاد، وجود ندارد. این آیات، به منزله خلع سلاح منکرین است.
  - ۲ - آیاتی که به پدیده‌های مشابه معاد، اشاره می‌کند تا جلوی استبعاد را بگیرد.
  - ۳ - آیاتی که شباهت منکرین معاد را رد، و امکان وقوع آن را تثیت می‌کند.
  - ۴ - آیاتی که معاد را به عنوان وعده حتمی و تخلّف ناپذیر الهی، معروفی می‌کند و در واقع، وقوع معاد را از راه اخبار مُخبر صادق، اثبات می‌نماید.
  - ۵ - آیاتی که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد.
- در حقیقت، سه دسته اول، ناظر به امکان معاد، و دو دسته اخیر، ناظر به وقوع و ضرورت آن است.

### انکار معاد، بی دلیل است

یکی از شیوه‌های احتجاج قرآن با صاحبان عقاید باطل این است که از آنان، مطالبه دلیل می‌کند تا روشن شود که عقاید ایشان پایه عقلی و منطقی ندارد، چنانکه در چندین آیه، آمده است: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ... ۱.»

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره: آیه ۱۱۱، سوره انبیاء: آیه ۲۴، سوره نمل: آیه ۶۴.

(صفحہ ۳۷۲)

بگو (ای پیامبر) دلیلتان را بیاورید.

و در موارد مشابهی با این لحن می‌فرماید که صاحبان این عقاید نادرست، «علم» و اعتقاد مطابق با واقع و مستند به برهان ندارند بلکه به «ظن» و گمان بی دلیل و مخالف با واقع، بسنده کرده‌اند. ۱.

و در مورد منکرین معاد هم می‌فرماید:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاةُ الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذِلِّكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يُظْنُونَ» ۲.

و (کافران) گفتند: جز این زندگی دنیا حیاتی نیست که می‌میریم و زندگی می‌کنیم و جز روزگار، چیزی ما را نابود نمی‌کند (در صورتی که) به این مطلب، علمی ندارد و تنها گمانی می‌برند.

همچنین در آیات دیگری بر این نکته، تأکید شده که انکار معاد، تنها گمان بی دلیل و نادرستی است. ۳. البته ممکن است گمانهای بی دلیل در صورتی که موافق هوای نفس باشد مورد قبول هوی پرستان، واقع شود ۴ و در اثر رفتارهای متناسب با آنها و ارتکاب گناهان تدریجیاً به صورت اعتقاد جزئی، جلوه کند ۵ و حتی شخص بر چنین اعتقادی پافشاری نماید. ۶

قرآن کریم، سخنان منکرین معاد را نقل کرده است که غالباً چیزی بیش از استبعاد نیست و احیاناً اشاره به شباهت ضعیفی دارد که منشأ استبعاد و شک در امکان معاد شده است. ۷. از این رو، از یک سو، پدیده‌های مشابه معاد را یادآور می‌شود تا رفع استبعاد گردد ۸، و از سوی دیگر به پاسخ شباهات، اشاره می‌کند تا هیچ گونه شباهی باقی نماند و امکان وقوعی معاد، کاملاً تثیت شود. ولی به این مقدار، اکتفاء نمی‌کند و علاوه بر حتمی بودن این وعده الهی و

\*\*\*\*\*

۱. مؤمنون / ۱۱۷، نساء / ۱۵۷، انعام / ۱۰۰، اعراف / ۱۱۹، کهف / ۵، حج / ۷۱، عنكبوت / ۸، روم / ۲۹، لقمان / ۲۰، غافر / ۴۲.
  ۲. سوره جاثیه، آیه ۲۴.
  ۳. قصص / ۳۹، کهف / ۳۶، ص / ۲۷، جاثیه / ۳۲، انشقاق / ۱۴.
  ۴. سوره القيامه، آیه ۵.
  ۵. روم / ۱۰، مطففين / ۱۰ - ۱۴.
  ۶. سوره نحل، آیه ۳۸.
  ۷. هود / ۷، اسراء / ۵۱، صفات / ۱۶، دخان / ۵۳، دخان / ۳۶ - ۳۴، احقاف / ۱۸، ق / ۳، واقعه / ۴۷ - ۴۸، مطففين / ۱۲ - ۱۳، نازعات / ۱۱ - ۱۰.
  ۸. اموری که مثل یکدیگرند در همان جهان مماثلت، حکم واحدی خواهند داشت؛ خواه حکم به امکان باشد و یا حکم به عدم امکان «حکم الامثال فی ما یجوز و ما لا یجوز واحد».
- (صفحه ۳۷۳)

اتمام حجّت بر مردم به وسیله وحی، به برهان عقلی بر ضرورت معاد نیز اشاره می‌کند چنان که در درس‌های آینده، بیان خواهد شد.

### پدیده‌های مشابه معاد

#### الف. رویش گیاه

زنده شدن انسان پس از مرگ، از آن جهت حیات مسبوق به موت است شبیه روییدن گیاه در زمین، بعد از خشکی و مردگی آن است. از این رو، تأثیر در این پدیده که همواره در جلو چشم همه انسانها رخ می‌دهد کافی است که به امکان حیات خودشان بعد از مرگ، پی ببرند و در واقع، آنچه موجب ساده شمردن این پدیده و غفلت از اهمیت آن شده عادت کردن مردم به دیدن آن است و گرنه از جهت پیدایش حیات جدید، فرقی با زنده شدن انسان، بعد از مرگ ندارد. قرآن کریم برای دریدن این پرده عادت، مکرراً توجه مردم را به این پدیده جلب، و رستاخیز انسانها را به آن، تشییه می‌کند ۱ و از جمله می‌فرماید:

«فَانْظُرْ إِلَى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كِيفَ يِحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لِمُحْيِي الْمُوْتَى وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ۲.  
پس به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مرگش زنده می‌کند. تحقیقاً (همان زنده کننده زمین) زنده کننده مردگان (هم) هست و او بر هر چیزی تواناست.

#### ب. خواب اصحاب کهف

قرآن کریم بعد از ذکر داستان شگفت‌انگیز اصحاب کهف که حاوی نکته‌های آموزندۀ فراوانی است می‌فرماید: «وَ كَذِلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» ... ۳. بدین سان مردم را بر ایشان (اصحاب کهف) آگاه ساختیم تا بدانند که وعده خدا راست است و قیامت خواهد آمد و جای شکی در آن نیست.

بی شک، اطلاع از چنین حادثه عجیبی که عده‌ای در طول چند قرن (سیصد سال شمسی

\*\*\*\*\*

۱. اعراف / ۵، حج / ۶، روم / ۱۹، فاطر / ۹، فصلت / ۱۹، زخرف / ۱۱، ق / ۱۱.
  ۲. سوره روم، آیه ۵۰.
  ۳. سوره کهف، آیه ۲۱.
- (صفحه ۳۷۴)

= سیصد و نه سال قمری) خواب باشند و سپس بیدار شوند تأثیر خاصّی در توجه انسان به امکان معاد و رفع استبعاد آن خواهد داشت زیرا هر خواب رفتی شبیه مردن است «النومُ أَخُ الموت» و هر بیدار شدنی شبیه زنده شدن پس از مرگ، لیکن در خوابهای عادی، آعمال زیستی (بیولوژیک) بدن، به طور طبیعی ادامه می‌یابد و بازگشت روح، تعجبی را برنمی‌انگیزد اما بدنی که سیصد سال از مواد غذایی، استفاده نکند می‌باشد طبق نظام جاری در طبیعت، بمیرد و فاسد شود و آمادگی خود را برای بازگشت روح، از دست بدهد. پس چنین حادثه خارق العاده‌ای می‌تواند توجه انسان را به ماورای این نظام عادی، جلب کند و بفهمد که بازگشت روح به بدن، همیشه در گروی فراهم بودن اسباب و شرایط عادی و طبیعی نیست. پس حیات مجدد انسان هم هر چند برخلاف نظام مرگ و زندگی در این عالم باشد، امتناعی نخواهد داشت و طبق وعده الهی، تحقق خواهد یافت.

### ج. زنده شدن حیوانات

قرآن کریم هم چنین به زنده شدن غیر عادی چند حیوان اشاره می‌کند که از جمله آنها زنده شدن چهار مرغ به دست حضرت ابراهیم (ع) ۱ و زنده شدن مرکب سواری یکی از پیامبران است که به داستان آن، اشاره خواهد شد و هنگامی که زنده شدن حیوانی ممکن باشد زنده شدن انسان هم ناممکن نخواهد بود.

### د. زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان

از همه مهمتر، زنده شدن بعضی از انسانها در همین جهان است که قرآن کریم، چند نمونه از آنها را یادآور می‌شود. از جمله، داستان یکی از انبیای بنی اسرائیل است که در سفری عبورش به مردمی افتاد که هلاک و متلاشی شده بودند و ناگهان به ذهنش خطور کرد که چگونه این مردم، دوباره زنده خواهند شد! خدای متعال جان او را گرفت و بعد از یک صد سال دوباره زنده اش ساخت و به وی فرمود: چه مدت در این مکان، توقف کرده‌ای؟ او که گویا از خوابی برخاسته است گفت: یک روز یا بخشی از روز!

خطاب شد: بلکه تو یک صد سال در اینجا مانده‌ای! پس بنگر که از یک سوی، آب و نانت سالم مانده، و از سوی دیگر، مرکب سواریت متلاشی شده است! اکنون بنگر که ما چگونه استخوانهای این حیوان را بر روی هم سوار می‌کنیم و دوباره گوشت بر آنها می‌پوشانیم و آن را

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره، آیه ۲۶.
- (صفحه ۳۷۵)
- زنده می‌سازیم .۱

مورد دیگر، داستان گروهی از بنی اسرائیل است که به حضرت موسی (ع) گفتند: ما تا خدا را آشکارا نبینیم هرگز ایمان نخواهیم

آوردا! و خدای متعال آنان را با صاعقه‌ای هلاک کرد و سپس به درخواست حضرت موسی (ع) دوباره آنها را زنده ساخت. ۲ و نیز زنده شدن یکی از بنی اسرائیل که در زمان حضرت موسی (ع) به قتل رسیده بود به وسیله زدن پاره‌ای از پیکر یک گاو ذبح شده به او که داستان آن در سوره بقره، ذکر شده و سوره مزبور به همین مناسبت نامگذاری گردیده، و در ذیل آن آمده است:

«كَذِلِكَ يَحْيُ اللَّهُ الْكَوْتَى وَ يَرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ».<sup>۳</sup>

بدین سان خدا مردگان را زنده می‌کند و نشانه هایش را به شما می‌نمایاند باشد که با خرد دریابید. همچنین زنده شدن بعضی از مردگان به اعجاز حضرت عیسی (ع)<sup>۴</sup> را می‌توان نشانه‌ای بر امکان معاد، قلمداد کرد.

\*\*\*\*\*

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۹.
۲. سوره بقر، آیه ۵۵ - ۵۶.
۳. سوره بقره، آیه ۶۷ - ۷۳.
۴. سوره آل عمران / ۴۹، سوره مائدہ / ۱۱۰.

(صفحه ۳۷۶)

## پرسش

- ۱ - روش برخورد قرآن با منکران معاد را بیان کنید.
- ۲ - رویش گیاه چه شباهتی به رستاخیز دارد و بیان قرآن در این زمینه چیست؟
- ۳ - از داستان اصحاب کهف، چه نکته‌ای مربوط به مسئله معاد، استفاده می‌شود؟
- ۴ - داستان زنده شدن پرندگان به دست حضرت ابراهیم (ع) را بیان، و ارتباط آن را با موضوع معاد، شرح دهید.
- ۵ - قرآن کریم از چه کسانی که در این جهان، زنده شده‌اند یاد می‌کند؟

## ۴۶ پاسخ قرآن به شباهات منکرین

### مقدمه

(صفحه ۳۷۹)

از احتجاجاتی که قرآن کریم با منکرین معاد دارد و از لحن پاسخهایی که به سخنان آنان داده است می‌آید که شباهتی در اذهان ایشان بوده که ما آنها را بر اساس مناسبت پاسخها به این صورت، تنظیم می‌کنیم:

### ۱ شباه اعاده معده

قبل اشاره کردیم که قرآن کریم در برابر کسانی که می‌گفتند: «چگونه ممکن است انسان، بعد از متلاشی شدن بدنش مجددًا زنده شود؟» پاسخی می‌دهد که مفادش این است: قوام هویت شما به روحتان است نه به اندامهای بدنتان که در زمین، پراکنده می‌شود. ۱ از این گفتگو می‌توان استنباط کرد که منشأ انکار کافران، همان شباهای بوده که در فلسفه به نام «محال بودن اعاده معده» نامیده می‌شود. یعنی آنان می‌پنداشتند که انسان، همین بدن مادی است که با مرگ، متلاشی و نابود می‌گردد و اگر مجددًا زنده شود

انسان دیگری خواهد بود زیرا برگرداندن موجودی که معدوم شده محال است و امکان ذاتی ندارد. پاسخ این شبھه از بیان قرآن کریم روشن می‌شود و آن این است که هویت شخصی هر انسانی، بستگی به روح او دارد، و به دیگر سخن: معاد، اعاده «معدوم» نیست بلکه بازگشت «روح موجود» است.

\*\*\*\*\*

۱. سوره سجده، آیه ۱۰ - ۱۱.

(صفحه ۳۸۰)

## ۲ شبھه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدد

شبھه قبلی، مربوط به امکان ذاتی معاد بود، و این شبھه، ناظر به امکان وقوعی آن است. یعنی هر چند بازگشت روح به بدن، محال عقلی نیست و در فرض آن، تناقضی وجود ندارد ولی وقوع آن، مشروط به قابلیت بدن است و ما می‌بینیم که پدید آمدنِ حیات، منوط به اسباب و شرایط خاصی است که می‌بایست تدریجاً فراهم شود مثلاً نطفه‌ای در رحم، قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن، وجود داشته باشد تا کم کم جنین کامل شود و به صورت انسان در آید، ولی بدنه که متلاشی شد دیگر قابلیت و استعداد حیات را ندارد.

پاسخ این شبھه آن است که این نظام مشهود در عالم دنیا، تنها نظام ممکن نیست و اسباب و عللی که در این جهان، براساس تجربه، شناخته می‌شوند اسباب و علل انحصاری نیستند، و شاهدش این است که در همین جهان، پدیده‌های حیاتی خارق العاده‌ای مانند زنده شدن بعضی از حیوانات و انسانها رخ داده است.

این پاسخ را می‌توان از ذکر چنین پدیده‌های خارق العاده‌ای در قرآن کریم به دست آورد.

## ۳ شبھه درباره قدرت فاعل

شبھه دیگر این است که برای تحقق یک پدیده، علاوه بر امکان ذاتی و قابلیت قابل، قدرت فاعل هم شرط است و از کجا که قدرت بر زنده کردن مردگان داشته باشد؟!

این شبھه واھی، از طرف کسانی مطرح شده که قدرت نامتناهی الهی را نشناخته بودند، و پاسخ آن این است که قدرت الهی، حد و مرزی ندارد و به هر چیز ممکن الوقوعی تعلق می‌گیرد، چنانکه این جهان کران ناپیدا را با آن همه عظمت خیره کننده، آفریده است.

«أَوَلَمْ يرَوَا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي حَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْنِي بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِي الْمَوْتَى بَلِي إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». ۱  
مگر ندیدند (و ندانستند) خدایی که آسمانها و زمین را آفریده و در آفرینش آنها در نمانده است، می‌تواند مردگان را زنده کند؟  
چرا، او بر هر چیزی تواناست.

\*\*\*\*\*

۱. سوره احقاف، آیه ۳۳، و نیز رجوع کنید به: یس / ۸۱، اسراء / ۹۹، الصافات / ۱۱، النازعات / ۲۷.

(صفحه ۳۸۱)

افودن بر این، آفرینش مجدد، سخت تر از آفرینش نخستین نیست و نیاز به قدرت بیشتری ندارد بلکه می‌توان گفت از آن هم آسانتر است زیرا چیزی بیش از بازگشت روح موجود نیست. «فَسَيُقُولُونَ مَنْ يَعِدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَ كُمْ أَوَّلَ مَرَّةً فَسَيُنَغْضُونَ إِلَيْكُمْ

رُؤسَهُمْ وَ ... ۱.

خواهند گفت: چه کسی ما را باز می‌گرداند (و مجدها زنده می‌کند)? بگو: همان کسی که شما را نخستین بار آفرید. پس سرهایشان را نزد تو تکان خواهند داد (و از این پاسخ، تعجب خواهند کرد).

«وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» ۲.

و اوست کسی که آفرینش را آغاز می‌کند و سپس آن را برمی‌گرداند و آن (باز گرداندن) آسانتر است.

#### ۴ شبہ درباره علم فاعل

شبہ دیگر این است که اگر خدا انسانها را زنده کند و به پاداش و کیفر اعمالشان برساند باید از سویی بدنها بی شمار را از یکدیگر تشخیص بدهد تا هر روحی را به بدن خودش باز گرداند و از سوی دیگر، همه کارهای خوب و بد را به یاد داشته باشد تا پاداش و کیفر درخوری به هر یک از آنها بدهد و چگونه ممکن است انسانی که خاک شده و ذرات آنها در هم آمیخته شده را از یکدیگر باز شناخت و چگونه می‌توان همه رفتارهای انسانها را در طول هزاران بلکه میلیونها سال، ثبت و ضبط کرد و به آنها رسیدگی نمود؟

این شبہ هم از طرف کسانی مطرح شده که علم نامتناهی الهی را نشناخته بودند و آن را به علوم ناقص و محدود خودشان قیاس می‌کردند و پاسخ آن این است که علم الهی حد و مرزی ندارد و بر همه چیز، احاطه دارد و هیچ گاه خدای متعال چیزی را فراموش نمی‌کند.

قرآن کریم از قول فرعون، نقل می‌کند که به حضرت موسی (ع) گفت:  
«فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى».

\*\*\*\*\*

۱. سوره اسراء، آیه ۵۱، و نیز رجوع کنید به: عنکبوت / ۱۹ - ۲۰، ق / ۱۵، واقعه / ۶۲، یس / ۸۰، حج / ۵، القیامه / ۴۰، الصارق / ۸

۲. سوره روم، آیه ۳۷.  
(صفحه ۳۸۲)

اگر خدا همه ما را زنده، و به اعمالمان رسیدگی می‌کند پس وضع آن همه انسانهای پیشین که مرده و نابود شده‌اند چه می‌شود؟  
حضرت موسی (ع) فرمود:

«عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يُنْسِي» ۱.

علم همه آنها نزد پروردگارمن در کتابی محفوظ است و پروردگار من گمراه نمی‌شود و چیزی را فراموش نمی‌کند.

و در آیه‌ای جواب دو شبہ اخیر به این صورت، بیان شده است:

«قُلْ يَعْيِهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَ هُوَ بِكُلِّ حَلْقٍ عَلِيمٌ» ۲.

بگو (ای پیامبر) مردگان را همان کسی زنده می‌کند که نخستین بار، ایشان را پدید آورده، و او به هر آفریده‌ای داناست.

\*\*\*\*\*

۱. سوره طه، آیه ۵۱ - ۵۲، و نیز رجوع کنید به: سوره ق، آیه ۲ - ۴.

۲. سوره یس، آیه ۷۹.  
(صفحه ۳۸۳)

**پرسش**

- ۱- شبهه محال بودن اعاده معاد و پاسخ آن را بیان کنید.
- ۲- شبهه عدم قابلیت بدن برای حیات مجدد و پاسخ آن را شرح دهید.
- ۳- شبهه درباره قدرت فاعل و پاسخ آن را بیان کنید.
- ۴- شبهه درباره علم فاعل و پاسخ آن را توضیح دهید.

**۴۷ وعده الهی در مورد قیامت****مقدمه**

(صفحه ۳۸۷)

قرآن کریم از یک سو، به عنوان پیامی که از طرف خدای متعال به بندگانش فرستاده شده بر تحقق معاد، تأکید می‌کند و آن را وعده حتمی و تخلیف ناپذیر الهی می‌شمارد و بدین ترتیب حجت را بر مردم تمام می‌کند، و از سوی دیگر، به دلایل عقلی بر ضرورت معاد، اشاره می‌کند تا رغبت انسان نسبت به شناخت عقلانی را ارضاء کند و حجت را مضاعف سازد. از این رو، بیانات قرآنی درباره اثبات معاد را به دو بخش، تقسیم می‌کنیم و در هر بخش به ذکر نمونه‌ای از آیات مربوط می‌پردازیم.

**وعده حتمی الهی**

قرآن کریم، برپایی قیامت و زنده شدن همه انسانها در جهان آخرت را امری تردیدناپذیر دانسته می‌فرماید: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبٌ فِيهَا»<sup>۱</sup> و آن را وعده‌ای راستین و تخلّف ناپذیر شمرده می‌فرماید: «بَلِّي وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا»<sup>۲</sup> و بارها بر تحقق آن، قسم یاد کرده و از جمله می‌فرماید: «قُلْ بَلِّي وَرَبِّي لَتَبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتَبْثُونَ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»<sup>۳</sup>.

\*\*\*\*\*

۱. سوره غافر، آیه ۵۹، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۲۵، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، کهف / ۲۱، حج / ۷، شوری / ۷، جاثیه / ۲۶ و ۳۲.

۲. سوره نحل، آیه ۳۸، و نیز رجوع کنید به: آل عمران / ۹، ۱۹۱، نساء / ۱۲۲، یونس / ۴، ۵۵، کهف / ۲۱، انبیاء / ۱۰۳، فرقان / ۱۶، لقمان / ۹، ۳۳، فاطر / ۵، زمر / ۴۷، جاثیه / ۳۲، احباب / ۱۷.

۳. سوره تغابن، آیه ۷، و نیز رجوع کنید به: یونس / ۵۳، سباء / ۳.

(صفحه ۳۸۸)

و هشدار دادن به مردم، نسبت به آن را از مهمترین وظایف انبیاء دانسته چنانکه می‌فرماید: «يُلْقَى الرُّوحُ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يُشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ»<sup>۱</sup> و برای منکرین آن، شقاوت ابدی و عذاب دوزخ را مقرر فرموده است: «وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَبَ بِالسِّاعَةِ سَعِيرًا»<sup>۲</sup>.

بنابراین، کسی که به حقانیت این کتاب آسمانی، پی برده باشد هیچ بهانه‌ای برای انکار معاد و شک درباره آن نخواهد داشت و در بخش پیشین، روشن شد که حقانیت قرآن برای هر انسان حق جو و با انصافی قابل درک است و از این رو، هیچ کس عذری برای نپذیرفتن آن ندارد مگر کسی که قصوری در عقلش باشد و یا به علت دیگری نتواند پی به حقانیت آن ببرد.

## اشاره به براهین عقلی

بسیاری از آیات کریمه قرآن، لحن استدلال عقلی بر ضرورت معاد دارد و می‌توان آنها را ناظر به برهان‌های حکمت و عدالت دانست. از جمله به صورت استفهام انکاری می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ».<sup>۳</sup>

مگر پنداشته اید که شما را بیهوده آفریده ایم و به سوی ما باز گردانده نمی‌شوید؟

این آیه شریفه به روشنی دلالت دارد بر اینکه اگر معاد و بازگشت به سوی خدای متعال نباشد، آفرینش انسان در این جهان، بیهوده خواهد بود. ولی خدای حکیم، کار عبث و بیهوده، انجام نمی‌دهد. پس جهان دیگری برای بازگشت به سوی خودش برپا خواهد کرد.

این برهان، یک قیاس استثنایی است و مقدمه اول آن که یک قضیه شرطیه است دلالت دارد بر اینکه هنگامی آفرینش انسان در این جهان، هدف حکیمانه خواهد داشت که به دنبال این زندگی دنیا، بازگشت به سوی خدا کند و در جهان آخرت، به نتایج اعمالش برسد و ما این ملازمه را در تقریر برهان حکمت، توضیح دادیم و دیگر نیازی به تکرار نیست.

و اما مقدمه دوم (خدا کار بیهوده نمی‌کند) همان مسأله حکمت الهی و عبث نبودن

\*\*\*\*\*

۱. سوره غافر، آیه ۱۵، و نیز رجوع کنید به: انعام / ۱۳۰، ۱۵۴، رعد / ۲، شوری / ۷، زخرف / ۶۱، زمر / ۷۱.

۲. سوره فرقان، آیه ۱۱، و نیز رجوع کنید به: اسراء / ۱۰، سباء / ۸، مؤمنون / ۷۴.

۳. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.

(صفحه ۳۸۹)

کارهای اوست که در بخش خداشناسی به اثبات رسید و در بیان برهان حکمت نیز توضیح داده شده. بنابراین، آیه مذبور کاملاً قابل انطباق بر برهان نامبرده است.

اکنون می‌افزاییم: با توجه به اینکه آفرینش انسان به منزله غایت و هدفی برای آفرینش جهان است اگر زندگی انسان در این جهان، بیهوده و فاقد هدف حکیمانه باشد آفرینش جهان هم بیهوده و باطل خواهد بود و این نکته را می‌توان از آیاتی استفاده کرد که وجود عالم آخرت را مقتضای حکیمانه بودن آفرینش جهان دانسته است و از جمله در وصف خردمندان (اولو الالب) می‌فرماید: «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بِاطِّلَالٍ سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ».<sup>۱</sup>

...و درباره آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند (و آنگاه می‌گویند): پروردگارا، این (جهان) را باطل نیافریده‌ای، تو متزهی (از اینکه کار باطل، انجام دهی) پس ما را از عذاب آتش نگهدار.

از این آیه، استفاده می‌شود که تأمیل در کیفیت آفرینش جهان، انسان را متوجه حکمت الهی می‌سازد، یعنی خدای حکیم از این آفرینش عظیم، هدف حکیمانه‌ای را در نظر داشته و آن را گزاف و پوچ نیافریده است، و اگر جهان دیگری نباشد که هدف نهایی از آفرینش جهان، محسوب شود خلقت الهی، پوچ و بی هدف خواهد بود.

دسته دیگری از آیات کریمه قرآن که اشاره به برهان عقلی بر ضرورت معاد دارد قبل انطباق بر برهان عدالت است.<sup>۲</sup> یعنی مقتضای عدل الهی این است که نیکو کاران و تبهکاران را به پاداش و کیفر اعمالشان برساند و فرجام آنان را از یکدیگر تفکیک کنند و چون در این جهان، چنین تفکیکی نیست ناچار جهان دیگری برپا خواهد کرد تا عدالت خویش را عینیت بخشد.

از جمله در سوره جاثیه می‌فرماید:

«أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَخَلَقَ اللَّهُ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُبْجزَى كُلُّ نَفْسٍ

\*\*\*\*\*

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۹۱.

۲. سوره ص / ۲۸، غافر / ۵۸، قلم / ۳۵، یونس / ۴  
(صفحه ۳۹۰)

بِمَا كَسَبَتْ وَهُنْ لَا يُظْلَمُونَ ۱

مگر کسانی که مرتکب کارهای بد شدند چنین پنداشته‌اند که ما آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند قرار خواهیم داد به گونه‌ای که زندگی و مرگ هر دو دسته، یکسان باشد (و همان گونه که در نعمتها و بلاها و شادیها و غمها ایین جهان، شریکند بعد از مرگ هم فرقی نداشته باشند؟) اینان بد قضاوتی می‌کنند! و خدای متعال، آسمانها و زمین را به حق (و دارای هدف حکیمانه) آفریده و تا اینکه هر کس به آنچه به دست آورده جزا داده شود و به ایشان ستم نشود. لازم به تذکر است که می‌توان جمله «وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» را اشاره به برهان حکمت دانست، چنانکه می‌توان اساساً برهان عدالت را هم به برهان حکمت، بازگرداند زیرا همان گونه که در مبحث عدل الهی توضیح دادیم «عدل» از مصادیق «حکمت» است.

\*\*\*\*\*

۱. سوره جاثیه، آیه ۲۱ - ۲۲.

(صفحه ۳۹۱)

## پرسش

- ۱ - قرآن کریم چگونه معاد را اثبات، و حجت را بر مردم تمام می‌کند؟
- ۲ - چه آیاتی اشاره به برهان حکمت دارد؟ استدلال آنها را تقریر کنید.
- ۳ - چه آیاتی اشاره به برهان عدالت دارد؟ تقریر استدلال آنها چیست؟
- ۴ - چگونه می‌توان برهان عدالت را هم بر برهان حکمت بازگرداند؟

## ۴۸ مشخصات عالم آخرت

### مقدمه

(صفحه ۳۹۵)

انسان نسبت به اموری که تجربه‌ای درباره آنها ندارد و نه آنها را با شهود باطنی و علم حضوری آگاهانه، درک کرده و نه با حسن دریافته است نمی‌تواند شناخت کاملی داشته باشد. با توجه به این نکته نباید انتظار داشته باشیم که حقیقت عالم آخرت و جریانات آن را دقیقاً بشناسیم و به کنه آنها پی ببریم بلکه باید تنها به اوصافی که از راه عقل یا از راه وحی به دست می‌آید بستنده کنیم و خود را از بلند پروازیهای گستاخانه باز داریم.

متاسفانه از یک سو، کسانی کوشیده‌اند که عالم آخرت را مثل عالم دنیا، معرفی کنند و تا آنجا پیش رفته‌اند که پنداشته‌اند بهشت آخرت در یک یا چند کوه آسمانی و در همین دنیاست و روزی، انسان در اثر پیشرفت علوم و با استفاده از اختراعاتی که می‌کند به

آنجا منتقل خواهد شد و در آنجا زندگی راحت و آسوده‌ای خواهد داشت! و از سوی دیگر، کسانی منکر وجود عینی آخرت شده و بهشت برین را همان ارزش‌های اخلاقی، قلمداد کرده‌اند که افراد وارسته و خدمتگزار جامعه، به آنها دل می‌بندند، و تفاوت دنیا و آخرت را همان فرق بین سود و ارزش انگاشته اند! جا دارد که از دسته اول بپرسیم: اگر بهشت اخروی در کره دیگری است و نسلهای آینده به آنجا خواهند رفت پس زنده شدن انسانها در روز قیامت و روز جمع که مورد تأیید قرآن می‌باشد چه معنی دارد؟! و چگونه پاداش و کیفر همه رفтарهای گذشتگان در آنجا داده خواهد شد؟!

(صفحه ۳۹۶)

و نیز جا دارد که از دسته دوم بپرسیم: اگر بهشت، چیزی جز ارزش‌های اخلاقی نیست و طبعاً دوزخ هم چیزی جز ضد ارزشها نخواهد بود پس این همه اصرار قرآن بر اثبات معاد و زنده شدن انسانها بعد از مرگ، برای چیست و آیا بهتر نبود که انبیای الهی، همین معنی را به صراحت، بیان می‌کردند تا آن همه مورد اعتراض و اتهام به جنون و افسانه گویی و مانند آنها واقع نشوند؟! از این یاوه سرایی‌ها که بگذریم به اختلافات و مشاجرات متکلمان و فیلسوفان درباره معاد جسمانی و روحانی و بحثهایی درباره این که آیا جهان مادی به کلی نابود می‌شود یا نه، و آیا بدن اخروی عین بدن دنیوی است یا مثل آن، و مانند آنها می‌رسیم. این گونه تلاشهای عقلی و فلسفی در راه کشف حقایق و نزدیکتر شدن به واقعیات، هر چند شایان تقدیر و تحسین است و در سایه آنها نقاط ضعف و قوّت اندیشه‌ها آشکار می‌گردد ولی نباید توقع داشته باشیم که با این بحثها به کنه حیات اخروی برسیم و آن را چنان بشناسیم که گویا یافته ایم.

راستی، مگر تاکنون حقایق همین عالم دنیا به طور کامل، شناخته شده است و آیا دانشمندان علوم تجربی مانند فیزیک دانان و شیمی دانان و زیست شناسان و ... توانسته‌اند حقیقت ماده و انرژی و انواع نیروهای مختلف را بشناسند و آیا می‌توانند درباره آینده این جهان، پیش‌بینی قطعی کنند و آیا می‌دانند که اگر مثلاً نیروی جاذبه از جهان، گرفته شود یا حرکت الکترونها متوقف شود چه خواهد شد و آیا چنین چیزهایی روی خواهد داد یا نه؟

و آیا فیلسوفان توانسته‌اند همه مسائل عقلی مربوط به همین جهان را به صورت یقینی، حل کنند و آیا مسائلی از قبیل حقایق اجسام و صور نوعیه و رابطه روح و بدن و ... جای تحقیق بیشتری ندارد؟

پس چگونه می‌خواهیم به کمک این دانشها و اندیشه‌های محدود و ناقص خودمان پی به حقایق عالمی ببریم که هیچ چیزی را به هیچ وجهی نمی‌تواند بشناسد یا در راه بهتر شناختن هستی نباید تلاش کند. بدون شک ما می‌توانیم با نیروی عقل خداداد، بسیاری از حقایق را بشناسیم و نیز می‌توانیم به کمک حس و تجربه، بسیاری از اسرار طبیعت را کشف کنیم و البته باید در راه افروden دانش و بینش خودمان به تلاشهای علمی و فلسفی پردازیم ولی هم

(صفحه ۳۹۷)

چنین باید مرز توانایی عقل و برد علوم تجربی را بشناسیم و از بلند پروازیهای بیجا خودداری کنیم و پیذیریم که: «وَ مَا أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قِيلًا». <sup>۱</sup>

باری، هم واقع بینی عالماهه، و هم فروتنی حکیمانه، و هم احتیاط دینی مسئولانه، اقتضاء دارد که از اظهارنظرهای جزمی پیرامون حقایق قیامت و عالم غیب و دست زدن به تأویلات بی‌دلیل، خودداری کنیم مگر در حدی که برهان عقلی و نص قرآنی به ما اجازه بدهد و به هر حال، برای هر شخص مؤمنی کافی است که به صحّت آنچه از طرف خدای متعال، نازل شده ایمان داشته باشد هر چند نتواند مشخصات دقیق آنها را تعیین، و تفصیلات آنها را تبیین کند، مخصوصاً اموری که دست عقل و تجربه، از دامن حقیقت آنها کوتاه، و دانش ما نسبت به آنها نارساست.

اکنون بینیم تا چه اندازه می‌توانیم از راه عقل، به اوصاف و ویژگیهای عالم آخرت و تفاوت آن با عالم دنیا پی ببریم.

### ویژگیهای عالم آخرت از دیدگاه عقل

از تأثیر در برآیندهای که برای ضرورت معاد، ذکر شد می‌توان ویژگیهایی را برای جهان آخرت به دست آورد که مهمترین آنها از این قرار است:

- ۱- نخستین ویژگی عالم آخرت که بخصوص از برهان اوّل به دست می‌آید این است که باید ابدی و جاودانی باشد زیرا در آن برهان، بر امکان حیات ابدی و میل فطری انسان به چنین حیاتی تأکید گردید و تحقق آن، مقتضای حکمت الهی دانسته شد.
- ۲- ویژگی دیگری که از هر دو برهان به دست می‌آید و در ذیل برهان اوّل، اشاره شد این است که باید نظام عالم آخرت به گونه‌ای باشد که نعمت و رحمت خالص و بدون شایبه رنج و زحمت در آن تحقق یابد تا کسانی که به اوج کمال انسانی رسیده‌اند و هیچ گونه آلودگی به گناه و انحرافی پیدا نکرده‌اند از سعادتی برخوردار شوند برخلاف دیا که چنین سعادت مطلقی را ممکن نمی‌سازد بلکه سعادتها دنیا، نسبی و منسوب به سختیها و رنجهاست.

\*\*\*\*\*

۱. سوره اسراء، آیه ۸۵

(صفحه ۳۹۸)

۳- ویژگی سوم این است که باید جهان آخرت، دست کم دارای دو بخش مجزا برای رحمت و عذاب باشد تا نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر تفکیک شوند و هر کدام به نتیجه اعمال خودشان برسند و این دو بخش، همان است که در لسان شرع به نام بهشت و دوزخ نامیده می‌شود.

۴- ویژگی چهارم که بخصوص از برهان عدالت به دست می‌آید این است که جهان آخرت باید از چنان وسعتی برخوردار باشد که گنجایش پاداش و کیفر همه انسانها را با هر گونه عمل نیک و بدی داشته باشد و مثلاً اگر کسی میلیونها انسان را به ناحق به قتل رسانیده است امکان کیفر او در آن جهان باشد و متقابلاً اگر کسی وسیله حیات میلیونها نفر را فراهم کرده است پاداش در خوری برای وی ممکن باشد.

۵- ویژگی بسیار مهم دیگری که از همین برهان عدالت به دست می‌آید و در ذیل تقریر آن، اشاره شد این است که باید جهان آخرت «دار جزا» باشد نه «دار تکلیف».

توضیح آنکه: زندگی دنیا به گونه‌ای است که انسان، میلها و رغبتهای متضاد و متزاحم، پیدا می‌کند و همواره بر سر دو راهیهای واقع می‌شود که ناچار است یکی از آنها را انتخاب کند و همین امر، زمینه تکلیف را فراهم می‌سازد تکلیفی که تا آخرین لحظات عمرش ادامه یابد و حکمت و عدالت الهی اقتضا دارد که عمل کنندگان به تکالیف، به پاداش شایسته؛ و سرپیچی کنندگان به کیفر در خوری برسند. اکنون اگر فرض کنیم که همین زمینه‌های تکلیف و مجال گزینش راه، در عالم آخرت هم فراهم باشد مقتضای رحمت وجود و فیاضیت الهی آن است که مانع انجام تکلیف و انتخاب راه نشود و بدین ترتیب، عالم دیگری برای پاداش و کیفر لازم می‌شود و در حقیقت عالمی که آن را «آخرت» فرض کرده بودیم «دنیای» دیگری به حساب می‌آید و عالم آخرت حقیقی، همان عالم آخرین و نهایی خواهد بود که دیگر جای تکلیف و آزمایش و زمینه آن یعنی تضاد و تراحم خواسته‌ها نباشد. و از همین جایکی از مهمترین فرقهای بین عالم دنیا و عالم آخرت، روشن می‌شود. یعنی عالم دنیا عالمی است که زمینه انتخاب و گزینش و آزمایش دارد، و عالم آخرت عالمی است که تنها سرای تحقق پاداشها و کیفرها و نتایج ابدی اعمال نیک و بدی است که در دنیا انجام

(صفحه ۳۹۹)

گرفته است. «وَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابٌ وَ غَدَّاً حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ» ۱

### پرسش

- ۱ - چرا ما نمی‌توانیم شناخت دقیق و کاملی از عالم آخرت داشته باشیم؟
- ۲ - دو نمونه از کژاندیشی درباره آخرت را بیان و نقادی کنید.
- ۳ - از چه راهی می‌توانیم به ویژگیهای عالم آخرت، پی ببریم؟
- ۴ - ویژگیهای عالم آخرت را از دیدگاه عقل، شرح دهید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

### ۱۴۹ از مرگ تا قیامت

#### مقدمه

(صفحه ۴۰۳)

دانستیم که ما با دانش محدودی که داریم نمی‌توانیم به کنه آخرت و مطلق عالم غیب، پی ببریم و باید تنها به یک سلسله شناختهای کلی که از براهین عقلی به دست می‌آید و اوصافی که به وسیله وحی، معروفی شده است، بسته کنیم. در درس گذشته، به پاره‌ای از ویژگیهای کلی آخرت که نتیجه براهین عقلی بوده اشاره کردیم، و اینکه به ذکر اوصافی که از قرآن کریم به دست می‌آید می‌پردازیم.

البته ممکن است بعضی از الفاظ که در وصف عالم آخرت به کار می‌رود الفاظ متشابهی باشد و تصویری که از شنیدن آنها به ذهن ما می‌آید، دقیقاً مطابق با مصاداق واقعی نباشد، و این، نه به خاطر قصور بیان است بلکه به خاطر قصور فهم ماست و گرنه، تردیدی نیست که با توجه به ساختار ذهنی ما بهترین الفاظی که می‌تواند نمایشگر آن حقایق باشد همان است که قرآن کریم، انتخاب کرده است.

و چون بیانات قرآن شامل مقدمات آخرت نیز می‌شود از این رو، سخن را از مرگ انسان، آغاز می‌کنیم.

#### همه انسانها خواهند مُرد

قرآن مجید تأکید می‌فرماید که همه انسانها (بلکه همه جانداران) خواهند مرد و در این عالم، هیچ کس جاودانه نخواهد زیست:

(صفحه ۴۰۴)

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ» ۱.

هر کس روی زمین هست فانی می‌شود.

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» ۲.

هر کسی مرگ را خواهد چشید.

و خطاب به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید:

«إِنَّكَ مَيْتُ وَ إِنَّهُمْ مَيْتُونَ».<sup>۳</sup>

تحقيقاً تو خواهی مُرد و ایشان (هم) خواهند مُرد.

«وَ مَا جَعَلْنَا لِبَرَّ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَ فَهُمُ الْخالِدُونَ».<sup>۴</sup>

پیش از تو برای هیچ انسانی، جاودانگی قرار ندادیم، پس آیا در صورتی که تو مُردی ایشان جاودان خواهند بود؟!

بنابراین می‌توان مردن را یک قانون کلی و استثناء‌ناپذیر برای همه جانداران جهان دانست.

### گیرنده جان‌ها

قرآن کریم از یک سو، گرفتن جان را به خدای متعال، نسبت می‌دهد در آنجا که می‌فرماید:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا».<sup>۵</sup>

خدا جانها را هنگام مرگشان می‌گیرد.

واز سوی دیگر، ملک الموت را مأمور قبض روح، معرفی می‌کند.

«قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِلَ إِلَيْكُمْ».<sup>۶</sup>

بگو شما را فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است می‌گیرد.

و در جای دیگر، گرفتن جان را به فرشتگان و فرستادگان خدا استناد می‌دهد.

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدًا كُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ رُسُلُنَا».<sup>۷</sup>

\*\*\*\*\*

۱. سوره الرحمن، آیه ۲۶.

۲. سوره آل عمران: آیه ۱۸۵، سوره انبیاء: آیه ۳۵.

۳. سوره زمر، آیه ۳۰.

۴. سوره انبیاء، آیه ۳۴.

۵. سوره زمر، آیه ۴۲.

۶. سوره سجده، آیه ۱۱.

۷. سوره انعام، آیه ۶۱.

(صفحه ۴۰۵)

تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسید فرستادگان ما (جان) او را می‌گیرند.

بدیهی است هنگامی که فاعلی کار خود را به وسیله فاعل دیگری انجام دهد نسبت کار به هر دو، صحیح است و اگر فاعل دوم هم واسطه‌ای در انجام کار داشته باشد می‌توان کار را به فاعل سوم هم نسبت داد و چون خدای متعال، گرفتن جانها را به وسیله ملک الموت انجام می‌دهد و او نیز به وسیله فرشتگانی که تحت فرمانش هستند هر سه نسبت، صحیح است.

### آسان یا سخت گرفتن جان

از قرآن مجید، استفاده می‌شود که گماشتگان الهی، جان همه مردم را یکسان نمی‌گیرند بلکه بعضی را به راحتی و احترام، و بعضی

دیگر را با خشونت و اهانت، قبض می‌کنند. از جمله در مورد مؤمنان می‌فرماید: «الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَبِيعَنَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ». ۱. کسانی که فرشتگان جانشان را با خوشی می‌گیرند و به ایشان سلام (واحترام) می‌کنند. و درباره کافران می‌فرماید:

«وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يُصْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ» ... ۲.

هنگامی که فرشتگان، روح کافران را می‌گیرند به روی و پشت آنها می‌زنند...

و شاید بتوان گفت که میان افراد مؤمن و افراد کافر هم به حسب درجات ایمان و کفرشان تفاوت هایی در آسان یا سخت جان کنند، وجود دارد.

### عدم قبول ایمان و توبه در حال مرگ

هنگامی که مرگ کافران و گنهکاران فرا می‌رسد و دیگر از زندگی در دنیا نومید می‌شوند از گذشته خودشان پشیمان می‌گردند و اظهار ایمان و توبه از گناهانشان می‌کنند ولی هرگز چنین ایمان و توبه‌ای پذیرفته نخواهد شد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

\*\*\*\*\*

۱. سوره نحل، آیه ۳۲، و نیز رجوع کنید به: سوره انعام، آیه ۹۳.

۲. سوره انفال، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سوره محمد، آیه ۲۷

(صفحه ۴۰۶)

«يُوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا» . ۱.

روزی که بعضی از آیات پروردگارت ظاهر شود ایمان کسی که قبل ایمان نیاورده یا در حال ایمانش کار خیری انجام نداده است سودی برای او نخواهد بخشید.

«وَلَيَسْتَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبَتُّ الْآنَ» ... ۲.

و توبه برای کسانی نیست که کارهای بد را انجام می‌دهند تا هنگامی که مرگ یکی از ایشان فرار سد گوید: اکنون توبه کردم! و از قول فرعون، نقل می‌کند که هنگامی که مشرف به غرق شد گفت:

«آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَكْبَرُ آمَنْتُ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» . ۳.

ایمان آوردم به اینکه خدایی نیست به جز همان خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده‌اند و من از اهل اسلامم و در پاسخ می‌فرماید:

«الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» . ۴.

آیا اکنون، در حالی که قبل اعصیان کرده و از مفسدان بوده‌ای؟!

### آرزوی بازگشت به دنیا

همچنین قرآن کریم از کافران و تبهکاران، نقل می‌کند که هنگامی که مرگشان فرا می‌رسد یا عذاب هلاک کننده‌ای برایشان نازل می‌شود، آرزو می‌کنند که ای کاش به دنیا بر می‌گشیم و از اهل ایمان و کارهای شایسته می‌شدیم، یا از خدای متعال در خواست می‌کنند که ما را به دنیا برگردان تا گذشته هایمان را جبران کنیم. ولی چنین آرزوها و درخواستهایی عملی نمی‌شود .۵.

\*\*\*\*\*

۱. سوره انعام، آیه ۵۰، و نیز رجوع کنید به: سیا / ۵۱ - ۵۳، غافر / ۸۵، سجاده / ۲۹.

۲. سوره نساء، آیه ۱۸.

۳. ۱۲ و ۱۳. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۴. ۳ و ۴. سوره یونس، آیه ۹۰، ۹۱.

۵. باید دانست که قرآن کریم، بازگشت کسانی را نفی می‌کند که عمری را با کفر و عصيان گذرانده و در حال مرگ، آرزوی بازگشت به دنیا و جبران گناهانش را دارند و نیز بازگشت از عالم قیامت به دنیا را مطلقاً نفی می‌کند و این، به معنای هر گونه بازگشت به دنیا نیست زیرا چنانکه قبل از مرگ شد کسانی بوده‌اند که بعد از مرگ، دوباره در همین دنیا زنده شده‌اند و طبق عقیده شیعیان، بعد از ظهور حضرت ولی عصر (عج) نیز کسانی به دنیا رجعت خواهند کرد.

(صفحه ۴۰۷)

و در بعضی از آیات، اضافه می‌کند که اگر برگردانده می‌شدند به همان شیوه گذشته، ادامه می‌دادند ۱ و نیز در روز قیامت هم چنین آرزوها و درخواست‌هایی خواهند داشت که به طریق اولی، جواب منفی خواهند شنید:

«حتّی إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونَ لَعَلَّي أَعْمَلُ صَالِحًا فَيَمَا تَرَكَتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَاتِلُهَا وَ... ۲.

تا آنگاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسید گوید: پروردگار، مرا برگردان شاید کار شایسته‌ای در موردی که ترک کرده‌ام انجام دهم. هرگز! این سخنی است که او می‌گوید (و آرزویی است که هرگز عملی نمی‌شود).

«أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّهَةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» ۳.

یا هنگامی که عذاب را می‌بیند گوید: ای کاش بازگشتی می‌داشتم تا از نیکوکاران شوم.

«إِذْ وُقْفُوا عَلَى النَّارِ قَالُوا يَا لَيْتَنَا تُرَدُّ وَ لَا نُكَذَّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» ۴.

هنگامی که بر آتش دوزخ، عرضه می‌شوند گویند: ای کاش بازگردانده می‌شدیم و (دیگر) آیات پروردگارمان را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌بودیم.

«إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِشُوا رُؤْسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرُنَا وَ سَمِعْنَا فَارِجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» ۵.

هنگامی که بزهکاران سرهای خویش را نزد پروردگارشان فرو افکنده‌اند (و می‌گویند): پروردگارا (اکنون) دیدیم و شنیدیم، پس ما را برگردان تا کار شایسته‌ای انجام دهیم، اینک ما اهل یقین هستیم.

از این آیات، به خوبی استفاده می‌شود که عالم آخرت، جای انتخاب راه و عمل به

\*\*\*\*\*

۱. سوره انعام، آیه ۲۷ - ۲۸.

۲. سوره مؤمنون، آیه ۹۹.

۳. سوره زمر، آیه ۵۸، و نیز رجوع کنید به، سوره شراء، آیه ۱۰۲.

۴. سوره انعام، آیه ۲۷ - ۲۸، و نیز رجوع کنید به سوره اعراف، آیه ۵۳.

۵. سوره سجده، آیه ۱۲، و نیز رجوع کنید به سوره فاطر، آیه ۳۷.

(صفحه ۴۰۸)

تکالیف نیست و حتی یقینی که هنگام مرگ یا در عالم آخرت، حاصل می‌شود تأثیری در تکامل انسان ندارد و استحقاق پاداشی نمی‌آورد، از این رو، کافران و گنهکاران، آرزو می‌کنند که به دنیا برگردند تا اختیاراً ایمان بیاورند و کارهای شایسته انجام دهند.

## عالی بزرخ

از آیات قرآن، استفاده می‌شود که انسان، بعد از مرگ و پیش از برپایی قیامت، دورانی را در عالم قبر و بزرخ می‌گذراند و کمایش شادی و لذت، یا اندوه و رنجی خواهد داشت و در بسیاری از روایات آمده است که مؤمنان گهنکار، در این دوران، در اثر پاره‌ای رنجها و عذابها که متناسب با گناهشان می‌کشد تطهیر می‌شوند تا در عالم قیامت، سبک بار باشند. نظر به اینکه آیات مربوط به عالم بزرخ، نیاز به بحثهای تفسیری دارد از این رو، از بررسی آنها صرف نظر نموده تنها به ذکر یک آیه، بسنده می‌کنیم که می‌فرماید:

وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَزَرَّخٌ إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ<sup>۱</sup>.

و از پس آنان (بعد از مرگشان) بزرخی است تا روزی که برانگیخته شوند.

## پرسش

- ۱- بیان قرآن درباره عدم جاودانگی انسان در دنیا با اشاره به آیات مربوطه، شرح دهید.
- ۲- چه کسی جان انسان را می‌گیرد و اختلافی که بین آیات مربوطه به نظر می‌رسد چگونه رفع می‌شود؟
- ۳- چه تفاوتی در گرفتن جانها وجود دارد؟
- ۴- بیان قرآن درباره ایمان و توبه در حال مرگ را با اشاره به آیات مربوطه، توضیح دهید.
- ۵- قرآن کریم کدام بازگشت به دنیا را نفی می‌کند و آیا نفی از این بازگشت، منافاتی با اعتقاد به رجعت دارد؟ چرا؟
- ۶- عالم بزرخ را شرح دهید.

\*\*\*\*\*

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۰۰.

## ۵ تصویر رستاخیز در قرآن

### مقدمه

(صفحه ۴۱۱)

از قرآن کریم استفاده می‌شود که برپایی جهان آخرت، تنها به زنده شدن مجده انسانها نیست بلکه اساساً نظام این جهان، دگرگون می‌شود و جهان دیگری با ویژگیهای دیگری برپا می‌گردد، جهانی که برای ما قابل پیش بینی نیست و طبعاً شناخت دقیقی هم از ویژگیهای آن نمی‌توانیم داشته باشیم و آنگاه همه انسانها از آغاز تا پایان خلقت با هم، زنده می‌شوند و به نتایج اعمالشان می‌رسند و جاودانه در نعمت یا عذاب می‌مانند.

و چون آیات مربوط به این بحث، فراوان است و بررسی آنها به درازا می‌کشد از این رو، تنها به ذکر فشرده مضامین آنها بسنده می‌کنیم.

## وضع زمین و دریاها و کوهها

در زمین زلزله عظیمی پدید می‌آید <sup>۱</sup> و آنچه در اندرون آن است بیرون می‌ریزد <sup>۲</sup> و اجزای آن، متلاشی می‌گردد <sup>۳</sup>، و دریاها

شکافته می‌شوند<sup>۴</sup>، و کوهها به حرکت در می‌آیند<sup>۵</sup> و در هم کوییده می‌شوند<sup>۶</sup> و مانند تل شنی می‌گردند<sup>۷</sup> و سپس به صورت پشم حلّاجی شده

\*\*\*\*\*

۱. زلزال / ۱، حج / ۱، واقعه / ۴، مزمول / ۱۴.
  ۲. زلزال / ۲، انشقاق / ۴.
  ۳. الحاقه / ۱۴، فجر / ۲.
  ۴. تکویر / ۶، انفطار / ۳.
  ۵. کهف / ۴۷، نحل / ۸۸، طور / ۱۰، تکویر / ۲.
  ۶. الحاقه / ۴، واقعه / ۵.
  ۷. مزمول / ۱۴.
- (صفحه ۴۱۲)

در می‌آیند<sup>۱</sup> و آنگاه در فضا، پراکنده می‌شوند<sup>۲</sup> و از سلسله کوههای سر به آسمان کشیده، جز سرایی باقی نمی‌ماند<sup>۳</sup>.

## وضع آسمان و ستارگان

ماه<sup>۴</sup> و خورشید<sup>۵</sup> و ستارگان عظیمی که بعضی از آنها میلیونها بار از خورشید ما بزرگتر و پر فروعتر است به تیرگی و خاموشی می‌گرایند<sup>۶</sup>، و نظم حرکت آنها به هم می‌خورد<sup>۷</sup>، و از جمله ماه و خورشید به هم می‌پیوندند<sup>۸</sup> و آسمانی که همچون سقف محفوظ و محکمی بر این جهان، احاطه کرده است سست و متزلزل می‌شود<sup>۹</sup> و می‌شکافد و از هم می‌درد<sup>۱۰</sup> و طومار آن در هم می‌بیچد<sup>۱۱</sup> و اجرام آسمانی به صورت فلز مذابی در می‌آید<sup>۱۲</sup> و فضای جهان پر از دود و ابر می‌شود<sup>۱۳</sup>.

## شیپور مرگ

در چنین اوضاع و احوالی است که شیپور مرگ، نواخته می‌شود و همه موجودات زنده می‌میرند<sup>۱۴</sup> و در جهان طبیعت، اثری از حیات نمی‌ماند، و وحشت و اضطراب بر جانها سایه می‌افکند<sup>۱۵</sup> مگر کسانی که از حقایق و اسرار هستی، آگاهند و دلهایشان غرق معرفت و محبت الهی است.

\*\*\*\*\*

۱. معراج / ۹، قارعه / ۵.
۲. طه / ۱۰۵ - ۱۰۷، مرسلاط / ۱۰.
۳. کهف / ۸، نبأ / ۲۰.
۴. القيامه / ۸.
۵. تکویر / ۱.
۶. تکویر / ۲.
۷. انفطار / ۲.
۸. القيامه / ۹.

- .۹. طور / ۱، الحاقه / ۱۶.
- .۱۰. الرحمن / ۳۷، الحاقه / ۱۶، مزمول / ۱۸، مرسلات / ۹، نبأ / ۱۹، انفطار / ۱، انشقاق / ۱.
- .۱۱. انبیاء / ۱۰۴، تکویر / ۱۱.
- .۱۲. معارج / ۸.
- .۱۳. فرقان / ۲۵، دخان / ۱۰.
- .۱۴. زمر / ۶۸، الحاقه / ۱۳، یس / ۴۹.
- .۱۵. نمل / ۸۷ - ۸۹
- (صفحه ۴۱۳)

### شیپور حیات و آغاز رستاخیز

سپس جهان دیگری که قابلیت بقاء و ابدیت داشته باشد، برپا می‌شود<sup>۱</sup>، و صحنه گیتی با نور الهی روشن می‌گردد<sup>۲</sup>، و شیپور حیات به صدا در می‌آید<sup>۳</sup> و همه انسانها (بلکه حیوانات نیز)<sup>۴</sup> در یک لحظه، زنده می‌شوند<sup>۵</sup> و سراسیمه و هر اسان<sup>۶</sup> همانند ملخها و پروانگانی که در هوا منتشر می‌شوند<sup>۷</sup> با سرعت<sup>۸</sup> به سوی محضر الهی روانه می‌گردند<sup>۹</sup> و همگی در صحنه عظیمی فراهم می‌آیند<sup>۱۰</sup> و غالباً می‌پندازند که توقفشان در عالم برزخ به اندازه یک ساعت یا یک روز یا چند روز بوده است<sup>۱۱</sup>.

### ظهور حکومت الهی و انقطاع سبیها و نسبیها

در آن عالم، حقایق آشکار می‌شود<sup>۱۲</sup> و حکومت و سلطنت الهی، ظهرور تام می‌یابد<sup>۱۳</sup> و چنان هیبتی بر خلائق، سایه می‌افکند که هیچ کس را یارای بلند سخن گفتن نیست<sup>۱۴</sup>، و هر کسی به فکر سرنوشت خویش است و حتی فرزندان از پدر و مادر، و خویشان و نزدیکان از یکدیگر، فرار می‌کنند<sup>۱۵</sup>، و اساساً رشته نسبیها و سبیها می‌گسلد<sup>۱۶</sup> و دوستیهایی که بر پایه

\*\*\*\*\*

۱. ابراهیم / ۴۸، زمر / ۶۷، مریم / ۳۸، ق / ۲۲.
۲. زمر / ۶۹.
۳. زمر / ۶۸، کهف / ۹۹، ق / ۲۰، نبأ / ۱۸، نازعات / ۱۳ - ۱۴، مدثر / ۸، صافات / ۱۹.
۴. انعام / ۳۸، تکویر / ۵.
۵. کهف / ۴۷، نحل / ۷۷، قمر / ۵۰، نبأ / ۱۸.
۶. ق / ۲۰.
۷. قارعه / ۴، قمر / ۷.
۸. ق / ۴۴، معارج / ۴۳.
۹. یس / ۵۱، مطففين / ۳۰، القيامه / ۱۲، ۳۰، و نیز رجوع کنید به آیات «حشر» و «نشر» و «لقاء الله» و «رجوع الى الله» و «رد الى الله».
۱۰. کهف / ۹۹، تغابن / ۹، نساء / ۸۷، انعام / ۱۲، آل عمران / ۹، هود / ۱۰۳.
۱۱. روم / ۵۵، نازعات / ۴۶، یونس / ۴۵، اسراء / ۵۲، طه / ۱۰۳ - ۱۰۴، مؤمنون / ۱۱۳، احباب / ۳۵.
۱۲. ابراهیم / ۲۱، العادیات / ۱۰، الطارق / ۹، ق / ۲۲، الحاقه / ۱۸.

۱۳. حج / ۶۵، فرقان / ۲۶، غافر / ۱۶، انفال / ۱۹.
۱۴. هود / ۱۰۵، طه / ۱۰۸، نبأ / ۳۸.
۱۵. عبس / ۳۴ - ۳۷، شعرا / ۸۸، معراج / ۱۰ - ۱۴، لقمان / ۳۳.
۱۶. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.
- (صفحه ۴۱۴)
- منافع و معیارهای دنیوی و شیطانی بوده تبدیل به دشمنی می‌گردد ۱، و حسرت و پشیمانی از تقصیرهای گذشته، دلها را فرا می‌گیرد ۲.

### محکمه عدل الهی

آنگاه عدل الهی، تشکیل می‌شود و اعمال همه بندگان، حاضر می‌گردد ۳ و نامه‌های اعمال، توزیع می‌شود ۴ و انتساب هر کاری به فاعل آن، چنان آشکار است که دیگر نیازی نیست که از کسی برسند چه کرده‌ای ۵ در این دادگاه، فرشتگان و پیامبران و برگزیدگان خدا به عنوان شهود و حضور دارند ۶ و حتی دست و پا و پوست بدنها گواهی می‌دهد ۷ و حساب همه مردم به دقّت، رسیدگی و با میزان الهی، سنجیده می‌شود ۸ و براساس عدل و قسط درباره ایشان داوری می‌گردد ۹، و هر کس نتیجه سعی و کوشش خود را می‌باید ۱۰، و به نیکوکاران، ده برابر پاداش داده می‌شود ۱۱، و هیچ کس بار دیگری را نمی‌کشد ۱۲، اما کسانی که دیگران را گمراه کرده‌اند علاوه بر گناهان خودشان، معادل گناهان گمراه شدگان را نیز بر دوش می‌کشند ۱۳. (بدون اینکه از گناهان آنان

\*\*\*\*\*

۱. زخرف / ۶۷.
۲. انعام / ۳۱، مریم / ۳۹، یونس / ۵۴.
۳. آل عمران / ۳۰، تکویر / ۱۴، اسراء / ۴۹.
۴. اسراء / ۱۳ - ۱۴، الحاقه / ۱۹، ۷۱، ۲۵، انشقاق / ۷، ۱۰.
۵. الرحمن / ۳۹.
۶. زمر / ۶۹، بقره / ۱۴۳، آل عمران / ۱۴۰، نساء / ۴۱، ۶۹، هود / ۱۸، حج / ۲۱، ۷۸، ق / ۸۴، نحل / ۸۹.
۷. نور / ۲۴، یس / ۶۵، فصلت / ۲۰ - ۲۱.
۸. اعراف / ۸، ۹، انبیاء / ۴۷، مؤمنون / ۱۰۲ - ۱۰۳، قارعه / ۶ - ۸.
۹. یونس / ۵۴، ۹۳، جاثیه / ۱۷، نحل / ۷۸، زمر / ۶۹، ۷۵.
۱۰. النجم / ۴۰ - ۴۱، بقره / ۲۸۱، ۲۸۶، آل عمران / ۲۵، ۱۶۱، انعام / ۷۰، هود / ۱۱۱، ابراهیم / ۵۱، طه / ۱۵، غافر / ۱۷، جاثیه / ۲۲.
- طور / ۲۱، مدثر / ۳۸، یس / ۵۴، زمر / ۲۴.
۱۱. انعام / ۱۶۰.
۱۲. النجم / ۳۹، انعام / ۱۴۶، فاطر / ۱۸، زمر / ۷.
۱۳. نحل / ۲۵، عنکبوت / ۱۳، ضمیمًا از اینجا می‌توان حدس زد که کسانی هم که موجب هدایت دیگران شده‌اند ثواب مضاعف خواهند داشت چنانکه صریحاً در روایات آمده است.
- (صفحه ۴۱۵)

کاسته شود) همچنین عوض و بدلی از کسی پذیرفته نمی‌شود ۱ شفاعت کسی مقبول نمی‌گردد ۲ مگر شفاعت کسانی که از طرف خدای متعال، مأذون باشند و براساس معیارهای مرضی خدا شفاعت کنند.<sup>۳</sup>

### بسی اقامتگاه ابدی

سپس حکم الهی اعلام شده<sup>۴</sup> نیکوکاران و تبهکاران از یکدیگر جدا می‌شوند<sup>۵</sup> و مؤمنان، روسفید و شاد و خندان بسوی بهشت<sup>۶</sup>، و کافران و منافقان، روسیاه و اندوهگین و با ذلت و خواری به سوی دوزخ، روانه می‌گردند<sup>۷</sup> و همگی از دوزخ، عبور می‌کنند<sup>۸</sup> در حالی که از چهره مؤمنان، نور می‌تابد و راهشان را روشن می‌سازد<sup>۹</sup> و کافران و منافقان در تاریکی به سر می‌برند. منافقانی که در دنیا با مؤمنان، اختلاط داشتند آنها را صدا می‌زنند که رو به سوی ما کنید تا از نور شما استفاده کنیم، و پاسخ می‌شنوند که باید برای اکتساب نور، به عقب (به دنیا) برگردید! باز می‌گویند: مگر ما در دنیا با شما نبودیم و پاسخ می‌شنوند: چرا، در ظاهر با ما بودید ولی خودتان را گرفتار کردید و دلهایتان دچار شک و تردید و قساوت شد و امروز، کارتان یکسره شده و از شما و از کافران، عوضی پذیرفته نمی‌شود و سرانجام، کافران و منافقان در کام دوزخ فرو می‌روند.<sup>۱۰</sup>

\*\*\*\*\*

۱. بقره / ۴۸ - ۱۲۳، آل عمران / ۹۱، لقمان / ۳۳، مائدہ / ۳۶، حیدر / ۱۵.
  ۲. بقره / ۴۸، ۱۲۳، ۲۵۴، مدثّر / ۴۸.
  ۳. انبیاء / ۲۸، بقره / ۲۵۵، یونس / ۳، مریم / ۸۷، طه / ۱۰۹، سباء / ۲۳، زخرف / ۸۶، النجم / ۲۶.
  ۴. اعراف / ۴۴.
  ۵. انفاق / ۳۷، روم / ۴، ۱۶، ۴۴، ۴۳، شوری / ۷، هود / ۱۰۵ - ۱۰۸، یس / ۵۹.
  ۶. زمر / ۷۳، آل عمران / ۱۰۷، مریم / ۸۵، القيامه / ۴۲ - ۲۴، مطفّفين / ۲۴، غاشیه / ۸، عبس / ۳۸ - ۳۹.
  ۷. زمر / ۶۰ - ۷۱، آل عمران / ۱۰۶، انعام / ۱۲۴، یونس / ۲۷، مریم / ۸۶، طه / ۱۰۱، ۱۲۴ - ۱۲۶، ابراهیم / ۴۳، قمر / ۸، معارج / ۴۴، غاشیه / ۲، اسراء / ۷۲، عبس / ۴۱.
  ۸. مریم / ۷۱ - ۷۲.
  ۹. حیدر / ۱۲.
  ۱۰. حیدر / ۱۳ - ۱۵، نساء / ۱۴۰.
- (صفحه ۴۱۶)

هنگامی که مؤمنان به بهشت، نزدیک می‌شوند درهای آن گشوده می‌شود و فرشتگان رحمت به استقبال آنان می‌آیند و با سلام و احترام، مژده سعادت ابدی به ایشان می‌دهند.<sup>۱</sup>

و از سوی دیگر، هنگامی که کافران و منافقان به دوزخ می‌رسند درهای آن باز می‌شود و فرشتگان عذاب، با خشونت آنان را مورد سرزنش قرار داده به ایشان وعده عذاب ابدی می‌دهند.<sup>۲</sup>

### بهشت

در بهشت، باغهای وسیع به پهناهی آسمانها و زمین<sup>۳</sup> و پوشیده از انواع درختها با همه گونه میوه رسیده و در دسترس<sup>۴</sup> و ساختمانهای باشکوه و نهرهای آب زلال<sup>۵</sup> و شیر و عسل و شراب طهور<sup>۶</sup> و از هر چیزی که مورد میل و رغبت بهشتیان باشد<sup>۷</sup> و

فوق خواسته‌های آنان وجود دارد.<sup>۷</sup>

بهشتیان با لباسهای حریر و پرنسیان و انواع زینتها آراسته<sup>۸</sup> و رو در روی یکدیگر بر تختهای مرصع و بسترها نرم، تکیه می‌دهند و به حمد و سپاس الهی می‌پردازنند.<sup>۹</sup> و سخن بیهوده‌ای بر زبان نمی‌آورند و نمی‌شنوند.<sup>۱۰</sup> نه سرما ایشان را می‌آزاد و نه گرما<sup>۱۱</sup>، نه رنج و خستگی و ملالی دارند.<sup>۱۲</sup> و نه ترس و اندوهی<sup>۱۳</sup>، و نه در دل، کینه و کدورتی.<sup>۱۴</sup>

پیش خدمتان زیبا در اطرافشان حرکت می‌کنند.<sup>۱۵</sup> و جامهای شراب بهشتی به آنان

\*\*\*\*\*

۱. زمر / ۷۳، رعد / ۲۲، ۲۴.
  ۲. آل عمران / ۱۳۳، حید / ۲۱.
  ۳. الحاقه / ۲۳، الدهر / ۶، ۱۸، ۲۱، مطّفين / ۲۸.
  ۴. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، و دهها آیه دیگر.
  ۵. محمد / ۱۵، الدهر / ۶، ۱۸، ۲۱، مطّفين / ۲۸.
  ۶. نحل / ۳۱، فرقان / ۱۶، زمر / ۳۴، فصلت / ۳۱، شوری / ۲۲، زخرف / ۷۰، ۷۱، ق / ۳۵.
  ۷. ق / ۳۵.
  ۸. کهف / ۳۱، حج / ۲۳، فاطر / ۳۳، دخان / ۵۳، دهر / ۲۱، اعراف / ۳۲.
  ۹. اعراف / ۴۳، یونس / ۱۰، فاطر / ۳۴، زمر / ۷۴.
  ۱۰. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.
  ۱۱. دهر / ۱۳.
  ۱۲. مریم / ۶۲، نبأ / ۳۵، غاشیه / ۱۱.
  ۱۳. اعراف / ۳۵، حجر / ۴۸.
  ۱۴. اعراف / ۴۳، حجر / ۴۷.
  ۱۵. طور / ۲۲، واقعه / ۱۷، دهر / ۱۹.
- (صفحه ۴۱۷)

می نوشانند که لذت و نشاط زاید الوصفی می‌بخشد و هیچ گونه آفتی ندارد<sup>۱</sup> و از انواع میوه‌ها و گوشت مرغان، تناول می‌کنند<sup>۲</sup> و از مصاحبته همسران زیبا و مهربان و ناآلوده بهره می‌برند.<sup>۳</sup> و از همه بالاتر، از نعمت روحی رضوان الهی برخوردار می‌شوند.<sup>۴</sup> و لطفهایی را از پروردگارشان دریافت می‌دارند که ایشان را غرق سرور می‌سازد و هیچ کس نمی‌تواند تصوّری از مرتبه آن سرور، داشته باشد<sup>۵</sup> و این سعادت بی مانند و نعمتهای وصف ناشدنی و رحمت و رضوان و قرب الهی برای همیشه ادامه خواهد یافت<sup>۶</sup> و پایانی نخواهد داشت.<sup>۷</sup>

## دوزخ

دوزخ، جایگاه کافران و منافقاتی است که هیچ نور ایمانی در دلها ایشان وجود ندارد.<sup>۸</sup> و گنجایش آن، چنان است که پس از در برگرفتن همه تبهکاران، باز هم «هل من مزید» می‌گویند!<sup>۹</sup> سراسر آتش است و آتش، عذاب است و عذاب!! شعله‌های آتش از هر سوزبانه می‌کشد و صدای گوش خراش و خشم آسود آنها بر وحشت و

\*\*\*\*\*

۱. صافات / ۴۵ - ۴۷، ص / ۵۱، طور / ۲۳، زخرف / ۷۱، واقعه / ۱۸ - ۱۹، دهر / ۵ - ۶، نبأ / ۳۴، مطففين / ۲۵ - ۲۸.
  ۲. ص / ۵۱، طور / ۲۲، الرحمن / ۵۲، واقعه / ۲۰ - ۲۱، مرسلات / ۴۲، نبأ / ۳۲.
  ۳. بقره / ۲۵، آل عمران / ۱۵، نساء / ۵۷، صافات / ۴۸ - ۴۹، ص / ۵۲، زخرف / ۷۰، دخان / ۵۴، طور / ۲۰، الرحمن / ۵۶ - ۷۰، واقعه / ۲۲ - ۳۴، ۲۳ - ۳۷، نبأ / ۳۳.
  ۴. آل عمران / ۱۵، توبه / ۲۱، ۷۲، حديد / ۲۰، مائدہ / ۱۱۹، مجادله / ۲۹، بینه / ۸.
  ۵. سجده / ۱۷.
  ۶. بقره / ۲۵ - ۸۲، آل عمران / ۱۰۷، ۳۶، ۱۹۸، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مائدہ / ۸۵، ۱۱۹، اعراف / ۴۲، توبه / ۲۲، ۸۹، ۷۲، ۱۰۰، یونس / ۲۶، هود / ۲۳، ۱۰۸، ابراهیم / ۴۸، حجر / ۳، کهف / ۱۰۸، آنیاء / ۷۶، مؤمنون / ۱۱، فرقان / ۱۶، عنکبوت / ۵۸، لقمان / ۹، زمر / ۷۳، زخرف / ۷۱، احباب / ۱۴، ق / ۳۴، فتح / ۵، حديد / ۱۲، مجادله / ۲۲، تغابن / ۹، طلاق / ۱۱، بینه / ۸.
  ۷. دخان / ۵۶، فصلت / ۸، انشقاق / ۲۵، تین / ۶.
  ۸. نساء / ۱۴۰ و دهها آیه دیگر.
  ۹. ق / ۳۰.
- (صفحه ۴۱۸)

اضطراب می‌افزاید<sup>۱</sup>، قیافه‌ها عبوس و درهم کشیده و سیاه و زشت و چروکیده است<sup>۲</sup> و حتی در چهره فرشتگان دوزخیان هم اثری از مهر و عطوفت و نرمی دیده نمی‌شود.<sup>۳</sup>

دوزخیان با غل و زنجیر و بندهای آهنین، بسته شده‌اند<sup>۴</sup> و آتش، سراپای آنان را فراگرفته<sup>۵</sup> و خودشان آتش گیره آندند.<sup>۶</sup> در فضای دوزخ جز آه و ناله و ضجه و فریاد دوزخیان و نهیب دوزخیان، صدایی به گوش نمی‌رسد.<sup>۷</sup> بر سر و روی تبهکاران، آب جوشان می‌ریزند که اندرون آنان را نیز ذوب می‌کند<sup>۸</sup> و هر گاه از فرط عطش و التهاب، درخواست آب کنند، آب داغ و آلوده و گندیده‌ای به آنان داده می‌شود که آن را با حرص و ولع می‌نوشند<sup>۹</sup> و غذایشان از درخت «زقوم» است که از آتش می‌روید و خوردن آن بر سوزش اندرونشان می‌افزاید<sup>۱۰</sup>، و لباسشان از ماده سیاه و چسبنده‌ای است که خود، موجب عذابشان می‌گردد<sup>۱۱</sup> و همنشینان شیاطین و جنیان گنهکارند که آرزوی دوری از آنان را می‌کنند<sup>۱۲</sup> و نسبت به یکدیگر نیز لعن و نفرین می‌فرستند.<sup>۱۳</sup> همین که بخواهد زبان عذرخواهی به درگاه الهی گشایند فرمان دورباش و ساكت باش، خاموششان می‌کند<sup>۱۴</sup> پس به دوزخبانان پناه می‌برند که شما از خدا بخواهید که اندکی از عذاب ما بکاهد، پاسخ می‌شنوند: مگر خدای متعال، پیامبرانش را مبعوث نفرمود و حجت را بر شما تمام نکرد؟<sup>۱۵</sup>

بار دیگر، درخواست مرگ می‌کنند و جواب می‌شنوند که شما برای همیشه در دوزخ خواهید

\*\*\*\*\*

۱. هود / ۱۰۶، آنیاء / ۱۰۰، فرقان / ۱۲، مُلک / ۷ - ۸.
۲. آل عمران / ۱۰۶، مُلک / ۲۷، مؤمنون / ۱۰۴، زمر / ۶۰.
۳. تحریر / ۹۱.
۴. رعد / ۵، ابراهیم / ۴۹، سباء / ۳۳، غافر / ۷۱، ۷۲، الحاقة / ۳۲، دهر / ۴.
۵. ابراهیم / ۵۰، فرقان / ۱۳، آنیاء / ۹۸، جن / ۱۵، تحریر / ۶.
۶. بقره / ۲۴، آل عمران / ۱۰، آنیاء / ۹۸، جن / ۱۵، تحریر / ۶.

۷. فرقان / ۱۳ - ۱۴، انشقاق / ۱۱.
  ۸. حج / ۱۹، ۲۰، دخان / ۴۸.
  ۹. انعام / ۷۰، یونس / ۴، کهف / ۲۹، واقعه / ۴۲ - ۴۴، ۵۵، محمد / ۱۵.
  ۱۰. صافات / ۶۲ - ۶۶، ص / ۵۷، دخان / ۴۵ - ۴۶، واقعه / ۵۲، ۵۳، نبا / ۲۵، غاشیه / ۶ - ۷.
  ۱۱. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر / ۳۶.
  ۱۲. زخرف / ۳۸ - ۳۹، شعراء / ۹۴ - ۹۵، ص / ۸۵.
  ۱۳. اعراف / ۳۸ - ۳۹، عنکبوت / ۲۵، مرسلاط / ۳۵ - ۳۶.
  ۱۴. مؤمنون / ۱۰۸، روم / ۵۷، غافر / ۵۲، مرسلاط / ۳۵ - ۳۶.
  ۱۵. غافر / ۴۹ - ۵۰.
- (صفحه ۴۱۹)

ماند ۱ و با اینکه مرگ از هر سوی برایشان می‌بارد نمی‌میرند ۲ و هر چه پوست بدنشان بسوزد بار دیگر پوست نو می‌روید و عذابشان ادامه می‌یابد.<sup>۳</sup>

از بهشتیان درخواست اندکی آب و خوراک می‌کنند و پاسخ می‌شنوند که خدای متعال نعمتهای بهشتی را بر شما حرام کرده است ۴ و بهشتیان از آنان می‌پرسند: چه چیز موجب بدبختی شما شد و به دوزختان کشاند؟ می‌گویند: ما اهل نماز و عبادت خدا نبودیم و به مستمندان کمک نمی‌کردیم و با تبهکاران همسو می‌شدیم و روز قیامت را تکذیب می‌کردیم.<sup>۵</sup> آنگاه به سیز با یکدیگر می‌پردازند<sup>۶</sup>، گمراه شدگان به گمراه کنندگان می‌گویند: این شما بودید که ما را گمراه کردید، آنان پاسخ می‌دهند: شما به دلخواه از ما پیروی کردید.<sup>۷</sup>

زیرستان به زبردستان می‌گویند: این شما بودید که ما را به این بدبختی کشاندید، آنان پاسخ می‌دهند: مگر ما به زور، شما را از راه راست بازداشتیم.<sup>۸</sup>

سرانجام، به شیطان می‌گویند: این تو بودی که موجب گمراهی ما شدی، او پاسخ می‌دهد: خدا به شما وعده راستین داد و نپذیرفتید، و من وعده دروغ دادم پذیرفتید، پس به جای سرزنش من، خویشتن را سرزنش کنید، و امروز هیچ کدام نمی‌توانیم به فریاد دیگری برسیم<sup>۹</sup> و بدین سان، چاره‌ای جز تن دادن به کیفر کفر و نافرمانی خودشان نمی‌بینند و جاودانه در عذاب می‌مانند.<sup>۱۰</sup>

\*\*\*\*\*

۱. زخرف / ۷۷.
۲. ابراهیم / ۱۷، طه / ۷۴، فاطر / ۳۶.
۳. نساء / ۵۶.
۴. اعراف / ۵۰.
۵. مدثر / ۳۹ - ۴۷.
۶. ص / ۵۹ - ۶۴.
۷. اعراف / ۳۸ - ۳۹، صافات / ۲۷ - ۳۳، ق / ۲۷ - ۲۸.
۸. ابراهیم / ۲۱، سباء / ۳۱ - ۳۳.
۹. ابراهیم / ۲۲.

۱۰. بقره / ۳۹، ۸۱، ۱۶۲، ۲۱۷، ۲۵۷، ۸۸، آل عمران / ۱۱۶، نساء / ۱۶۹، مائده / ۳۷، انعام / ۱۲۸، اعراف / ۳۶، توبه / ۱۷، ۶۸، یونس / ۵۲، ۲۷، هود / ۱۰۷، رعد / ۵، نحل / ۲۹، کهف / ۱۰۸، طه / ۱۰۱، سجده / ۲۰، مؤمنون / ۱۰۳، احزاب / ۶۵، زمر / ۷۲، غافر / ۷۶، زخرف / ۷۴، مجادله / ۱۷، تغابن / ۱۰، جن / ۲۳، بینه / ۶.

(صفحه ۴۲۰)

## پرسش

- ۱ - وضع زمین و آسمان به هنگام رستاخیز را شرح دهید.
- ۲ - کیفیت آغاز رستاخیز و اوصاف آن را بیان کنید.
- ۳ - محکمه عدل الهی را شرح دهید.
- ۴ - حرکت مؤمنان و کافران بسوی اقامتگاه ابدیشان را توضیح دهید.
- ۵ - نعمت‌های بهشتی را شرح دهید.
- ۶ - وضع دوزخ و دوزخیان را بیان کنید.
- ۷ - گفتگوهای دوزخیان را شرح دهید.

## ۵۱ مقایسه دنیا با آخرت

### مقدمه

(صفحه ۴۲۳)

با شناختی که درباره عالم آخرت از راه عقل و نقل به دست آورده ایم می‌توانیم دنیا و آخرت را از جهات مختلفی مورد مقایسه و سنجش قرار دهیم. خوشبختانه این مقایسات در خود قرآن کریم هم انجام گرفته است و ما می‌توانیم با استفاده از بیانات قرآنی، زندگی دنیا و آخرت را مورد ارزیابی صحیح قرار دهیم و برتری عالم آخرت را تبیین کنیم.

### فنا‌نای‌ذیری دنیا و ابدیت آخرت

نخستین اختلاف بارز بین عالم دنیا و عالم آخرت، محدودیت عمر دنیا و جاودانگی آخرت است. عمر هر انسانی در این جهان، سرآمدی دارد که دیر یا زود فرا می‌رسد و حتی اگر کسی صدها و هزاران سال هم در دنیا زندگی کند سرانجام با دگرگونی نهایی جهان طبیعت و هنگام «نفح صور اوّل» پایان خواهد یافت چنانکه در درسهای پیشین دانسته شد، از سوی دیگر، قریب هشتداد آیه قرآن، دلالت بر ابدیت و جاودانگی جهان آخرت دارد ۱ و روشن است که متناهی هر قدر هم طولانی باشد نسبتی با نامتناهی خواهد داشت.

پس عالم آخرت از نظر بقاء و دوام، برتری عظیمی بر دنیا دارد و این، مطلبی است که در

\*\*\*\*\*

۱. رجوع کنید به آیات خلود و جاودانگی بهشت و دوزخ.

(صفحه ۴۲۴)

آیات متعددی با تعبیر «ابقی» ۱ بودن آخرت و «قلیل» بودن دنیا ۲، خاطر نشان شده، و در آیات دیگری با تشبیه زندگی دنیا به گیاهی که تنها چند روزی سبز و خرم است و سپس به زردی و پژمردگی می‌گراید و سرانجام، خشک و نابود می‌شود ۳ مورد تأکید قرار گرفته است، و در آیه‌ای به طور کلی می‌فرماید: آنچه نزد خدای متعال است باقی می‌ماند.<sup>۴</sup>

### تفکیک نعمت از عذاب در آخرت

تفاوت اساسی دیگر بین زندگی دنیا و زندگی آخرت این است که خوشیهای دنیا و زندگی دنیا آمیخته با رنج و زحمت است و چنان نیست که دسته‌ای مردم همیشه و از هر جهت متنعم و شاد و آسوده، و دسته دیگری همواره معذب و غمگین و ناراحت باشد بلکه همه مردم کمایش از لذتها و شادیها و آسایشها بخوردارند و نیز رنجها و غمها و نگرانیهایی دارند. ولی جهان دیگر، دارای دو بخش مجزی (بهشت و دوزخ) است و در یک بخش، اثربار از عذاب و رنج و ترس و اندوه نیست و در بخش دیگر جز آتش و درد و حسرت و اندوه یافت نمی‌شود و طبعاً لذتها و رنجها دنیوی خواهد بود.

این مقایسه نیز در قرآن کریم انجام گرفته و برتری نعمتهای اخروی و جوار و قرب الهی بر نعمتهای دنیا مورد تأکید واقع شده<sup>۵</sup>، چنانکه سخت‌تر بودن عذاب آخرت از رنجها و مصیبتهای دنیا خاطر نشان شده است.<sup>۶</sup>

### اصالت آخرت

فرق مهم دیگر بین دنیا و آخرت این است که زندگی دنیا، مقدمه آخرت و وسیله‌ای برای

\*\*\*\*\*

۱. کهف / ۴۶، مريم / ۷۶، طه / ۱۳۱، قصص / ۶۰، سوری / ۳۶، غافر / ۳۹، اعلی / ۱۷.
  ۲. آل عمران / ۱۹۷، نساء / ۷۷، توبه / ۳۸، نحل / ۱۱۷.
  ۳. یونس / ۲۴، کهف / ۴۵ - ۴۶، حديد / ۲۰.
  ۴. نحل / ۹۶.
  ۵. آل عمران / ۱۵، نساء / ۷۷، انعام / ۳۲، اعراف / ۳۲، یوسف / ۱۰۹، کهف / ۳۰، مريم / ۷۶، طه / ۱۳۱، قصص / ۶، سوری / ۳۶، اعمی / ۱۷.
  ۶. رعد / ۳۴، طه / ۱۲۷، سجده / ۲۱، زمر / ۲۶، فصلت / ۱۶، قلم / ۳۳، غاشیه / ۲۴.
- (صفحه ۴۲۵)

کسب سعادت ابدی است، و زندگی آخرت، زندگی نهایی و اصیل می‌باشد و هر چند زندگی دنیا و نعمتهای مادی و معنوی آن، مطلوب آدمی است ولی با توجه به اینکه همه آنها ابزار آزمایش و وسیله تکامل حقیقی و تحصیل سعادت ابدی است، اصالتی نخواهد داشت و ارزش واقعی آنها وابسته به توشه‌ای است که شخص برای زندگی ابدیش برمی‌دارد.<sup>۱</sup>

از این رو، اگر کسی زندگی اخروی را فراموش کند و چشم خود را به زرق و برق دنیا بدوزد و لذایذ آن را نشناخته و برای آن، ارزشی پنداری قائل شده است زیرا وسیله را بجای هدف گرفته است و چنین کاری جز بازی و سرگرمی و فریب خوردگی نخواهد بود و به همین جهت، قرآن کریم زندگی دنیا را بازی و سرگرمی و ابزار فریب نامیده<sup>۲</sup>، و زندگی آخرت را زندگی حقیقی دانسته است.<sup>۳</sup> ولی باید توجه داشت که همه نکوهشها بی که از دنیا شده، مربوط به نوع نگرش و جهت گیری انسانهای دنیا طلب است و گرنه، زندگی دنیا برای بندگان شایسته خدا که حقیقت آن را می‌شناسند و به نظر وسیله به آن می‌نگرند و از هر لحظه عمر خود،

برای سعادت ابدیشان بهره می‌گیرند نه تنها نکوهشی ندارد بلکه دارای ارزش فوق العاده‌ای می‌باشد.

### نتیجه انتخاب زندگی دنیا

با توجه به امتیازات عالم آخرت و برتری زاید الوصف نعمتهاي بهشتی و رضوان و قرب الهی بر لذایذ دنیا، جای تردید نیست که برگزیدن زندگی دنیا بر آخرت، کاری نابخردانه خواهد بود <sup>۴</sup> و نتیجه‌ای جز حسرت و ندامت نخواهد داشت. ولی زشتی و نادرستی چنین گزینشی هنگامی بیشتر ظاهر می‌شود که بدانیم انتخاب دنیا و دلبستگی به لذایذ آن، نه تنها موجب محرومیت از سعادت ابدی می‌شود بلکه عامل مهمی برای شقاوت جاودانگی جاودانی نیز می‌باشد.

توضیح آنکه: اگر انسان می‌توانست به جای سعادت ابدی، لذایذ زودگذر دنیا را انتخاب کند اما به گونه‌ای که پی آمد سویی برای جهان ابدی نداشته باشد چنین کاری با توجه به رجحان

\*\*\*\*\*

۱. قصص / ۷۷

۲. آل عمران / ۱۸۵، عنکبوت / ۶۴، محمد / ۳۶، حديد / ۲۰.

۳. عنکبوت / ۶۴، فجر / ۲۴.

۴. اعلی / ۱۶، فجر / ۲۴.

(صفحه ۴۲۶)

فوق العاده سعادت اخروی، کاری ابلهانه می‌بود ولی هیچ کس را گریزی از جهان ابدی نیست و کسی که تمام نیروی خود را صرف زندگی دنیا کرده و عالم آخرت را به دست فراموشی سپرده و یا اساساً آن را انکار کرده است نه تنها از نعمتهاي بهشتی، محروم می‌شود بلکه برای همیشه گرفتار عذابهای دوزخی خواهد شد و زیان مضاعفی خواهد کرد <sup>۱</sup>.

این است که قرآن کریم، از یک سو، برتری نعمتهاي اخروی را گوشزد می‌کند و هشدار می‌دهد که مبادا زندگی دنیا، شما را بفریبد <sup>۲</sup>، و از سوی دیگر، زیانهای دلبستگی به دنیا و فراموش کردن آخرت و انکار جهان ابدی یا شک درباره آن را برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که چنین اموری موجب شقاوت و بدبوختی جاودانی می‌شود <sup>۳</sup> و چنان نیست که انتخاب کننده دنیا تنها از پاداش اخروی، محروم شود بلکه علاوه بر آن، به کیفر ابدی نیز محکوم خواهد شد.

و راز آن این است که شخص دنیاپرست، استعدادهای خداداد را ضایع کرده و درختی که می‌بایست میوه سعادت ابدی به بار آورد را خشکانده و بی ثمر ساخته است و حق مُنعم حقیقی (پرسش) را رعایت نکرده و نعمتهاي او را در راهی که مورد رضایت وی نبوده صرف کرده است و چنین کسی است که هنگام دیدن نتایج سوء گزینش خود، آرزو می‌کند که ای کاش خاک می‌بودم و به چنین سرنوشت شومی مبتلا نمی‌شدم <sup>۴</sup>.

### پرسش

- ۱ - وجود تفاوت بین دنیا و آخرت را بیان کنید.
- ۲ - جهت نکوهش از دنیا را شرح دهید.
- ۳ - زیانهای دنیاگرایی را شرح دهید.
- ۴ - چرا عدم ایمان به آخرت، موجب عذاب ابدی می‌شود؟

\*\*\*\*\*

۱. هود / ۲۲، کهف / ۱۰۴ - ۱۰۵، نمل / ۴ - ۵.
۲. بقره / ۱۰۲، تویه / ۳۸، روم / ۳۳، فاطر / ۵، شوری / ۲۰، زخرف / ۳۴ - ۳۵.
۳. اسراء / ۱۰، بقره / ۸۶، انعام / ۱۳۰، یونس / ۷ - ۸، هود / ۱۵ - ۱۶، ابراهیم / ۳، نحل / ۲۲، ۱۰۷، مؤمنون / ۷۴، نمل / ۴ - ۵، روم / ۱۶، لقمان / ۴، سبأ / ۸، زمر / ۴۵، فصلت / ۷، نازعات / ۳۸ - ۳۹.
۴. نبأ / ۴۰.

## ۵۲ رابطه دنیا با آخرت

### مقدمه

(صفحه ۴۲۹)

دانستیم که زندگی انسان، منحصر به همین زندگی زودگذر دنیا نیست و بار دیگر در عالم آخرت، زنده می‌شود و برای همیشه در آن عالم، زنده خواهد ماند و نیز دانستیم که زندگی آخرت، زندگی حقیقی و عینی است به گونه‌ای که زندگی دنیا در برابر آن، شایسته نام زندگی نیست نه این که معنای زندگی آخرت، نام نیک و بد یا امری پنداری و اعتباری باشد. اکنون، نوبت آن رسیده که به تبیین رابطه بین زندگی دنیا و زندگی آخرت، و تعیین نوع ارتباط بین آنها بپردازیم. البته در ضمن بحثهای گذشته تا حدودی نوع این ارتباط، معلوم شد ولی نظر به کژاندیشی‌هایی که در این زمینه، وجود دارد بجاست که توضیح بیشتری در این باره، داده شود و با استفاده از دلایل عقلی و بیانات قرآنی، چگونگی ارتباط بین دنیا و آخرت، روشن گردد.

### دنیا مزرعه آخرت است

نخستین مطلبی که در اینجا باید مورد تأکید قرار گیرد این است که سعادت و شقاوت آخرت، تابع رفتارهای انسان در دنیاست و چنان نیست که برای به دست آوردن نعمتهای اخروی بتوان در همان عالم، تلاش کرد و کسانی که دارای نیروی بدنی یا فکری بیشتری باشند بتوانند از نعمتهای بیشتری بهره مند شوند و یا کسانی بتوانند با حیله و نیز نگ، از

(صفحه ۴۳۰)

دستاوردهای دیگران، سوءاستفاده کنند چنانکه بعضی از نادانان چنین تصوری داشته‌اند و عالم آخرت را کاملاً مستقل از دنیا می‌پنداشته‌اند.

قرآن کریم از قول بعضی از کافران نقل می‌فرماید:

«وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَّاً» ۱.

(شخص دنیاطلب گفت): گمان نمی‌کنم که رستاخیز پا شود و اگر (پا شد و) به سوی پروردگار بازگردانده شدم نیک فرجام تر از نعمتهای دنیا را در آنجا خواهم یافت.

و در جای دیگر می‌فرماید:

«وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَئِنْ رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَكْحَسْنَى» ۲.

گمان نمی‌کنم که رستاخیز پا شود و اگر (پا شد و) به سوی پروردگار بازگردانده شدم نزد او بهترین (نعمتها) را خواهم داشت. چنین کسانی یا گمان می‌کرده‌اند که در عالم آخرت هم می‌توانند با تلاش خودشان نعمتهای فراوانی را به دست آورند، و یا گمان

می‌کرده‌اند که بهره مندی ایشان در دنیا نشانه لطف خاصّ الهی به آنان است پس در آخرت هم مشمول چنین الطافی خواهند بود! به هر حال! اگر کسی به وجود عالم آخرت به عنوان عالمی کاملاً مستقل از دنیا باور داشته باشد و اعمال نیک و بدی که در اینجا انجام می‌دهد را مؤثر در نعمتها و عذابهای آن عالم نداند به معادی که یکی از اصول اعتقادی ادیان آسمانی می‌باشد ایمان نیاورده است زیرا قوام این اصل، به پاداش و کیفر اعمال دنیوی است و به همین جهت، عالم دنیا بازار و تجارتخانه یا مزرعه آخرت، نامیده شده که در اینجا باید به تلاش و کشت و کار پرداخت و درآمد و محصول پایدارش را باید در آنجا دریافت کرد<sup>۳</sup> و مقتضای براهین معاد و بیانات قرآنی نیز همین است و نیازی به توضیح ندارد.

### نعمتها دنیا موجب سعادت اخروی نمی‌شود

بعضی دیگر می‌پنداشتند که مال و فرزند و سایر وسائل عیش و نوش دنیا، موجب راحتی

\*\*\*\*\*

۱. کهف / ۳۶

۲. فصلت / ۵۰

۳. باید توجه داشت که در قرآن کریم، از پاداش و کیفر دنیوی نیز یاد شده است ولی پاداش و کیفر کامل و پایدار، مخصوص آخرت است.

(صفحه ۴۳۱)

و آسایش آخرت هم خواهد بود و شاید دفن کردن سیم و زر و گوهرهای گرانبها و حتی مواد غذایی همراه مردگان، ناشی از چنین پنداری بوده است.

قرآن کریم، تأکید می‌کند که نه مال و فرزند به خودی خود (و صرف نظر از رفتار مربوط به آنها) موجب تقریب به خدای متعال می‌شود<sup>۱</sup> و نه در جهان آخرت، سودی به کسی<sup>۲</sup> می‌بخشد، و اساساً این گونه روابط و اسباب دنیوی گستته می‌شود<sup>۳</sup> و هر کسی داراییها و متعلقات خود را رها می‌کند<sup>۴</sup> و تک و تنها به سوی خدای متعال، محشور می‌گردد<sup>۵</sup> و فقط روابط معنوی الهی، پایدار می‌ماند و به همین جهت، مؤمنانی که با همسران و فرزندان و بستگانشان پیوندهای ایمانی دارند در بهشت با هم خواهند بود.<sup>۶</sup> حاصل آنکه: رابطه بین دنیا آخرت از قبیل رابطه بین پدیده‌های دنیا با یکدیگر نیست و چنان نیست که هر کسی در دنیا نیرومندتر و زیباتر و شادر و بهره مندتر باشد در آخرت هم همان گونه محشور شود و گرنه می‌باشد فرعونها و قارونها سعادت اخروی بیشتری داشته باشند بلکه چه بسا کسانی که در دنیا ناتوان و رنجور و تهیدست باشند ولی در اثر انجام وظایف الهی، سالم و زیبا و نیرومند، محشور و از نعمتها ابدی برخوردار گرددند.

بعضی از ناآگاهان چنین پنداشته‌اند که مفاد آیه شریفه «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَيِّلًا»<sup>۷</sup>.

این است که سلامت و بهره مندیهای دنیا، رابطه مستقیم با سلامت و بهره مندیهای آخرت دارد، غافل از آنکه: منظور از «کوری» در این آیه، کوری ظاهری نیست بلکه مقصود، کوردلی است چنانکه در آیه دیگری می‌فرماید:

«إِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ».<sup>۸</sup>

همانا چشمها نایينا نمی‌شود بلکه دلهایی که در سینه هاست نایينا می‌شود.

\*\*\*\*\*

۱. سیا / ۳۷

۲. شعراء / ۸۸، لقمان / ۳۳، آل عمران / ۱۰، مجادله / ۱۷.

۳. بقره / ۱۶۶، مؤمنون / ۱۰۱.

۴. انعام / ۹۴.

۵. مریم / ۸۰، ۸۵.

۶. رعد / ۲۳، غافر / ۸، طور / ۲۱.

۷. اسراء / ۷۲. (کسی که در دنیا کور باشد در آخرت هم کور و گمراه تر خواهد بود).

۸. حج / ۴۶.

(صفحه ۴۳۲)

و در جای دیگر می‌فرماید:

«وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى. قَالَ رَبُّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُثُّ بَصِيرًاً. قَالَ كَذِلِكَ أَتَنْكَ آتَيْنَا فَسِيَّهَا وَكَذِلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»<sup>۱</sup>.

و کسی که از یاد من (یا کتاب من) اعراض کرد زندگی سختی خواهد داشت و روز قیامت، او را کور خواهیم کرد. گوید: چرا مرا کور محشور کردی در صورتی که قبله نابینا بودم؟ (خدای متعال) گوید: همچنانکه آیات ما به تو رسید و آنها را به فراموشی سپرده امروز فراموش می‌شوی!

پس علت کوری آن جهان، فراموش کردن آیات الهی در این جهان است نه کوری ظاهری.

پس رابطه دنیا و آخرت، غیر از نوع رابطه‌ای است که بین اسباب و مسیبات دنیوی، وجود دارد.

### نعمتهاي دنيا موجب شقاوت اخريوي هم نمي شود

از سوی دیگر، بعضی پنداشته‌اند که میان نعمتهاي دنيا و نعمتهاي آخرت، رابطه معکوس، برقرار است و کسانی به سعادت اخريوي می‌رسند که از نعمتهاي دنيا، بهره‌ای نبرده باشند و بر عکس، کسانی که از نعمتهاي دنیوی، برخوردار باشند از سعادت اخريوي، محروم خواهند بود و به آيات و روایاتی تمسک کرده‌اند که دلالت دارد بر اینکه دنیاپرستان، بهره‌ای از آخرت ندارند. غافل از ۲ اینکه دنیاطلبی، مساوی با بهره مندی از نعمتهاي دنيا نیست بلکه دنیاطلب، کسی است که لذت‌های دنیا را هدف فعالیتهاي خود قرار دهد و همه نیروهایش را صرف دستیابی به آنها کند هر چند به خواسته هایش نرسد؛ و آخرت طلب، کسی است که دل به لذت‌های دنیا نبند و هدفش زندگی آخرت باشد هر چند از نعمتهاي دنیوی فراوانی برخوردار باشد مانند

\*\*\*\*\*

۱. طه / ۱۲۴ - ۱۲۶.

۲. بقره / ۲۰۰، آل عمران / ۷۷، اسراء / ۱۸، سوری / ۲۰، احراق / ۲۰.

(صفحه ۴۳۳)

حضرت سليمان و بسياري از انبيء و اولياء خدا (سلام الله عليهم اجمعين) که از نعمتهاي دنيوی زيادي بهره مند بوده‌اند و از آنها برای رسيدن به سعادت اخريوي و رضوان الهی، استفاده می‌کرده‌اند.

پس میان بهره مندی از نعمتهاي دنیوی و بهره مندی از نعمتهاي اخريوي، نه تناسب مستقيم، وجود دارد و نه تناسب معکوس. بلکه هم نعمتها و هم بلاهای دنیا براساس تدبیر حکيمانه الهی بين انسانها تقسيم شده<sup>۲</sup>، و همه آنها وسیله آزمایش ايشان است<sup>۲</sup> و بهره مندی یا محرومیت از نعمتهاي دنيا خودبخود نشانه نزدیکی یا دوری از رحمت الهی و سبب سعادت یا شقاوت اخريوي نیست<sup>۳</sup>.

نتیجہ

نتیجه‌ای که از این بحثها به دست آمد این است که انکار همه گونه رابطه بین دنیا و آخرت در حکم انکار معاد است، ولی نه رابطه‌ای بین نعمتهای آخرت، وجود دارد و نه بین نعمتهای دنیا و عذابهای آخرت و بالعکس، و به طور کلی، رابطه بین دنیا و آخرت از قبیل رابطه بین پدیده‌های دنیوی نیست و محاکوم قوانین فیزیکی و بیولوژیکی نمی‌باشد بلکه آنچه موجب نعمت یا عذاب اخروی می‌شود اعمال اختیاری انسانها در دنیاست آن هم نه از آن جهت که صرف کردن نیرو و انرژی و ایجاد تغییراتی در مواد است بلکه از آن جهت که از ایمان و کفر باطنی، سرچشممه می‌گیرد و این است مفاد صدھا آیه قرآن که بهره مندی از سعادت آخرت را در گروی ایمان به خدا و روز قیامت و انبیای الهی، و انجام دادن کارهای خداپسند مانند نماز و روزه و جهاد و اتفاق و احسان به بندگان خدا و امر به معروف و نهى از منکر و مبارزه با کافران و ستمگران و اقامه عدل و قسط دانسته؛ و مبتلا شدن به عذاب ابدی را معلوم کفر و شرک و نفاق و انکار قیامت و تکذیب انبیاء، و ارتکاب انواع گناهان و ستمها

\* \* \* \*

١. زخرف / ٣٢
  ٢. انفال / ٢٨، انبیاء / ٣٥، تغابن / ١٥، اعراف / ١٦٨، کهف / ٧، مائدہ / ٤٨، انعام / ١٦٥، نمل / ٤٠، آل عمران / ١٨٦.
  ٣. آل عمران / ١٧٩، مؤمنون / ٥٦، فجر / ١٥ - ١٦.

(صفحه ٤٣٤)

(٤٣٤ صفحه)

قلمداد کرده است و در آیات فراوانی به طور اجمالی، عامل سعادت اخروی را «ایمان و عمل صالح»<sup>۱</sup> و عامل شقاوت ابدی را «کفر و گناه»<sup>۲</sup> معرفی کرده است.

پرنس

- ۱ - انکار رابطه بین دنیا و آخرت، چه اشکالی دارد؟
  - ۲ - معنای مزرعه بودن دنیا برای آخرت را توضیح دهید.
  - ۳ - چه نسبتی بین نعمتهاي دنیا و نعمتهاي آخرت، وجود دارد؟
  - ۴ - چه نسبتی بین نعمتهاي دنیا و عذابهاي آخرت، وجود دارد؟
  - ۵ - میان چه اموری از دنیا و سعادت و شقاوت آخرت، رابطه حقیقی پرقرار است؟

\* \* \* \*

۱. بقره / ۲۵، ۳۸، ۶۲، ۱۰۳، ۸۲، ۲۷۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۵۷، ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۷۹، ۱۳۳، ۱۱۵، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۶۲، ۶۵، ۶۹، انعام / ۴۸، توبه / ۷۲، يونس / ۶۴، ۶۳، ۹، ۴، رعد / ۲۹، ابراهيم / ۲۳، نحل / ۹۷، کهف / ۲، ۳۷، ۴، سباء / ۱۹، سجده / ۸، لقمان / ۱۵، روم / ۵۸، ۹، ۷، عنکبوت / ۱۵، فرقان / ۵۶، ۵۰، طه / ۷۵، حج / ۱۴، ۲۳، ۲۰، ۳۵، غافر / ۴۰، فصلت / ۸، شورى / ۲۶، ۲۲، جاثيه / ۳۰، فتح / ۱۷، حديد / ۲۱، ۱۲، تغابن / ۹، فاطر / ۷، زمر / ۴۹، ص / ۴۹، مائدہ / ۱۰۴، ۸۱، ۳۹، ۲۴، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۰۴، ۸۱، آل عمران / ۲۱، ۵۶، ۲۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۱، ۱۴۵، ۱۲۱، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۷۷، ۱۳۱، ۱۱۶، ۹۱، ۸۸، ۸۶، ۵۶، ۲۱، ۱۰، ۳۶، ۷۲، ۸۶، انعام / ۴۹، توبه / ۳، ۶۸، يونس / ۴، ۸، رعد / ۵، کهف / ۳۲، غافر / ۶، شورى / ۱۱، جاثيه / ۱۷، فتح / ۱۱، حديد / ۱۹، مجادله / ۵، ملک / ۱۰، مائده / ۱۰، ۳۸، ۶۲، ۱۰۳، ۸۲، ۲۷۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۵۷، ۱۹۸، ۱۹۵، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۷۹، ۱۳۳، ۱۱۵، نساء / ۱۳، ۵۷، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۶۲، ۶۵، ۶۹، انعام / ۴۸، توبه / ۷۲، يونس / ۶۴، ۶۳، ۹، ۴، رعد / ۲۹، ابراهيم / ۲۳، نحل / ۹۷، کهف / ۲، ۳۷، ۴، سباء / ۱۹، سجده / ۸، لقمان / ۱۵، روم / ۵۸، ۹، ۷، عنکبوت / ۱۵، فرقان / ۵۶، ۵۰، طه / ۷۵، حج / ۱۴، ۲۳، ۲۰، ۳۵، غافر / ۴۰، فصلت / ۸، شورى / ۲۶، ۲۲، جاثيه / ۳۰، فتح / ۱۷، حديد / ۲۱، ۱۲، تغابن / ۹، طلاق / ۱۱، انشقاق / ۲۵، بروج / ۱۱، تین / ۶، بینه / ۷ - ۸.

## ۵۳ نوع رابطه بین دنیا و آخرت

### مقدمه

(صفحه ۴۳۷)

دانستیم که میان ایمان و عمل صالح از یک سو، و قرب الهی و نعمتهاي اخروی از سوی دیگر؛ و همچنین میان کفر و گناه از یک سو، و دوری از خدا و محرومیت از نعمتهاي ابدی از سوی دیگر، تناسب مستقیم وجود دارد و نیز به ایمان و عمل صالح با عذابهاي اخروی، و بین کفر و گناه با نعمتهاي ابدی، تناسب معکوسی برقرار است و درباره اصل این تناسبها از دیدگاه قرآن کریم، جای هیچ گونه شک و شباهی نیست و انکار آنها به مثابه انکار قرآن است.

اما پیرامون این مطلب ضروری، مسائلی مطرح می‌شود که نیاز به بحث و توضیح دارد. مانند اینکه: آیا روابط مذکور، روابطی حقیقی و تکوینی است یا صرفاً تابع وضع و قرارداد است و چه رابطه‌ای بین ایمان و عمل صالح و نیز بین کفر و گناه، وجود دارد و آیا میان خود اعمال نیک و بد هم تأثیر و تأثری وجود دارد یا نه؟

در این درس، نخستین مسأله را مورد بحث قرار داده توضیح خواهیم داد که روابط فوق الذکر، اموری جعلی و قراردادی نیستند.

### رابطه حقیقی یا قراردادی

چنانکه بارها اشاره کردیم رابطه بین اعمال دنیوی و نعمتها یا عذابهاي اخروی، از قبیل روابط مادی و معمولی نیست و نمی‌توان آن را براساس قوانین فیزیکی یا شیمیایی یا ... تفسیر و تبیین کرد و حتی تصوّر اینکه انرژی مصرف شده در اعمال انسانی، براساس نظریه تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر تجسس می‌یابد و به صورت نعمتها یا عذابهاي اخروی، ظاهر

(صفحه ۴۳۸)

می‌شود تصوّر نادرستی است، زیرا:

اولاً انرژی مصرف شده در گفتارها و کردارهای یک انسان، شاید به اندازه‌ای نباشد که تبدیل به یک دانه سیب شود چه رسد به نعمتهاي بی شمار بهشتی!

ثانیاً تبدیل ماده و انرژی به یکدیگر بر طبق عوامل خاصی انجام می‌گیرد و ربطی به نیکی و بدی اعمال و نیت فاعلی ندارد و براساس هیچ قانون طبیعی نمی‌توان بین اعمال خالصانه و اعمال ریاکارانه، فرق گذاشت تا انرژی یکی تبدیل به نعمت، و انرژی دیگری تبدیل به عذاب شود.

ثالثاً انرژی که یکبار در راه عبادتی صرف می‌شود ممکن است بار دیگر در راه عصيان بکار رود.

ولی نفی چنین رابطه‌ای به معنای انکار مطلق رابطه حقیقی نیست، زیرا دایره روابط حقیقی، شامل روابط ناشناخته و تجربه ناپذیر هم می‌شود و علوم تجربی همان گونه که نمی‌توانند رابطه علیت بین پدیده‌های دنیوی و اخروی را اثبات کنند قادر به ابطال همه گونه رابطه علی و معلومی بین آنها هم نیستند، و فرض اینکه اعمال نیک و بد، تأثیر واقعی در روح انسانی داشته باشد و همان آثار روحی، موجب پیدایش نعمتها یا عذابهاي اخروی گردد. نظیر تأثیر بعضی از نفووس در پدیده‌های خارق العاده چنین فرضی نامعقول نخواهد بود بلکه می‌توان براساس اصول فلسفی خاصی آن را اثبات کرد و بیان آنها متناسب با این کتاب نیست.

### شواهد قرآنی

اما بیانات قرآنی، هر چند در غالب موارد به گونه‌ای است که رابطه جعلی و قراردادی را به ذهن می‌آورد مانند آیاتی که مشتمل بر تعییر اجر و جزاء است ۱ ولی از آیات دیگری می‌توان استفاده کرد که رابطه بین اعمال انسان و ثواب و عقاب اخروی، بیش از یک رابطه قراردادی است، بنابراین، می‌توان گفت که تعییرات دسته اول برای سهولت تفاهم و رعایت حال اکثریت مردم است که ذهن‌شان با این گونه مفاهیم، آشناست.

\*\*\*\*\*

- تعییر «اجر» در حدود نود بار، و تعییر «جزاء» و مشتقاش بیش از یکصد بار در قرآن کریم بکار رفته است.
- (صفحه ۴۳۹)

همچنین در روایات شریفه، شواهد فراوانی یافت می‌شود بر این که اعمال اختیاری انسان، دارای صورتهای ملکوتی گوناگونی است که در عالم بزرخ و قیامت، ظاهر می‌شود.

اینک نمونه‌ای از آیاتی را که دلالت بر وجود رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها دارد ملاحظه می‌کنیم.

«وَ مَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» ۱.

هر خیری که برای خودتان پیش فرستید آن را نزد خدای متعال خواهید یافت.

«يُوْمَ تَجَدُّ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ حَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمْدَأً بَعِيدًا» ۲.

روزی که هر کس عمل خیری که انجام داده است را حاضر شده می‌یابد و هر عمل بدی که انجام داده است (نیز). دوست دارد که میان او و اعمال بدش فاصله دوری باشد.

«يُوْمَ يُنْظَرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ» ۳.

روزی که شخص می‌نگرد که دستانش چه چیزی را پیش فرستاده‌اند.

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ حَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» ۴.

هر کس به اندازه ذره‌ای کار خوب کند آن را خواهد دید و هر کس به اندازه ذره‌ای کار بدی انجام دهد آن را خواهد دید.

«هَلْ تُجَزَّوْنَ إِلَّا مَا كُتُّمْ تَعْمَلُونَ» ۵.

آیا جزایی که به شما داده می‌شود جز همان اعمالی است که (در دنیا) انجام می‌دادید؟

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» ۶.

همانا کسی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند جز این نیست که آتشی را در شکمها یشان وارد می‌کنند.

بدیهی است صرف اینکه انسان در روز قیامت ببیند که چه کارهایی در دنیا انجام داده است

\*\*\*\*\*

- بقره / ۱۱۰، و نیز رجوع کنید به مزمول / ۲۰.
  - آل عمران / ۳۰.
  - نبا / ۴۰.
  - نمل / ۹۰، و نیز رجوع کنید به قصص / ۸۴.
  - زلزال / ۷ - ۸.
  - نساء / ۱۰.
- (صفحه ۴۴۰)

پاداش و کیفر آنها نخواهد بود بلکه صورتهای ملکوتی آنهاست که در شکل نعمتها یا عذابهای گوناگون، ظاهر می‌شود و شخص

به وسیله آنها متنعم یا معذب خواهد شد. چنانکه از همین آیه اخیر، استفاده می‌شود که صورت باطنی خوردن مال یتیم، خوردن آتش است و هنگامی که در جهان دیگر، حقایق ظاهر می‌شود خواهد دید که باطن فلان غذای حرام، آتش بوده و سوزش درونش را خواهد یافت و به او گفته خواهد شد: آیا این آتش جز همان مال حرامی است که خورده‌ای؟!

### پرسش

- ۱- فرض اینکه تجسم اعمال، عبارت است از تبدیل انرژیهای مصرف شده در کارها به مواد، چه اشکالی دارد؟
- ۲- چگونه می‌توان رابطه حقیقی بین اعمال انسان و نتایج اخروی آنها را به صورت معقولی تصوّر کرد؟
- ۳- چه آیاتی دلالت بر تجسم اعمال دارد و وجه استعمال تعبیراتی مانند اجر و جزاء چیست؟
- ۴- آیا تجسم اعمال را می‌توان به حضور اعمال با همان صورتهای دنیوی، تفسیر کرد؟ چرا؟

### ۵۴ نقش ایمان و کفر در سعادت و شقاوت

#### مقدمه

(صفحه ۴۴۳)

مسئله دیگر این است که آیا هر یک از ایمان و عمل صالح، عامل مستقلی برای سعادت ابدی است یا مجموع آنها موجب سعادت می‌شود و همچنین آیا هر یک از کفر و عصيان مستقلًا موجب عذاب ابدی می‌شود یا مجموع آنها چنین اثری را خواهد داشت و در صورت دوم، اگر کسی تنها ایمان یا عمل صالح را داشته باشد فرجام او چگونه خواهد بود و همچنین اگر کسی تنها کفر ورزیده باشد یا مرتکب گناهی شده باشد چه سرنوشتی خواهد داشت و اگر شخص با ایمانی مرتکب گناهان زیادی شده باشد یا شخص کافری اعمال نیک فراوانی انجام داده باشد آیا اهل سعادت خواهد بود یا اهل شقاوت و در هر صورت، اگر کسی بخشی از زندگی خود را با ایمان و عمل صالح، و بخش دیگر را با کفر و گناه سپری کند چه فرجامی خواهد داشت؟

این مسائل از نخستین قرن ظهور اسلام، مورد بحث واقع شد و کسانی مانند «خوارج» معتقد شدند که ارتکاب گناه، عامل مستقلی برای شقاوت ابدی است و بلکه موجب کفر و ارتداد می‌شود؛ و گروه دیگری مانند «مُرجّه» معتقد شدند که وجود ایمان، برای سعادت ابدی کافی است و ارتکاب گناه، ضرری به سعادت مؤمن نمی‌زند.

اما قول حق این است که هر گناهی موجب کفر و شقاوت ابدی نمی‌شود، هر چند ممکن است تراکم گناهان، موجب سلب ایمان گردد و از سوی دیگر، چنان نیست که با وجود ایمان، هر گناهی بخشیده شود و هیچ اثر سویی نداشته باشد.

(صفحه ۴۴۴)

ما در این درس، نخست توضیحی پیرامون حقیقت ایمان کفر می‌دهیم و آن گاه به بیان نقش آنها در سعادت و شقاوت ابدی می‌پردازیم و مسائل دیگر را در درسهای آینده بیان خواهیم کرد.

### حقیقت ایمان و کفر

ایمان حالتی است قلبی و روانی که در اثر دانستن یک مفهوم و گرایش به آن، حاصل می‌شود و باشد و ضعف هر یک از این دو عامل، کمال و نقص می‌پذیرد و اگر انسان از وجود چیزی هر چند به صورت ظنی آگاه نباشد نمی‌تواند ایمان به آن، پیدا کند

ولی تنها آگاهی و اطلاع، کفايت نمی‌کند زیرا ممکن است امر مورد آگاهی یا لوازم آن، خلاف دلخواهش باشد و گرایش به ضد آن داشته باشد و از این رو، تصمیم بر عمل کردن به لوازم آن نگیرد و حتی تصمیم بر عمل کردن به ضد آنها بگیرد.

چنانکه قرآن کریم درباره فرعونیان می‌فرماید:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنُتُهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»<sup>۱</sup>.

آيات الهی را از روی ستم و برتری جویی انکار کردند در حالی که به آنها یقین پیدا کرده بودند.

و حضرت موسی (ع) خطاب به فرعون فرمود:

«لَقَدْ عِلِّمْتَ مَا أَنْزَلَ هُوَلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۲</sup>.

تحقیقاً میدانی که این آيات و معجزات را جز پروردگار جهان نازل نکرده است.

با این که او ایمان نیاورده بود و به مردم می‌گفت:

«ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي»<sup>۳</sup>.

من برای شما معبدی جز خودم نمی‌دانم.

و تنها هنگامی که مشرف به غرق شد گفت:

\*\*\*\*\*

۱. نمل / ۱۴.

۲. اسراء / ۱۰۲.

۳. قصص / ۳۸.

(صفحه ۴۴۵)

«آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَمَنْتُ بِهِ بُنُوا إِسْرَائِيلَ»<sup>۱</sup>.

ایمان آوردم به این که خدایی جز همان کسی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند نیست.

و دانستیم که چنین ایمانی اضطراری، پذیرفته نخواهد شد <sup>۲</sup> اگر بتوان آن را ایمان نامید.

پس قوام ایمان، به گرایش قلبی و اختیار است برخلاف علم و آگاهی که بدون اختیار هم حاصل می‌شود و از این رو، می‌توان

ایمان را یک «عمل قلبی اختیاری» دانست، یعنی با توسعه در مفهوم «عمل» ایمان را هم از مقوله عمل به شمار آورد.

اما واژه «کفر» گاهی به عنوان عدم ملکه ایمان بکار می‌رود و نداشتن ایمان خواه در اثر شک و جهل بسیط باشد یا در اثر جهل

مرکب و خواه در اثر وجود گرایش مخالف و به صورت انکار عمدى و عنادآمیز کفر نامیده می‌شود و گاهی به قسم اخیر یعنی

جحود و عناد، اختصاص می‌یابد که امری وجودی است و ضد ایمان به شمار می‌رود.

## نصاب ایمان و کفر

بر حسب آنچه از آیات کریمه قرآن و روایات شریفه استفاده می‌شود حداقل ایمان لازم برای سعادت ابدی عبارت است از: ایمان به خدای یگانه، و پاداش و کیفر اخروی، و صحّت آنچه بر انبیاء (علیهم السلام) نازل شده است و لازمه آن، تصمیم اجمالي بر عمل به دستورات خدای متعال است و عالی ترین مرتبه آن، مخصوص انبیاء و اولیاء الهی (سلام الله عليهم اجمعین) می‌باشد.

و حداقل کفر عبارت است از: انکار یا شک در توحید، یا نبوت یا معاد، و یا انکار چیزی که بداند از طرف خدای متعال بر انبیاء

نازل شده است و بدترین مراتب کفر، انکار عناد آمیز همه این حقایق با علم به صحّت آنها، و تصمیم بر مبارزه با دین حق است.

بدین ترتیب، شرک (انکار توحید) هم یکی از مصاديق کفر می‌باشد و نفاق، همان کفر باطنی است که توأم با فربکاری و تظاهر به

اسلام باشد و سقوط منافق (کافر نقابدار) بیش از سایر کفار است چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

\*\*\*\*\*

۱. یونس / ۹۰

۲. رجوع کنید به درس نهم.

(صفحه ۴۴۶)

«إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» .۱

نکته‌ای را که باید در اینجا خاطر نشان کنیم این است که اسلام و کفری که در فقه، مطرح می‌شود و موضوع احکامی از قبیل طهارت و حیلت ذیحه در اصول دین ندارد زیرا ممکن است کسی شهادتین را بگوید و احکام فقهی اسلام، برای او ثابت شود در حالی که قلبًا ایمانی به مضمون و لوازم توحید و نبوت نداشته باشد.

نکته دیگر آنکه اگر کسی قدرت بر شناختن اصول دین نداشت و فی المثل مجنون و فاقد عقل بود یا در اثر شرایط محیط نتوانست دین حق را بشناسد به اندازه قصورش معذور خواهد بود اما اگر کسی با وجود امکان شناخت، تقصیر کرد و در حال شک باقی ماند یا بدون دلیل، اصول و ضروریات دین را انکار نمود معذور نخواهد بود و به عذاب ابدی، محکوم خواهد شد.

### تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی

با توجه به اینکه کمال حقیقی انسان، در سایه قرب الهی تحقق می‌یابد و متقابلاً سقوط انسان در اثر دوری از خدای متعال حاصل می‌شود می‌توان ایمان به خدای متعال و ربویت تکوینی و تشریعی او که مستلزم اعتقاد به معاد و نبوت است را نهال تکامل حقیقی انسان دانست که اعمال خداپسند بسان شاخ و برگهایی از آن می‌روید و میوه اش سعادت ابدی است که در جهان آخرت، ظاهر می‌گردد. پس اگر کسی بذر ایمان را در دل خود نیفشناد و این نهال پربرکت را غرس نکرد و به جای آن، بذر زهرآگین کفر و عصیان را در دلش پاشید استعداد خدادادش را ضایع کرده و درختی را به بار آورده که میوه اش زقوم دوزخی خواهد بود. چنین کسی راهی به سوی سعادت ابدی نمی‌برد و تأثیر کارهای نیکش از مرز این جهان، فراتر نمی‌رود.

و راز آن این است که هر کار اختیاری، حرکتی است برای روح انسان به سوی غایت و هدفی که فاعل در نظر گرفته است و کسی که اعتقاد به عالم ابدی و قرب الهی ندارد چگونه می‌تواند چنین هدفی را در نظر بگیرد و چنین جهتی را به رفتارش ببخشد؟! و طبعاً چنین

\*\*\*\*\*

۱. نساء / ۱۴۵

(صفحه ۴۴۷)

کسی نمی‌تواند انتظار پاداش ابدی را از خدای متعال داشته باشد و نهایت چیزی که می‌توان در مورد اعمال نیک کافران پذیرفت این است که تأثیری در تخفیف عذابشان داشته باشد زیرا چنین کارهایی می‌تواند روح خودپرستی و عناد را تضعیف کند.

### شواهد قرآنی

قرآن کریم از یک سو، نقش بنیادی ایمان در سعادت ابدی انسان را یادآور شده و علاوه بر اینکه در دهها آیه، عمل صالح را به دنبال ایمان، ذکر فرموده در چندین آیه، ایمان را به عنوان شرط تأثیر اعمال نیک در سعادت اخروی، مورد تأکید قرار داده است

چنانکه می‌فرماید:

«وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرْ أُوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» ۱.

هر مرد و زنی که از کارهای شایسته انجام دهد در حالی که مؤمن باشد، چنین کسانی وارد بهشت خواهد شد. و از سوی دیگر، دوزخ و عذاب ابدی را برای کافران مقرر فرموده و اعمال ایشان را تباہ و بی ثمر دانسته است، و در یک جا آنها را به خاکستری تشبیه کرده که باد شدیدی آن را پراکنده سازد و اثری از آن به جا نگذارد.

«مَثُلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَمَا مَدَ اسْتَنَدَتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يُقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ» ۲. مثل اعمال کافران مانند خاکستری است که در یک روز طوفانی باد به سختی بر آن بوزد، به چیزی از دستاوردهایشان دسترسی نخواهد داشت و این است گمراهی دور.

و در جای دیگر می‌فرماید: اعمال کافران را مانند گردی در هوا پراکنده می‌سازیم.

«وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» ۳.

و آمدیم به سوی هر عملی که انجام داده‌اند و آن را مانند غباری پراکنده ساختیم.

و در آیه دیگری آنها را به سرابی تشبیه کرده که شخص تشن، به آن دل می‌بندد ولی

\*\*\*\*\*

۱. نساء / ۱۲۴، و نیز رجوع کنید به: نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰.

۲. ابراهیم / ۱۸.

۳. فرقان / ۲۳.

(صفحه ۴۴۸)

همین که به آن می‌رسد آبی نمی‌یابد.

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٌ بِقِيعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَحْيَهُ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوَفَاهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيرُ الْحِسَابِ» ۱.

اعمال کافران مانند سرابی در بیابان همواری است که شخص تشن آن را آب می‌پندارد تا هنگامی که نزد آن بیابد آن را چیزی (آبی) نمی‌یابد و خدا را نزد آن می‌یابد که به حسابش رسیدگی می‌کند و خدا سریعاً محاسبه می‌کند.

«أَوْ كُظُلْمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجْجٍ يَعْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ بَعْضِهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهَ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» ۲.

یا مانند ظلماتی است در دریایی ژرف که موجی آن را فراگرفته و روی آن موج دیگری، و روی آن ابری، تاریکی هایی فرا روی یکدیگر، هنگامی که دستش را برآورد آن را نخواهد دید و کسی که خدا برای او نوری قرار نداده است نوری نخواهد داشت (کنایه از اینکه حرکت کافر در ظلمت هاست و راه به جایی نمی‌برد).

و در آیات دیگری می‌فرماید که نتیجه کار دنیاطلبان را در همین جهان به آنان خواهیم داد و در آخرت، بهره‌ای نخواهد داشت مانند این آیه:

«مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرِيَتْهَا تُوفَّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يَبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحِيطَانٌ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» ۳.

کسانی که خواهان زندگی دنیا و زینت آن باشند کارهایشان را در همین دنیا به ایشان تحويل می‌دهیم و چیزی از آنها کاسته نمی‌شود ایشانند که در آخرت جز آتش ندارند و آنچه در دنیا انجام داده‌اند تباہ شده و اعمالشان پوچ است.

\*\*\*\*\*

۱. نور / ۳۹.

۲. نور / ۴۰.

۳. هود / ۱۵ - ۱۶، و نیز رجوع کنید به: اسراء / ۱۸، شوری / ۲۰، احقاف / ۲۰، با توجه به این آیات میزان اسلام شناسی کسانی معلوم می‌شود که بعضی از اندیشمندان کافر و ملحد غربی را بر بزرگان شیعه مانند خواجه نصیرالدین طوسی و علامه مجلسی ترجیح داده اند!!  
 (صفحه ۴۴۹)

## پرسش

- ۱ - رأی خوارج و مرجه در مورد ایمان و کفر و قول حق را در برابر آنان بیان کنید.
- ۲ - حقیقت ایمان و کفر و رابطه آنها با علم و جهل را شرح دهید.
- ۳ - نصاب لازم ایمان و کفر را توضیح دهید.
- ۴ - نسبت شرک و نفاق با کفر را بیان کنید.
- ۵ - اسلام و کفر فقهی چه نسبتی با ایمان و کفر کلامی دارد؟
- ۶ - تأثیر ایمان و کفر در سعادت و شقاوت ابدی و راز آن را بیان کنید.
- ۷ - شواهد قرآنی بر این تأثیر را ذکر کنید.

## ۵۵ رابطه متقابل ایمان و عمل

### مقدمه

(صفحه ۴۵۳)

دانستیم که عامل اصلی در سعادت و شقاوت ابدی، ایمان و کفر است و ایمان پایدار، سعادت جاودانی را تضمین می‌کند هر چند ارتکاب گناهان، موجب عذابهای محدودی شود؛ و از سوی دیگر، کفر پایدار، موجب شقاوت ابدی می‌شود و با وجود آن، هیچ کار نیکی سبب سعادت اخروی نمی‌گردد.

ضمناً اشاره کردیم که ایمان و کفر، قابل شدت و ضعف می‌باشد و ممکن است تراکم گناهان بزرگ به سلب ایمان بینجامد و همچنین انجام کارهای نیک، ریشه کفر را ضعیف می‌کند و ممکن است زمینه ایمان را فراهم سازد.  
 از اینجا اهمیت سؤال درباره رابطه بین ایمان و عمل، روشن می‌شود و در این درس به توضیح پاسخ آن می‌پردازیم.

### رابطه ایمان با عمل

از بیان گذشته روشن شد که ایمان، حالتی است روانی که از دانش و گرایش، مایه می‌گیرد و لازمه اش این است که شخص با ایمان، تصمیم اجمالی بر عمل کردن به لوازم چیزی که به آن ایمان دارد بگیرد.  
 بنابراین، کسی که آگاه به حقیقتی است ولی تصمیم دارد که هیچ گاه به هیچ یک از لوازم آن،

(صفحه ۴۵۴)

عمل نکند ایمان به آن نخواهد داشت و حتی اگر تردید داشته باشد که به آنها عمل کند یا نکند باز هم هنوز ایمان نیاورده است. قرآن کریم می‌فرماید:

«قَالَ الْأَعْرَابُ آمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكُنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»<sup>۱</sup>.

(گروهی از) اعراب (بیابانی به پیامبر اکرم) گفتند: ما ایمان آوردیم. بگو: شما ایمان ندارید ولی بگویید اسلام آوردیم، و هنوز ایمان در دلها یتان وارد نشده است.

اما ایمان واقعی هم مراتبی دارد و چنان نیست که هر مرتبه‌ای از آن، ملازم به انجام همه وظایف مربوطه باشد و ممکن است هیجانات شهوی یا غصبی، شخص ضعیف‌الایمان را به عصیان بکشاند ولی نه به گونه‌ای که تصمیم بر عصیان دائم و مخالفت با همه لوازم ایمانش بگیرد و البته هر قدر، ایمان قویتر و کاملتر باشد تأثیر بیشتری در انجام اعمال مناسب با آن خواهد داشت. حاصل آنکه: ذاتاً اقتضای عمل کردن به لوازم آن را دارد و مقدار همین تأثیر اقتضایی هم بستگی به شدت و ضعف آن دارد و در نهایت، اراده و تصمیم شخص است که انجام یا ترک کاری را متعین می‌سازد.

### رابطه عمل با ایمان

عمل اختیاری یا شایسته و همسوی با ایمان است و یا ناشایسته و مخالف با جهت آن در صورت اول، ایمان را تقویت و دل را نورانی تر می‌سازد و در صورت دوم، موجب ضعف ایمان و ظلمانی شدن قلب می‌گردد. بنابراین، اعمال صالحه‌ای که از شخص مؤمن، صادر می‌شود در عین حال که از ایمانش مایه می‌گیرد به نوبه خود بر قوت و ثبات ایمان می‌افزاید و زمینه کارهای نیک دیگری را فراهم می‌سازد و می‌توان تأثیر عمل نیک در تکامل ایمان را از این آیه شریفه استظهار کرد: «إِلَيْهِ يُضْعَدُ الْكِلْمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»<sup>۲</sup>.

سخن و (اعتقاد) خوب به سوی خدا صعود می‌کند و عمل صالح، آن را رفعت می‌بخشد.<sup>۳</sup>

\*\*\*\*\*

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴.

۲. سوره فاطر، آیه ۱۰ ب

۳. بنابراینکه ضمیر فاعلی به «الْعَمَلُ الصَّالِحُ» و ضمیر مفعولی به «الْكِلْمُ الطَّيِّبُ» عود کند.

(صفحه ۴۵۵)

و همچنین در آیات متعددی از زیاد شدن ایمان و نور و هدایت نیکوکاران یاد شده است.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، در صورتی که انگیزه هایی مخالف با مقتضای ایمان، پدید آمد و موجب انجام کارهای ناشایسته‌ای گردید و قوت ایمان شخص به حدی نبود که مانع از بروز و صدور آنها شود ایمان وی روبه ضعف می‌نهد و زمینه برای تکرار گناه، آماده می‌شود و اگر این روند هم چنان ادامه یابد، به ارتکاب گناهان بزرگتر و تکرار آنها می‌انجامد و سرانجام اصل ایمان را تهدید به زوال می‌کند و (العياذ بالله) آن را تبدیل به کفر و نفاق می‌سازد.

قرآن کریم درباره کسانی که کارشان به نفاق کشیده شده می‌فرماید:

«فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمٍ يُلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»<sup>۲</sup>.

به دنبال اینکه با خدا خلف و عده کردند و دروغ می‌گفتند نفاقی را در دلها یشان پدید آورد تا روزی که او را ملاقات کنند. و نیز می‌فرماید: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الدِّينِ أَسَاؤُوا السُّوَالِيَّ أَنْ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهِنُونَ»<sup>۳</sup>.

آنگاه عاقبت کسانی که بدترین گناهان را مرتکب شدند این بود که آیات الهی را تکذیب کرده آنها را مورد استهزاء قرار می‌دادند.

و همچنین در آیات متعددی از افراش کفر و ظلم و قساوت گنهکاران یاد شده است.<sup>۴</sup>

### نتیجه

با توجه به روابط متقابل ایمان و عمل و نقش آنها در سعادت انسان می‌توان حیات سعادتمندانه را به درختی تشییه کرد<sup>۵</sup> که ایمان به خدای یگانه و به فرستادگان و پیامهای او

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: آل عمران / ۱۷۳، انفال / ۲، توبه / ۱۲۴، کهف / ۱۳، مریم / ۷۶، احزاب / ۲۲، محمد / ۱۷، مدّث / ۳۱.
  ۲. توبه / ۷۷.
  ۳. روم / ۱۰.
  ۴. ر. ک: بقره / ۱۰، آل عمران / ۹۰، نساء / ۱۳۷، مائدہ / ۶۸، توبه / ۳۷، اسراء / ۶۰، صاف / ۵، نوح / ۲۴.
  ۵. ر. ک: ابراهیم / ۲۴ - ۲۷.
- (صفحه ۴۵۶)

و به روز پاداش و کیفر الهی، ریشه‌های آن را تشکیل می‌دهد، و تنہ اش همان تصمیم اجمالی و بسیط بر عمل کردن به لوازم ایمان است که بدون واسطه، از آن می‌روید، و شاخ و برگ‌های آن عبارت است از اعمال شایسته‌ای که از ریشه ایمان، مایه می‌گیرند و میوه آن، سعادت ابدی خواهد بود و اگر ریشه نباشد تنہ و شاخ و برگی پدید نمی‌آید و میوه‌ای هم به بار نخواهد آورد. ولی چنان نیست که وجود ریشه همیشه ملازم با شاخ و برگ مناسب و دادن میوه مطلوب باشد بلکه گاهی در اثر نامساعد بودن شرایط محیط و بروز آفات گوناگون، شاخ و برگ لازم نمی‌روید و نه تنها میوه مطلوب را به بار نمی‌آورد که گاهی به خشکیدن درخت نیز منجر می‌شود.

همچنین ممکن است در اثر پیوندهایی که به شاخه و تنها و حتی به ریشه درخت، زده می‌شود آثار دیگری از آن، ظاهر گردد و احیاناً به تبدیل آن به درخت دیگری منتهی شود، و این همان تبدیل ایمان به کفر (ارتداد) است.

حاصل آنکه: ایمان به امور یاد شده، عامل اصلی سعادت انسان است ولی تأثیر کامل این عامل، مشروط به جذب مواد غذایی لازم از راه اعمال صالحه، و دفع آفات و مواد زیان بار به وسیله اجتناب از گناهان است.

و ترک واجبات و ارتکاب محظمات، ریشه ایمان را ضعیف می‌کند و گاهی به خشکیدن آن، منتهی می‌شود، چنانکه پیوند عقاید نادرست، موجب دگرگونی ماهیت آن می‌گردد.

### پرسش

- ۱ - تأثیر ایمان در اعمال نیک را توضیح دهید.
- ۲ - تأثیر اعمال نیک و بد در قوت و ضعف ایمان را شرح دهید.
- ۳ - مجموع روابط متقابل ایمان و عمل و رابطه آنها با سعادت انسان را بیان کنید.

**مقدمه**

(صفحه ۴۵۹)

برخی از کسانی که آشنایی کافی با فرهنگ اسلامی ندارند و کارهای انسانی را براساس معیارهای سطحی و ظاهری، ارزشگذاری می‌کنند و توجهی به اهمیت انگیزه و نیت فاعل، و باصطلاح «حسن فاعل» (در برابر حسن فعلی) ندارند و یا ملاک ارزش کار را تنها تأثیر در آسایش زندگی دنیوی دیگران می‌پنداشند، چنین کسانی در تحلیل بسیاری از عقاید و معارف اسلامی، دچار انحراف می‌شوند و یا از درک و تبیین آنها فرو می‌مانند و از جمله در تبیین نقش ایمان و رابطه آن با اعمال صالحه، و نقش ویرانگر کفر و شرک، و تبیین برتری بعضی از اعمال کم حجم و کوتاه مدت بر کارهای پر حجم و درازمدت، دچار کژاندیشی می‌گردند و مثلاً چنین می‌پنداشند که مخترعین بزرگی که اسباب آسایش دیگران را فراهم کرده‌اند یا آزادی خواهانی که در راه آزادی ملت‌شان مبارزه نموده‌اند می‌باشد که ایمان لازم برای سعادت حقیقی را ایمان به ارزش‌های انسانی و پیروزی نهایی کارگران و زحمتکشان گاهی کار به آنجا می‌کشد که ایمان به آنها معرفی می‌کند و حتی مفهوم «خدا» را هم مفهومی ارزشی و مساوی با ایده آل اخلاقی، قلمداد می‌کنند!! در همین جهان، معرفی می‌کنند و حتی مفهوم «خدا» را هم مفهومی ارزشی و مساوی با ایده آل اخلاقی، قلمداد می‌کنند!! هر چند از مطالعه که در دروس گذشته بیان شده می‌توان نقاط ضعف و انحراف در این پنداشتها را باز شناخت ولی نظر به شیوه این گونه افکار در عصر حاضر و خطری که برای نسل آینده در بردارد بجاست که توضیح بیشتری درباره آنها داده شود.

(صفحه ۴۶۰)

البته بحث وافی و همه جانبه پیرامون این گونه مسائل، مجال وسیعتری را می‌طلبد از این رو، در اینجا با توجه به بُعد عقیدتی آنها و با شیوه‌ای متناسب با نگارش این کتاب، تنها به بیان اساسی ترین نکات می‌پردازیم.

**كمال حقيقى انسان**

اگر درخت سیبی را با درخت بی ثمری مقایسه کنیم درخت سیب را ارزشمندتر از درخت بی ثمر می‌شماریم و این قضاوت، تنها بخاطر استفاده بیشتر انسان از درخت میوه دار نیست بلکه درخت میوه دار از آن جهت که وجود کامل تری دارد و آثار وجودی بیشتری از آن، پدید می‌آید ذاتاً ارزشمندتر می‌باشد. ولی همین درخت سیب در صورتی که آفت زده شود و از مسیر تکاملش منحرف گردد ارزش خود را از دست می‌دهد و حتی ممکن است منشأ آلودگی و زیانهایی برای دیگران نیز بشود.

انسان هم در مقایسه با سایر جانداران همین حکم را دارد و در صورتی که به کمال لایق خودش برسد و آثار وجودی متناسب با فطرتش ظاهر گردد ارزشمندتر از آنها خواهد بود ولی اگر دچار آفات و انحرافات شود ممکن است از سایر حیوانات هم پست تر و زیانبارتر گردد چنانکه در قرآن کریم، بعضی از انسانها بدتر از همه جنبندگان<sup>۱</sup> و گمراهتر از چهارپایان<sup>۲</sup> شمرده شده‌اند. از سوی دیگر، اگر کسانی درخت سیب را فقط تا هنگام شکوفه دادن دیده باشند گمان می‌کنند که اوج شکوفایی آن همان است و دیگر کمال بالاتری ندارد. همچنین کسانی که تنها کمالات متوسط انسان را مشاهده کرده‌اند نمی‌توانند به حقیقت و کمال نهایی او پی ببرند و تنها کسانی می‌توانند ارزش واقعی انسان را بشناسند که با کمال نهایی وی آشنا باشند.

اما کمال حقيقی انسان از قبیل کمالات مادی و طبیعی نیست زیرا چنانکه قبل از انسانیت انسان، بستگی به روح ملکوتی دارد و تکامل انسانی هم در حقیقت، همان تکامل روح است که با فعالیت اختیاری خودش حاصل می‌شود خواه فعالیت درونی و قلبی باشد و خواه

\*\*\*\*\*

۱. انفال / ۲۲

۲. اعراف / ۱۷۹

(صفحه ۴۶۱)

فعالیت بیرونی و با وساطت اندامهای بدن، و چنین کمالی را نمی‌توان از راه تجارب حسّی و با مقیاسهای کمی، شناسایی و اندازه گیری کرد و طبعاً راه رسیدن به آن را نیز نمی‌توان با وسائل آزمایشگاهی شناخت. پس کسی که خودش به چنین کمالی نرسیده و آن را با علم حضوری و شهود قلبی نیافته است باید آن را از راه برهان عقلی و یا از راه وحی الهی و کتب آسمانی بشناسد.

اما از نظر وحی و بیانات قرآنی و سخنان اهل بیت عصمت و طهارت (س) جای تردید نیست که کمال نهایی انسان، مرتبه‌ای است از وجود وی که با تعبیر «قرب الهی» به آن، اشاره می‌شود و آثار آن، نعمتهاي ابدی و رضوان الهی است که در عالم آخرت، ظاهر می‌گردد و راه کلی آن، خداپرستی و تقوی است که همه شئون زندگی فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد.

و اما از نظر عقلی، براهین پیچیده‌ای بر این مطلب می‌توان اقامه کرد که نیازمند به مقدمات فلسفی زیادی است و ما در اینجا می‌کوشیم بیان ساده‌ای را ارائه دهیم:

### تبیین عقلی

انسان بالفطره خواهان کمال نامحدود است که علم و قدرت، از مظاهر آن به شمار می‌رود، و رسیدن به چنین کمالی است که موجب لذت نامحدود و سعادت پایدار می‌گردد و هنگامی چنین کمالی برای انسان، میسر خواهد بود که با منع نامحدود علم و قدرت و کمال مطلق یعنی خدای متعال، ارتباط پیدا کند و همین ارتباط است که به نام «قرب» نامیده می‌شود ۱.

پس کمال حقیقی انسان که هدف آفرینش اوست در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می‌شود و انسانی که نازلترين مرتبه این کمال یعنی ضعیف ترین مرتبه ایمان را هم نداشته باشد همانند درختی است که هنوز به بار ننشسته و نوبر آن هم به دست نیامده است و اگر چنین درختی در اثر آفت زدگی، استعداد میوه دادن را از دست بدهد از درختان بی‌ثمر هم پست تر خواهد بود. بنابراین، اهمیت نقش ایمان در کمال و سعادت انسان بدین جهت است که ویژگی اصلی

\*\*\*\*

۱. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به کتاب «خودشناسی برای خودسازی» از مؤلف.

(صفحه ۴۶۲)

روح انسان، ارتباط آگاهانه و اختیاری با خدای متعال است و بدون آن، از کمال لائق و آثار آن، محروم می‌شود و به دیگر سخن: انسانیتش به فعلیت نمی‌رسد و در صورتی که با سوء اختیار، چنین استعداد والایی را از بین ببرد بزرگترین ستم را بر خویش روا داشته و مستوجب عقوبت ابدی خواهد شد و قرآن کریم درباره چنین کسانی می‌فرماید:

«إِنَّ شَرَ الدُّوَابَّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» ۱.

تحقيقاً بدترین جنبه‌گان نزد خدای متعال کسانی هستند که کفر ورزیده‌اند و ایمان نمی‌آورند. حاصل آنکه: هریک از ایمان و کفر، جهت اصلی حرکت انسان به سوی کمال و سعادت یا سقوط و شقاوت را تعیین می‌کند و طبعاً هر کدام مؤخر باشد تأثیر نهایی و سرنوشت ساز را خواهد داشت.

### نقش انگیزه و نیت

با توجه به اصل مذکور، روشن می‌شود که ارزش حقیقی برای کارهای اختیاری انسان، بستگی به تأثیر آنها در رسیدن به کمال حقیقی یعنی قرب به خدای متعال دارد و هر چند کارهایی که به نحوی حتی با چند واسطه زمینه تکامل دیگران را فراهم می‌کند متصف به حسن و فضیلت می‌شود اما تأثیر آنها در سعادت ابدی فاعل، منوط به تأثیری است که در تکامل روح وی داشته باشد. از سوی دیگر، ارتباط افعال خارجی با روح فاعل، از راه اراده، حاصل می‌شود که کار بی‌واسطه اوست، و اراده کار، از میل و شوق و محبت به غایت و نتیجه کار بر می‌خیزد و همین انگیزه است که حرکتی در درون روح به سوی هدف مقصود، پدید می‌آورد و در شکل اراده کار، متبادر می‌شود. پس ارزش کار ارادی، تابع انگیزه و نیت فاعل است و حسن فعلی بدون حسن فاعلی، تأثیری در تکامل روح و سعادت ابدی نخواهد داشت و به همین دلیل است که کارهایی که با انگیزه‌های مادی و دنیوی انجام می‌گیرد تأثیری در سعادت ابدی ندارد

\*\*\*\*\*

۱. انفال / ۵۵.

(صفحه ۴۶۳)

و بزرگترین خدمات اجتماعی هم اگر به قصد خودنمایی (ریاء) باشد کمترین سودی را برای فاعل در بر نخواهد داشت ۱ بلکه ممکن است موجب زیان و انحطاط روحی او هم بشود و بر همین اساس است که قرآن کریم، تأثیر اعمال صالحه در سعادت اخروی را مشروط به ایمان و قصد تقرب (اراده وجه الله و ابتغاء مرضات الله) دانسته است ۲. حاصل آنکه: اولاً کار نیک، منحصر به خدمت کردن به دیگران نیست. ثانیاً خدمت به دیگران هم مانند عبادات فردی در صورتی مؤثر در کمال نهایی و سعادت ابدی خواهد بود که از انگیزه الهی، سرچشمه گرفته باشد.

## پرسش

- ۱- ارزش حقیقی هر موجودی به چیست؟
- ۲- کمال نهایی انسان را چگونه می‌توان شناخت؟
- ۳- اثبات کنید که کمال نهایی انسان، تنها در سایه ارتباط و قرب به خدای متعال، حاصل می‌شود.
- ۴- اثبات کنید که تأثیر کارهای نیک در سعادت ابدی انسان، مشروط به انگیزه الهی است.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: بقره / ۲۴۶، نساء / ۳۸، انفال / ۱۴۲، ۴۷، ماعون / ۶.
۲. ر. ک: نساء / ۱۲۴، نحل / ۹۷، اسراء / ۱۹، طه / ۱۱۲، انبیاء / ۹۴، غافر / ۴۰، کهف / ۵۲، انعام / ۲۸، روم / ۳۸، بقره / ۲۰۷، ۲۶۵، نساء / ۱۱۴، اللیل / ۲۰.

## ۵۷ حبط و تکفیر

### مقدمه

(صفحه ۴۶۷)

یکی از مسائلی که پیرامون رابطه ایمان و عمل صالح با سعادت اخروی، و متقابلاً رابطه کفر و عصيان با شقاوت ابدی، مطرح می‌شود این است که: آیا رابطه هر لحظه ایمان یا کفر با نتیجه اخروی آن، و همچنین رابطه هر کار نیک و بد با پاداش و کیفرش

قطعی و ثابت و تغییرناپذیر است یا اینکه به گونه‌ای قابل تغییر می‌باشد، مثلاً می‌توان اثر گناهی را با کار نیکی جبران کرد یا بالعکس اثر کار نیکی را با گناهی از بین برد و آیا کسانی که بخشی از عمر خود را با کفر و عصیان، و بخش دیگری را با ایمان و اطاعت، سپری کرده‌اند مدتی گرفتار کیفر، و مدتی دیگر برخوردار از پاداش خواهند بود، یا حاصل جمع جبری آنها تعیین کننده خوبشختی یا بدبختی انسان در جهان جاودانی است یا مطلب به گونه دیگری است؟

این مسئله در واقع، همسان مسئله «حبط و تکفیر»<sup>۱</sup> است که از دیرباز مورد بحث و گفتگوی متکلمان اشعری و معترلی بوده و ما در این درس، دیدگاه شیعه را به طور خلاصه، بیان خواهیم کرد.

### رابطه ایمان و کفر

در درس‌های قبلی دانستیم که هیچ کار خوبی بدون ایمان به اصول اعتقادی، موجب

\*\*\*\*\*

۱. حبط و تکفیر، دو اصطلاح قرآنی است که اولی به معنای بی اثر شدن کارهای نیک، و دومی به معنای جبران گناهان است.  
(صفحه ۴۶۸)

سعادت ابدی نمی‌شود، و به دیگر سخن: کفر، موجب بی اثر شدن کارهای شایسته است، در اینجا می‌افزاییم که ایمان انسان در پایان عمر، آثار سوء کفر سابق را محو می‌کند و همچون نور پر فروغ، تیرگیهای گذشته را برطرف می‌سازد؛ و بر عکس، کفر پایانی آثار ایمان گذشته را محو می‌کند و پرونده شخص را سیاه و سرنوشتش را تباہ می‌سازد و همچون آتشی که در خرمی بیفتند همه را یکسره می‌سوزاند و به عنوان تمثیل دیگر: ایمان مانند چراغ پر فروغی است که خانه دل و روان را روشن و تابناک می‌سازد و تاریکیها و تیرگیها را می‌زداید، و کفر همانند خاموش شدن آن چراغی است که روشنی‌ها را از بین می‌برد و تاریکیها را پدید می‌آورد و تا روان انسانی به این سرای مادی و جهان تغییرات و دگرگونیها تعلق دارد همواره در معرض روشنی و تاریکی و افزایش و کاهش نور و ظلمت، قرار دارد تا هنگامی که رخت از این سرای گذرا بر بند و راه گزینش ایمان و کفر بر روی او بسته شود و هر چند آرزو کند که بار دیگر به این جهان برگردد و به زدودن تیرگیها بپردازد سودی نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

این تأثیر و تأثر بین ایمان و کفر، از دیدگاه قرآن کریم جای هیچ تردیدی نیست و آیات فراوانی دلالت بر این مطلب دارد از جمله در آیه (۹) از سوره تغابن می‌فرماید:

«وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ».

کسی که ایمان به الله آورده و کار شایسته‌ای انجام دهد کارهای بدش را محو می‌کند.

و در آیه (۲۱۷) از سوره بقره می‌فرماید:

«وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيُمْتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». و کسی از شما که از دینش برگردد (و مرتد شود) و با حال کفر بمیرد. اعمالشان در دنیا و آخرت باطل شود و اینانند دوزخیان که در آنجا جاویدانند.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: درس چهل و نهم.

(صفحه ۴۶۹)

### رابطه اعمال نیک و بد

نظیر رابطه بین ایمان و کفر را می‌توان فی الجمله بین کارهای نیک و بد در نظر گرفت ولی نه به طور کلی و به صورتی که همیشه یا در نامه اعمال انسان کار شایسته، ثبت باشد و اعمال ناروای پیشین، محو شده باشد (چنانکه بعضی از متکلمان معترضی پنداشته اند) یا همیشه حاصل جمع جبری اعمال گذشته با توجه به کمیت و کیفیت آنها منعکس باشد (چنانکه بعضی دیگر گمان کرده اند) بلکه در مورد اعمال، باید قائل به تفصیل شد به این معنی که برخی از عمال نیک اگر به طور شایسته و مقبول انجام گیرد آثار اعمال بد گذشته را از بین می‌برد مانند توبه که اگر به صورت مطلوب انجام گیرد گناهان شخص، آمرزیده خواهد شد.<sup>۱</sup>

و عیناً مانند پرتو نوری است که دقیقاً بر همان نقطه تاریک بتاخد و آن را روشن نماید. اما هر عمل نیکی اثر هر گناهی را از بین نمی‌برد و از این رو ممکن است شخص مؤمن، مدتی گرفتار کیفر گناهش باشد و سرانجام به بهشت جاودانی درآید. گویی روح انسان، دارای ابعاد گوناگونی است و هر دسته از اعمال نیک و بد با یک رویه آن، مربوط می‌شود مثلاً عمل نیکی که مربوط به رویه «الف» است اثر گناهی که ارتباط با رویه «ب» دارد را از بین نمی‌برد مگر اینکه عمل صالح آنقدر نورانی باشد که به جوانب دیگر روح هم سرایت کند یا گناه آنقدر آلوده کننده باشد که سایر ابعاد را هم آلوده سازد. از جمله، در روایات شریفه، وارد شده است که نماز مقبول، گناهان را شستشو می‌دهد و موجب آمرزش آنها می‌شود و در قرآن کریم که می‌فرماید:

«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ الْلَّيلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ»<sup>۲</sup>.

و نماز را در دو طرف روز و ساعتی از شب پایی دار که کارهای نیک، بدیها را می‌برد.

و بعضی از گناهان مانند عقوق والدین و شرب خمر، تا مدتی مانع قبولی عبادت می‌شود یا مبت گذاری بعد از کمک رسانی، ثواب آن را نابود می‌سازد. چنانکه در قرآن کریم می‌فرماید:

«لَا تُبْطِلُوا صَدَاقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذْيَ»<sup>۳</sup>.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: نساء / ۱۱۰، آل عمران / ۱۳۵، انعام / ۵۴، شوری / ۲۵، زمر / ۵۳.

۲. هود / ۱۱۴.

۳. بقره / ۲۶۴.

(صفحه ۴۷۰)

احسانها و صدقات خود را با مبت گذاری و آزار دادن، باطل مکنید.

ولی تعیین انواع و مقدار تأثیر و تاثر اعمال نیک و بد در یکدیگر را باید از طریق وحی و سخنان معصومین (علیهم السلام) به دست آورد و قاعده کلی برای همه آنها نمی‌توان تعیین کرد.

در پایان این درس، جا دارد اشاره کنیم که اعمال نیک و بد، گاهی آثاری در خوشیها و ناخوشیها یا توفیق و سلب توفیق برای کارهای دیگر را در همین جهان دارد چنانکه احسان به دیگران به ویژه به پدر و مادر و خویشاوندان، موجب طول عمر و دفع آفات و بليات می‌شود یا بی احترامی به بزرگان به ویژه معلمین و اساتید، موجب سلب توفیق می‌گردد ولی ترتیب این آثار به معنای دریافت کامل پاداش و کیفر نیست و جایگاه اصلی پاداشها و کیفرها جهان ابدی است.

(صفحه ۴۷۱)

## پرسش

۱ - معنای حبط و تکفیر را توضیح دهید.

- ۲- رابطه بین ایمان و کفر به چند صورت، تصوّر می‌شود و کدامیک از آنها صحیح است.
- ۳- رابطه بین اعمال نیک و بد به چه صورت، فرض می‌شود و کدام صورت از آنها صحیح است؟
- ۴- آیا آثار دنیوی اعمال نیک و بد، جای پاداش و کیفر اخروی آنها را می‌گیرد یا نه؟

## ۵۸ امتیازات مؤمنان

### مقدمه

(صفحه ۴۷۵)

در بخش خداشناسی ۱ دانستیم که اراده الهی اصالتًا به خیرات و کمالات، تعلق می‌گیرد و شرور و نقایص، بالتبّع مورد اراده الهی، واقع می‌شوند. طبعاً در مورد انسان هم اراده اصلی الهی، بر تکامل وی و رسیدن به سعادت ابدی و بهره مندی از نعمتهای جاودانی، تعلق گرفته است و عذاب و بدبختی تبهکاران که در نتیجه سوء اختیار خودشان حاصل می‌شود بالتبّع مشمول اراده حکیمانه الهی می‌گردد، و اگر ابتلاء به عذاب و شقاوت اخروی، لازمه سوء اختیار خود انسانها نبود رحمت واسعه الهی اقتضاء می‌کرد که هیچ مخلوقی مبتلا به عذاب نشود.<sup>۲</sup>

ولی همان رحمت فraigir الهی است که اقتضای آفرینش انسان با ویژگی اختیار و انتخاب را داشته، و لازمه انتخاب هر یک از دو مسیر ایمان و کفر، رسیدن به سرانجام نیک یا بد آن است با این تفاوت که رسیدن به فرجام نیک، متعلق اراده اصلی، و سرانجام دردنگاک، متعلق اراده تبعی است و همین تفاوت، اقتضاء دارد که هم در تکوین و هم در تشریع، جانب خیر، ترجیح داده شود یعنی انسان تکویناً طوری آفریده شده که کارهای خیر آثار عمیق تری در تکوین شخصیت او بگذارد و تشریعاً به تکالیف سهل و آسانی مکلف شود تا برای پیمودن راه

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: خداشناسی، درس یازدهم.

۲. در دعای کمیل می‌خوانیم:

«فِيَالْيَقِينِ أَقْطَعْ لَوْلَا مَا حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذِيبٍ جَاحِدِيَّكَ وَقَصَيْتَ بِهِ مِنْ إِحْلَادٍ مُعَانِدِيَّكَ لَجَعَلْتَ النَّارَ كَلَّهَا بَرَدًا وَسَلَامًا وَمَا كَانَتْ لِأَحَدٍ فِيهَا مَقْرَأً وَلَا مُقَاماً».

(صفحه ۴۷۶)

سعادت و نجات از عذاب ابدی، نیاز به تکالیف شاق و طاقت فرسایی نداشته باشد<sup>۱</sup> و در مقام پاداش و کیفر هم کفه پاداش، ترجیح داده شود و رحمت الهی بر غضبیش سبقت گیرد<sup>۲</sup> و این تقدّم و رجحان رحمت، در اموری تبلور می‌یابد که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

## افزایش ثواب

نخستین مزیتی که خدای متعال برای طالبان راه سعادت در مقام پاداش، قائل شده این است که تنها معادل ثواب عمل را به ایشان نمی‌دهد بلکه بر آن می‌افزاید. این مطلب در آیاتی از قرآن مجید صریحاً آمده است از جمله در آیه (۸۹) از سوره نمل می‌فرماید:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا».

کسی که کار نیکی انجام دهد بهتر از آن برایش خواهد بود.

و در آیه (۲۲) از سوره شوری می‌فرماید:

«وَمَنْ يَقْرِفْ حَسَنَةً تَرْدُ لَهُ فِيهَا حُسْنًا».

و کسی که کار نیکی را انجام دهد بر نیکی آن بیفزایم.

و در آیه (۲۶) از سوره یونس می‌فرماید:

«لِلّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةً».

برای کسانی که نیکی کرده‌اند نیک ترین است با افزایشی و در آیه (۴۰) از سوره نساء می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ قَالَ ذَرَّةً وَ إِنْ تَكَ حَسَنَةٌ يُضَاعِفُهَا وَ يُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا».

تحقیقاً خدا به اندازه یک ذره هم ستم نمی‌کند و اگر کار، نیک باشد آن را دو چندان می‌کند و از نزد خود پاداشی بزرگ می‌دهد

و در آیه (۱۶۰) از سوره انعام می‌فرماید:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُعْجِزُ إِلَّا مِثْلُهَا وَ هُمْ لَا يُظْلَمُون».

کسی که کار نیکی انجام دهد ده برابر آن را خواهد داشت و کسی که کار بدی انجام دهد

\*\*\*\*\*

۱. «يَرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يَرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۵۸) «وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج / ۷۸).

۲. «سَبَقْتُ رَحْمَتَهُ غَصَبَهُ».

(صفحه ۴۷۷)

جز مانند آن کیفر نخواهد داشت و به ایشان ستم نمی‌شود.

## آمرزش صغائر

امتیاز دیگر این است که اگر مؤمنان از گناهان بزرگ، اجتناب کنند خدای مهربان گناهان کوچکشان را می‌بخشد و اثر آنها را محو می‌کند چنانکه در آیه (۳۱) از سوره نساء می‌فرماید:

«إِنْ تَجْتَبِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ثُكُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُذِلْكُمْ مُذْخَلًا كَرِيمًا».

اگر از منهیات بزرگ، دوری کنید بدیهای شما را محو می‌کنیم و به جایگاه ارجمندی شما را وارد می‌کنیم.

روشن است که آمرزش گناهان کوچک برای چنین کسانی مشروط به توبه نیست زیرا توبه، موجب آمرزش گناهان کبیره نیز می‌باشد.

## استفاده از اعمال دیگران

دیگر از مزایای مؤمنان این است که خدای متعال استغفار فرشتگان و بندگان برگزیده خود را درباره آنها می‌پذیرد ۱ و نیز دعا و استغفار سایر مؤمنان را در حق ایشان مستجاب می‌کند و حتی ثواب اعمالی را که دیگران برای شخص مؤمن، هدیه کنند به او می‌رساند.

این مضامین در آیات و روایات فراوانی بیان شده است ولی نظر به اینکه این موضوع، ارتباط مستقیم با مسئله شفاعت دارد و باید با تفصیل نسبی به بحث درباره آن پردازیم از این رو در اینجا به همین اشاره بسته می‌کنیم.

- ۱- راز سبقت رحمت الهی چیست؟  
 ۲- تبلور این سبقت را در تکوین و تشریع، بیان کنید.  
 ۳- موارد آن را در پاداش و کیفر انسان، شرح دهید.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: غافر / ۷، آل عمران / ۱۵۹، نساء / ۶۴، ممتحنه / ۱۲، ابراهیم / ۴۱ و ...

**۵۹ شفاعت****مقدمه**

(صفحه ۴۸۱)

یکی از مزایایی که خدای متعال به مؤمنان، اختصاص داده این است که اگر شخص مؤمن، ایمان خودش را تا هنگام مرگ حفظ کند و مرتکب گناهانی نشود که سلب توفیق و سوء عاقبت و سرانجام شک و تردید یا انکار و جحود را به بار می‌آورد، و در یک جمله «اگر با ایمان از دنیا برود» به عذاب ابدی، مبتلا نخواهد شد. گناهان کوچکش به واسطه اجتناب از کبائر، بخشوده می‌شود و گناهان بزرگش به وسیله توبه کامل و مقبول، آمرزیده می‌گردد، و اگر موفق به چنین توبه‌ای نشد تحمل گرفتاریها و مصائب دنیا بار گناهانش را سبک می‌کند و سختیهای بزرخ و مواقف آغازین رستاخیز، ناخالصی هایش را می‌زداید و اگر باز هم از آلودگیهای گناهان پاک نشد به وسیله شفاعت که تجلی بزرگترین و فraigیرترین رحمت الهی در اولیاء خدا به ویژه رسول اکرم و اهل بیت کرامش (علیهم الصّلوة و السّلام) می‌باشد از عذاب دوزخ نجات خواهد یافت <sup>۱</sup> و برحسب روایات فراوان «مقام محمود» <sup>۲</sup> که در قرآن کریم به رسول اکرم (ص) وعده داده شده همین مقام شفاعت است و نیز آیه شریفه:

\*\*\*\*\*

۱. عن النبي (ص): «إِذَخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». شفاعتم را برای ارتکاب کنندگان گناهان کبیره از امت اذخرت ذخیره کرده‌ام.  
 (بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۷ - ۴۰)

۲. ر. ک: اسراء / ۷۹.

(صفحه ۴۸۲)

«وَلَسَوْفَ يَعْطِيكَ رَبُّكَ تَقْرَبَصِي» <sup>۱</sup>.

و همانا پروردگارت (آنقدر) به تو عطا خواهد کرد که خشنود شوی.

اشاره به آمرزش الهی است که به واسطه شفاعت آن حضرت شامل حال کسانی که استحقاق دارند می‌شود. بنابراین، بزرگترین و نهایی ترین امید مؤمنان گهکار، شفاعت است ولی در عین حال نباید از «مکر الهی» ایمن شوند و باید همیشه بینناک باشند که مبادا کاری از آنها سرزده باشد یا سربزند که موجب سوء عاقبت و سلب ایمان، در هنگام مرگ گردد و مبادا علاقه به امور دنیوی به حدّی در دلشان رسوخ یابد که (العياذ بالله) با بعض خدای متعال از این جهان بروند بدان جهت که می‌بینند اوست که به وسیله مرگ، بین ایشان و محبوها و معشوقهایشان جدایی می‌افکند.

**مفهوم شفاعت**

شفاعت که از ریشه «شفیع» به معنای «جفت» گرفته شده در محاورات عرفی بدین معنی به کار می‌رود که شخص آبرومندی از بزرگی بخواهد که از کیفر مجرمی در گذرد یا بر پاداش خدمتگزاری بیفزاید و شاید نکته استعمال واژه شفاعت در این موارد، این باشد که شخص مجرم به تنها یی استحقاق بخشودگی را ندارد یا شخص خدمتگزار به تنها یی استحقاق افزایش پاداش را ندارد ولی ضمیمه شدن و جفت شدن درخواست «شفیع» چنین استحقاقی را پدید می‌آورد.

در موارد متعارف، علت اینکه کسی شفاعت شفیعی را می‌پذیرد این است که می‌ترسد اگر نپذیرد شفاعت کتنده رنجیده شود و رنجش خاطر وی موجب محرومیت از لذت مؤانت و خدمت و یا حتی موجب ضرری از ناحیه شفیع گردد. مشرکانی که آفرید گار جهان را دارای اوصاف انسانی و از جمله نیاز انس با همسر و ندیمان و کمک یاران و همکاران و یا ترس از انبازان و همتایان می‌پنداشتند برای جلب توجه خدای بزرگ یا مصونیت از خشم وی دست به دامن خدایان پنداری می‌زدند و به پرستش فرشتگان و جنیان و کرنش در برابر بتها و تندیسها

\*\*\*\*\*

### ۱. ر. ک: الضحى / ۵

(صفحه ۴۸۳)

می‌پرداختند و می‌گفتند.

«هُؤُلَاءِ شَفَاعُونَا عِنْدَ اللَّهِ» ۱.

اینان شفیان ما نزد الله هستند و نیز می‌گفتند.

«ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقْرَبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفِي» ۲.

اینان را پرستش نمی‌کنیم؛ جز این منظور که قرب و منزلتی برای ما نزد الله تحصیل کتند و قرآن کریم در مقام رد چنین پندارهای جاهلانه‌ای می‌فرماید:

«لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌ وَلَا شَفِيعٌ» ۳.

ولی باید توجه داشت که نفی چنان شفیعان و چنین شفاعتی به معنای نفی مطلق شفاعت نیست و در خود قرآن کریم آیاتی داریم که «شِفَاعَتْ بِإِذْنِ اللَّهِ» را اثبات، و شرایط شفیعان و نیز شرایط کسانی که مشمول شفاعت، واقع می‌شوند را بیان فرموده است و پذیرفته شدن شفاعت شفیعان مأذون، از طرف خدای متعال، به واسطه ترس یا نیاز به ایشان نیست بلکه راهی است که خود او برای کسانی که کمترین لیاقت دریافت رحمت ابدی را دارند گشوده و برای آن، شرایط و ضوابطی تعیین فرموده است و در حقیقت، فرق بین اعتقاد به شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز، همان فرق بین اعتقاد به ولایت و تدبیر باذن الله و ولایت و تدبیر استقلالی است که در بخش خداشناسی بیان شد ۴.

واژه شفاعت گاهی به معنای وسیع تری بکار می‌رود و شامل ظهور هر تأثیر خیری در انسان به وسیله دیگری می‌شود و چنانکه پدر و مادر نسبت به فرزندان و گاهی بالعکس، یا آموزگاران و ارشادگران نسبت به شاگردانشان و حتی مؤذن نسبت به کسانی که با صدای اذان او به یاد نماز افتاده و به مسجد رفته‌اند شفاعت می‌کنند و در حقیقت، همان اثر خیری که در دنیا داشته‌اند به صورت شفاعت و دستگیری در قیامت، ظاهر می‌شود.

نکته دیگر آنکه: استغفار برای گنهکاران در همین دنیا نیز نوعی شفاعت است و حتی دعا کردن برای دیگران و درخواست قضاء حوانچشان از خدای متعال نیز در حقیقت از قبیل

\*\*\*\*\*

۲. زمر / ۳.

۳. انعام / ۷۰، و نیز همین انعام / ۵۱، سجده / ۴، زمر / ۴۴ و ...

۴. ر. ک: بخش خداشناسی، درس شانزدهم.

(صفحه ۴۸۴)

«شفاعت عندالله» به شمار می‌رود زیرا همگی اینها وساطت نزد خدای متعال برای رساندن خیری به شخص دیگر یا دفع شرّی از اوست.

### ضوابط شفاعت

همان گونه که اشاره شد شرط اساسی برای شفاعت کردن و شفاعت شدن، اذن الهی است چنانکه در آیه (۲۵۵) از سوره بقره می‌فرماید:

«مَنْ ذَا الَّذِي يُشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ».

کیست که بدون اذن خدا نزد او شفاعت کند؟

و در آیه (۳) از سوره یونس می‌فرماید:

«مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ».

هیچ شفاعت کننده‌ای نیست مگر بعد از اذن الهی.

و نیز در آیه (۱۰۹) از سوره طه می‌فرماید:

«يُؤْمِنُ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مِنْ أَذْنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَ رَضِيَ لَهُ قَوْلًا».

در آن روز، شفاعت سودی نبخشید مگر برای کسی که خدای متعال به او اذن داده و سخشن را پسندیده باشد.

و در آیه (۲۳) از سوره سباء می‌فرماید:

«وَ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذْنَ لَهُ».

و شفاعت نزد او سودی نبخشد جز برای کسی که مشمول اذن الهی باشد.

از این آیات، اجمالاً شرط اذن الهی ثابت می‌شود ولی از ویژگیهای ماذونین، استفاده نمی‌شود. اما از آیات دیگری می‌توان شرایط

روشن تری برای طرفین به دست آورد. از جمله آیه (۸۶) از سوره زخرف می‌فرماید:

«وَ لَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مِنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ».

و کسانی را که جز خدا می‌خوانند مالک شفاعت نیستند (و هیچ کس مالک شفاعت نیست) مگر کسی که به حق شهادت دهد و دارای علم باشد.

شاید منظور از «مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ» شهداء اعمال باشند که به تعلیم الهی از اعمال و نیات

(صفحه ۴۸۵)

بند گان، اطلاع دارند و می‌توانند به کیفیت و ارزش رفتار آنان، شهادت بدهنند. چنانکه از تناسب حکم، و موضوع می‌توان استفاده کرد که شفیعان باید دارای چنان علمی باشند که صلاحیت اشخاص را برای شفاعت شدن، تشخیص دهنند، و قدر متیقّن از کسانی که واجد این دو شرط هستند حضرات معصومین (علیهم السلام) می‌باشند.

از سوی دیگر، از آیاتی استفاده می‌شود که شفاعت شوندگان باید مورد رضایت الهی باشند، چنانکه در آیه (۲۸) از سوره انبیاء

می‌فرماید:

«وَ لَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى».

شفاعت نمی‌کنند جز برای کسی که (خدا) او را پسندیده باشد.

و در آیه (۲۶) از سوره النجم می‌فرماید:

«وَ كُمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنِ يَشَاءُ وَ يُرِضِّي».

چه بسا فرشتگانی در آسمانها که شفاعتشان کارساز نیست مگر بعد از آنکه خدا برای هر کس بخواهد و بپسندد اذن دهد.

روشن است که منظور از اینکه شفاعت شونده مورد رضایت الهی باشد این نیست که تمام اعمالش پسندیده باشد و گرنه نیازی به شفاعت نبود، بلکه منظور مرضی بودن خود شخص از نظر دین و ایمان است چنانکه در روایات به همین صورت، تفسیر شده است.

از طرف دیگر، در آیاتی چند، خصلتهای کسانی که مشمول شفاعت نمی‌شوند بیان شده است مانند آیه (۱۰۰) از سوره شراء که از قول «بشر کان» می‌فرماید: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ» و در سوره مدثر از آیه ۴۰ تا ۴۸ آمده است که از علت به دوزخ رفتن مجرمین، سؤال می‌شود و آنان در پاسخ خصلتها مانند ترک نماز ۱ و کمک نکردن به بینوایان و تکذیب روز جزا بر

\*\*\*\*\*

۱. امام صادق در واپسین لحظات عمر شریفش فرمود: «إِنَّ شَفَاعَتَنَا لَا تَنَالُ مُسْتَحْفَفًا بِالصَّلَوةِ». شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد نمی‌رسد. (بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲).

(صفحه ۴۸۶)

می‌شمرند، آن گاه می‌فرماید: «فَمَا تَنَفَّعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ». از این آیات استفاده می‌شود که مشرکان و منکرین قیامت که خدا را عبادت نمی‌کنند و به بندگان نیازمندش کمک نمی‌رسانند و پاییند به اصول صحیحی نیستند هرگز مشمول شفاعت نخواهند شد و با توجه به اینکه استغفار پیامبر اکرم (ص) در دنیا هم نوعی شفاعت به شمار می‌رود و استغفار آن حضرت درباره کسانی که حاضر نیستند از او درخواست استغفار و شفاعت کنند قبول نمی‌شود ۱ می‌توان استفاده کرد که منکر شفاعت هم مشمول شفاعت، واقع نمی‌شود چنانکه همین مضمون در روایات هم آمده است ۲.

## حاصل آنکه

شیع مطلق و اصلی باید علاوه بر مأذونیت از طرف خدای متعال، خودش اهل معصیت نباشد و قدرت ارزیابی مراتب اطاعت و عصيان دیگران را داشته باشد و پیروان راستین چنین کسانی می‌توانند در پرتو او مراتب نازل تری از شفاعت را داشته باشند چنانکه چنین پیروانی در زمرة شهداء و صدّيقین محسشور می‌شوند ۳ و از سوی دیگر، کسی لیاقت شفاعت شدن را دارد که علاوه بر اذن الهی، ایمان راستین به خدا و پیامبران و روز رستاخیز و آنچه خدا بر پیامبرانش نازل فرموده و از جمله، حقانیت شفاعت، داشته باشد و این ایمان را تا پایان عمر، حفظ کند.

\*\*\*\*\*

۱. ر. ک: منافقون / ۵ - ۶.

۲. عن النبي (ص): «مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِشَفَاعَتِي فَلَا أَنَا لَهُ اللَّهُ شَفَاعَتِي». خدا کسی را که ایمان به شفاعت من ندارد مشمول شفاعت من قرار ندهد. (بحارالأنوار، ج ۸، ص ۵۸، ح ۸۴).

۳. «وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّدِيقُونَ وَ الشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ» و کسانی که ایمان به خدا و پیامبران آوردهند نزد پروردگارشان صدّيقان و شهیدان خواهند بود.

(صفحه ۴۸۷)

**پرسش**

- ۱- معنای شفاعت و موارد استعمال آن را شرح دهید.
- ۲- فرق بین شفاعت صحیح و شفاعت شرک آمیز را بیان کنید.
- ۳- شرایط شفاعت کننده را توضیح دهید.
- ۴- شرایط شفاعت شونده را شرح دهید.

**۶۰ حل چند شبهه****اشاره**

(صفحه ۴۹۱)

درباره شفاعت، اشکالات و شباهتی مطرح شده که در این درس، به ذکر مهمترین شباهت و پاسخ آنها می‌پردازیم:

**شبهه ۱ (بررسی آیات نفی شفاعت)**

نخستین شبهه این است که چندین آیه قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه در روز قیامت، شفاعت درباره هیچ کس پذیرفته نمی‌شود، از جمله در آیه (۴۸) از سوره بقره می‌فرماید:

«وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يَقْبُلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ».

بترسید از روزی که هیچ کس به هیچ وجه از دیگری کفايت نمی‌کند و از هیچ کس شفاعتی پذیرفته نمی‌شود و از کسی عوضی و بدلتی گرفته نمی‌شود و نه مورد یاری واقع می‌شوند.

ج. پاسخ این است که این گونه آفات، در مقام نفی شفاعت استقلالی و بی ضابطه است که کسانی به آن، معتقد بودند. افزون بر این آیات مزبور عام است و به وسیله آیاتی که دلالت بر پذیرش شفاعت، باذن الله و با ضوابط معین دارد تخصیص داده می‌شود چنانکه در درس گذشته به آنها اشاره شد.

**شبهه ۲ (خدای متعال تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار نمی‌گیرد)**

لازمه صحیح شفاعت این است که خدای متعال، تحت تأثیر شفاعت کنندگان قرار گیرد یعنی شفاعت ایشان موجب مغفرت که فعل الهی است بشود.

ج. پذیرفتن شفاعت به معنای تحت تأثیر قرار گرفتن نیست، چنانکه قبول توبه و

(صفحه ۴۹۲)

استجابت دعا نیز چنین لازمه نادرستی ندارد، زیرا در همه این موارد، کارهای بندگان موجب آمادگی برای پذیرش رحمت الهی می‌شود و به اطاعت «شرط قابلیت قابل است نه شرط فاعلیت فاعل».

**شبهه ۳ (شفاعت کنندگان مهربانتر از خدا نیستند)**

لازمه شفاعت این است که شفاعت کنندگان، مهربانتر از خدای مهربان باشند! زیرا فرض این است که اگر شفاعت آنان نمی‌بود گنهکاران مبتلا به عذاب می‌شدند یا عذابشان دوام می‌یافتد.

ج. دلسوزی و مهربانی شفاعت کنندگان پرتوی از رحمت بی پایان الهی است، و به دیگر سخن، شفاعت وسیله و راهی است که خدای متعال خودش برای آمرزش بندگان گنهکارش قرار داده، و در حقیقت، تجلی و تبلور بالاترین رحمتهای اوست که در بندگان شایسته و برگزیده اش نمایان می‌شود و چنانکه دعا و توبه نیز وسایل دیگری هستند که او برای قضای حوائج و آمرزش گناهان، قرار داده است.

#### شبه ۴ (شفاعت منافاتی با عدل الهی ندارد)

اشکال دیگر این است که اگر حکم الهی به عذاب گنهکاران، مقتضای عدالت باشد پذیرفتن شفاعت درباره آنان خلاف عدل خواهد بود، و اگر نجات از عذاب که مقتضای پذیرفتن شفاعت است عادلانه باشد حکم به عذاب که قبل از انجام گرفتن شفاعت وجود داشت غیرعادلانه بوده است.

ج. هر یک از احکام الهی چه حکم به عذاب قبل از شفاعت، و چه حکم به نجات از عذاب بعد از آن موافق عدل و حکمت است و معنای عادلانه و حکیمانه بودن هر دو، جمع بین ضدین نیست، زیرا موضوع آنها تفاوت دارد. توضیح آنکه: حکم به عذاب، مقتضای ارتکاب گناه است صرف نظر از مقتضیاتی که موجب تحقق شفاعت و پذیرش آن در حق گنهکار می‌شود؛ و حکم به نجات از عذاب، به موجب ظهور مقتضیاتی مزبور می‌باشد و تغییر حکم به تعیت از تغییر قید موضوع نظایر فراوانی در احکام و تقدیرات تکوینی و در احکام و قوانین تشریعی دارد، و همچنانکه عادلانه بودن حکم منسخ نسبت به زمان خودش منافاتی با عادلانه بودن حکم ناسخ در زمان بعد از نسخ ندارد، و حکیمانه بودن تقدیر بلاء قبل از دعاء یا دادن صدقه منافاتی با حکیمانه بودن رفع آن بعد از دعاء و صدقه ندارد و حکم به آمرزش گناه بعد از شفاعت هم منافاتی با حکم به عذاب قبل از تحقق شفاعت نخواهد داشت.

(صفحه ۴۹۳)

#### شبه ۵ (شفاعت موجب تغییر سنت الهی نیست)

اشکال دیگر این است که خدای متعال، پیروی از شیطان را موجب دچار شدن به عذاب دوزخ دانسته است چنانکه در آیات (۴۲) و (۴۳) از سوره حجر می‌فرماید:

«إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ».

تحقیقاً تو (ای ابليس) بر بندگان من تسلطی نخواهی داشت مگر گمراهانی که از تو پیروی کنند و وعده گاه همگی ایشان در دوزخ است.

و در حقیقت، عذاب کردن گنهکاران در عالم آخرت، یکی از سنتهای الهی است و می‌دانیم که سنتهای الهی، قابل تغییر و تبدیل نیست. چنانکه در آیه «۴۳» از سوره فاطر می‌فرماید:

«فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبَدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».

هرگز برای سنت خدا تبدیلی نخواهی یافت و هرگز برای سنت خدا تغییری نخواهی یافت. پس چگونه ممکن است این سنت به وسیله شفاعت، نقض شود؟

ج. پاسخ این است که پذیرفتن شفاعت درباره گنهکار واجد شرایط، یکی از سنتهای تغییرناپذیر الهی است. توضیح آنکه: سنتهای الهی، تابع ملاکها و معیارهای واقعی است و هیچ سنتی با وجود مقتضیات و شرایط وجودی و عدمی آن، تغییرپذیر نیست ولی عباراتی که دلالت بر این سنتها می‌کند غالباً در مقام بیان همگی قیود موضوع و شرایط مختلف آن نیست، و از این رو، مواردی یافت می‌شود که ظاهر آیات مربوط به چند سنت مختلف، شامل آنها می‌گردد در صورتی که در واقع، مصدق آیه اخض و تابع ملاک اقوی است. پس هر سنتی با توجه به قیود و شرایط واقعی موضوعش (و نه تنها قیود و شرایطی که در عبارت آمده است) ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود و از جمله آنها سنت شفاعت است که نسبت به گنهکاران خاصی که واجد شرایط معین و مشمول ضوابط مشخصی باشند ثابت و غیرقابل تبدیل می‌باشد.

## شبه ۶ ( وعده شفاعت باعث گستاخی مردم نمی‌شود)

وعده شفاعت، موجب تجزی و گستاخی مردم در ارتکاب گناهان و پیمودن کثرراهه‌ها می‌شود.  
ج. پاسخ این اشکال که در مورد قبول توبه و تکفیر سیئات نیز جریان دارد این است که مشمول شفاعت و مغفرت واقع شدن، مشروط به شرایطی است که شخص گنهکار نمی‌تواند یقین به حصول آنها پیدا کند و از جمله شرایط شفاعت شدن این است که ایمان خود را تا (صفحه ۴۹۴)

واپسین لحظات حیاتش حفظ کند و می‌دانیم که هیچ نمی‌تواند به تحقق چنین شرایطی یقین داشته باشد. از سوی دیگر، کسی که مرتکب گناهی شد، اگر هیچ امیدی به آمرزش نداشته باشد گرفتار یأس و نومیدی می‌شود و همین نومیدی، انگیزه ترک گناه را در او ضعیف می‌کند و به ادامه راه خطأ و انحراف می‌کشاند. از این روست که روش تربیت مریان الهی این است که همواره مردم را بین خوف و رجاء نگهدارند و نه چندان به رحمت الهی امیدوارشان کنند که دچار «امن از مکر الهی» شوند و نه چندان آنان را از عذاب بترسانند که گرفتار «یأس از رحمت الهی» گردند و چنانکه می‌دانیم اینها از گناهان کبیره به شمار می‌روند.

## شبه ۷ (تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، سعی در راه رسیدن به سعادت است)

اشکال دیگر این است که تأثیر شفاعت در نجات از عذاب به معنای تأثیر کار دیگران (شفاعت کنندگان) در سعادت و رهایی از شقاوت است در صورتی که به مقتضای آیه شریفه «وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَى» تنها تلاش و کوشش خود شخص است که او را به سعادت می‌رساند.

ج. سعی و کوشش شخص برای رسیدن به مقصود، گاهی به طور مستقیم انجام می‌گیرد و تا پایان راه، ادامه می‌یابد و گاهی به طور غیرمستقیم و با فراهم کردن مقدمات و وسایط. شخصی که مورد شفاعت قرار می‌گیرد نیز سعی و کوششی در تحصیل مقدمات سعادت انجام می‌دهد زیرا ایمان آوردن و تحصیل شرایط استحقاق شفاعت، کوششی و تلاشی در راه رسیدن به سعادت، محسوب می‌شود و هر چند تلاشی ناقص و نارسا باشد و به همین جهت، مدتی گرفتار رنجها و سختیهای بزخ و عرصات آغازین رستاخیز شود ولی بهر حال، خودش ریشه سعادت یعنی ایمان را در زمین دلش غرس کرده و احیاناً آن را با اعمال شایسته‌ای آبیاری کرده به گونه‌ای که تا پایان عمر دنیویش نخشکد. پس سعادت نهائیش مستند به کوشش و تلاش خودش می‌باشد هر چند شفاعت کنندگان هم به نحوی تأثیر در بارور شدن این درخت دارند چنانکه در دنیا هم کسان دیگری مؤثر در هدایت و تربیت انسانها هستند و تأثیر آنان به معنای نفی سعی و کوشش خود فرد نیست.

**پرسش**

- ۱- با وجود آیات نفی شفاعت چگونه می‌توان اعتقاد به تحقق آن داشت؟
- ۲- آیا لازمه شفاعت، تأثیرگذاری دیگران بر خدای متعال نیست؟
- ۳- آیا لازمه شفاعت، این نیست که شفاعت کنندگان دایه مهربانتر از مادر باشند؟
- ۴- رابطه شفاعت با عدل الهی را توضیح دهید.
- ۵- آیا شفاعت، موجب تغییر سنت الهی نیست.
- ۶- آیا وعده شفاعت، باعث گستاخی گنهکاران نمی‌شود؟
- ۷- توضیح دهید که شفاعت، منافاتی با استناد سعادت افراد به سعی و کوشش خودشان ندارد.

**سیره تحلیلی پیشوایان (از اول تا زندگانی حضرت امام محمد باقر علیه السلام)****مشخصات کتاب**

سرشناسه: پیشوایی، مهدی، ۱۳۲۴ -  
 عنوان و نام پدیدآور: سیره پیشوایان: نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام / مهدی  
 پیشوایی؛ با مقدمه جعفر سبحانی.  
 مشخصات نشر: قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲.  
 مشخصات ظاهري: ۷۹۲ ص.

شابک: ۴۵۵۰ ریال؛ ۱۲۰۰۰ ریال (چاپ دوم)؛ ۱۵۰۰۰ ریال (چاپ سوم)؛ ۱۸۰۰۰ ریال: چاپ ششم ۹۶۴ - ۱۲ - ۶۲۴۳ - ۶؛ چاپ هشتم ۹۶۴ - ۶۲۴ - ۳۶۴ - ۹؛ ۲۴۰۰۰ ریال (چاپ یازدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ سیزدهم)؛ ۲۶۰۰۰ ریال (چاپ پانزدهم)؛ ۲۸۰۰۰ ریال (چاپ هفدهم)؛ چاپ هجدهم ۹۶۴ - ۱۴۵ - ۳۵۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸ - ۳۱۵ - ۳۵۷؛ چاپ بیست و یکم ۹۷۸ - ۷؛ یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۷۴.

یادداشت: چاپ سوم: تابستان ۱۳۷۵.  
 یادداشت: چاپ ششم: زمستان ۱۳۷۶.  
 یادداشت: چاپ هشتم: تابستان ۱۳۷۸.  
 یادداشت: چاپ یازدهم: ۱۳۷۹.

یادداشت: چاپ سیزدهم: تابستان ۱۳۸۱.  
 یادداشت: چاپ پانزدهم: ۱۳۸۲.  
 یادداشت: چاپ هفدهم: تابستان ۱۳۸۴.  
 یادداشت: چاپ هجدهم: بهار ۱۳۸۵.  
 یادداشت: چاپ نوزدهم: تابستان ۱۳۸۶.  
 یادداشت: چاپ بیستم: بهار ۱۳۸۷.

یادداشت: چاپ بیست و یکم: ۱۳۸۸.

یادداشت: چاپ بیست و دوم: بهار ۱۳۸۹.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۷۸۱] - [۷۹۲]; همچنین به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه.

موضوع: ائمه اثناعشر - سرگذشت‌نامه

شناسه افروده: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -، مقدمه نویس

شناسه افروده: موسسه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: BP۳۶ / ۵ / پ ۹ س ۱۳۷۲۹

رده بندی دیویی: ۹۵ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۳ - ۱۰۵

## مقدمه

### اشاره

تاریخ دانان، زندگینامه امامان (ع) را از دو نظرگاه بررسی کرده‌اند:

### نظرگاه نخست

پیشوایان یا امامان اهل بیت (ع) را در فهرست رهبران سیاسی به شمار آورده‌اند. یعنی در شمار رهبرانی که سیاست را برای خویشتن حرفه و شغلی دانسته تا مطالب و مطامع شخصی و حزبی و قومی خود را صورت تحقق بخشدند.

این تاریخ دانان رسالتی را که زندگانی پیشوایان (ع) بر آن استوار بوده است نادیده می‌گیرند. از این روی، این دسته از مورخان عادت کرده‌اند که فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و فکری پیشوایان را که با توانایی، مسئولیت سنگین آن را خود انجام داده‌اند و مطالعه حالات متفاوت هر یک از حیث توانایی و علو همت و ضعف و قوت یا صفات دیگر که شخصیت هر پیشوایی منوط به آن است، با دیگر رهبران سیاسی ملتها در یک تراز قرار داده و در یک سطح مطالعه کنند.

بطور مثال، در مورد امام علی (ع) می‌گویند: «فرازهای رهبری سیاسی یعنی دور اندیشی و بینش سیاسی و تجربه را فاقد بوده است (۱). اما معاویه از نظر آنان «از تجربه و زیرکی سیاسی و دور اندیشی، سهمی وافر داشته است.

اینان موضع امام حسن را نسبت به معاویه و صلح بین آنان را از نشانه‌های ناتوانی شخصیت او یا نداشتن تجربه را از مسائل مهم زندگانی او می‌دانند (۲).

حالی که در عرف اینان، حسین (ع) دارای شخصیتی شمرده می‌شود که نشان از صلابت و علو همت دارد. در آینده نزدیک ما همه موضع رسالتی را که پیشوایان اهل بیت داشته‌اند و در برابر حوادث ایستادگی کرده‌اند بیان خواهیم کرد و روش آنها را در زندگی سیاسی و پیروزی‌ها و اضطراب‌های گوناگون سیاسی که طبیعتاً از جهت ناکامی‌های اجتماعی و سیاسی در هر فرد دیگری غیر آنها نیز قابل مطالعه و بررسی است، باز خواهیم نمود.

### نظرگاه دوم

برخی از مطالعه زندگانی پیشوایان (ع) به عنصر تجربه تکیه می‌کنند. اگر چه این نظرگاه در مطالعه و بررسی «تاریخ خط امامت» برای مطالعه زندگانی هر یک از پیشوایان به صورت مستقل، ضروری است و غالباً برنامه هر یک از حیث صحت و کوتاهی ممتاز است. اما زندگانی پیشوایان به این ترتیب طوری نمودار می‌گردد که گویی روش هر یک با آن دیگری متباین و متناقض بوده است.

امام حسن (ع) با معاویه صلح کرد و امام حسین (ع) در برابر حکومت اموی دست به قیام زد و امام سجاد (ع) به دعا بسنده فرمود و به کاری دیگر دست نزد و در آن میان، زندگی امام باقر (ع) در حدیث و فقه مقصور گردید.

اگر اهمیت راه پیشوایان سابق، در جدا بودن پیشوایان از خط رسالت آنان که لازمه کارشان بود و به آن الترام داشتند تجلی می‌کند، اهمیت راه متأخرین از آنها در عدم تصدی برای حصول عامل مشترکی که بین روش‌های پیشوایان و کوشش آنها از جهت تمرکز به منزله واحدی است که اجزای آن واحد، رابطه بین امت و روش امامان را یکنواخت و هماهنگ می‌سازد و کوشش آنان را از آغاز تا پایان به منزله یک واحد منحصر تشکیل می‌دهد که اجزای آن با یکدیگر متحدوند و هر جزء آن واحد، پیرامون اجزاء دیگر می‌گردد و آن را تکمیل می‌کند.

به عبارت دیگر، اگر اهمیت و جلالت راه سابق در جدا بودن پیشوایان از خط رسالتی آنان که بدان الترام داشتند جلوه می‌کند، اهمیت جلالت راه حق آنان در عدم تصدی نمودار می‌گردد تا عامل مشترکی که بین روش‌های پیشوایان و مساعی آنان از حیث بروز و ایجاد وحدت کرده است آشکار شود و نشان دهد که اسلوب‌های گوناگون آنان به منزله واحدی است که اجزای آن با یکدیگر مرتبط و هر جزء مکمل جزء دیگر است.

لذا ما برای اینکه وظایف پیشوایان (ع) را در حیات اسلامی درک کنیم و بینیم تا کدام عامل مشترک، کوشش آنان را در کار اجتماعی وحدت بخشیده است، باید چند قضیه را که با یکدیگر بستگی کامل دارد و در مسیر اجتماعی اسلام به خط پیشوایان متصل می‌گردد دریابیم و آن عبارت است از:

- وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی
- خط اسلامی که در عمل اجتماعی ضرورت داشته است.
- رابطه خط اسلامی مزبور با نهضت اصلاحی که نزد پیشوایان موجب دگرگونی اجتماعی گردید.

### وظیفه پیشوایان در تاریخ اسلامی

#### اشاره

تردید نیست که رسول اکرم (ص) وقتی به جوار پروردگار تعالی رخت برکشید که هنوز تمامی مسائل نظری و عملی اسلام در رابطه با یکدیگر ملحوظ و مورد توجه و تدقیق مستوفی قرار نگرفته بود.

در سطح نظری، رسول اکرم برای امت اسلامی جز خطوطی را که شریعت و قانون اسلام معلوم کرده بود سنتی نگذشت. مضاف بر آنکه فقط برخی از تفصیلات فقهی را در مورد پاره‌ای از مسائل بیان فرمود که برای انسان مسلمان، چه فردی و چه اجتماعی، آن مسائل حیاتی بود (۳).

اما در سطح عملی، دعوت انقلابی که رسول خدا برای دگرگون سازی اجتماع از حیث فکر و عمل به آن دست زد و می‌خواست به حسب افکار و مفاهیم و روش کار، انسانی مسئول ایجاد کند، در زمان حیات ایشان، حتی درسطح مرکز رسالت اسلامی یعنی مدینه منوره نیز به کمال مطلوب نرسیده بود چه رسد به سایر اقلیم‌های دولت اسلامی و این مساله هم از مجموع خطاهاو اموری که تعمدا

جنبه منفی می‌گرفت و هم از رفتار عده‌ای از صحابه نمودار می‌گردید و هم از طرف عامه مردم به نحو واضح پدیدار می‌شد، مبرهن گردید.

هنوز ربع قرن از ظهور اسلام و شروع خلافتهاي چهارگانه و نضج حکومت اسلامی به دست مهاجرین و انصار نگذشته بود که ضربات سهمگینی از سوی همان دشمنان دیرین اسلام به آن وارد شد. این ضربات البته از داخل همین حکومتها و در میان همین جامعه وارد می‌شد و داعیان آن توانستند در جوامع اسلامی نفوذ نمایند و رهبری ناآگاه را غافل کنند، آنگاه با کمال بیشمری و با نهایت فشار جنان رهبری ایجاد کردند که امت و نسل آگاه و مشتاق را از توجه به شخصیت و رهبری تنزل داده و پیشوایی را ملک موروثی که صفات بلند و کرامات انسانی را به بازی می‌گرفت تبدیل کردند و حدود را معطل گذاشتندو احکام را توقیف کردند و جلوی اجرای آن را گرفتند. ناگهان خلافت امری شد که بازیچه کودکان بنی امیه گردید (۴).

امر مسلم این است که مدت زندگانی رسول اکرم (ص) در محیط اجتماعی مدینه زمانی کوتاه بود و آن مدت کافی نبود که عمل دگر گونسازی را در آن اجتماع صورت تحقق بخشد و به این دلیل، اسلام از آغاز کار، موضعی گرفت که برای تضمین سلامت خط سیر و حرکت تاریخی اسلامی، موضعی مثبت بود و برای صحبت بنای امت اسلامی و ژرف گردانیدن آگاهی امت و گشودن دریچه مطالب نهانی رسالت الهی به روی او، نقطه وصول محسوب میگردد.

اگر رهبری فکری و سیاسی را به اشخاصی واگذار نمی‌کردند که راه و روش رسول اکرم را ادامه ندهند و نیز اگر ادامه وظایفی که رسول اکرم به آن قیام فرموده بود، نبود این امر به صورت طبیعی صورت نمی‌گرفت!

زمان دارای ارزشها و صلاحیتی بودند که توانستند حرکت تغییر دهنده‌ای را که رسول اکرم در سطح عملی در میان امت آغاز فرمود، صورت تحقق بخشنند.

بالجمله دارای لیاقتی بودند که امکان آن یافتند که حرکت دگرگون کننده‌ای را که رسول اکرم در سطح عملی در میان امت شروع کرده بود، ادامه دهنند و احکام تفصیلی اسلام را در مورد حوادث نو پیدا، که در راه امت پیش می‌آمد، در سطح عقلی و قانونی بیان کنند.

از خلال این آگاهی، خط امامت در اسلام به وجود آمد تا پیشوایان (ع) از گذرگاه آن بر پای خیزند و نقش طبیعی خود را برای هدایت حرکت تاریخی اسلام به سوی دگرگون سازی اجتماعی و زیر و رو کردن آن در دنیای مردم انجام دهند.

مطلوبی که در اینجا اشاره بدان شایسته است این است که خط امامت از خلال ضرورت تاریخی به متزله امتداد خط طبیعی مکتب رسالت است که برای حمایت از اسلام گریزی از آن نبوده است. این خط تشریعی دارای ابعادی است که مز آن را شریعت اسلام مشخص کرده است و آن را از گذرگاه دو موضع درباره رسول اکرم طرح نموده است:

## ۱ روش عملی

اول: روش عملی، و آن درین مطلب شکل گرفت که رسول اکرم (ص) امام علی را از کودکی به فرزندی پذیرفت و او را چنان برآورد و تربیت کرد که پس از رحلت رسول اکرم برای در دست گرفتن زمام پیشوایی فکری و سیاسی امت صلاحیت داشته باشد - چنانکه کتابهای معتبر سیره این نکته را منعکس کرده‌اند که نبی اکرم، علی را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هر چه امام از او می‌پرسید وی را به آن آگاه می‌فرمود.

ساعتهای دراز در شب و روز با او خلوت می‌کرد و چشم او را تا آخرین روز حیات شریف خود به مفاهیم رسالت و دشواریهای راه و برنامه‌های عمل می‌گشود.

حاکم در «مستدرک» از ابو اسحاق نقل می‌کند که از قشم بن عباس پرسیدم علی چگونه از پیامبر ارت برد. او گفت: پیش از همه ما

به رسول گرامی پیوست و بیش از همه ما به او نزدیک بود.

نسایی از امام (ع) نقل می‌کند که فرمود: «کنت اذا سالت رسول الله عطیت و اذا سکت ابتدانی». یعنی هر چه از رسول خدا می‌پرسیدم جواب می‌داد و چون از سؤال خاموش می‌شدم او شروع به سخن گفتن می‌کرد. حاکم نیز در «مستدرک» این حدیث را نقل کرده است.

امیر المؤمنین علی در خطبه معروف «فاصعه» پیوستگی یگانه خود را با رسول قائد و عنایت نبی اکرم را به آماده سازی و تربیت خود چنین نقل می‌کند:

«موقع مرا نسبت به رسول الله (ص) به سبب خویشاوندی نزدیک من با آن بزرگوار و منزلت مخصوص من را نزد او میشناسید. مرا در خانه خود پرورد در حالیکه کودک بودم و مرا در بستر خویش می‌خوابانید و بدن خودرا با من تماس می‌داد و بوی خویش را به من می‌بیانید و خوراک را می‌جوید و سپس آن را در دهان من می‌گذاشت نه در گفتار من دروغی یافت و نه در کردار من سهو و خطای.

من او را پیروی می‌کردم آن سان که بچه شتر مادر خویش را. هر روز از فضیلتی از اخلاق خود، آشکارا رایتی بر من می‌افراشت و بمن فرمان می‌داد که ازو پیروی کنم.

هر سال در حراء مجاور می‌گردید و من او را میدیدم و جز من کسی او را نمی‌دید.  
آن روزها در اسلام جز رسول خدا و خدیجه، هیچکس دیگر با آنها نبود و من سومین آنها بودم. نور و حق و رسالت را می‌دیدم و رایحه نبوت را می‌بوئیدم».

دوم: روش فکری که رسول اکرم در شرایط گوناگون و برای ابراز داشتن خط امامت در حیات سیاسی، در بیانات رسمی که ایراد می‌فرمود این معنی رامی نمایاند. مانند حدیث: «اما ترضی ان تكون منی بمنزلة هارون من موسی، الا انه لا نبی بعدی (۵)» آیا به این خرسند نیستی که نسبت به من به منزله هارون به موسی باشی جز این که پس از من پیامبری نخواهد بود؟  
و خطبه غدیر که فرمود: «من کنت مولاہ فهذا علی مولاہ (...۶)»

و حدیث ثقلین: «انی تارک فیکم ثقلین، کتاب الله و اهل بیتی و انهمما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض (۷)»: دو چیز گرامی و بزرگ را نزد شما بازمی گذارم، کتاب خدا و خاندان خود را آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی گردندتا در کنار حوض کوثر نزد من باز گرددند.

خط امامت در حیات اسلامی، از گذرگاه ضروریات شرعی، این چنین ترسیم گردید تا از نظر عملی و نظری در حد مساوی، متمم خط رسالت گردد. اگر از آنچه که گفتیم چشم فرو بندیم، می‌بینیم که اهمیت خط امامت در تاریخ اسلام از نظر عملی بدون مباشرت او در مهمات تاریخی در دو حوزه آشکار می‌گردید: یکی حوزه قانونگذاری و آن روبرو شدن امت با نیازهای جدیدی بود که هنگام نزول قرآن مجید نظری این نیازها سابقه نداشت و این امر زمامداران پس از رسول اکرم را ناچار می‌ساخت که در اغلب امور راه حل‌هایی وضع کنند و پیشنهادهای شرعی را در معرض افکار بگذارند و به رای و نظر بیشتر مردم متول گردند و هر جا که نصی وجود نداشت از خلال مفاهیم استحسان و قیاس و جز آنها به رای پناه برند (۸).

اما این معنی که از بزرگان صحابه صادر می‌شد در زمان خلافت اموی تغییر شکل داده و این گونه اجتهاد معروف به عمل به رای شد. مکتب رای از نظر مفاهیم اصیل اسلامی در زمینه‌های مکتبی با چنان کشمکش و عکس العملی رویرو گردید که نتیجه آن پدید آمدن مکتب جدیدی در حجاز شد. مکتب مزبور ترجیح می‌داد که حدیث‌های ماثور (۹) و اجتهادهای صحابه و تابعین (۱۰) بعد از آنان را حفظ کند.

اینان عقیده داشتند که بازگشت به حدیث و استناد به آن به تنها یکی کافی است که رسالت و مکتب را از آلایش کسانی که به رای

معتقد بودند حفظ کند.

هر فرد می‌تواند دشواری موضعی را که شریعت در اثر زندگانی بین دو مکتب با آن رویرو بود احساس کند. یکی از آن دو، روشی بود که قاعده کارش شخص و رای شمرده می‌شد بی آنکه مقید باشد که شرع در اجتهاد چه چیزی را معتبرمی شناسد و به این مساله اصلاً توجهی نداشتند.

درین روش گستاخی بسیار در مورد شریعت به کار می‌رفت و در میزان‌های آن بسیار تصرف می‌شد و در مقیاس‌های آن و در اعتبارات شریعت چنان تصرف کردند که آنچه در دست مردم می‌افتاد از فکر و رای مردم دور بود (۱۱).

مکتب دیگر روش و نقشی خشک و بی نرمش بود که در زندگانی انسان به رویدادها و پیشامدها اهمیتی نمی‌داد و فقط به نصوص توجه می‌کرد و بی آنکه به اموری که پیش می‌آمد و سایه هایی که بر زندگی می‌افکند و به دگرگونی‌های زندگانی نظری کرده باشند، بالجمله چشم پوشی از همه چیز جز کتاب و سنت بود. آن سان که داود و دیگران از گروه ظاهریه دنبال کردند (۱۲).

یکی از اموری که اهمیت خط امامت را در حیات مسلمانان در سطح تشریعی برای پشتیبانی و حفظ مکتب از سراشیبی مشخص می‌ساخت رویرو شدن با مکتب رای بود. اگر عنصر رای را در قانون گذاری داخل می‌کردند، قانون گذاری قدرت و نیرو و اصالت اسلامی خود را که از خصوصیات قانون گذاری اسلامی است از دست می‌داد. دیگر از آن امور رویرو شدن با مکتب حدیث بود که قانون را خشک و بدون نرمش می‌ساخت و فقط به ظاهر نصوص توجه می‌کرد.

این امر، صفت نرمش قانون و همراهی آن را با مسائل و اوضاع مختلف اجتماعی از میان می‌برد (۱۳).

## ۲ حوزه علمی

دوم آنکه در حوزه علمی، خط امامت در حکومت، از زندگانی اسلامی دور شد و طرحی نو بنام طرح شورا به وجود آورد و از خط اسلامی انحراف ایجاد کرد و آن انحراف به مراکز توجیه فکری و اجتماعی و سیاسی روی نمود.

چندان که تجربه اصیل اسلامی که به دست آمده بود از کفر رفت و به حکومت قبیله‌ای وارثی تبدیل یافت و به تعطیل کردن حدود و از بین بردن روحیه شریعت و تیره ساختن صفاتی بی آلایش آن پرداخت. این امر در شکل حکومت اموی و عباسی مجسم گردید و نتیجه آن بدبهختی و نگون سازی و سراشیبی‌های خطرناکی بود که نسلهای آینده را از هدفهای رسالت و مکتب و نقش صمیمانه و آسمانی آن دور می‌ساخت. از اینجا اهمیت خط امامت که دنباله خط مکتب است نمایان می‌گردد و نشان میدهد که در سطح نظری و عملی در حیات اسلامی همان وظیفه و مأموریت را انجام می‌دهد. نیز از اینجا امر خطیری که امام در حرکت تاریخی اسلامی به آن ممارست می‌کرد آغاز می‌گردد.

### روش اسلامی که لازمه کارهای اجتماعی است

#### اشاره

شاید وظیفه اسلام این بود که کوشش و همت خود را از لحاظ عملی بیشتر مصروف به دعوت انقلابی در زندگانی انسان کند. آنگاه ذهنیات و عواطف و کردار و گفتار افراد و اجتماعات را دگرگون سازد و همانا این روش اسلامی که در همه کارهای فکری و عملی، لازمه کارهای اجتماعی بود نمودار گردید و شکل هدف نهایی ثابتی به خود گرفت و آن شکل ثابت عبارت بود از وجوب دعوت به اسلام و وجوب امر به معروف و نهى از منکر و واجب بودن جهاد به منظور پشتیبانی از مجتمع اسلامی یا گسترش دادن دائره آن.

اما اگر چه خط و روش اسلامی که از گذرگاه نسلهای مسلمان در طول تاریخ در کارهای اجتماعی اتخاذ گردید ثابت بود اما روش اجرای آن بنابر پیشرفت‌هایی که در زندگانی انسان پدید می‌آمد، همچنین بنا به وضع افراد، و بنابه عوامل اجتماعی که در برگیرنده عامل نخستینی بود که می‌خواست مسلمان کامل تربیت کند، تابع عامل نرمش بود. به علاوه نکته‌ای که گفتن آن در اینجا بایسته است این است که این دگرگونی در نهاد روشهای عملی اجتماعی که شریعت اسلام به عهده گرفته بود و وظیفه خود میدانست، آغاز آن دعوت به اسلام از گذرگاه امر معروف و نهی از منکر بود که به جهاد و غیره متنه‌ی میگردید این گوناگونی در نهاد خطوط عملی اجتماعی و در طبیعت وظایفی بود که هر برنامه‌ای، انجام آن را به عهده می‌گرفت و در پی گسترش دائرة‌های بود که در همان گذرگاه امتداد می‌یافت و آن مسائل را در بر می‌گرفت.

ازین روی مفهوم دعوت به اسلام وظیفه‌ای بود بیرون از جامعه اسلامی.

پس، از خلال این مفهوم، دعوت به اسلام به مردمی مربوط می‌شد که دعوت به آنان نرسیده و ابلاغ نشده بود.

اما بایستی آنان را به قبول اسلام راضی می‌کردند و دستشان را می‌گرفتند ووارد حوزه ایمانیان می‌نمودند.

امر معروف و نهی از منکر، به اعتبار اسلامی، پاسدار امنیتی بود که وظیفه تصحیح انحرافها و تجاوز از خلافها و از منهیات را بر عهده داشت و باید فضیلتها و صفات مثبت را در چهار چوب اجتماع اسلامی رسوخ می‌داد و پای بر جا می‌ساخت (۱۴). اما جهاد، دفاع مادی از سراسر اجتماع اسلام را بر عهده داشت و موظف بود با قدرتهای کفر و سرکش در روی زمین مقابله کند تا برای دعوت اسلام راه را هموار سازد و وظایف تاریخی خود را در چهار چوب مجتمع‌های بشری رویارویی قرار دهد (۱۵).

باین ترتیب می‌بینیم مفاهیم و خطوط فکری عملی که به عمل اجتماع پیوسته است چیست و می‌بینیم که آن مفاهیم از نظر روش، گوناگونی ندارد.

بلکه مانند برنامه‌های عملی است که هر یک را چهارچوبی و مسئولیت‌هایی و بعدهایی است. خلاصه از جهت روش مختلف نیست بلکه از دیدگاه برنامه عملی اختلاف دارد و برای هر یک منطقه‌ای و ابعادی و نوع ماموریتی و اندازه مسئولیتی بوده است. اما اجرا و شکل آنها با یکدیگر تفاوت دارد و نحوه نفوذ آن بنا به شرایط اجتماعی و دشواریها و پیچیدگیهای آن و شرایط تمدن آن اجتماع، و بنا به شرایط تحصیلی و فکری و بر مبنای ذهنیات عناصری که اجتماع را می‌سازد متناسب بود.

این پایه کسی که ادعای مسلمانی می‌کرد، وقتی برنامه تغییر دادن و دگرگون ساختن بر عهده اش واگذار میگردید و مکلف به انجام دادن آن می‌شد باید واقعیت خارجی جامعه را که در آن زیست می‌کرد از نظر می‌گذرانید و رشد فکری و عقلی و نفسانی امت را ملاحظه می‌کرد تا روشی را که در آنجا برای عمل کردن بر می‌گردید از نظر نوع و شکل یکی نباشد و بنا به اختلاف واقعیت محیطی که در آن زندگی می‌کرد و بنا به خصوصیات دعوت و دین در آن اجتماع، روش او تحول داشته باشد.

چه، بسی آشکار بود که دعوت به اسلام بین بیساد و باساد مساوی نبود.

اگر کسی در دعوت میان اندو تفاوت نگذارد موفق نمیگردد. در طبیعت شیوه‌ای که برای منتقل ساختن فکر و بازگو کردن آن باید پیروی می‌کردد باید به تفاوت آنان توجه می‌داشتند (۱۶).

خرد اقتضا دارد که کسی که داعیه خود را تبلیغ می‌کند در برخی موقعیتها روش حمامی اتخاذ کند و در موقعیتی دیگر روش آرام و سنگین برگزیند. گاهی عقل و شعور ایجاب می‌کند که مساله‌ای برای مخاطب به تفصیل بیان شود و هنگام دیگر بایسته چنان است که فقط خطوط کلی مساله گفته آید.

یک اجتماع تنها به کار ترمیمی و اصلاحی نیاز دارد و اجتماعی دیگر به کار انقلابی، و باید به کلی آن را زیر و رو کرد. باری، اصل قانونگذاری برای مساله اختلاف روشهای که افراد معتقد و مکتبی بخواهند عمل کنند و برنامه دگرگون ساختن را صورت تحقق بخشند، قول خدای تعالی است که می‌فرماید:

ادع الى سیل ربک بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن. (۱۷).

کلمه حکمت که آیه فوق بدان اشارت می کند جز این نیست که قبله طرح آن را گفتیم و آن دگرگونی روشهای بنا به اوضاع و احوال و وضع اجتماعی و موقعیت افراد و اجتماعات و پیجیدگیهای آن است.

### پیو شتها

- ۱- تاریخ عرب - فیلیپ حتی، ص ۶۳ - ۶۹.
- ۲- احمد عباس صالح در کتاب خود، چپ و راست در اسلام، ص ۱۴۲ گوید.
- شگفت آن است که امام حسن (ع) آن پایداری که ازو در برابر معاویه انتظار میرفت انجام نداد، در مورد امام حسین (ع) گوید، حسین با حسن تفاوت داشت و از خصوصیات پدر بسیار چیزها در او بود. حسین با کاری که برادرش کرد موافق نبود و با وی به مجادله پرداخت و در عقیده خود پافشاری کرد. در کتاب خود موسوم به «نهضت‌های زیر زمینی در اسلام» گوید: «پس از رحلت علی (ع) شیعیان پیرامون فرزند او حسن گرد آمدند. اما او راحت را برگزید و از حق خود با رضامندی تنزل کرد تا فتنه‌ای بر پا نشود، پس از وفات حسن (ع)، شیعیان حسین را که طالب خلافت بود و سلطنت موروثی بنی امية را انکار داشت مورد توجه قرار دادند. دکتر صبحی سالم نیز در کتاب خود: «نظمات اسلامی. آغاز و تطورات آن» در ص ۲۶۶ نیز نظری همین سخن را می‌گوید.
- ۳- امامت و قانونگذاری در اسلام. محمد مهدی آصفی، ۳۳.
- ۴- بحث در ولایت، محمد باقر صدر.
- ۵- عبد الحسین شرف الدین. ط ۶ / ۱۵۱.
- ۶- همان مدرک ص ۲۱۰.
- ۷- همان کتاب ص ۴۹، در شناخت مأخذ حدیث از اهل سنت: سندهای بسیار در باب این حدیث موجود است و دار التقریب بین مذاهب اسلامی به چاپ رساله جامعی از مأخذ اقدام کرده است عین حدیث از صحیح ترمذی ۲ / ۳۰۸ و اسد الغابه ۲ / ۱۲ با اختلاف ناچیزی موجود است.
- ۸- شهرستانی درین مورد گوید، ما به طور قطع می‌دانیم که حوادث و رویدادهای بی اندازه پیش آمد و نیز می‌دانیم که در همه جا برای همه موارد نصی وجود نداشت و می‌دانیم که نصوص متناهی امور نامتناهی را ضبط نمی‌کند، پس قیاس و اجتهاد واجب الاعتبار است تا در هر امر بتوان راهی یافت. برای روشن شدن مطلب به علم اصول عبد الله ص ۲۹۵ مراجعه شود.
- ۹- حدیث ماثور حدیثی است که از معصوم روایت شود (م).
- ۱۰- تابعین کسانی هستند که صحابه رسول اکرم را دیده بودند (م).
- ۱۱- محمد مهدی آصفی، مقدمه کتاب اجتهاد و تقليد، تاليف ميرزا غلامرضا ص ۱۹.
- ۱۲- همان مدرک.
- ۱۳- همان مدرک ص ۱۹ و ۲۰.
- ۱۴- روش دعوت در قرآن، محمد حسین فضل الله - ط ۲ بیروت ص ۱۷.
- ۱۵- همان مدرک ص ۱۱۸.
- ۱۶- روش دعوت در قرآن.
- ۱۷- سوره نحل آیه ۱۲۵.

## در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع)

در مسیر هماهنگی جنبش دگرگون ساز پیشوایان (ع) با خط احکام اسلامی که بیان کردیم: تا اینجا توانستیم بیان کنیم که امامان اهل بیت تا چه اندازه در التزام به خط احکام اسلامی که مبتنی بر عمل اجتماعی بود موفق گردیدند. این مطلب امری است که به ما رخصت میدهد تا اگر به دیده اعتبار به آن بنگریم راه ما را هموار سازد، و می‌بینیم که پیشوایان (ع) در آگاهی ما، ترجمه آئین زنده سراسر شریعت اسلامی و خطوط و تفصیلات آن را مجسم می‌سازند و همانا که نصوص اسلامی، حقیقت این آگاهی تازه را تا درجه التزام و دلبرتگی امامان اهل بیت به مطالب شریعت با روشهای گوناگون و با اسلوبهای مختلف بر ما عیان می‌سازد. مطالب متعدد که درباره آنان گفته شده است نشان می‌دهد که خاندان نبوت تا چه حدی بر شریعت اسلامی پای بندند. منجمله گاهی گفته‌اند آنان پیشوایان امت (۱) و «باب حطه» (۲) می‌باشند.

جای دیگر گفته‌اند که آنان پاکیزگانند از هر گونه پلیدی و کسانی هستند که خدا آلدگی و ناپاکی را از آنان دور گردانیده است. باز گفته‌اند: آنان کشتی نوح اند، هر کس سوار شود رسته است و هر کس تخلف ورزد غرقه شده (۳) هنگامی که پیشوایان، طرح هماهنگی جاوید مکتب اسلامی را مسجم می‌ساختند، ناچار بوده‌اند که شرایط و اوضاع پیچیده را در جهان افراد و جوامع را، آن سان که مفهوم آیات و حکمت قرآن فریضه کرده است، مراعات کنند و خط اسلامی را که بر فعالیت اجتماعی بنا شده بود و ما به آن قبل اشارت کردیم، تجسم دهند.

درستی این سخن وقتی معلوم می‌گردد که از زاویه و نظر عقیدتی و مسلکی به پیشوایان نظر افکنیم.

اما در سطح تطبیقی مسائل با یکدیگر، این مساله بسی جدی تر و روشن تر و در صورتی حاد نمایان می‌گردد. کسی که در حیات اسلامی در پی خط امامت باشد، و این خط را پیروی کند، می‌بیند که خط مزبور نزد پیشوایان از دو قاعده ناشی می‌گردد: یکی از آن دو قاعده این است که مو به مو و حرف به حرف به مکتب اسلامی ملتزم باشند و در هیچ یک از مسائل آن به طور اطلاق تفريط نکنند.

قاعده دوم آن است که از لحاظ سیاسی و اجتماعی و عقلی اوضاعی را رعایت کنند که در محیط امت برپاست و طریقه‌ای برپای سازند که بتوان در پرتو آن متفکل خدمت مکتب و امت بود و از مصلحت عالی اسلامی به هیچوجه تجاوز نکرد و در مقابل سیاست روز و واقع، چه از دور و چه از نزدیک طوق اطاعت به گردن نینداخت.

این دو قاعده که از خط امامت سرچشمه می‌گیرد، هر دو در یک خط و در یک عرض قرار دارند. بنابراین، تمسک حرفی و مو به مو به مکتب باید به نحوی باشد که با کار مثبت همراه باشد و آن کار مثبت، شکل و حدود و زمینه فکری و روانی و اجتماعی را که انسان در کنار آنها زیست می‌کند مشخص سازد.

یکی از مثالهای روشنی که درین زمینه یعنی در تاریخ روش پیشوایان (ع) وجود دارد این است:

زان پس که امت در جوی منحرف به زندگانی ادامه داد، منحرفان و اشخاص بی لیاقت اداره کارهای امت را در امور اداری و قضایی به دست گرفتند و در مساله عطا، یعنی بخشش از بیت المال در جامعه اسلامی بجای عدالت و برابری، بین اشخاص، تفاوت گذاشتند و روح عشيرتی و روح قبیله‌ای را جایگزین مفهوم اسلامی تقوی کردند، و بالجمله بازی با نصوص اسلامی و تشریع معمول گردید.

زان پس که امت با همه این انحرافها زیست و از خط مکتبی که رسول (ص)

آغاز فرموده بود منحرف گردید، امام علی (ع) تحت فشار شدید و اصرار ملت و خواست مردمی که می‌خواستند اداره وضع سیاسی و اجتماعی را که با پیچیدگی‌ها و دشواری‌های بسیار در آمیخته بود اصلاح کنند، خلافت را پذیرفت تا به آن نابسامانی‌ها سامان

بخشد.

وقتی توده مردم به علی (ع) فشار آوردند که خلافت را پذیرد مسلم بود که آن بزرگوار ابعاد پر اهمیت و خطیر کاری را که به او پیشنهاد می‌کردند می‌دانست. ازین رو خطاب به جمهور ملت فرمود: مرا واگذارید و دیگری را برای این کار برگزینید. ما به پیشواز کاری می‌رویم که دارای چهره‌ها و رنگ‌های گوناگون است. نه دلها برای آن می‌طپد و نه خردها آن را استوار می‌بینند. آفاق را ابر فرو پوشیده است و حجت را نمی‌پذیرند (۴).

لیکن مردم پیرامون امام را رها نکردند و به او فشار آوردند و آن بزرگوار را وا داشتند تا درخواستشان را اجابت فرماید. او تقاضای آنان را پذیرفت اما با شرایطی تا از خلال آن، امور را بررسی کند. مردم که این همه فشار آوردند تا امام خلافت را پذیرد به علت سابقه‌ای بود که از صلاحیت آن بزرگوار داشتند و می‌دانستند که او بر همه امور احاطه دارد و همه تباين‌ها و تنافض‌های مکتب را می‌شناسد. باری وقتی کار به اینجا کشید، امام برای رعایت کار کسانی که او را نامزد خلافت کرده بودند گفت:

بدانید که اگر من درخواست شما را پذیرم، آنچه را که خود بدانم به کار خواهم بست و به گفته هیچ کس اعتمنا نمی‌کنم و به گله هیچکس گوش فرا نمی‌دهم (۵).

زان پس که مردم از دل و جان با وی بیعت کردند، در رهبری امت، مسئولیتهای تاریخی خود را وظیفه مکتبی را که در برگیرنده خط امامت بود بر عهده گرفت و ملتزم گردید که خواسته‌های مکتب را همراه با عمل دگرگون سازی اجتماع، به طوری که با دنیای مردم متناسب باشد، باشدت به جای آورد و آن وظایف را به نحو حقیقی و آن طور که روح اسلام و مقتضیات اجتماع منطبق باشد شکل بخشد.

به عبارت دیگر وظایفی را که بر عهده داشت نصب العین قرار داد تا تغییراتی را که دنیای مردم به آن نیاز داشت ثبت کند و تمرکز دهد و وسائل و شرایط ریشه دار و ذاتی آن دگرگونیها را در میان امت بشناساند.

وقتی درین امر نظر می‌افکنیم می‌بینیم علی علیه السلام درین عرصه گامهای بلند و قاطع برداشت. او در زمینه اقتصادی مفهوم مساوات از بخشش را به صورت عملی و واقعی بازگردانید و بر عهده گرفت که همه اموالی را که عثمان بدون حساب و کتاب و بی هیچ مجوز به خواص و دار و دسته خود داده بود

باز پس بگیرد و از نظر شرعی بازگردانید اموال بسیاری را که عثمان بدون وجه مشروع به خواص خود بخشیده بود یا به هدیه داده بود باز گردانید و در سطح سیاسی این روش را برگزید که همه والیان و افراد اداری را که از نظر تقوی و تجربه عملی از حیث اداره کشور، شرایط اداره کردن اجتماع اسلامی را نداشتند از کار برکنار کند.

اما این روش و این برنامه اصلاحی که امام (ع) اتخاذ فرمود در سطح کشور و اجتماع از طرف گروههایی که عادت کرده بودند از همه برتر باشند و به زندگانی طبقاتی خوگر شده بودند و در استفاده از بیت المال به مساوات عادت نداشتند، با واکنشی بس شدید روبرو گردید. زیرا احساس کردند که منافع و مصالحشان از نظر اجرای سیاست اسلامی اصیل در خطر است و ناچارند هر چه زودتر، با حرکتی، وضع خود را تدارک کنند.

از این روی طلحه و زبیر بیعت را شکستند و بصره را مرکز شورش خود قراردادند تا بر ضد رهبری و فرماندهی اسلامی قیام کنند و عایشه ام المؤمنین در آن کار پشتیبان آنان بود و درین انشعاب بزرگ سمت رهبری داشت.

علاوه معاویه فرزند ابوسفیان که از روزگار خلافت عمر فرمانروای شام بود برای هر گونه پیشامدی خود را آماده ساخته بود. آری خرد، امام را واداشت تا گرفتاریهایی را که کشورش از آن رنج می‌برد بررسی کند و پس از بررسیها به این نتیجه قطعی رسید که آن حرکت انشعابی را در درون اردوی خود سرکوب کند و آن جنبش انحرافی را که در شام روی داده بود، چون در مرحله

فعلی آن را قابل اهمیت نمی‌دانست رها سازد.

ازین روی، در درون جبهه داخلی برای بازگشت به وحدت اعلام جنگ کردو پس از آن رصت یافت تا به حرکت انحرافی که در شام بر پای شده حمله برد.

اما هو چند امام موفق نگردید انشعاب مزبور را سر و سامانی بخشد، نیز اگرچه نتوانست به تفرقه داخلی پیروز گردد اما به مردمی که زیر لوای اسلام می‌زیستند درسی روشن داد.

زان پس که درین دو مرحله توفیقی نیافت به همه کسانی که زیر لوای اسلام می‌زیستند درس‌ها داد و از بارزترین این دروس تاریخی و سودمندترین آن این بود که اسلام را تسلیم سیاست روز نکند و آن را از نظر دینی نگاه دارد. یعنی اسلام همان دین راستین باقی بماند و زیر بار سیاست نرود و به هیچ قیمت نگذارد اسلام زیر بار زور و سیاست برود. او در زمینه اجتماعی به خاطر اسلام چیزی را که بسیار اهمیت داشت ترجیح داد یعنی اهم را بر مهم برتری نهاد و مقدم داشت. اما مثال دیگر جنبش دگرگون سازی در عهد امام صادق (ع) است. در عهد آن امام وقتی اوضاع اجتماعی و مسائل مربوط به آن، با شرایط وضع اجتماعی نسبی پیشوایان سلف او (ع) قرین گردید، تحول ریشه‌ای و اساسی یافت.

سبب استوار و علت قاطع در راهیابی امام صادق (ع) این بود که در عمل اجتماعی، اسلوبی خاص اتخاذ فرمود و آن روش با اسلوبهای سابق پیشوایان مرحله نخستین شباhtی نداشت.

پس از سقوط حکومت منحرف و فاسد امویان، عباسیان تسلط یافتند و مرحله انتقال قدرت پیش آمد. در سطح فکری، آن زمان فعالیت زندیقان و غالیان محسوس شده بود و در سطح تشریعی مکتب رای پدید آمد که شریعت اسلام از آن مکتب به ستوه آمده بود. حدود شریعت و اساس آن در آن مکتب منحل گردید و می‌خواست اساس آن را از میان بردارد. اما از جهت امت، ضمیر اسلامی به نقطه‌ای عمیق از جمود و غفلت رسیده بود.

این مظاهر و سایر امور در وضع اجتماعی عناصری آشکار بود که امام صادق در آن وضع زندگانی می‌کرد. در آن محیط، طبیعت عمل دگرگون سازی و لوازم آن ظاهر گردید و شایسته چنان بود که امام (ع) در واقعیتی نظری آن به شکلی سلوک کند که مکتب رسالت را از هر گونه معامله و تغفیر حفظ کند و به این طریق امام راهی یافت که به شرح زیر دارای خطوط متوازن بود:

- ۱- عمل به آگاه ساختن همه امت، تا امت در شکلی منظم و پیوسته به آن آگاهی تماس یابد.
- ۲- بر پای داشتن مدرسه‌ای برای اقامه و عرضه داشت فکر اصیل اسلامی تا آن فکر اصیل را در آن سرزین ارائه دهد و فقهیان و راویان و محدثان را برای رهبری فارغ التحصیل کند تا عقل امت و مرجع فکری او باشند و بتوانند رهبری را عهده دار گردند.
- ۳- رد کردن شبه‌ها و تکذیب ادعاهای الحادی و کفر آمیز که زندیقان و جماعتی که جعل حدیث می‌کردند، آن را انتشار می‌دادند (۶).

همانا که امام درین میدان پیروزی‌های درخشان به دست آورد موقیت‌هایی را صورت حقیقت بخشید. چنانکه عده بسیاری از علماء که حوزه علمی او را گذرانیده و از آنجا فارغ التحصیل شدند گواه این مطلب اند. علاوه بر این، مجموع مناقشات فکری که میان او و زندیقان و جماعت اهل «رأی»

در عراق و محله‌ای دیگر بروز کرد، حاکی ازین مدعاست. اما مرحله انتقال قدرت به پایان رسیده و پایه‌های حکومت از امام صادق (ع) و فعالیت‌های گسترده آن بزرگوار احساس خطر می‌کردند. احساس خطری بزرگ که هستی حکومت عباسی را تهدید می‌کرد. فرمانروایان متوجه امام (ع) شدند، چندان که او و پیروانش با شدیدترین نوع رنج و آزار و شکنجه روبرو گردیدند و او (ع) با نرمی بسیار با امور برخورد می‌فرمود و خود را در حد امکان از لطمہ حوادث کنار می‌کشید مبادا با حکومت درگیری روی دهد و حادثه‌ای پیش آید که به خیر و صلاح امت نباشد. علاوه امام (ع) به این نکته توجه داشت که جنبش آگاهی دهنده که رهبری آن

را بر عهده گرفته بود هنوز به درجه‌ای نرسیده بود که اگر کشمکش و درگیری میان آنان و حکومت به وجود آید بتوان آن را تحمل کرد و مسئولیت مبارزه علی‌با حکومت را پذیرفت. این چنین او (ع) در فعالیت اجتماعی، در برنامه‌ای نو، روشی نو برگزید که دردو مورد خلاصه می‌شود:

- ۱- برنامه و روش پنهان کاری، و آن روشی بود که در منطق اسلامی به «تفیه» معروف است.

روش مزبور در ایجاد گروهی منظم از نسل پیشناز کوشای بود که امام (ع) در حرکت اجتماعی، رهبری آن را به عهده داشت.  
۲- تایید جنبش‌های انقلابی که انقلابیون علوی آن را رهبری می‌کردند تا وجودان و ضمیر اسلامی اسلامیان را برانگیزنند و قدرت «نه» گفتن و ایستادگی امت را در برابر انحرافات تقویت کنند. از جمله آن انقلاب‌ها، انقلاب «محمد نفس زکیه» و برادرش در حجاز و بصره بود.

امام صادق (ع)، روشی نو برگزید و آن را برنامه خود قرار داد و در آن پیروز گردید. این پیروزی در جهت تحقق بخشیدن هدفهایی بود که وقتی با جنبش دلخواه اسلامی در میان امت شگفت و در مجموعه فقیهان و راویان حدیث وغیره که در حمایت شریعت و ما ترک جاوید اسلامی، دارای فضیلت شده بودند مجسم گردید، بیمانند بود.

سیاست حکیمانه در عمل اجتماعی و در خط امامت این چنین تجلی کرد.

بعلاوه ما به عرضه این دو مثال یعنی، جنبش دگرگون سازی در عهد امام علی بن ابی طالب (ع) و جعفر بن محمد الصادق (ع) اکتفا می‌کنیم. چه، نویسنده‌گان در زندگی نامه سایر پیشوایان (ع) به بیان مطالبی غیر از مظاهر تنوع در اسلوبهای عمل اجتماعی، و بنا به آنچه خرد و حکمت مقتضی بوده است و بنابر دگرگونی‌هایی که زندگانی انسان در سایر آن می‌گذرد پرداخته‌اند.

اما راهنمایی‌های عملی که از خلال راه و روش خط امامت در عمل، به سبب مکتب اسلامی از آن الهام می‌گیریم در نکته‌های زیر مندرج است: ۱- مکتب اسلام با گوناگونی‌های فراوان در فکر و عمل، دارای یک شکل تمدن ثابت بود که بهیچ وجه برای سازش آمادگی نداشت و در مقابل تغییرات در دنیای انسان سر فرود نمی‌آورد.

۲- باید میان آنچه اندیشه عمل اسلامی امت، با آنچه فقط روشی از روش‌های کاری بود که نبی اکرم (ص) یا پس از او هر یک از پیشوایان اتخاذ کردند، تفاوت گذاشت. چه، این رنگ از تفاوت به ما کمک می‌کند که از پدیده جمود حرفی و عدم تحرک در بعضی از موضع که در هنگام خود، روشی نمونه در وجود یافتن مسائل، سهیم بوده است رها شویم. خلاصه آن که مفید بوده است اما فعلاً بدرد نمی‌خورد.

۳- عمیقاً در ک کنیم که اسلوب‌های عملی که باید بر عهده گیریم بنا به موارد زیر قابل تبدیل و تغییر باشد:

- طبق وضع عقلانی و فکری و روانی.
- بنا به دوری و نزدیکی امت از مکتب اسلام.
- نسبت به دوری و نزدیکی امت از قدرت زمان.

۴- ادراک تغییرات و پیشرفت‌های سریع در زندگانی مردم، و آگاه شدن از نیازهای فوری آنان، و برگزیدن روشی علمی که نسبت به نفوس و اذهان مردم نزدیکترین روش باشد.

همانا که بر حسب شرایط هر زمان و مکان، نحوه عمل باید متفاوت باشد.

در بعضی از شرایط، وعظ و ارشاد، جامعه و مردم را اصلاح می‌کند در صورتی که در همان هنگام و در شرایطی دیگر، عمل سیاسی در پرتو اسلام ثمربخش است.

در جامعه‌ای معین و در شرایطی خاص، حوزه‌های دینی و مکاتب آن ثمربخش است حال آنکه در مجتمعی دیگر، این اسلوب

ثمر بخش نیست ... بالجمله تحت هر شرایطی، روشی دیگر باید.

۵- کمک گرفتن تدریجی از جنبش دگرگون سازی خط امامت با حد و مرزی که شرایط انسان در مرحله دشوار به آن کمک می‌کند و بر عهده دارد و به آن متمسک می‌گردد.

۶- بر گرفتن تجربه‌های دیگران در عمل اجتماعی خواه اسلامی و خواه غیراسلامی، به این منظور که تجربه خود را در عمل دگرگون سازی به این وسیله غنی تر گردانیم.

### روش ما در بحث و توضیح روش‌های عملی پیشوایان (ع)

#### اشاره

گفتیم که تاریخ زندگانی پیشوایان (ع) عبارت است از امتداد خط مکتب رسالت به این منظور که ادامه رهبری اسلام را در بنای امت مجسم سازد.

پس، از گذرگاه این حقیقت، عمل پیشوایان را مطالعه می‌کنیم که پس از وفات پیامبر بزرگوار (ص) پشتیبانی از آینده دعوت را صورت تحقق بخشیدند.

رسول اکرم (ص) در برنامه عملی خود برای دگرگون سازی اجتماع در مدتی کوتاه، گامهای شگفت انگیز برداشت و برنامه چنین بود که پس از درگذشت آن بزرگوار، پیشوایان می‌باشد راه درازی را که برای تحقق بخشیدن به برنامه او ضرورت داشت می‌پیمودند. چه، راه دگرگون کردن اجتماع به طوری که همه جا را فرا گیرد، کاری نبود که در مدتی کوتاه و به آسانی صورت پذیرد بلکه راهی بود دراز و فاصله‌های عظیم و معنوی میان جاهلیت و اسلام برقرار بود.

از این رو بود که عمل پیشوایان (ع) برای کامل کردن طریق مزبور صورت گرفت تا هدف‌های اسلام که پیغمبر (ص) در پی آن بود تحقق پذیرد و درنتیجه همه آثار گذشته را که از جاهلیت بر جای مانده بود از میان برد و ریشه‌های آن از بن برکنده شود و بنای یک امت جدید در سطح ضروریات دعوت و مسئولیت‌های آن، پی‌ریزی شود. به زودی بحث ما، روش‌های عملی گوناگون را که پیشوایان (ع) به آن دست زدند روش می‌سازد و این کار با تحقیق زندگانی همه پیشوایان (ع) و تاریخ آنان صورت خواهد گرفت و باید این کار بر اساس توجه کلی عملی گردد نه با نظر جزئی. به این توضیح که باید پیشوایان را به منزله کل پیوسته و مرتبط با یکدیگر در نظر گیریم.

در بررسی این مجموعه با کشف مظاهر عمومی و هدفهای مشترک و ترکیب اصیل آن، پیوند بین خطوط آنها را به دست می‌آوریم و می‌فهمیم که بین گامهای آنان چه رابطه‌ای موجود بوده است و در پایان، نقشی را به دست می‌آوریم که آنان همه از زندگانی مسلمانان بر عهده گرفته بوده‌اند. به طوری که پیشوایان همه در مجموع یک واحد را تشکیل می‌داده‌اند. واحدی که اجزای آن به یکدیگر پیوسته بوده است و هر جزء از این واحد با جزء دیگر در یک نقش و مکمل آن است. بی‌آنکه در بررسی اجزاء و در تجزیه کار هر یک بررسی کنیم می‌بینیم که در مرحله نخستین در سلوک و رفتار امامان (ع) تباین وجود دارد و از جنبه شکل کار در میان دوران‌هایی که پیشوایان در آن کوششی کرده‌اند و نقشی بر عهده داشته‌اند تناقض به نظر می‌رسد.

خلاصه اگر در تاریخ هر یک جداگانه نظر بیکنیم بلکه همه را با نظری کلی مشاهده کنیم، می‌بینیم همه آنان کلا مجموعه‌ای به هم پیوسته‌اند و همه مجموعاییک واحد را تشکیل میدهند که همه اجزای آن دقیقاً با یکدیگر مرتبط است و نقش هر یک، نقش آن دیگری را تکمیل می‌کند. خلاصه اگر چه ظاهر آین روش آنان تباین و تضاد وجود دارد، اما همه یک نقش را ایفا کرده‌اند. به عبارت دیگر وقتی بکوشیم خصوصیات عمومی و وظیفه مشترک آنان را به عنوان کل به دست آوریم، همه تناقضات و اختلافات

حل میشود. چه همه خصوصیات و دورانهای مشترک در این سطح تعبیرهای گوناگون است که از یک حقیقت به عمل آمده است و اختلاف تعبیر متوقف بر اختلاف شرایط و اوضاع اجتماعی است که هر امام در آن شرایط و اوضاع بسر میبرده است و قضیه اسلام در عصر او جریان داشته است و طبعاً با شرایط و اوضاعی که مکتب در عهد امام دیگر با آن مواجه بوده است تفاوت داشته است.

به عقیده ما نقش مشترکی که پیشوایان (ع) همه در آن عهد ایفای آن را بعهده داشتند، فرضیه صرف و کار فردی نیست که از علل و اسباب تاریخی آن بحث کنیم و علل موجود شدن آن را بباییم. بلکه چیزی است که نفس عقیده و فکر امامت آن را فرضه میسازد. چه، امامت در همه احوال و در مجموع از حیث مسئولیت و شرایط آن یکی است. پس باید در سلوک پیشوایان و وظایف دورانهای آنان با همه اختلاف رنگهای ظاهری به سبب شرایط و اوضاع و احوال، انعکاس واحدی داشته باشد (۷).

پس، چنانکه گفتیم، اختلاف روش نزد پیشوایان به معنای امور شخصی یا مصلحتی نبود تا تابع هوا و هوس و تمایلات آنان بوده باشد. بلکه آن تعبیری از عمل به شرایط حکیمانه بوده است که حکمت و درایت چنان ایجاب میکرد تا وضع آن روزگار را در نظر بگیرند و خصوصیات اجتماع را طبق زمان و مکان و استعداد و آمادگی عمل مورد توجه قرار دهند و بسنجد و معلوم کنند کدام کار را در کدام زمان معین برگزینند.

لذا میبینیم در ابعاد زمان و مکان، روشنی خاص را ترجیح میدادند تا امر دعوت صحیح انجام و صورت واقعیت گیرد و آن روش مفید و معقول افتد.

اما در شرایط دیگر، همان روش، کاری بی اثر و بی معنی بود. چه تحت آن شرایط بسا که دشواریهای وجود میداشت و شرایط و اوضاع ایجاب میکرد که برای دگرگون ساختن اجتماع و نظم دادن به آن و آگاهی عملی برای تغییر جامعه مشکلهای متفاوت و گوناگون دیگر را در نظر گیرند.

از اینجا اهمیتی که شامل عهده دار شدن نقش پیشوایان (ع) در زندگانی اسلامی است آشکار میگردد. اهمیتی که خصوصیت آشکار آن، نشان دادن ارزش و مقام حقیقی نقش بزرگ آنان در حیات اسلامی است و نشان دادن اندازه هماهنگی و روش هر پیشوا با پیشوای دیگر است. روشهایی که از خلال اوضاع و احوال وضع اجتماعی به وجود میآید و به عمل دگرگون سازی و فوری نیاز دارد که مشروط به شرایط زمانی و مکانی باشد. ما که تاریخ این پیشوایان را مطالعه و بررسی میکنیم ناچاریم به نصوص تاریخی صحیح اعتماد ورزیم تا برای شناسایی خصوصیات کار آنان (ع) و خصوصیات مراحل تاریخی که در آن مرحله‌ها میزیستند بکار آید که مبادا به ورای فکر مذهبی سابق کشیده شویم و مبادا بکوشیم که آن فکر مذهبی را بر تاریخ شان تحمل کنیم. مثل آن که به تاریخ آنان رنگ شرعی و تقدیس زنیم یا روشهایی را پیش گیریم که نسبت به کار گذشته و آینده از اسلوبهای برنامه ریزی و تبلیغ فراگیرنده باشد.

اگر این طریق را عمل کنیم بیش از آنچه به تاریخ آنان سود رسانیم به آن زیان وارد کرده ایم.

ازین رو برای فهمیدن تاریخ جنبش آنان (ع) باید تاریخ درست آنان، دلیل و راهنمای ما باشد و نصوص مسلم تاریخی را ملاک تحقیق خود قرار دهیم.

### پی نوشتها

۱- حاکم در مستدرک از ابن عباس (ج ۳ ص ۱۴۹) نقل کند که امام فرمود، اهل بیت من از اختلاف در دین، پناهگاه امت من اند.

۲- طبرانی از قول آن حضرت نقل میکند که: همانا مثل اهل بیت من در میان شما بمانند باب حطه در بنی اسرائیل است که هر

کس بر آن وارد شود آمرزیده است.

یهود پس از سرگردانیهای بسیار به سرزمین قدس (فلسطین) رسید و حضرت موسی به آنان فرمان داد که وقتی وارد ارض اقدس شوید توبه کنید که دیگر مرتکب مناهی نشوید و با گفتن کلمه «حطه» که به معنی تقاضای آمرزش و ریختن گناهان است وارد آن سرزمین شوید. بعدها دروازه‌ای که از آن وارد شدند «باب حطه» نامیدند. به همین مناسبت محبت حضرت علی امیر المؤمنین (ع) را نیز باب حطه گویند زیرا موجب آمرزش گناهان است،

۳- حاکم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۵۱) از قول امام (ع) نقل کند که: «هان، مثل اهل بیت من در میان شما همانند کشتی نوح است. هر کس بر آن نشست رست و آن کس که از آن روی گردانید غرقه شد.

۴- نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص ۱۷۸ چاپ ۱۹۶۳.

۵- نهج البلاغه - شرح محمد عبده - ص ۱۷۹.

۶- مراجعه شود به رساله ما تحت عنوان: جماعت علماء در عهد امام صادق.

۷- «دوران پیشوایان در حیات اسلامی» مقاله‌ای از محمد باقر صدر. دائرة المعارف اسلامی شیعه جلد ۲ ص ۹۴.

## فصل ۱ پیامبر اعظم

### اشاره

مراحل دعوت اسلامی در زندگانی پیامبر (ص) از هنگام بعثت آن بزرگوار تا روز وفات سه مرحله داشت:

### مرحله نخست

در آن مرحله دعوت رسول اکرم (ص) پنهانی بود و آن را با هیچکس آشکار نمی‌فرمود مگر اینکه به ظن غالب می‌پندشت که آن شخص دعوت او را خواهد پذیرفت یا به آن خواهد گردید.

این مرحله با نزول وحی بر پیامبر (ص) در غار «حراء» آغاز گردید. ابن هشام گوید: «آن را در نهان به این امر فرامی‌خواند تا مباداً قریش که در شرک و بت پرستی تعصب داشتند ناگهان دعوت او را دریابند. پس دعوت را در مجالس عمومی قریشیان آشکار نمی‌فرمود و کسی را آشکارا به اسلام فرانمی‌خواند مگر کسی را که از نظر پیوند خویشاوندی یا شناسایی پیشین با او بستگی داشت. چنان کسان با پیامبر در نهان دیدار می‌کردند و هر یک از آنان وقتی می‌خواستند به عبادتی از عبادات پردازند، در یکی از شکاف‌های کوهستان مکه می‌رفتند و در آنجا از چشم قریشیان پنهان می‌شدند. (۱)»

در آن مرحله پیامبر هسته‌های دعوت نخستین را تشکیل داد و مسئولیت دعوت را بدوش کشید و در نهان برای پرهیز از گرفتاری در دعوت سعی می‌فرمود.

«وقتی کسانی که به اسلام گرویدند از سی تن زن و مرد افزوون شدند، رسول الله سرای یکی از آنان را برای تجمع آنان برگزید تا در آنجا برای رفع نیازهای ارشاد و تعلیم با یکدیگر دیدار کنند. حاصل دعوت در آن مدت چیزی نزدیک به چهل مرد و زن بود که به اسلام گرویده بودند و بیشتر آنان از فقرا و بندگان بودند و از کسانی که در میان قریش شخصیت و عنوانی نداشتند (۲).»

تردید نیست که اگر پیامبر (ص) در دعوت به اسلام در گذرگاه سالیان نخستین، کار را پوشیده می‌داشت به سبب بیم جان خویش نبود بلکه برای آینده دعوت از هر فعالیت فاشیستی خوف داشت و می‌ترسید برای دعوت به اسلام امر ناگواری رخ دهد و بعدها دعوت کمال نیابد و ثابت و مستقر نگردد و نتواند با کفار به معارضه و مواجهه رویاروی آغاز کند و ازین جهت دعوت به نابودی

کشیده شود.

رسول اکرم از دعوت پنهانی خود دو منظور داشت:

- ۱- پیشتازان مؤمن در معرض خطر قرار نگیرند. چه، هر عمل فاشیستی حرکت جنبش را فلچ و از کار می‌انداخت و ارتباط آن را با افراد می‌گست و ازین روی آن را به آشفتگی و تباہی می‌کشید.
- ۲- افروden عده کافی از مؤمنان به رسالت و مکتب تا در تحول به اسلام به شایستگی و با ایمان مسئولیت‌های مکتب را تحمل کنند.

هنگامی که فعالیت مسلمین و عده آنان روی به فرونی گذاشت اگر چه امور عبادی را در شکاف‌های کوهساران و در دره‌ها انجام می‌دادند اما پوشاندن کار آنان و فراهم آمدنشان و نمازشان کاری دشوار می‌بود. از این رو، رفته قریش به وجود دعوت پی بردن و حساب کار خود را کردند و کوشیدند از چگونگی کار آگاه گردند و در پیرامون پیروان آئین نو تفصیلاتی به دست آورند. پس جاسوسانی گماشتند تا محل هایی را که مسلمین در آن می‌زیستند و محلهایی را که در آن اقامت می‌ساختند و جایی که به مسافت می‌رفتند و بالجمله هرجاکه بودند آنجا را مراقبت کنند و از خبرهایشان آگاه گردند.

روزی از روزها در حالی که سعد بن ابی وقاص با چند تن از اصحاب رسول الله در یکی از راه‌های تنگ کوهستان مکه نماز می‌گزارند، چند تن از مشرکان به آنان گذشتند و ازین عمل خشمگین شده و آن اعمال را عیب دانستند تا کار به زد و خورد کشید. سعد بن ابی وقاص مردی از مشرکان را با استخوان فک شتر ضربه‌ای زد و سر او را شکافت و این نخستین خونی بود که در اسلام ریخته شد (۳).

این رویداد خطیر، رسول اکرم را بیناک نساخت بلکه آن واقعه را آشکار شدن جزی از دعوت به حساب آورد که امری طبیعی بود. زان پس، کار آئین نو در مکه فاش گردید و به پایه‌ای از انتشار رسید که دیگر پنهان داشتن کامل آن امکان نداشت. پس وقت آن فرا رسید که دعوت علنی گردد.

پس از آنکه رسول خدا اطمینان یافت که عناصر ضروری برای این مرحله تکامل یافته است، به طرزی نوین به دعوت شروع کرد. زیرا عده مسلمین و فهم آنان از اسلام به حدی مناسب رسیده بود و به اندازه‌ای نیرومند شده بودند که دیگر امکان نداشت بتوانند آنان را از میان بردارند. علاوه بر این نظر به سایر اوضاع و احوال و شرایط اجتماعی از قبیل پشتیبانی عم او ابوطالب (رض) از پیامبر اکرم (ص) و ایمان آوردن جماعتی مانند حمزه عمومی او، اسلام عزت و احترام کسب کرده بود.

«عنصر دوم از عناصر دعوت درین مرحله نزدیک به رشد و تکامل بود از این روی امت را به تبلیغ آگاه ساخت و عده‌ای بسیار از کسانی که دعوت را بر آنان عرضه کردند، اسلام آوردن (۴)»

این مرحله مدت سه سال استمرار یافت تا خدای تعالی فرمان داد که نبی اکرم دین الهی را آشکار سازد. فرمان حق تعالی در این مورد چنین بود:

فاصد عما تؤمر و اعرض عن المشرکین (کاری را که به انجام آن فرمان یافته‌ای آشکارا کن و از مشرکین روی بگردان. / حجر (۹۴)

اندر عشیر تک الاقرین (خویشاوندان نزدیکت را بیم ده. / شعراء ۲۳۵)

قل انى اانا النذير المبين (بگو همانا که من بیم دهنده آشکارم. / حجر ۸۹)

## مرحله دوم

در این مرحله فرستاده حق، قول خدای تعالی را به کار بست و به تنفيذ فرمان پروردگار خود آغاز کرد. وقتی همه فرزندان و

خویشان و عشیرت خودرا به اسلام فراخواند و رسالت الله تعالی را به آنان ابلاغ کرد آنگاه گفت: «ای بنی کعب بن لوی» نفوس خویشن را از آتش برهانید. ای بنی مرء بن کعب نفوس خویش را از آتش برهانید. ای بنی عبد شمس، ای بنی عبد مناف، ای فاطمه، نفس خویش را از آتش برهانید. من درباره هیچیک از شما در پیشگاه خدا کاری از دستم ساخته نیست جز اینکه خویشاوند من هستید و من صله رحم می‌کنم (۵)».

رسول اکرم بر بالائی کوه صفا رفت و به ندا در دادن آغاز کرد که: ای بنی فهر، ای بنی عدی! «چندان که افراد آن قبایل فراهم آمدند و کسی که نتوانسته بود به ندای رسول خدا بیرون آید و فرستاده‌ای گسیل داشته بود تا بنگرد که خبر چیست. باری همه جمع شدند. آنگاه پیامبر گفت: «آیا اگر بینید که شما را آگاه می‌کنم که گروهی سوار در دره آمده‌اند تا بر سر شما حمله‌ور شوند، گفته مرا تصدیق می‌کنید؟» گفتند: از تو هر گز دروغی نشینید ایم.

گفت: «پس من شما را بیم می‌دهم که در مقابل شما عذابی شدید قرار دارد.»

پس آنگاه ابو لهب گفت: آیا درین ساعت روز ما را برای همین مطلب فراهم آورده‌ای (۶) و آیتی نازل شد که:

تبت یدا ابی لهب و تب (دست‌های ابو لهب برباد و بربیده شد)

واکنش قریش در مقابل آشکار شدن دعوت او این بود که از وی (ص)

روی گردانیدند و دعوت او را نپذیرفتند. چندان که مسلمانان به این سبب آزارها و شکنجه‌های گوناگون تحمل کردند. چندان تحمل رنج و مشقت کردند که در نتیجه راه پیروزی بر آنان هموار گردید تا رضای خدای تعالی را محقق گردانند و عقیده را با خون آبیاری کنند.

رسول اکرم (ص) را چندان آزردند که فرمود: «هیچ پیامبری چون من مورد آزار و اذیت قوم خود قرار نگرفت.»

عبد الله بن عمرو بن العاص در مورد آن بزرگوار روایتی ازین دست نقل کرده است: «در اثنای این که پیامبر (ص) در خانه کعبه نماز می‌گذشت «عقبه بن ابی معیط» به او روی آورد و جامه خود را به گردن وی (ص) پیچید و به شدت گلوی آن بزرگوار را فشرد. ابوبکر بطرف او رفت و شانه و بازوی او گرفته و دورش ساخت و گفت: آیا مردی را که می‌گوید الله پروردگار من است به قتل می‌رسانید (۷)؟

طبری و ابن اسحق ازو روایت کرده‌اند که یکی از آنان مشتی خاک بر گرفت و در حالی که پیامبر اکرم (ص) از یکی از کوچه‌های مکه می‌گذشت، بر سر و روی او پراکند. محمد به خانه بازگشت و بر سر مبارکش خاک نشسته بود. یکی از دخترانش بسوی او رفت و در حالی که می‌گریست خاک بدن مبارکش را شست. رسول الله به او گفت: «ای دخترم گریه مکن که خداوند نگاهدار پدر توست (۸)» اما یاران او (ص) رضوان الله علیهم هر یک عذاب‌های گوناگون چشیدند.

از خباب بن الارت روایت شده است که: «پس از آنکه پیامبر از مشرکان آزاری دید به نزد او رفت و به او گفتم ای رسول خدا آیا خداوند را برای پشتیبانی ما نمی‌طلبی؟ آنگاه پیامبر بر زمین نشست و چهره اش گلگون شد و گفت: پیش از شما با شانه آهینین گوشت و عصب را تا استخوان می‌کندند با این همه از دین خود دست نمی‌کشیدند و از خدا می‌خواستند عدالت و امنیتی حکم‌فرما شود که هر کس بتواند از یمن به حضرموت آید، بی آنکه آزاری بیند و جز از خداوند از هیچکس نترسد (۹)»

## انتقال به طائف

هنگامی که پیامبر اکرم پی برد که فشار و آزار به اوج خود رسیده است و دعوت او در مکه به حالت رکود در آمده و جنبش پیوستگی و مستمر گروه‌ها برای دعوت تقریباً متوقف گردیده است، و دید که حالت آن رکود تهدیدی مستقیم است که به ناتوان شدن و ضعف دعوت منجر خواهد شد و کشش آن متوقف می‌گردد و سپس پایان می‌پذیرد.

همه این اعتبارات او را برانگیخت تا برای دعوت به اسلام به طائف رود و از مردم «ثقیف» یاری طلبد. رسول اکرم (ص) امید آن داشت که آنچه از جانب خدای عز و جل بر او فرود آمده است، مردم طائف بپذیرند و رسالت، یارانی نو به دست آورد و آنان منطقه را آماده کنند تا برای جنبش و شروع به کار، مرکزی نو شود. چه، می‌دید که مکه صلاحیت آن را ندارد که مرکز دعوت رسالت گردد. بخصوص پس از آن که شکنجه دادن به مؤمنان و ترساندن آنان، چنانکه گفتیم سبب متوقف شدن و بی تاثیری جنبش شده بود.

هنگامی که رسول الله به طائف رسید بر آن شد تا افراد با نفوذ آنجا را به خود جلب کند زیرا آنان دارای اهمیت بودند و پیروان بسیار داشتند. پس آنگاه نزد گروهی از بزرگان ثقیف که آنروز از بزرگان آن دیار بودند رفت و آنان را براه راست و راه خدا دعوت کرد. اما با خشونت، خواهش او را رد کردند و با درشتی و تندخویی به گونه‌ای با او برخورد کردند که موقع آن را نداشت. پس رسول الله (ص) از نزد آنان برخاست. اما از آنان خواست که خبر آمدن او را به نزد خود نگاه دارند و از قریش پوشیده دارند. لیکن این امر را نیز نپذیرفتند. آنگاه مردم آن دیار، دیوانگان و بندگان خود را برانگیختند تا اورا دشنام گویند و بر او درشتی کنند و به سوی او سنگ اندازند چنانکه از پاهای او خون جاری شد و چند جای سر مبارکش شکافت (۱۰).

پس از کار خود به خدا شکایت برد و سر به آسمان برداشت و این دعا بر زبان راند:

«بار خدایا، از ضعف و ناتوانی و قلت بضاعت خود به درگاه تو شکایت آورده‌ام. ای ارحم الراحمین تو خدای مستضعفانی، پروردگار منی، مرا به چه کسی وا می‌گذاری؟ به کسی که از امت من دور است تا به من حمله آورد یا به دشمنی که اختیار مرا به دست او می‌سپاری. اگر تو بر من خشمگین مباشی، از دشمنی هیچکس باک ندارم که عافیت و بخشایش تو بر من بسی وسیع تر است.

به نور وجه تو پناه می‌آورم که تاریکی‌ها را درهم می‌نوردد و کار دنیا و آخرت را به صلاح باز می‌آورد تا خشمت بر من فرود نیاید و نارضائیت بر من نزول نکند. به تو پناهندام تا خرسند گردی و لا حول ولا قوه الا بك» (۱۱)

رسول الله با زید بن حارثه بازگشت و چون خواست وارد مکه شود زید گفت: یا رسول الله، چگونه بر آنان وارد می‌شوی حال آنکه ترا بیرون راندند؟.

رسول اکرم فرمود: «ای زید همانا که خدا در آنچه می‌بینی گشايشی قرار می‌دهد و راه عافیت معین می‌کند. خدا یاور دین خود و پشتیبان فرستاده خود است». سپس مردی از مردم خزاعه را به سوی مطعم بن عدی فرستاد تا او را آگاه سازد که او به مکه در پناه او وارد می‌شود. مطعم پذیرفت و رسول الله به مکه بازگشت (۱۲).

پس از بازگشت از مکه، رسول خدا از تجربه در دنیاک طائف و از بدرفتاری مردم آنجا، از بر نیامدن منظورش به وسیله اهالی آن دیار که می‌خواست طائف را به جای مکه مرکز دعوت قرار دهد، تجربه‌ای گرانبها آموخت.

بررسی رسول اکرم از تجربه طائف و ارزیابی آن و تجزیه و تحلیل موجبات پیشرفت نکردن در آن دیار مطالب زیر را برای او روشن کرد:

۱- رسول اکرم (ص) کشف کرد که طائف برای اینکه مرکز دعوت شود دارای صلاحیت نیست زیرا طائف با مکه بستگی‌ها و پیوندهای استوار داشت.

چنانکه از نظر جغرافیایی نیز در حدود بیش از چهل میل از آنجا دور نبود و همین مساله امنیت آنجا را به واسطه نزدیکی، از حیث هجوم قریش و سرکشی و طغیان آنان به خطر در می‌انداخت.

۲- صلاح نبود که او خود در میان دشمنان تبلیغ دعوت را عهده دار گردد زیرا او را محاصره می‌کردند و دعوت وی بعلت فته انگیزی و سخن چینی با شکست رویرو می‌گردید و فرصت گفتار نمی‌یافت و بررسی تاثیر آن در آنان به آگاهی او نمی‌رسید (۱۳).

از این رو بود که می‌بینیم رسول الله (ص) هنگامی که موسم حج فرا رسید کوشش از سرگرفت و هنگامی که شش تن از مردم یزرب فراهم آمدند نزد هیئت نماینده‌گی آنان رفت و آغاز دعوت فرمود، پس به او ایمان آوردند و سوگند یاد کردند که هنگامی که هر یک به دیار خویش بازگشتند در راه رسالت او کار کنند. توفيق رسول الله در قانع کردن آن افراد، خطیرترین عمل تنظیمی رسول الله را در تاریخ اسلام در برداشت.

باید دانست ملاقات او با آن شش تن، کاری تصادفی نبود بلکه مقصودی را تامین می‌کرد چه، با آنان تقریباً مخفیانه اجتماع کرد و با عده‌ای محدود آن اجتماع را برابر پای داشت. اما وقتی دعوت آشکار را آغاز نمود با سایر هیئت‌های نماینده‌گی بدآن گونه عمل نکرد.

سری بودن اجتماع و برگزیدن وقت (موسم حج) دلائل بسیاری داشت که نمی‌توان از آن چشم پوشید. بعلاوه با تجربه دردناک طایف که پربار و آموزنده بود، نزدیک بود و از آن تجربه‌های فراوان به دست آمده بود.

رسول الله خطه خود را نسبت به پایگاه جامعه تغییر داد و در گزینش یزرب به این امیدوار بود که آن دیار از نظر جغرافیایی از مکه دور است و بیش از ۲۵۰ میل با آنجا فاصله دارد. لذا در آن محل از حملات پیاپی و ناگهانی قریش در امان است. اما یزرب نیز برای اینکه مرکز دعوت شود آمادگی داشت زیرا سابقه طولانی زدو خوردهای قبیله‌ای بین ساکنین اوس و خزر و یهود، آنجا را منطقه‌ای ساخته بود که از نظر اجتماعی از یکدیگر جدا بودند چنانکه نمی‌توانست در مقابل وزش اسلام ایستادگی کند.

گوبی آن دیار، در انتظار شخصی یا فکری بود که آن تعصبهای سخت و حل ناشدنی را بکلی از آن سامان ریشه کن سازد و مشکل حل ناشدنی گروهها و نژادها را چاره‌ای اندیشد. علاوه بر این امور، چند دایی رسول اکرم در یزرب از بنی نجار بودند و خود مردم یزرب نیز این مطلب را می‌دانستند و نیز می‌دانستند که قبر پدر و مادر رسول اکرم (ص) در آنجا است.

افرون بر این، یزرب از نظر امکانات مادی توانگر بود و بر راه بازرنگانی مکه و شام تسلط داشت. این بار رسول اکرم آن سان که به طائف رفت شخصاً به یزرب نرفت و تجربه دردناک طائف را به یاد داشت بلکه از فعالیت به طور مستقیم خود داری فرمود و در پراکندن دعوت اسلام و آموزش‌های دینی به وسیله خود مردم مدینه اعتماد کرد. این روش بیشتر فایده داشت و نتایج کار را زودتر از انتظار صورت واقعیت داد. زیرا مردم مدینه دیار خود را بهتر از دیگران می‌شناختند و به شرایط آن شهر و شرایط مردم آنجا بیش از هر کس آگاهی داشتند بعدها نیز در مردم آنجا و یارانشان عمیق ترین تاثیر را گذاشت و هیچکس درباره آنان به شک و گمان نمی‌افتد زیرا در آن محیط همه، آنان را می‌شناختند.

هدف رسول اکرم (ص) از فعالیت آن شش تن، و از عمل انصار، آماده کردن جو و ایجاد محیط و عواملی بود که دعوت و مبانی جدید آن را تایید کند.

هنگامی که موسم حج فرا رسید، نبی اکرم با دوازده تن از اهالی یزرب در وادی تنک (عقبه) یعنی عقبه نخستین فراهم آمدند. در آنجا اشخاص مزبور ایمان خویش را آشکار کردند و پذیرفتند که در نشر دعوت اسلامی بکوشند هنگامی که عازم بازگشت بودند، رسول الله، مصعب بن عمیر را که در بین مسلمین مکه از لایق ترین اصحاب بود فرمان داد که اسلام را به اهالی مدینه تعلیم داده و احکام دین را بین آنان شایع کند و از آنان برای انتشار دادن این نور در صفوف اهل مدینه نیروی منظم ایجاد کند. مصعب می‌دانست که قریش و قوای جاهلیت چه مایه شکنجه و آزار بر مسلمانان روا می‌دارند. بالجمله مصعب مأمور شد که عده‌ای را تربیت کند و همه، چندان که می‌توانند اقدام کنند و در نشر اسلام کمال دقت را به کار ببرند (۱۴).

مصعب بن عمیر هم آن سان که در میان مردمی که در مکه در اوایل کار:

اسلام آوردند معروف بود، از حیث آگاهی داشتن به معالم دین و معاصر بودن با ایامی که قریش به مسلمین حمله ور می‌شدند و با نیروهای جاهلی بر مسلمین مکه انواع شکنجه و آزار روا می‌داشتند، نیز شهرت داشت. بعلاوه به انواع روش‌های عملی و سازماندهی

آگاهی داشت (۱۵).

بودن مصعب پیش‌اپیش آن جماعت برای نظم دادن به آن عده تصمینی بود تا آن گرویدگان جدید از ایمان خود و از عده‌ای که برای انجام دادن کارهای مفید به منظور نشر اسلام داده بودند سرپیچی نکنند. بخصوص سپری شدن یک سال تمام میان دو موسم حج آن سال و سال آینده شاید باعث می‌شد که عزم آنان را سست کند و از دین خود دفاع نکنند زیرا آموزش کامل نداشتند و عمیقاً مطالب اسلام را نفهمیده بودند و شناخت کاملی از آن نداشتند تا برای قانع کردن و مسلمان کردن عده‌ای دیگر به سطح عالی از فهم و قدرت رسیده باشند.

نبودن رابطه منظم، ناچار به تفکیک و جداگانه گروه و اجتماعی منجر می‌گردید و نبودن انضباط و پیوند بین جماعتها و پراکنده‌گی کوشش افراد آن، به شکست آنان پایان گرفت.

### پی نوشتها

- ۱- سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۰ و صفحات بعد.
- ۲- سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۲۴۹ - ۲۶۱.
- ۳- سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۳.
- ۴- سیره ابن هشام
- ۵- فقه سیاسی در اسلام، محمد جعفر الظالمی، ص ۸۴
- ۶- فقه السیره، دکتر محمد سعید رمضان البوطی، ص ۹۹
- ۷- مصدر سابق.
- ۸- به نقل بخاری از فقه السیره.
- ۹- تاریخ طبری، ج ۲ ص ۳۴۴ و سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۱۸۵. منظور این است که مردم سابق برای حفظ دین خود اینهمه آزار می‌دیدند و شما در مقابل این آزارهای خفیف مقاومت ندارید. (م)
- ۱۰- سیره ابن هشام و تهذیب السیره.
- ۱۱- طبقات السعد، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۱۲- سیره ابن هشام، ج ۱ ص ۴۲۰.
- ۱۳- طبقات ابن سعد، ج ۱ ص ۱۹۶.
- ۱۴- برای تفصیل مقال به «نظریه الثورة و التنظيم» نوشته حسین کروم در کتاب «محمد نظره عصریه» چاپ جدید، ص ۱۷۱ مراجعه شود.
- ۱۵- سیره ابن هشام، ج، ۱ ص ۴۲۸.

### هجرت و انتقال به پایگاه مرکزی

آنگاه مصعب بن عمير در موسم حج سال بعد به مکه بازگشت و گروهی بسیار از مسلمانان مدینه با او همراه بودند که با حج گذاران مشرک قوم خودبیرون آمدند.

مصعب زان پیش که به مکه در آید، بین رسول الله و مسلمین یثرب پس از پایان موسم حج، اجتماعی تشکیل داد و در آن از کارها و فعالیتهای خود واز پیشرفت‌های دعوت اسلامی سخن گفت. از آن وقت بر عده مسلمانان افزوده شده بود و جو عمومی مدینه برای

آمدن رسول الله آمادگی داشت.

محمد بن اسحاق از کعب بن مالک روایت کرده است که: «رسول الله با مادر عقبه در اواسط ایام تشریق (۱) و عده گذاشت هنگامی که از بجای آوردن حج فارغ شدیم، شبی بود که رسول خدا با ما و عده گذاشته بود، در آن شب با قوم خود در کاروان خویش خفیم تا ثلثی از شب گذشت. آنگاه از کاروان خود به سوی عده گاهی که با رسول الله داشتیم بیرون شدیم و مانند کبک، بینناک و آرام آرام حرکت می‌کردیم تا در دره‌ای که نزدیک عقبه بود فراهم آمدیم و ما هفتاد و سه تن مرد و دو تن زن بودیم». محمد بن اسحاق چنین ادامه داد: «در دره فراهم آمدیم و به انتظار رسول الله ماندیم تا نزد ما آمد و عمومی او عباس بن عبدالمطلب نیز با او (ص)

بود. آنگاه آن قوم با او سخن گفتند و اظهار داشتند از ما هر یک را می‌پستندی برای خود برگزین. سپس رسول الله با آنان سخن گفت و قرآن تلاوت کرد و در پیشگاه خدا دعا نمود و آنان را به اسلام ترغیب فرمود. آنگاه گفت: با شما پیمان می‌بندم به شرطی که از آنچه همسران و فرزندان خود را از آن منع می‌کنید، مرا نیز از آن بر حذر دارید (۲)» و از آنان پرسید که آیا برای پشتیبانی از او و یاری دادن به او در راه دین و تحمل کردن همه گرفتاری‌هایی که از این کار بر می‌آید آماده‌اند یا نه؟

ابن هشام گفت: «رسول الله در عقبه آخر با آن‌ها بیعت کرد که در جنگ سرخ و سیاه یعنی در هر پیشامد با او باشند». «با خود عهد کرد و با قوم در پیشگاه خدا پیمان بست و آنان را به پاداش و فای بعهد و عده بهشت داد. همه موافقت کردند و به پشتیبانی او تا سر حد پیروزی یا مرگ سوگند یاد کردند (۳)»

عبداء بن صامت گوید: «با رسول الله پیمان جنگ بستیم که در سختی و آسانی و در رفاه و فعالیت و در ناخوشی‌ها، در همه کار از جان و دل با او باشیم و هر نتیجه که آن پیمان داشت بر عهده گرفتیم و قول دادیم که در هیچ کار با کسان او نبرد نکنیم و هر کجا که باشیم سخن به حق گوئیم و از سرزنش هیچ سرزنش کننده نهاریم.

نخستین آیه‌ای که در آن اجازه جنگ بر رسول گرامی نازل گردید، این قول حق بود:

اذن للذين يقاتلون بهنهم ظلموا و ان الله على نصرهم لقدير، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله

حج - ۳۹

(به آنان که مورد جنگ قرار می‌گیرند و به آنان ستم می‌شود اجازت داده شده است و خدای به یاری آن‌ها تواناست، آنان که از دیار خود بر خلاف حق بیرون رانده شدند و تقصیری نداشتند جز آنکه می‌گویند الله خدای ما است).

پس از همه آن کوشش‌ها، خداوند برای فرستاده خود (ص) چنین مقدار فرموده بود که هدف خود را که در پی آن بود در میان حامیان یثرب بیابد.

بعد از عذاب‌ها و بلاها که بر مسلمانان فرود آمد به یثرب مهاجرت فرمود و در آنجا نخستین سرای اسلام به صفحه خاک به وجود آمد و همانا که این رویداد برای ظهور دولت اسلامی (۴) اذن و اجازتی بود و رسول الله نخستین کس بود که آن را به وجود آورد. ابن سعد در طبقات گوید: «وقتی آن هفتاد تن از محضر رسول الله بیرون رفتند، خشنودی در چهره روشنیش پدیدار بود و خدای او را قدرت و قومی مهیا فرمود که هم مردان کارزار بودند، هم تعدادشان بسیار بود، هم مردمی بودند کمک رسان. وقتی مشرکان دانستند که مسلمین می‌خواهند از آن دیار بیرون روند، درباره آنان چنان آزار و شکنجه‌ای روا داشتند که تا آن روز هیچکس مانند آن را ندیده بود پس، اصحاب ازین واقعه بر حضرت (ص) شکایت برداشتند و رخصت طلبیدند تا از آن دیار هجرت اختیار کنند.

آنگاه حضرت رسالت (ص) فرمود: «شما را از سرایی که به آنجا هجرت خواهید کرد آگاهی دهم و آن یثرب است. پس هر کس بر آنست که ازین دیار بیرون رود به سوی آنجا حرکت کند» و قوم آگاه گردیدند و موافقت کردند و با یکدیگر تبادل نظر نمودند و از شهر بیرون رفتند و آن کار را پنهان داشتند (۵)

رسول اکرم (ص) به سوی امام علی بن ابی طالب رفت و به او فرمان داد که پس از عزیمت او به مکه برود و ودیعه‌های مردم را که نزد رسول اکرم می‌باشد به صاحبان آن بازگرداند (۶) آن شب که نبی اکرم (ص) مهاجرت فرمود، شبی تاریک بود و مشرکان بر در خانه رسول الله اجتماع کردند و در صدد قتل آن رسول مکرم برآمدند.

رسول خدا زان پس که علی در بستر او خفت ازو جدا گردید و از میان مشرکان بیرون رفت و خدای، خوابی موقت بر آنان چیره ساخته بود و رسول خود را اطمینان داده بود که هیچ شری از مشرکان به او نرسد (۷).

همینکه رسول اکرم به یثرب رسید و در آنجا اقامت گزید، استوار و پای بر جا به تشکیل مجتمع اسلامی روی آورد و در آن مجتمع جدید، به عنوان نخستین قائد، زمام شئون سیاسی و اقتصادی و اداری و داوری را که به فرمانروایی بر آن جمع ارتباط داشت در دست گرفت.

پس از آنکه اسلام در مدینه ریشه دواید، به رویارویی با مشرکان و جهاد مبادرت فرمود تا نیروی جاهلیت را که در قریش تجسم یافته بود مورد هجوم قرار دهد و خطر و تاثیر آن را از دعوت اسلامی دور کند و از میان بردارد.

همانا که رسول خدا (ص) وقتی با مشرکان و یهود روبرو می‌گردید، درین مرحله - بسی قاطع و استوار بود و مساله حکومت بین اسلام و جاهلیت، موضوع کشاکش و جنگ بود و هر جا که امر ایجاب می‌کرد، زور و فشار و سختگیری بکار می‌رفت.

### موضوع رسول اکرم در مورد آینده دعوت

#### اشاره

درین مبحث باید، مساله‌ای بزرگ و مهم را که مسلمانان در آن اختلاف کرده‌اند، بررسی کنیم. این مساله، جانشینی نبی اکرم (ص) و آینده دعوت و رهبری آن پس ازو می‌باشد. باید موضع رسول اعظم را که درین بحث به تحقیق آن می‌پردازیم، طوری باشد که نتیجه از آن به دست آوریم و مساله دعوت را که او (ص) رهبری آن را عهده دار بود، باید رسیدگی کرد و از شکل گیری آن اجتماع و نوع و شرایطی که مردم در جو آن می‌زیستند، نتیجه منطقی گرفت.

پیامبر بزرگوار پیش از وفات می‌دانست که اجل نزدیک است و در «حجۃ الوداع» با وضوح این مطلب را باز گفت (۸) مرگ او را غافلگیر نکرد و وفات وی (ص) ناگهانی نبود. پس فرصت کافی داشت تا در مساله آینده دعوت پس از خود بیندیشد. حتی اگر عامل ارتباط غیبی را هم در نظر نگیریم و از رعایت الهی و آگاه شدن از طریق وحی نیز چشم بپوشیم، باز می‌بینیم که آن رسول قائد (ص) از نزدیکی رحلت خویش آگاه بوده است.

در پرتو این اطلاع می‌توان دانست که نبی اکرم آینده دعوت را به روشی می‌دیده و یکی از سه راه ممکن را در پیش روی داشته است.

#### راه نخست

#### اشاره

رسول اکرم می‌توانست در مورد آینده دعوت موضع منفی اتخاذ کند و در رهبری دعوت و توجیه آن به زمان زندگانی خود اکتفا ورزد و آینده را به اوضاع و احوال و تصادف واگذارد.

این عمل منفی را نمی‌توان در مورد نبی اکرم (ص) فرض کرد زیرا چنین نحوه عمل از یکی از دو امر ناشی می‌گردد که هیچیک با حضرت تناسب نداشته است.

### مسئله اول

اعتقاد به این مطلب که برخورد سلبی و منفی و اهمال در مورد آینده دعوت تاثیری ندارد و امتی که بزودی در محیطشان دعوت واقع می‌گردد می‌تواند از دعوت پشتیبانی کند و جلوگیری از انحراف را تضمین نماید.

به عبارت دیگر ممکن است چنین پنداشت که از نظر رسول اکرم (ص) جای نگرانی نبوده است که دعوت پس از او از بین برود بلکه حضرتش یقین داشته است که امت دعوت صحیح را ادامه خواهد داد و از انحراف جلوگیری خواهد کرد.

بر واقعیت چنین اعتقادی دلیلی در دست نیست، بلکه طبیعت امور برخلاف آن دلالت دارد، چه دعوت به حکم این بود که در آغاز، عملی دگرگون کننده و انقلابی بوده است و هدفش ساختن امت و از بیخ و بن برکندن همه ریشه‌های دوران جاهلیت بوده است. پس وقتی ساحت اجتماع از رهبر آن تهی ماند و قائد آن اجتماع را بدون هیچگونه برنامه ریزی ترک می‌کرد آن جامعه در معرض بزرگترین خطر قرار می‌گرفت.

الف: در چنین وضع، خطرهایی ظاهر می‌شد که طبیعتاً از روپوشی با خلاء، بدون هیچگونه برنامه ریزی سابق سرچشمه می‌گرفت. به عبارت دیگر خطری وجود می‌یافت که از طبیعت روبرو شدن با خلاء برنامه نداشتن از قبل حاصل می‌گردید و امت را وامی داشت در سایه آن مصیبت بزرگ یعنی از دست دادن نبی اکرم موضعی فوری اتخاذ کند و هیچ مفهوم و روش قبلی برای این کار نداشت و خلاصه وقتی امت بدون داشتن برنامه، با فوت نبی اکرم (ص) مواجه می‌گردید، دست و پای خود را گم می‌کرد و در کار خود فرو می‌ماند.

ب: خطر دیگر اینکه در چنان مورد، مكتب به درجه‌ای نرسیده بود که روشنی را که باید برای حفظ دعوت اتخاذ کرد برای رسول اکرم (ص) تضمین کند و در چهار چوب مكتب برای دعوت، هماهنگی تامین شود و بر تناقضاتی که بر اساس تقسیم مهاجران و انصار یا قریش و سایر عرب یا مکه و مدینه در زوایای نفووس مسلمین کمین کرده بود، غلبه یابد.

ج: خطر دیگر از وجود گروهی ناشی می‌شد که تظاهر به اسلام می‌کردند و در پشت نقاب اسلامی پنهان شده بودند و در حیات نبی بزرگوار، پیوسته با اسلام دشمنی می‌ورزیدند.

وقتی تعداد بسیاری از کسانی را که پس از پیروزی اسلام تسلیم شدند و از ناچاری اسلام آورده بودند، بر آن دشمنان بیفزاییم می‌توان خطری را که این گروهها توانستند ایجاد کنند تخمین زد. زیرا پس از فوت نبی اکرم ناگهان فرصتی یافتند تا به فعالیتی گسترده دست زند و می‌توانستند در جامعه‌ای که از رهبری و رهبر خالی مانده بود و در ساحتی از قائد تهی، به فراغ بال ترکتازی کنند.

بعلاوه خطرهایی مثل قدرتها و کشورهای دور و نزدیک از خارج دعوت را تهدید می‌کرد. لذا خطرناک بودن وضعیت پس از وفات نبی اکرم (ص)

چیزی نبود که از نظر رهبری که کار عقیدتی انجام می‌داد پنهان باشد، چه رسد از نظر خاتم الانبیاء.

اگر ابو بکر به این معنی که پس از او امت و جامعه اسلامی در باب جانشینی خلافت در تفرقه نیفتند مستمسک نمی‌شد، مردم به سوی عمر هجوم نمی‌کردند و امیر المؤمنین گویان نمی‌گفتند: از عدم وجود جانشین و خلیفه در میان امت - علیرغم مرکزیت سیاسی و اجتماعی که امت اسلام پس از وفات نبی اکرم تا حدودی به دست آورده بود. بیندیش و خلافت را پیذیر. واز طرفی عمر نیز با وجودی که خطر را احساس می‌کرد، شش نفر را تعیین نمی‌کرد که خلافت را بین خود به مصالحه گذراند.

ابو بکر شخصا و وجودانا از شتابی که از پذیرفتن خلافت به ظهر رسانیده بود پژوهش می‌خواست و عمر نیز در باب بیعت با ابوبکر گفت: بیعت با او اشتباھی بود که خداوند ما را از شر آن محفوظ داشت (۹).

با اینهمه بدیهی است که رهبر دعوت و پیغمبر اکرم، طبیعت موضع و خواسته‌های عمل و دگرگون سازی را که امت بر عهده داشت که بنا بر تعبیر ابوبکر تازه از قید جاھلیت رسته بود، و خطر منفی مسئله را پیش از همه ادراک می‌کرد، بهتر از همه می‌فهمید و عمیق‌تر از همه در می‌یافتد.

## مسئله دوم

ممکن است چنین تصور کرد که رهبر در مقابل آینده دعوت و دگرگون سازی اجتماع پس از وفات خود اهمیتی نمی‌داده است و روش منفی به کار می‌برده است و با وجود توجه به خطر این روش منفی، برای حفظ دعوت در مقابل خطر مزبور کوشش نمی‌کرده و سعی نمی‌نموده که این دعوت را استوار کند و از خطر مصون بدارد. چه، او به دعوت با نظر مصلح می‌نگریست و جز این نمی‌خواست که فقط تا وقتی زنده است آن را محافظت کند تا از آن مستفید گردد و از دستاوردهای آن سود جوید. جز این چیزی را مهم نمی‌شناخت و به پشتیبانی آینده دعوت پس از وفات خود عنایتی نداشت. خلاصه می‌توان چنین تصور کرد که او توجهی نمی‌فرمود که روزگار آینده از دعوت او پشتیبانی می‌کند یا نه و پس از وفات او بر سر دعوت چه خواهد آمد.

در چنین موردی، حتی اگر به کیفیت نبوت نبی اکرم و ارتباط او با خدا نیز توجه نکیم و او را مانند دیگر رهبران مکتبی فرض کنیم، باز هم این تفسیر درباره آن بزرگوار صدق نمی‌کند. چه تاریخ رهبران مکتبی هیچکس را مانند رسول قائد (ص) از حیث اخلاص و از خود گذشتگی برای دعوت و فداکاری و قربانی کردن خویشن در راه هدف تا واپسین دم زندگانی نمی‌شناسیم در حالی که در بستر مرگ بود، در اندیشه میدان جنگ به سر می‌برد و برنامه آن را تنظیم کرده بود و سپاه اسامه را برای داخل شدن در میدان جنگ آماده فرموده بود (۱۰).

پس، وقتی رسول اکرم در قضیه‌ای از قضایای جنگی که به دعوت مرتبط بود، تا این درجه صرف اهمیت کرده باشد و در نفس‌های واپسین برای حفظ و گسترش دعوت در اندیشه باشد، چگونه ممکن است تصور کرد که از آینده دعوت غمی نداشته است و برای حفظ و سلامت دعوت پس از درگذشت خود، از خطرهایی که انتظار رویداد آن می‌رفت، برنامه‌ای تنظیم نکرده باشد؟.

پس قائد اعظم دور از این فرض است که در مقابل آینده دعوت موضع منفی اتخاذ فرموده باشد. پیغمبر (ص) آنگاه که ارتحال را احساس فرمود، حالی که در سرای او مردانی از جمله عمر بن خطاب حاضر بودند فرمود:

«استخوان کتف و دوات برای من بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم تا پس از من گمراه نگردید (۱۱).»

این کوشش پیامبر که در نقل و صحت آن اتفاق حاصل است با کمال روشنی دلالت بر این می‌کند که او (ص) به خطرهای آینده می‌اندیشید و عمیقا به ضروری بودن برنامه داشتن برای حفظ امت از انحراف و برای پشتیبانی دعوت از متلاشی شدن و نابودی توجه داشته است.

## پی نوشتها

۱- حج گذaran روز دهم ماه ذو الحجه الحرام باید در (منی) وارد شوند و در آنجا چند سنگ زدن به شیطان سوم (به ستون سوم که نمودار شیطان است). سپس قربانی کردن و سوم تراشیدن سر در شب یازدهم مکلف اند در (منی) بیتوهه کنند یعنی شب را بروز

آوردند و جز این کاری ندارند. فردای آن شب که روز یازدهم است فقط یک وظیفه دارند و آن سنگ زدن به هر سه شیطان است (هر سه علامت و نمودار شیطان که در صورت ستونی کوچک نشان داده می‌شوند). دیگر اینکه تا غروب آفتاب کاری ندارند. آن شب که شب دوازدهم است نیز باید از (منی) بگذرانند (البته روز می‌توانند بیرون روند) فردای آن شب روز دوازدهم است و باز وظیفه دارند که به سوی سه شیطان سنگ پرتاب کنند و تا ظهر در (منی) باشند. آنروز تا ظهر در (منی) می‌مانند و ظهر از آنجا بیرون می‌روند. این سه روز (دهم و یازدهم و دوازدهم ذی الحجه) ایام تشریق نام دارد. عقبه نیز مربوط به سنگ انداختن به شیطان است و (جمره عقبه) اصطلاح آن است و چنانکه گفتیم به سه نمودار شیطان سنگ پرتاب می‌کنند و به آنها جمره اولی و جمره وسطی و جمره عقبه (شیطان سوم) گویند. (م)

- ۲ - در باب زندگانی مصعب بن عمیر به کتاب فقه السیره از دکتر البوطی، ص ۱۶۶ مراجعه شود.
- ۳ - سیره ابن هشام و طبری.
- ۴ - سیره ابن هشام و طبری.
- ۵ - سیره ابن هشام و طبری.
- ۶ - مأخذ سابق.
- ۷ - فقه السیره، البوطی، ص ۱۸۵ »
- ۸ - درین بحث به مطلبی در کتاب «بحث در ولایت» نوشته محمد باقر صدر ارجاع میدهیم.
- ۹ - تاریخ طبری، ج ۳ ص ۲۰۰ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶ ص ۴۲.
- ۱۰ - به کامل ابن اثیر و دیگر مأخذ مراجعه شود.
- ۱۱ - این حدیث را شیعه و اهل تسنن هر دو نقل کرده‌اند. مسند احمد، ج ۱ ص ۳۵۵ و صحیح مسلم، ج ۲ و صحیح بخاری، ج ۱

## راه دوم

این بود که رسول قائد برای آینده دعوت پس از وفات خود برنامه‌ای معین کند و موضع ایجابی و مثبت اتخاذ فرماید و سرپرستی دعوت و رهبری امت را بر پایه نظام شوری در نخستین نسل مکتبی بنیان گذارد تا پس از او اساس حکومت بر کشور و محور رهبری دعوت، در خط پیشرفت آن برقرار گردد.

این فرضیه نیز به دلایل زیر پذیرفتنی نیست:

- ۱ - اگر نبی اکرم نسبت به آینده دعوت پس از خود، موضع ایجابی و مثبت اتخاذ می‌فرمود، هدف وضع نظام شورایی را پس از وفات خود دنبال می‌فرمود و رهبری شوری را به کسی می‌داد که از آن شوری برخاسته باشد.
- پس بدیهی ترین امر این بود که رسول اکرم، به آگاه کردن امت و کسانی که نظام شوری را می‌خواستند، به بیان حدود و تفاصیل آن می‌پرداخت تا به آن یک شکل و نظام مقدس بدهد و جامعه اسلامی را از لحاظ فکری طوری آماده کند که آن نظام را بپذیرد. بخصوص که اجتماع آنروز طوری زندگانی می‌کرد که روش قبیله‌ای و عشیره‌ای داشت و در آن، قدرت و ثروت و عامل وراثت تا حد زیادی حکومت می‌کرد.

به آسانی می‌توان دانست که نبی اکرم کار آگاه کردن به نظام شوری و جزئیات قانونی آن را بررسی نمی‌فرمود و اگر کار مزبور صورت واقعی می‌گرفت طبیعی چنین بود که در احادیث ماثور، یعنی حدیثهایی که صدور آن از جانب معصوم مسلم باشد منعکس می‌گردید و در ذهن امت یا دست کم در ذهن نسل پیشتاز امت که مکلف بود نظام شوری را اجرا کند، این معنی، شکل و واقعیت خارجی می‌یافتد. درین معنی، موضع ابو بکر را به تاکید باز می‌گوئیم. وقتی بیماری او شدت یافت کار را به عهده عمر بن خطاب

گذاشت و به عثمان فرمان داد که آنچه می‌گوید بنویسد و او چنین نوشت: «اما بعد، همانا که من عمر بن خطاب را مسئول کارهای شما قرار دادم پس سخن او را گوش کنید و از اواطاعت نمائید.»

عبدالرحمن بن عوف نزد او رفت و گفت ای جانشین رسول الله چونی؟

گفت: وقتی دیدید مردی از شما را برای امور شما برگزیدم، باد درینی تان افتاد و هر یک این مقام را برای شخص خود خواستید» (۱). از این سبک جانشین کردن و این پشت کردن به مخالفان، واضح است که خلیفه فکر نمی‌کرد که نظام شوری دارای تعقل باشد او تعین کردن خلیفه را حق خود میدانست و می‌پنداشت که قبول تعیین او بر مسلمین واجب است.

همچنین عمر حق خود میدانست که خلیفه تعیین کند و بر مسلمین قبول آن را تحمیل نماید بی‌آنکه برای دیگر مسلمانان در انتخاب کردن خلیفه هیچ حقی قائل باشد.

راهی که خلیفه اول و دوم برای جانشینی رسول الله برگزیدند و پذیرفتن مسلمانان آن راه را و روایه عمومی که بر منطق مبارزه کنندگان برای خلافت در روز سقیفه حکومت می‌کرد و ابراز تاسف ابوبکر در آن روز که به خلافت رسید، از اینکه چرا از نبی اکرم نپرسیدند که پس از آن بزرگوار چه کسی متصدی کار مردم گردد (۲)

اینها همه این مطلب را تا حدی روشن میگرداند و جای تردید باقی نمی‌گذارد که پس از وفات رسول اکرم (ص)، نسل پیشتاز اصلاح شوری نمی‌اندیشید و رای شوری را نمی‌پذیرفت و هیچ تصوری درباره آن نظام نداشت.

۲- اگر نبی اکرم مقرر می‌فرمود که از نسل نو خاسته اسلامی مهاجران و انصار از یاران او پس ازو، سرپرست دعوت و مسئول پیوند دادن کار دگرگونسازی گردند، این نکته رسول اکرم را ناچار می‌ساخت، نسل مزبور را با مسائل رسالت و فکر گسترده مجهز کند تا بتواند عیقاً بیاندیشد و در پرتو تامل و اندیشه اطلاعات موجود را با واقعیت تطبیق دهد و آن را وارسی نماید و دشواریهایی که دعوت در جریان استمرار و پیشامد با آن، روبرو میگردید، حل کند. بخصوص وقایی می‌بینیم که رسول الله بود که سقوط کسری و قیصر را مژده داد. پس میدانست که در آینده، اسلام به فتوحات بزرگ دست خواهد یافت و در حدی وسیع جهانگشایی خواهد کرد و بزودی امت اسلام با مسئولیت آگاه ساختن گروههای! ۵۱ مواجه خواهد شد که به اسلام میگردوند و باید امت را از خطرهای آن گسترش ایمن سازند و احکام شریعت را در سرزمینهای مفتوح با واقعیات آن منطبق سازند و مردم را از آن احکام مطلع گردانند.

با اینکه نسل نو خاسته، نسلی بود که دعوت را به ارت برده بود و برای قربانی شدن بیش از همه نسلها استعداد و آمادگی داشتند، با این همه نشانه‌ای از آمادگی مخصوص که برای سرپرستی دعوت، به آگاهی وسیع و عمیق مفاهیم آن ضرورت داشت نمی‌بینیم. باید توجه داشت که همه نصوصی را که صحابه از پیامبر در زمینه تشریع نقل کرده‌اند از چند صد حدیث تجاوز نمی‌کند در حالیکه شماره صحابه چنانکه تواریخ نوشته‌اند، بیش از دوازده هزار تن نبوده است و معروف است که یاران رسول (ص) از آغاز کردن به پرستش از آن بزرگوار خودداری می‌کرده‌اند تا یکی از آنان وقتی، عربی از خارج از مدینه به خدمت حضرت می‌رسید و پرسشی می‌کرد، آنان نیز فرصت را غنیمت شمرده و فرا می‌گرفتند و هیچ اتفاق نیفتاد که از مطلبی که تا آن وقت روی نداده بود از حضرت پرسشی کنند.

عمر خطاب گوید: کسی را روا نیست از چیزی که روی نداده است پرسشی کند. خدای تعالی جواب هر چه را که باید داده است. وقتی کسی از پسر عمر نیز چیزی می‌پرسید، پاسخ می‌گفت که: «از کاری که رویی نداده است مپرس که من از عمر بن خطاب شنیدم که کسی را که از امری می‌پرسید که واقع نشده بود، لعنت می‌کرد» (۳)

نیز می‌بینیم که صحابه از پرسش خود داری می‌کردن مگر در حدود مشکلاتی که واقع شده بود و ایجاد خطر می‌کرد. این راه و روش از آماده کردن مکتب بسی دور بود و به آموزشی گسترده نیاز داشت و مقتضی آگاهی به آن آموزش! ۵۲ بود تا مشکلاتی را

که در جریان رهبری او عارض شریعت میگردید بتوانند حمل کنند. رویدادهایی که پس از رحلت رسول قائد پیش آمد، ثابت کرد که نسل مهاجران و انصار، برای حل مشکلات بزرگ که پس از رسول اکرم (ص)، دعوت با آن روپرو گردید، آگاهی کافی نداشتند و فاقد آموزش کافی برای گشودن آن دشواریها بودند و نمی‌توانستند دستور العمل مقتضی بدهند. معلوم شد که آنان به هیچ وجه سرزمهنهای فراوانی را که با فتوحات اسلامی به دست آورده‌اند نمی‌توانستند از نظر قانونی اداره کنند. حتی خلیفه و دولتمردانی که پشتیبان او بودند نمی‌دانستند احکام شرعی چیست و نیز نمی‌دانستند تکلیف اموالی که به دست می‌گیرند کدام است آیا باید بین جنگ کنندگان تقسیم شود و یا وقف همه مسلمین گردد. چنان‌که این مشکل در فتح عراق روی داد. بلکه علاوه بر آنچه گفتیم، می‌بینیم که نسل معاصر با رسول اکرم (ص) حتی در زمینه امور دینی تصورات روشنی نداشتند. مساله نماز میت عبادتی بود که رسول اکرم (ص)

صدّها بار به آن عمل فرموده بود و در حضور همه مشایعت کنندگان و نماز گذاران آن را ادا کرده بود. با وجود این، یاران رسول اکرم ضبط صورت این عبادت را لازم ندیده بودند. به این جهت بعد از وفات نبی (ص) در طرز ادای آن میان آنان اختلاف افاد (۴) و می‌بینیم که اصحاب در زمان حیات پیامبر غالباً به شخص بزرگوار او تکیه داشتند و تا وقتی در سایه او می‌زیستند به ضرورت فرا گرفتن احکام و مفاهیم، به طور مستقیم توجّهی نداشتند.

مطلوبی که گفته شد همه دلالت بر این دارد که آگاه ساختن مردم که رسول اکرم در سطح عموم برای مهاجر و انصار به آن مواظبت می‌فرمود آن‌ها را به درجه‌ای بالا-نبرد که رهبری آگاه از نظر فکری و سیاسی آنان را برای! ۵۳ آینده دعوت و دگرگون سازی آماده ساخته باشد. بلکه آگاهی تا پایگاه مردمی از آن بنیان گیرد و پیرامون رهبری دعوت در حال و آینده حرکت کند.

۳- هدف دعوت برای دگرگون کردن جامعه و برنامه زندگانی نوین، بنا کردن امتی بود از نو و ریشه کن کردن همه ریشه‌های جاھلیت و پس مانده آن‌ها. امت اسلامی به عنوان کل امت، در سایه آن عمل دگرگون سازی جز در یک زمان کوتاه، قرار نداشت و آن زمان برای خوگر شدن به منطق عقاید مکتب و دعوت برای دگرگون سازی کافی نبود تا نسل را به درجه‌ای از آگاهی موضوعی برساند و او را از باقی مانده افکار گذشته برخاند و برای فرا گرفتن اطلاعات برنامه جدید و آماده ساختن و شایسته کردن او برای سرپرستی مکتب و تحمل مسئولیات دعوت و عمل دگرگون سازی بدون رهبر، مهیا سازد. بلکه منطق رسالت عقیدتی چنین ایجاد می‌کرد که امت در زمانی طولانی تراز روزگاری که بر او گذشت، با توجیهات عقیدتی آشنا گردد تا بتواند به سطح چنان سرپرستی ارتقاء یابد.

اما در آن وقت، می‌بینیم در خلال نیم قرن یا کمتر، در جریان فعالیت نسل مهاجران و انصار، بر پیشوایی دعوت و سرپرستی آن چه گذشت. هنوز ربع قرن از اسلام نگذشته بود که خلافت را شده آغاز شد و بنای تجربه اسلامی زیر فشار و ضربات دشمنان دیرینه اسلام فرو ریخت. زیرا دشمنان توانستند رفته نفوذ کنند و رهبری نآگاه را غافلگیر نمایند. سپس آن رهبری را با زور و فشار به دست آورند و امت را وادر به اطاعت و فرمانبری از رهبری خود کنند تا رهبری را به سلطنت موروثی تبدیل سازند و کرامت‌های انسانی را ویران کنند و آزادگان و نیکوکاران را بقتل رسانند و حدود الهی را معطل گذارند و اموال و غنائم جنگی و آبادی‌ها و زمین‌ها و مزارع بین بصره و کوفه گلستان قریش گردد و خلافت بازیچه بنی امية شود.

## راه سوم

## توضیح

و آن تنها راهی بود که در پرتو شرایط دعوت و روش نبی اکرم (ص) هماهنگی داشت و معقول می‌نمود و آن راهی بود که نبی اکرم (ص) در آینده دعوت پس از وفات خود آن را موضع مثبت می‌دانست.

پس، به فرمان خدای سیحان شخصی را برگزید که عمق وجودش در هستی دعوت شکل گرفته بود. او را با امور مكتب آشنا ساخت و به او آمادگی رهبری داد تا نماینده و نمودار رهبری فکری و سیاسی گردید تا پس از رسول اکرم (ص) پایگاه‌های مردمی آگاه امت را رهبری فرماید و زیربنای مكتبی امت را بسازد. پس اینکه می‌بینیم که این راه منحصر و یگانه ممکن بود که سلامت آینده دعوت و محفوظ ماندن تجربه را از انحراف در خط پیشرفت آن تضمین کند و چنین بود!

نصوصی که به تواتر از حضرت رسول اکرم (ص) رسیده است دلیل آن است که امام علی، آمادگی مكتبی و آموزشی مخصوص او را برعهده گرفت که وی را برای مرجعیت فکری و سیاسی آماده سازد و آینده دعوت و رهبری امت را پس از خود، از نظر فکری و سیاسی به او بسپارد.

این روش تفسیری است به راهی که رسول اعظم خود اتخاذ فرمود و طبیعت امور او را واداشت تا این روش را برگزیند چنانکه سابقاً نیز گفتیم:

شخصی که نامزد آماده کردن مكتب رهبری و اداره فکری و سیاسی امت بود، جز علی بن ایطالب (ع) کس دیگری نبود که عمق وجودش اساس و پایه دعوت باشد و او در جریان آن مبارزه دشوار و پر از سختی، نخستین مجاهد راه دعوت بود و در برابر همه دشمنان و همه دشواری‌ها که به اسلام روی نمود، قد برافراشت.

او تربیت شده رسول خدا بود که در خاندان او به جهان چشم گشوده بود و در سایه حمایت او رشد کرده بود و فرسته‌های همکاری با او و استواری در خط او آنچنان برای او آماده گردید که برای هیچکس دیگر چنین روی نداده بود.

شواهد زندگانی نبی اکرم (ص) و امام علی (ع) گویای آن است که نبی اکرم (ص) امام را به طوری مخصوص مكتبی بار آورد و درین راه بسی کوشید.

رسول اکرم (ص)، امام را به بسیاری از مفاهیم دعوت و حقایق آن مخصوص گردانید و هنگامی که امام ازو پرسشی می‌کرد به او کمک فکری می‌نمود و ساعتها با او به خلوت می‌نشست و دیده اش را به مفاهیم مكتب و دشواری‌های راه و برنامه‌های کار می‌گشود و تا فرجامین روز زندگانی شریف خود چنین بود.

حاکم در مستدرک به سند او از ابو اسحاق چنین روایت کرده است: «از قشم بن عباس پرسیدم: علی از رسول خدا چگونه ارت برد؟ پاسخ داد: او از حیث نزدیکی به رسول خدا در نزد ما از همه پیش بود و از نظر پیوند عمیق از همه ما بیش». نسایی از امام (ع) نقل کرده است که فرمود: «هر چه از رسول الله می‌پرسیدم پاسخ می‌داد و هر گاه خاموش می‌شدم او به سخن آغاز می‌فرمود». حاکم نیز در مستدرک این روایت را آورده است. امیر المؤمنین در خطبه خود پیوند یگانه خود را با رسول اکرم و عنایت او را به آماده ساختن و تربیت خود توصیف می‌کند: «همانا موضع مرا نسبت به رسول الله از حیث نزدیکی بسیار و متزلت مخصوص می‌دانید ... و من چون شتر بجهای که بدنبال مادرش رود، او را پیروی کردم و هر روز از اخلاق خود، علمی بر من آشکار می‌کرد و به من فرمان می‌داد که ازو پیروی کنم. او هر سال به کوه حرا می‌رفت و من نیز او را می‌دیدم و هیچکس دیگر جز من او را نمی‌دید. در آن روزهای نخستین اسلام، جز رسول الله و خدیجه در یک خانه فراهم نمی‌آمدند و من سومی آن‌ها بودم. نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی خوش نبوت را می‌بودیدم». روایات بسیار زیاد حاکی از این است که از جانب نبی اکرم برای آمادگی آن امام برای شناخت مكتب، اقدام شده است. امام پناهگاه و مرجع گشودن هر مشکلی بود که در آن وقت حل آن مشکلات به عهده رهبری حاکم بود.

در تاریخ اسلامی در عهد خلفای چهارگانه، حتی یک واقعه را نمی‌شناسیم که امام به دیگری رجوع کرده باشد تا با عقیده اسلامی

در آن باب آشنا شود و راه چاره جویی موضوع هایی که پیش می‌آمد، فراگیرد. در صورتی که در تاریخ، دهها واقعه را می‌شناسیم که با وجود اینکه حکومت و رهبر وقت می‌کوشید به امام مراجعه نکند، اما مجبور می‌شد که برای حل آن مسائل به حضرت او (ع) مراجعه نماید.

شواهد بسیار در دست است که رسول اکرم (ص)، امام علی را برای رهبری دعوت پس از خود مهیا می‌فرمود. رسول اعظم از برنامه خود در واگذاری رهبری رسمی فکری و سیاسی بر عهده امام علی (ع) مردم را آگاه می‌فرمود و شواهد فراوان ازین معنی در دست است. منجمله «حدیث الدار» و حدیث ثقلین (۵) و حدیث المتنزلة (۶) و حدیث غدیر (۷) و دهها نص (۸) نبوی دیگر.

### پی نوشتها

- ۱ - تاریخ یعقوبی، ج ۲ ص ۱۲۶ - ۱۲۷.
- ۲ - شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۶ - ۱۹.
- ۳ - سنن دارمی، ص ۵۶!
- ۴ - برای اطلاع بیشتر به «عمدة القارى»، ج ۲ ص ۱۲۹ مراجعه شود!.
- ۵ - نقل از کتاب کمال الدین و تمام النعمة شیخ صدوق ابر جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی متوفی به سال ۳۸۱ هجری قمری صفحه ۲۳۹: حدثنا محمد بن عمر قال حدثني الحسن بن عبد الله بن محمد بن علی التميمي قال حدثني ابی قال حدثني سیدی علی بن موسی بن جعفر بن محمد قال حدثني ابی عن ابیه جعفر بن محمد عن ابیه محمد بن علی عن ابیه الحسین عن ابیه علی صلوات الله علیهم قال، قال النبي صلوات الله و سلامه علیه، انى تارک فيکم الثقلین كتاب الله و عترتی اهل بیتی و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض. این حدیث از سلسله روایان متعدد دیگر نیز نقل شده است و مضمون همه آنها یکی است گاهی در الفاظ اختلافاتی دارد و همه در کتاب مزبور ذکر شده است. در روایتی دیگر چنین است: انى خلفت فيکم الثقلین ... در روایت دیگر: انى تارک فيکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا: كتاب الله و عترتی اهل بیتی ... در آخر روایتی که از ابوذر نقل شده است که جمله آمده است ... و ان مثلهما فيکم كسفینه نوح من ركب فيها نجا و من تخلف عنها غرق!.

از زید بن ارقم قم نقل شده است که حضرت رسول اکرم (ص) در بازگشت از سفر حججه الوداع در غدیر خم این سخنان را فرمودند. در اصول کافی تالیف ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق الكلینی الرازی مستوفی بسال ۳۲۹ هجری قمری در کتاب ایمان و کفر صفحه ۱۵۳ نقل از حضرت امیر المؤمنین صلوات و سلامه علیه ذکر شده است. قال رسول الله صلی الله علیه و آله فی آخر خطبه يوم قبضه الله عز و جل اليه «انی قد ترکت فيکم امرین لن تضلوا بعدی ما ان تمسکتم بهما: كتاب الله و عترتی اهل بیتی فان اللطیف الخیر قد عهد الى انہما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض (...م).

۶ - حدیث متنزلة: انت منی بمتنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی.

۷ - حدیث غدیر: من کنت مولاً فهذا علی مولاً، اللهم وال من و الاه و عاد من عاده و انصر من نصره و اخذل من خذله (م).

۸ - برای دیدن نصوص و کسب اطلاع بیشتر به «مراجعات» نوشته سید عبد الحسین شرف الدین مراجعه شود!.

### فصل ۲ پیشوایان (ع) و روش آنان در جامعه

**اشاره**

و آن مرحله‌ای است که رهبری مکتب برای روپرداختن با انحرافی که پس از وفات رسول اکرم (ص) در امت اسلام روی داد، در آن مرحله واقع گردید. پس پیشوایان (ع) این مرحله به شکل اساسی، شخصاً رویارویی و جبهه‌گیری با این صدمه را بر عهده گرفتند و مسئول حفظ امت از آن صدمه بودند و به نگاهداشت اسلام به عنوان شریعتی مداوم و جاویدان عمل کردند بی‌آنکه تحریفی بر آن دست یابد. اگرچه محافظت اسلام را به عنوان مجتمع و دولت ممکن نمی‌دانستند ولی بهر حال آن را به منزله شریعتی پایا و مداوم محفوظ نگاه داشتند و چاره اندیشی امور مزبور از وظائف امام علی (ع) و دو فرزندش حسن و حسین (ع) بود که به امام سجاد (ع) ختم می‌گردید. محور فعالیت آن‌ها، شامل برنامه‌ریزی و رعایت همه احتیاطهای ممکن برای محدود ساختن و از بین بردن صدمه انحراف و نگاهداری اسلام می‌بود.

**امام علی بن ابیطالب****مقدمه**

(۱) پیش از گفتار در مواضع امام (ع) از لحاظ رویدادها و کیفیت بررسی و حل آنها، بر ما است که هر چند به اختصار، از آن شرایط اجتماعی و سیاسی که پیش از حکومت او پیش آمده بود وقوف یابیم، و از آنچه برای امت مسلمان آغاز گردید و انحراف صریح از مبادی اسلام و از تعلیمات آن که برای امت اتفاق افتاد، آگاه گردیم. ممکن است این تحول و انحراف را از آغاز نیمه دوم دوران عثمان بن عفان با وضوح بیشتر ملاحظه کنیم. این انحراف، خود بعدها اساس شرایط و ملابسات اجتماعی و سیاسی گردید که امام علی (ع)

در آن می‌زیست و از لحظه نخست که زمام مسئولیت خلافت را در دولت اسلامی بر عهده گرفت، برای نگاهداری امت در مقابل صدمه انحراف و بازگشت مردم از آن انحراف به حیات گرامی اسلامی کوشید. اینک به مهمترین رویداد مزبور و شرایط اوضاع و احوالی اشارت می‌کنیم که در ایجاد تطورات بزرگ در عهد عثمان سهمی به سزا داشت و آثار ناپسند آن در ایام خلافت امام علی همچنان باقی بود (۲).

**منطق سقیفه**

منظور ما از منطق سقیفه، روح قبیله‌ای است که بر منطق مبارزان جنگجو برتری داشت و بر آن حکومت می‌کرد و قدرت را برای هر یک از آنان تثیت می‌نمود و با انحصار قدرت برای آنان و عدم مشارکت دیگران در حکومت روپرورد و موجبات وراثت را به وجود آورد و آمادگی بسیاری از انصار را برای پذیرفتن دو خلیفه، یکی از انصار و دیگری از مهاجران را در پی داشت.

چندان که هر جناحی می‌پنداشت که برای در دست گرفتن زمام حکومت بیش از دیگران استحقاق دارد (۳). در آن روز، علی بن ابیطالب (ع) و دیگر یاران رسول خدا به علت اشتغال به غسل جسد مقدس نبی اکرم (ص) که هنوز به دفن آن کالبد پاک نپرداخته بودند، از آن گروه دور بودند (۴).

عمر با شتاب به سوی ابو بکر به سقیفه رفت تا در کار خلافت مشورت کند. هنگامی که امام علی (ع) خبر یافت بیعت را نپذیرفت. انصار نیز با او، آن را رد کردند و مدت شش ماه کامل از بیعت خودداری نمودند و امام علی (ع)

اجتماع سقیفه را که در غیاب او فراهم آمده بود توطئه تلقی فرمود.

این روح قبیله‌ای و قومیت بود که در میان مسلمین آغازگر فتنه شد (۵) و عمر به این نکته تصریح کرد و چنین گفت: «همانا بیعت با ابو بکر امری ناروا بود. خدا شر آن را رفع فرماید و اگر کسی به مانند آن بیعت عمل کند او را بکشید، هر جا کسی با دیگری بدون مشورت مسلمین بیعت کند همانا که او را فریفته است و واجب است تا هر دو به قتل رسند (۶).

### روش عمر در عطا

(۷) در زمان رسول اکرم (ص)، عطای از بیت المال میان مسلمانان به حصه مساوی بخش می‌گردید و در عصر ابو بکر نیز چنین بود. اما عمر در میزان سهمیه مسلمانان به برتری و تفاوت قائل گردید به این نحو که، سابقین را بر غیر سابقین در اسلام برتری داد و مهاجران قریش را بر غیر آنان از مهاجران و همه مهاجران را بر انصار و عرب را بر عجم و مولا را به زیر دست برتری نهاد (۸). به این ترتیب عمر اختلاف طبقاتی را در جامعه اسلامی پایه گذاری کرد و آتش اختلاف را بین «ربیعه» و «مضر» و میان «اویس» و «خزرج» برافروخت (۹...).

و کشمکش نژادی را بین عرب و عجم و بنده و مولی (۱۰) به وجود آورد. حتی عمر در پایان عمر به خطروناکی روش خود متوجه گردید و تصمیم خود را به رجوع به مبداء یکسانی و برابری در عطا ابراز کرد و گفت: «اگر امسال زنده مانم در میان مردم مساوات برقرار می‌کنم و سرخ را بر سیاه برتری نمی‌دهم و عرب را بر عجم فضیلت نمی‌نهم و آن سان می‌کنم که رسول خدا (ص) و ابوبکر به آن عمل کردند (۱۱).

### شورا

منظور ما از «شورا» طریقه عمر است در برگزیدن شش تن از قریش و مقدم داشتن آنان بر امت مسلمان به عنوان نامزدان خلافت پس از خود (۱۲).

این پیشنهاد در نفوس بسیاری از بزرگان قریش و مردم قبیله‌های آنان و یارانشان موجب ایجاد بلند پروازیهای سیاسی کردید که آن را حتی در خواب هم نمی‌دیدند. چه، ملاحظه می‌کردند که بعضی از آنان که عمر نامزد خلافت کرده بود از هیچ حیث بر اینان مزیت ندارند بلکه بسا امتیاز و برتری که اینان در بسیاری از خصوصیات بر آنان دارند. وقتی امام علی (ع) را که نامزد اکثریت مسلمانان بود از خلافت کنار گذاشتند و عثمان بن عفان را که نامزد اشراف قریش بود نامزد خلافت کردند، بلند پروازیها در اندیشه‌ها جایگزین گردید و قوت گرفت.

عبد الرحمن بن عوف که خود را از خلافت معذور داشته بود در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزینند.

از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابو بکر و عمر بیعت کند. اما امام علی (ع) فرمود ...: «نه که با جهد و کوشش خود در این کار می‌کوشم.»

همین مساله را که از علی خواست، از عثمان نیز طلبید و عثمان در دم با او موافقت کرد ... پس با عثمان به خلافت بیعت کرد. امام علی (ع) ناخشنودی خود را از نتیجه مذبور با این سخن بیان فرمود: «هرگز کار مسلمین را تسليم نکردم (۱۳) و درین ماجرا جز بر من ستم نرفته است»

آنچه از عاقبت شورا و نتایج آن حاصل آمد، پیدا شدن احزاب و دسته بندیهایی بود که بر دوستیهای شخصی که دارای هدفهای شخصی بود، بنا شده بود و موجبات شکایت و نارضایی مردم را از عثمان و نزدیکان و خاصان او و والیان و نمایندگان او در شهرهای در هم ریخته فراهم آورد. علل دیگر در روش عثمان و چاره جویی‌های او در سیاست مالی و اداری و اجتماعی، موجب آن شد که کار ناخشنودی مردم چندان بالا گرفت که در نتیجه به شورش مردم و کشته شدن عثمان انجامید.

### امام علی و موضع او نسبت به شورش بر علیه عثمان

کسی که رویدادهای شورش و خط سیر آن را تا کشته شدن عثمان خلیفه، دقیقاً پی‌جویی کند می‌بیند که نه شورش مردم دیوانه وار بود نه مردم آشفته و ناراحت و دیوانه‌وش و کوتاه نظر بودند. بلکه شورشیان بارها کوشیده بودند تا با اولیای امور و هیئت حاکمه از گذرگاه نمایندگانشان تماس حاصل کنند تا خلیفه عثمان را بیدار نمایند و نارضایتی خود را از حکومت و ضرورت چاره اندیشی آن را به او بفهمانند ... و بارها و بارها هیئت‌های نمایندگی شهرها به مدینه رفتند و نیازها و خواسته‌های بسیار داشتند که می‌خواستند در آنجا باز گویند و نیازهای خود را برآورند. اما هیئت‌های مزبور هر بار شکست خوردن و کسی به آنان توجهی نمی‌داشت و بعلاوه مورد توهین قرار می‌گرفتند و بر آشفته به گرد هم فرا می‌آمدند و امام علی (ع) بین آنان و خلیفه واسطه می‌شد و خلیفه بر آنان وعده مساعدت می‌داد. آخرین رویداد مربوط به هیات نمایندگی مصر بود که همینکه از مدینه بیرون رفتند، بیدرنگ از مقام عالی کشور به حاکم مصر فرمان داده شد که آنان را گرفته و زندانی کند. شورشیان و معارضان بار دیگر به مدینه باز گشتند و با خشونت و تندي مطالب خود را باز گفتند. این بار از احساسات سوزان و آتشین آنان جلوگیری ممکن نشد. بلکه همه با اعتراض به آن رفتار ابلهانه و احمقانه، با هم حمله ور گردیدند و خواستار پایان دادن به رنجها و بدبختی‌های خود شدند.

مطلوبی که در پی آن بودند بشرح زیر بود.

۱ - عطا بر اساس برابری صورت گیرد، آن طور که نبی اکرم (ص) عمل می‌فرمود و از بین بردن سیاست برتری که عمر آن را سنت گذاشت.

۲ - پاک ساختن دستگاه حاکم، بخصوص پیراستن آن از مروان بن حکم و خویشان و نزدیکان متنفذ او و جلوگیری آنان از استفاده کردن از حکومت و اداره نمودن آن.

۳ - ایستادگی با قدرت و قاطعیت در برابر طمع قریش و جلوگیری از جمع آوری ثروت و منصب به وسیله آنان و پایان دادن به آن وضع.

۴ - جلوگیری از ستم و بی‌حرمتی که فرماندهان بر مردم روا داشتند آنان را خوار و بی مقدارشان می‌شمردند. آن سان که وقتی ابوذر آنان را به مبارزه طلبید و از کارهای ناروا منع کرد و به علت رفتار منحرفان با آنان به مناقشه پرداخت، به سر او آوردند آنچه آوردند.

۵ - تعیین صلاحیت والیان و امیران در باز بودن دستشان در تصرف در خراج و اموال عمومی. این مطالب به عثمان رسید اما در برابر آن کاری نکرد بلکه در مورد همه خواسته‌ها، تجاهل ورزید.

کارها هر روز پیچیده تر و دشوارتر می‌گردید و مانند آتش که به چوب خشک در گیرد، شعله اش افزون شد. امام علی از پایان کار ترسید و بی‌درنگ برای گفتگو با عثمان تشکیل جلسه داد و به او گفت: «مردم پشت سر من اجتماع کرده‌اند و با من در مورد تو به گفتوگو پرداخته‌اند. به خدا سوگند نمی‌دانم به تو چه گوییم و چیزی نمی‌دانم که تو آن را ندانی و نمی‌توانم ترا به کاری راه نمایم

که آن راه را نشناسی زیرا آنچه را ما می‌دانیم تو نیز می‌دانی و ما چیزی بیش از تو نمی‌دانیم و به چیزی اختصاص نداریم که تو غیر آن باشی.

پس برای خدا جان خود را به پای چه، به خدا سوگند نایینایی ات از سر کوری و نادانی ات از سر جهل و نادانی نیست. حال آن که راه روشن و آشکار است».

از جمله چیزها که امام (ع) به عثمان گفت این بود که: «معاویه بی آنکه به تو بگوید کارها را فیصله می‌دهد و تو به این امر آگاهی. او به مردم می‌گوید، کارهایی را که می‌کنم به فرمان عثمان است. این اخبار به تو می‌رسد و همه را به تو می‌گویند، اما به معاویه تغیر نمی‌کنی و بر او خشم نمی‌گیری».

عثمان گاهی به نصیحت‌های امام تسليم می‌گردید و تصمیم می‌گرفت کارها را روپراه کند. اما به زودی با بهانه‌های گوناگون سرگرم می‌شد و در هیچ صراطی مستقیم نمی‌ماند و در هیچ رایی استوار نمی‌گردید. در قبال تردید عثمان، امام علی (ع) گفت: «عثمان نمی‌خواهد هیچکس او را نصیحت گوید. خوشاوندان ناروا و یاران فریبکار برگزیده است و هیچ یک از آنان نیست مگر که بر طایفه‌ای حکومت کنند و خراج از آنان بستانند و به مصرف خود رسانند و مردم آن دیار را به خواری و مذلت کشانند (۱۴)». عمرو عاص مردم را آشکارا بر ضد سیاست عثمان می‌شورانید تا جایی که خود را چنین توصیف کرد: «من ابو عبد الله اگر فرصتی به دستم افتاد او رامی کشم و اگر چوپانی نیز ببینم او را بر علیه عثمان تحریک می‌کنم». عایشه به عثمان گستاخی کرد و او را مخاطب ساخت و پیراهن نبی اکرم (ص) را گسترد و به او گفت:

«این پیراهن پیامبر است که هنوز کنه نشده و پوسیده است اما سنت او کنه شد و پوسید».

طلحه و زیر به حالتی رسیدند که به شورشیان کمک مالی می‌کردند تا بر عثمان تنگ گیرند. شورش همراه با مجموع هیئت‌های نمایندگی که از همه جای آمده بودند، گسترش یافت و راه خویش را مانند پلنگ خشمگین ادامه داد.

موقع امام در قبال این شورشیان مانند آتش نشانی بود که همه کوشش خود را برای آرام کردن شورش آنان و خاموش کردن آتش زبانه کشیده آنان مصروف داشت.

عثمان جز اینکه سه روز از شورشیان مهلت خواست تا پس از آن با آنان انجمن کند و آن اجتماع قاطع و فیصله دهنده کار باشد، کاری نکرد. سه روز سپری گردید و آن جماعت بسیار بر در خانه او گرد آمدند ولی عثمان روی پنهان کرد و مروان بیرون آمده و با کلماتی احمقانه و برتری جوینده به مردم گفت:

«برای چه کاری فراهم آمده اید؟ گویی به چپاول آمده اید.

رویتان زشت باد آمده اید و می‌خواهید حکومت ما را از دستمان بیرون آورید؟ از اینجا دور شوید و گرنه بخدا سوگند اگر قصد شما برانداختن ما باشد، واقعه‌ای به سر شما آید که شما را خشنود نگرداند و از پایان کار راضی نباشید. به خانه‌های خود باز گردید. بخدا سوگند چیزی را که در دست داریم از دست نمی‌نیم و شکست نمی‌خوریم».

این سخنرانی سخیف به منزله آتش زنه‌ای بود که شورش را شعله‌ور ساخت ... عثمان بیدرنگ کس در پی امام علی فرستاد و او از آمدن خود داری فرمود و گفت: «بدان که به آنجا باز نمی‌گردم» زیرا امام را منطق مروان گران آمده بود که با جمهور مردم در هم فشرده، از طرف خلیفه سخنانی چنان احمقانه و سخیف به زبان راند.

بعلاوه امام میدید که بین مردم و عثمان وساطت کرده و عثمان قول داده است که به شکایات مردم برسد. اما نه برای قول خود ارزشی قائل است نه به وساطت امام (ع) بهایی داده است. امام درین کار سود شخصی نداشت و یقین داشت که عثمان زیر فشار مردم و پاسخ گفتن به تقاضای اصلاحی آنان و کنار گذاشتن مروان و خویشان و نزدیکان خود از دستگاه دولتی، بیچاره گردیده است.

و میدید، با اینهمه فشار، هیچیک از خواسته‌های مردم صورت عمل به خود نگرفته است بلکه همه وقایع به علائم و آثاری آشکارا تحول یافته است که شورش را قطعی و مسلم میگرداند. باری، بدینختی به اوج رسید و انقلاب با کشته شدن عثمان تحقق یافت.

### امام و موضع او در زمامداری

پس از کشته شدن عثمان، چشم شورشیان به امام (ع) دوخته شد و ازو خواستند تا زمام فرمانروایی را به دست گیرد. اما او از قبول خود داری کرد.

این خود داری از این رو نبود که در خود نیروی زمامداری و تحمل تبعات آن را نمی‌دید، خصوصاً پس از آنکه مجتمع اسلامی به سبب سیاست والیان عثمان در خلال مدت خلافت او در شکافی عمیق از اختلافهای اجتماعی و اقتصادی فرو افتاده بودند و دید که توجیهات اسلامی و مفاهیم عظیم آن که نبی اکرم (ص)

در طول حیات شریف خود به آن عمل می‌فرمود، بسیاری از آثار خود را در راهنمایی مردم از دست داده است و پس از وفات او (ص)، آن مفاهیم تحلیل رفته و کم شده است.

«مردم به این واقعیت رسیدند که اطمینان خود را به قوه حاکمه که بر آنان تسلط داشت از دست بدهند. پس بر این صدد برآمدند تا برای به دست آوردن حقوق خود و نگاهداشت آن، قیام کنند. به این ترتیب، پیوند میان آنان با رموز معنوی که می‌بایست نمایند گانشان اداره کنند پاره شده بود. طریقی که این فساد را از بین می‌برد این بود که به مردم بفهمانند، حکومتی پیدا خواهد شد که اطمینان آنان را به حکامشان که از کف رفته بود، به آنان باز میگردد.

یعنی کاری می‌کنند که دوباره به صاحب اختیاران خود وثوق یابند. اما این کارنه آسان بود نه امری بود که زود صورت پذیرد. بسیاری از طبقات نو پیدا، این سخن را نمی‌پذیرفتند و به مذاقشان خوش نمی‌آمد. از این رو آزاد بودند که در برابر هر برنامه اصلاحی و کوشش برای پاکسازی ایستادگی کنند. در آن هنگام، امام (ع) با آگاهی عمیق خود از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و روانی که مجتمع اسلامی در آن وقت به آن نیاز داشت، نتیجه را میدانست. خط انقلابی که کار را بدانجا کشانیده بود به یک عمل انقلابی نیاز داشت تا پایه‌های جامعه اسلامی را از جهت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در بر گیرد.

ازین رو بود که امام (ع) خلافت را رد کرد و از پذیرفتن فوری آن باهمه فشار جمهور مردم و صحابه خودداری فرمود. او (ع) می‌خواست مردم را آزمایش کند و در آن آزمایش کشف کند که مردم برای تحمل روش انقلابی در عمل چه اندازه استعداد دارند، تا بعدها چنین نیندیشند که او آنان را غافلگیر ساخته است و از تحرک و هیجان و انگیزه انقلابی شان سوء استفاده کرده است.

یعنی وقتی دشواری شرایطی را که برای از بین بردن فساد، به شورش دست زده بودند، دیدند از راه باز نمانند (۱۵) از این رو امام فرمود:

«مرا واگذارید و از دیگری التماس این کار کنید. ما به کاری روی آورده ایم که آن را روی و رنگهاست. دل بر آن کار نمی‌شکید و خرد تحمل آن نمی‌تواند کرد. همانا که آفاق را خشم و کین فرا گرفته است و راه راست دگرگون گردیده است. بدانید که اگر من گفته شما را پذیرم، با شما چنان که میدانم کار خواهم کرد و به گفته هیچکس و نکوهش هیچ فرد گوش نخواهم داد و اگر مرا واگذارید، یکی از شمایم و بسا که کسی را که به کار خود ولایت دهید، فرمان او را شناور کس و فرمانبردارتر کس من باشم و اگر شما را وزیر باشم بهتر که شما را امیر باشم (۱۶).»

اما مردم پافشاری کردند تا فرمانروایی را پذیرد. پس او (ع) درخواست آنان را پذیرفت.

**پی نوشتها**

- ۱- ملقب به مرتضی در سال ۲۳ پیش از هجرت متولد گردید و در سال ۴۰ هجرت در کوفه به شهادت رسید و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.
- ۲- برای اطلاع بیشتر به: قیام حسینی نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵ مراجعه کنید.
- ۳- طبری، ج ۵ ص ۳۱ و کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۳.
- ۴- سیره رسول (ص) ابن هشام ج ۲ ص ۱۰۱۸.
- ۵- به نزاع بین بنی امية و بنی هاشم اثر مقریزی مراجعه شود. «
- ۶- ملل و نحل شهرستانی.
- ۷- منظور مالی است که از بیت المال به مسلمین داده میشود (م)
- ۸- ابن ابی الحدید ج ۸ ص ۱۱.
- ۹- تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۶.
- ۱۰- تاریخ یعقوبی ج ۲ ص ۱۰۷.
- ۱۱- همان مأخذ.
- ۱۲- کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۳۶.
- ۱۳- نهج البلاغه. دار الاندلس ج ۱ ص ۱۵۱.
- ۱۴- دائرة المعارف شیعی ج ۳ ص ۸۷. «
- ۱۵- «ثوره الحسین» نوشته محمد مهدی شمس الدین ص ۳۵ - ۳۸.
- ۱۶- نهج البلاغه ج ۱ ص ۲۱۷.

**امام در مقام فرمانروائی****اشاره**

امام زمام امور را در مجتمعی به دست گرفت که فساد را به ارث برده بودو در همه زمینه ها، دشواریهای بسیار درهم و پیچیده در انتظارش بود. پس امام (ع) سیاست انقلابی جدید خود را که برای تحقق بخشیدن به هدفهایی که به آن منظور حکومت را پذیرفته بود، بر آنان آشکار کرد.

سیاست انقلابی او در سه زمینه بود:

۱- زمینه حقوقی، ۲- زمینه مالی، ۳- زمینه اداری،

اما دریغا که در پیرامون سیاست امام (ع) و اصلاحات بسیار او، شکها و تردیدها ایجاد گردید و احکام بی سابقه و خلق الساعه به وجود آمد تا آنجا که آن سخنان بی اساس در کتب تاریخ شایع گردید و مطالعه کنندگان تاریخ، قضیه را مسلم پنداشتند و از گفتگو و توجه و استدلال خود را بی نیازدانستند. بخصوص در مورد سیاست اداری که احکام آن فراوان بود و آراء و عقاید نادرست پیرامون آن رواج داشت و ما زان پس که در عرصه حقوقی و مالی به صورتی گذرا، مرور کردیم، به تفصیل و با روش

تحلیلی، ژرفای حقیقت را از خلال آن توضیح میدهیم.

### عرصه حقوقی

اصلاحات او (ع) در زمینه حقوقی لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانان در عطایا، چه در حقوق چه در واجبات بود. این سخن اوست که فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حق ویرا بازستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را ازو باز سтанم (۱).

### عرصه مالی

این مطلب بر دو مساله تکیه داشت. نخست، ثروتهای نامشروع که در روزگار عثمان به وجود آمده بود، دوم، روش برتری نهادن در عطایا. تا آنجا که امام همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبہ کرده بود، مصادره فرمود و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، چنانکه فرمود: «ای مردم، من یکی از شما میم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست. من شما را به راه پیامبر می‌برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم. جز اینکه هر قطاع که عثمان آن را به دیگران داد و هر مالی که از مال خدا عطا کرد باید به بیت المال باز گردانیده شود. همانا که هیچ چیز حق را از میان نمی‌برد. هر چند مالی بیابم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و مالی که در شهرها پراکنده باشد، آنها را باز میگردانم. در عدل گشايش است و کسی که حق بر او تنگ باشد ستم بر او تنگتر است (۲).

طبقه توانگر اندیشید که اگر سر به فرمان امام سپارد بسا که از گذشته‌ها در گذرد. آنان ولید بن عقبه بن ابی معیط را به نزد او (ع) فرستادند. ولید به امام گفت: «ای ابو الحسن تو به همه ما آسیب رسانیده ای. ما برادران و هماندان توایم از فرزندان عبد مناف. امروز ما با تو بیعت می‌کنیم اما آنچه در ایام عثمان از اموال بیت المال به ما رسید ضایع نگردد. اگر بخواهی قاتلان او را بکشی و ما از تو بیمناک گردیم به شام می‌پیوندیم» (۳).

امام علی (ع)، در کمال روشنی، در خطبه‌ای تصمیم خود را مبنی بر اجرای برنامه‌ای که آغاز فرموده بود به تأکید بیان فرمود و گفت: «درین غنیمت‌ها کسی بر دیگری برتری ندارد و خداوند چگونگی پخش آن را بیان فرموده است که آن مال خداست و شما بندگان مسلمان خداید و این کتاب خدا است و ما به آن اقرار داریم و به آن تسلیم می‌باشیم. پیمان پیامبر نیز بر عهده ما است. پس هر کس به آن خرسند نباشد هر چه خواهد کند (۴).

### عرصه اداری

امام علی (ع) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:

۱ - با عزل والیان عثمان که در شهرها بودند با این سخن: «اما من محزون می‌شوم که دیوانگان و بدکاران این امت زمام کار را به دست گیرند. مال خدا را در میان خود دست به دست بگردانند و بندگان خدای را بنده خود گردانند و با درستکاران بجنگند و با زشتکاران متحد شوند. از اینان کسانی را می‌شناسیم که در میان شمایند و خمر می‌نوشیده‌اند و بعضی دیگر را که حد خورده‌اند (۵).

نیز کسانی را که اسلام نیاوردند تا برای آنان رضیخه دادند».

عثمان به کسانی که حضرت رسول (ص) آنها را از خود دور کرده بود نزدیک شد. عمومی خود حکم بن امیه را به مدینه فرستاد

حالی که رسول اکرم (ص) او را طرد فرموده بود و «رانده رسول الله» نامیده می‌شد و عبد الله بن سعد بن ابی سرح را که رسول اکرم خون او را هدر کرده بود والی مصر گردانید. هم آن سان که عبد الله بن عاصر را والی بصره کرد و او در آنجا حوادثی بر پای کرد و در آن زمان مردم مؤمن علیه او و عثمان کینهور گردیدند. (۶)

۲- وا گذاشتن زمامداری به مردانی از اهل دین و عفت. این کار از آن رو بود که او دید بزرگترین علت شکایات و مهمترین آن چیزی است مخصوص امیران و والیان. پس، او (ع) به این کار مبادرت فرمود که کسانی را که در سابق به کار گماشته بودند تغییر دهد. پس فرمان داد تا عثمان بن حنیف والی بصره گردد و سهل بن حنیف والی شام، و قیس بن عباده والی مصر، و ابو موسی اشعری والی کوفه. آنروز این سرزینها دیارهای بزرگ بود بسیاری از اشخاص منجمله مغیره بن شعبه درباره کسانی که عثمان آنان را والی گردانیده بود، با حضرتش گفتگو کرد و سفارش کرد که امام آن والیان را در مقام خود نگاه دارد. اما امام از قبول آن سخن خود داری کرد و آنها را از کار برکنار ساخت.

### تحلیل موضع امام (ع) در قبال طلحه و زیبر

#### اشاره

درباره طلحه و زیبر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کردو آنها را با ملایمت از کار بر کنار ساخت. این رفتار، آن دو را واداشت که امام (ع) را زیر فشار گذارند و در دل مردم راجع به رهبر شک و تردید اندازند و بیعت با او را بشکنند و آشکارا به خونخواهی عثمان برخیزند. آنها از یاد برده بودند که آن دو از برانگیزندگان شورش بر عثمان بودند. حتی خواستار آن شدند که طرح امر خلافت از نو میان مسلمانان به شوری واگذار شود و ادعا کردند که با علی (ع) از روی اکراه بیعت کرده‌اند و به همین دلیل بیعت خود را صحیح نمی‌دانستند. (۷)

موضع امام (ع) راجع به بر کنار ساختن طلحه و زیبر از ولایت بصره و کوفه، با وجود کسانی که معتقد بودند آن دو را نباید از کار برکنار کرد، نشانه کوتاه نظری آنان بود و با تحلیل مساله کوتاه نظری شان واضح می‌گردد... درستی موضع امام (ع) ازین جا معلوم می‌شود که در برابر طلحه و زیبر بیش از چهار گونه موضع گیری امکان نداشت و مواضع مذبور از حیث عاقبت تاریک تر، و از حیث سلامت دورتر از سلامت و، از نظر تضمین ضعیف تراز موضعی بود که امام (ع) به آن رضا در داد (۸).

#### موضع نخستین

این بود که آن دو را در ولایت بصره و کوفه باقی گذارد و عبد الله بن عباس بر این رای بود. اما امام (ع) بر آن رای خرسندی نداشت، چه، بصره و کوفه مردانی داشت و اموالی. وقتی آن دو، مردم را در قبضه حکومت خویش در می‌آوردند، دیوانگان را به طمع مال به سوی خویش جلب می‌کردند و ناتوانان را به بلا-در هم می‌کوشتند و به زورمند، قدرت و تسلط می‌دادند و او را نیرومندتر می‌گردانیدند آنگاه در مقابل او قویتر از هنگامی می‌شدند که والی نبودند.

#### موضع دوم

این بود که امام (ع) در میان آن دو تفرقه افکند و آنان را از یکدیگر جدا گرداند تا برای عملی، اتفاق نظر حاصل نکنند. برای حصول این منظور باید به یکی از آن دو مال عطا شود و آن دیگری از آن محروم ماند.

اما آن یک را که عطیه دریافت کرده باشد نمی‌توان تضمین کرد که علیه امام شورش نکند و آن دیگر که از عطا محروم شده باشد نمی‌توان تضمین کرد که فرار اختیار نکند چنانکه برخی به شام گریختند تا با معاویه سازش نمایند و یا در مدینه با کینه‌ای در دل نهان، باقی بمانند.

### موضوع سوم

این بود که آنان را در بند کشد و آنگاه که ازو اجازه بخواهند که از مدینه به مکه روند، اجازت ندهد. آن دو از آن شهر به سوی بصره بیرون رفته‌اند تا برای حمله به آنجا آماده شوند و هنگامی که از امام اجازه سفر به عمره می‌خواستند، امام که میدانست آنان به چه کار بیرون می‌روند گفت: «منظورتان چه عمره‌ای است؟ همانا که بر سر توطئه اید». اگر امام (ع) به زندانی کردن آنان اقدام می‌فرمود، ظن غالب این بود که عواطف مردم، علیه آنان برانگیخته شود و از زندانی شدن آنان پیش از ثابت شدن مساله و اقامه بینه، کینه بر دل گیرند و بسا که یاران امام نیز در سیاست وی شک کنند.

باری از اینگونه احکام خلق الساعه و دور از حقیقت که امام را در سیاست اداری او (ع) متهم می‌سازد، بخصوص عزل کردن معاویه والی شام را و پذیرفتن حکمیت را در جنگی که با معاویه داشت - جنگ صفين اشتباه‌هایی است که به آن بزرگوار نسبت میدهدن. در مورد حکمیت بدیهی است که امام (ع)، حکمیت را نمی‌پذیرفت مگر پس از آن که لشکریانش از جنگ دست کشیدند و در صف آنان اختلاف افتاد و کار اختلاف بالا-گرفت و خطر به مرحله‌ای رسید که این خطر را پیش می‌آورد که میان کسانی که حکمیت را مردود میدانستند و آنان که آن را پذیرفته‌اند، کشت و کشتار درگیرد. چندان که امام (ع) را تهدید به قتل کردند و هم آن سان که عثمان را کشتند، او را (ع) نیز میکشند.

باری، پیرامون او را گرفته و التمس کردند که اشتر نخعی را فرا خواند، حالی که او چون شیر درنده در میدان جنگ به دشمنان امام (ع) رسیده بود و امید داشت که بزودی پیروزی را به چنگ آورد. برخی تاریخ نگاران، رای امام را در قبول حکمیت درست می‌دانند، اما پذیرفتن ابو موسی اشعری را که امام به ناتوانی و تردید او علم داشت، خطأ می‌پنداشند. اینان فراموش کرده‌اند که هم آن سان که قبول حکمیت را بر او تحمیل کرده بودند، ابو موسی را نیز به او تحمیل کردند و امام ناچار بود او را حکم قرار دهد. پس اگر به جای اینکه ابو موسی به نیابت او تعیین شود، «اشتر» یا «عبد الله بن عباس» به آن سمت تعیین می‌شدند، نتیجه یکسان و همانند بود. چه، عمرو عاص، معاویه را از خلافت خلع نمی‌کرد و به خلافت امام علی (ع) اقرار نمی‌نمود. اگر چه به پندر بعضاً، «اشتر» و «ابن عباس» می‌توانستند رای عمرو عاص را تغییر دهند و او را طرفدار حزب علی (ع) کنند.

اما بتحقیق، این کار معاویه را قانع نمی‌ساخت که آرام بنشیند و تسليم شود. زیرا پیرامون او کسانی بودند که مطامع او را تایید می‌کرده و مراقب کار بودند و شکست بر آنان گران می‌آمد. هم آن سان که بر شخص معاویه آن شکست دشوار بود.

پس درین صورت، راه حلی صوابتر از آنچه که امام با وجود اکراه از آن پذیرفت، در مقابل تاریخ نگاران نیست، خواه آن را با علم به خطابودن پذیرفته باشد یا آن را بدون چنین علمی پذیرفته باشد. در صورتی که بین آن و جزآن، نتیجه یکسان بود، یعنی در هر حال مساله یک نتیجه منجر می‌گردید (۹).

اما چرا معاویه را عزل فرمود؟ این قضیه توجه همه تاریخ دانان و نوشه‌های آنان را جلب کرده است و مساله را از اهمیتی به سزا برخوردار می‌دانند.

حتی به این قول رسیده‌اند که همانا وجود معاویه در تاریخ عرب، ضرورتی حتمی بود و باید چنین کسی وجود می‌داشت، به این اعتبار که او مرحله‌ای از مراحل بنای دولت و تمرکز به شمار میرفت.

معاویه را دولتمردی سیاستمدار و ائمه کرده‌اند و در مقابل، سیاست دشمن او یعنی امام علی (ع) را سیاستی خیالی و غرق در مظاهر

اخلاقی پنداشته‌اند. اینک می‌پرسم که آیا امام علی (ع) می‌توانست، معاویه را در شام پذیرد و آیا اگر چنان موضعی اتخاذ می‌کرد درست بود؟

عباس محمود العقاد به این پرسش چنین پاسخ میدهد:

«امکان نداشت که امام، معاویه را در حکومتی که داشت مستقر سازد به دو سبب:

او بارها به عثمان فرموده بود که معاویه را عزل کند. وجود معاویه ومانند او از والیان فرصت طلب، مهمترین مأخذ حکومت عثمان بود. پس اگر امام علی (ع) او را می‌پذیرفت، موضع پیروان او (ع) در آن معنی چگونه بود؟ و مردم چه می‌گفتند؟

اگر از عقیده و نظر نخستین خود باز می‌گشت، آیا می‌توانست از آراء شورشیان که به خلافت با او بیعت کرده بودند تا وضع اجتماعی را دگرگون سازند و از یوغ حکومت عثمان رها گردند و به حکومت جدید برسند، اعراض کند؟ این نکته را نادیده گیریم و بپذیرفتن معاویه به طرزی چاره اندیشه امکان پذیر بود آیا این کار بنابر این عقیده، بهتر و به تفاهمن نزدیکتر بود؟

بطور کلی مرجح است که بگوئیم به طور مسلم چنین نبود. چه، معاویه در طول زندگانی خود، در شام به سمت والیگری عمل نمی‌کرد بلکه شام را ملک خود میدانست و به آن راضی بود که به بیش از آن دست درازی نکند. اعمال او درین خطه، عمل رئیس دولتی بود که آن دولت را پایه گذاری کرده باشد و از آن، برای خود قدرتی و پشتیبانی فراهم آورده باشد. پس، سران و صاحبان مقام را پیرامون خود جمع کرده بود و انصار را بهر قیمت که امکان داشت خریده بود و به زور ثروت و قوت، آماده آن بود تا روزگاری دراز در مقام خود باقی بماند و در آن هنگام که به نبرد با امام (ع) برخاست، فرصت را غنیمت شمرد و کدام فرصت بهتر از مطالبه خون عثمان (۱۰)؟

آن پیروزی که معاویه به دست آورد به تحریک در محاوره و مناظره و حیله گری و فریبکاری و اتخاذ روش‌هایی که امام از آن روی گردان بود حتی به کمترین جزء ناچیز آنهم نزدیک نمی‌شد، وابسته نبود. معاویه با کسی از آن کارها نداشت. بلکه اساساً موقعیت دنیایی او به اختلاف طبیعت موضع امام (ع) از طبیعت موضع معاویه، بستگی داشت و وضع اجتماعی معاویه به او کمک کرد تا به آن پیروزی‌ها برسد.

## پی‌نوشتها

- ۱- نهج البلاغه.
- ۲- نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ج ۱ ص ۲۶۹ - ۲۷۰.
- ۳- و ۴- شرح نهج البلاغه ج ۷ ص ۳۷ - ۳۹.
- ۵- نهج البلاغه.
- ۶- نظم اسلامی. دکتر صبحی صالح ص ۹۱.
- ۷- چپ و راست در اسلام از احمد عباس صالح ص ۱۱۸ - ۱۱۹.
- ۸- دائرة المعارف شیعی نقل از عباس محمود العقاد ص ۸۴.
- ۹- دائرة المعارف شیعی ص ۸۶.
- ۱۰- دائرة المعارف شیعی به نقل از العقاد ص ۸۴

## موضع امام و معاویه در کشمکش

### اشاره

از آغازی که امام (ع) شروع به کار کرد، در طبیعت موضع او که دعوت اسلامی را طرح ریزی فرمود و آن را در برنامه کار خود قرار داد و طبیعت موضع معاویه که نمودار خط انحراف بود، چیزی وجود داشت که مستلزم نتیجه‌ای مخصوص بود و معلوم بود که آن کشاکش به کجا خواهد انجامید (۱).

در اینجا نکته‌ها و نشانه‌هایی وجود دارد که وقتی طبیعت کشمکش بین امام (ع) و معاویه را بررسی می‌کنیم، مشکلات اجتماعی و شرایطی را می‌بینیم که هجوم به معاویه و پاکسازی سیاسی او را مجسم می‌سازد.

### ۱ عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع

اولاً، باید دانست که چگونگی موضع امام (ع) در کشمکش شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی بود. پس عمل امام در سطح جنگ و عمل معاویه در سطح دفاع بود. امام وقتی مسئولیت فرمانروایی را در دولت اسلامی پذیرفت و آن را در دست گرفت، خویشن را مسؤول دید که مستقیماً، انشعب و کوشش در تمرد و سرپیچی غیر قانونی را از بین ببرد. این خلل را معاویه و خط بنی امية به وجود آورده و کسانی که موصوف به «طلقاء»

یعنی آزاد شدگان بودند، همه امور را در دست داشتند. امام (ع) باید این متمردان را پاکسازی می‌فرمود. موضع آن طلاقه نسبت به اسلام، موضع دشمنی و عداوت بود و قطعاً از روی تقيه و نفاق اسلام آورده بودند (۲).

پاکسازی کالبد اسلام از آن پلیدیها، وظیفه امام، و کاری دشوار و اساسی بود. شرایط ایجاب می‌کرد که هر چه زودتر به این درمانگری دست زند و آن نقیصه را از میان بردارد. هنگامی که امام علی (ع) قدرت خود را متمرکز ساخت و پایگاه گروه طرفداران خویش را در عراق بنا نهاد، نخستین قدم سیاسی او (ع) بنیاد گذاردن آن پایگاهی بود که در سهولت کارهای حکومت تاثیر داشت. سپس از خلال آن باستی جدا سازی امور غیر قانونی را که معاویه در کالبد امت اسلامی به وجود آورده بود عمل می‌فرمود و به کار پاکسازی دست می‌زد.

ماموریت یا وظیفه برنامه ریزی به منظور پاکسازی به این معنی بود که بر معاویه هجوم برد و با او به جنگ آغاز کند و هنگامی که معاویه به هجوم ابتدا کند، امام (ع) پایگاه توده‌ای خود را به حرکت وا دارد و آن را مکلف گرداند که برخیزند و به حرکت در آیند و در راه خدا مهاجرت کنند تا فساد را از بین ببرند. آن بحران همان تجزیه خلافت قانونی بود که معاویه و بنی امية در پیکر دولت اسلامی به وجود آورده بودند. مقدار دولت اسلامی چنین بود که معاویه در یکی از بلاد و مرزهای اسلامی یعنی شام، پایگاهی به دست آورد و آنجا را مرکز کار خود سازد. در جاییکه معاویه در سطح این کار نبود، موضع او موضع جنگ جویی یا مهاجمه نبود. بلکه هم و علاقه منحصر او این بود که خطه شام را برای خود نگاه دارد و پیوند آن را از باقی اجزاء وطن اسلامی بگسلد.

در برابر این حقیقت، باید به این تفاوت بزرگ پی برد. حفظ شام و جدا نگاهداشت آن از سرزمین اسلامی، با طبیعت کشمکش و نبرد متفاوت است. بین رهبری که به قوای خود فرمان می‌دهد تا از شهرهای خود حرکت کنند و به مهاجرت پردازنند و وارد میدان جنگ و عرصه تهاجم گردند و جز زنده کردن مکتب اسلام هیچ اعتبار و انگیزه‌ای در آن نداشته باشند، و بین کسیکه برای حفظ منافع مادی خود میکوشید، تفاوت بسی بزرگ است. مصالح عراقیان به سبب جدا شدن شام از عراق تغییری نمی‌کرد و ازین بابت

چیزی از دست نمی‌دادند و از سوریان بابت شامی بودن ناراحتی نداشتند.

مسئله، حفظ اعتبارات مکتب و انگیزه‌های انسانی آن یعنی مسائلی که آنان را به اعلان جنگ علیه معاویه و تجزیه طلبان میخواند، بود.

امام (ع) از مردم استمداد می‌طلبید که برای از بین بردن انشعاب وارد میدان تصفیه شوند و تجزیه و تفرقه‌ای را که امت دچار آن شده بود نابود سازند.

بنابر این، و بر پایه این حقیقت، بایستی جنگ آنان و انگیزه آن، انگیزه مکتبی باشد و افراد دست اندر کار در سطحی بالا مطلب را بفهمند و بعدهای آن را دریابند و مضمون و محتوای آن را به دست آورند تا آنجا که برای مکتب، جان و مال و نفس خویش را نثار کنند. به عبارت آخر، علت دست زدن به جنگ علیه معاویه، انگیزه مکتبی بود و آن انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت. ازین رو لازم بود که از حیث فهم قضیه و درک ابعاد آن و دریافت مضمون آن، در سطحی باشند که بتوانند درین راه، جان و مال خود را ایثار کنند. اما معاویه دارای چنین طرحی نبود و در چنین سطحی از ایثار قرار نداشت و سپاه او مطلقاً درین صدد نبود که عراق را تصرف کند، نیز نمی‌خواست که با سایر مناطق اسلامی نبرد کند. بلکه آنان را به آرزوی بزرگی و استقلال امیدوار کرد.

و دست بالا، استوار کردن رهبری وطن اسلامی را در شام آنهم در برنامه‌ای دراز مدت می‌خواستند.

عده بسیاری از اشخاصی که پیرامون امام (ع) بودند و در رکاب او می‌جنگیدند، مردمی آگاه یا از نیمه آگاهان بودند آن قوم کسانی بودند که از نخستین دم، رسالت را پذیرا شده بودند و میدانستند که امر اسلام دائم بر پاکسازی تجزیه طلبان و تعیین حد، بر آنان واجب است. پس، چندانکه لازم بود، قربانی تقدیم کردند و در میدانهای جنگ، دلiranه فرو رفته و در مطالب اسلامی که امام طرح فرموده بود پیشقدم شدند و به ایثاری دست زدند که کاری کم ارزش و سبک مایه نبود. اما آن ایثار و عطا به ناچار در سطح تسلیمان به امام (ع) یا در سطح آگاهی شان از قضیه به تدریج کاهش می‌یافتد.

بخصوص در مورد رؤسای قبایل که وارد جنگ می‌شدند، این قضیه مصدق داشت در حالیکه زیر تسلط دولتی بودند که از طرفی ریاست آن با امام علی (ع)

بود و از طرف دیگر، اهل عراق به خلاف مردم شام، شیعه بودند و در سر، این آرزو را می‌پروراندند که اگر پیروزی نصیب علی گردد به سروری خواهند رسید. این معنی را سیاست اجتماعی که بحکم اوضاع طبقاتی و قبل از خلافت علی پدید آمده بود، بشدت تائید می‌کرد.<sup>(۳)</sup>

این حقایق، مطالبی است که ظاهراً خیانتهایی را که در صفوف جماعت پیرو امام علی (ع) پیدا شد برای ما تفسیر می‌کند «و موضع پسر عم او عبد الله بن عباس، و پس از او برادرش عبید الله که بر این اساس با معاویه سازش کردند که پس از شهادت علی (ع)، هر چه از بیت المال برده‌اند بر آن دو واگذارد، شکفت آور بود»<sup>(۴)</sup>.

ازین روی، دو برنامه که از حیث درجه کوشش و چگونگی طرح و درجه انگیزه و تحریک با یکدیگر مساوی نبود، پدید آمد.

۱ - طرحی که طی آن سپاهیان می‌باشند از خانه خود بیرون آیند و در راه خدا مهاجرت کنند و بجنگند.

۲ - طرحی که طی آن از سپاهیان می‌خواستند در جای خویش باقی بمانند و استقلال وطن خویش را در سرزمین خود حفظ کنند.

این تفاوت میان دو طرح، و بین آنچه که هر یک می‌طلبیدند، تفاوتی بس بزرگ بود.

## ۲ نبرد امام (ع) بر ضد آن انحراف داخلی که در جهان اسلام روی داده بود

دوم، امام علی (ع) در داخل مجتمع اسلامی که بر آن حکم می‌راند، در نتیجه شرایط و اوضاع و احوال سیاسی که پیش از حکومت او روی داده بود به علاوه بنا به مسئولیتی که در پاکسازی تجزیه طلبان سیاسی در جهان اسلامی که در آن هنگام شغل شاغل او

بود، با انحراف روبرو گردید.

اینک امام (ع) ناچار بود که بر ضد آن انحراف داخلی که در عراق و حجاز، و به طور کلی در جهان اسلام، به مسلمانان روی داده بود، نبرد کند. پس، امام (ع) در دو میدان، نبرد می‌کرد: میدانی بر ضد تجزیه سیاسی، و میدانی بر ضد انحراف داخلی در جامعه اسلامی. انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود» (۵).

حتی دیدیم، چگونه پس از مدتی، تجربه اسلامی زیر ضربه هایی که این (منافقان) پس از آنکه رفته موفق شدند که در مراکز آن نفوذ کنند، و رهبری آن را غافلگیر نمایند و ضرباتی سخت به آن وارد سازند، در هم فروریخت، و از آنجا که قیادت را با بیشتری و به زور سر نیزه در دست گرفتند تا آن را به سلطنت موروی تغییر دهن، کرامات انسانی را لجن مال کردند، و آزادگان را کشتند و اموال مردم را به باد فنا دادند و حدود را معطل گذاشتند و احکام را از جریان باز داشتند (۶).

از اینجا، ارزش کارهای امام (ع) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و در هم شکستن سرپنجه آن و باز پس ستاندن اموال از خائنان، و آغاز کردن به نبرد، بی هیچ نرمی و مداراء، با هر فکر و هر مفهوم منحرف که با خط اسلام هماهنگی نداشت آشکار میگردد. اجرای برنامه امام (ع)، شامل بعضی از زعمای متنفذ مانند طلحه و زبیر نیز گردید. آن دو، جنبش تمرد و سریچی از فرمان امام را از بصره سامان دادند و هدفشنان این بود که زیر نقاب خونخواهی عثمان، حکومت امام (ع) را ساقط کنند.

امام، برای ساختن مجتمعی که در پی آن بود و شرایط پیچیده آن، جنگی بزرگ و خسته کننده در داخل انتظار او را می‌کشید بر اینان واجب بود که در جنگ برای پاکسازی فکر جدایی افکنی، جانب او را رها نکنند. اما معاویه بر عکس، او از حیث دگرگون کردن جامعه و اصلاح خرابیهای جامعه خود گرفتاری نداشت. بلکه به خریدن و جدان مردم به سود خویش سرگرم بود. و طایفه‌ای را از حقوق خود محروم می‌کرد و در مقابل، به طایفه‌ای برتریهایی می‌داد، و باستاندن مالیات و خراج از کشاورز و بازرگان، و فراهم آوردن اموال بسیار، شدیدترین ستم را بر مردم روا می‌داشت تا طمع سران قبایل را خاموش کند و عطش مال دوستی شان را فرو بنشاند و برای سرکوبی و نابودی هر حرکت آزادیخواهانه، که گروهی از مردم به آن بر می‌خاستند آماده باشد» (۷).

باید همچنان که همه مآخذ تاریخی نوشته‌اند، به این نکته اشاره کرد که شام، با فتح نظامی جزء دولت اسلامی درآمد، و معروف است که اسلام، کاملاً و به طور عمومی آن دیار را فرا نگرفت. بلکه تنها از لحظه نام و دستورهای نخستین دینی وارد آنجا شد اما با مضمون حقیقی و آگاهی دهنده در قلوب مردم شام پای نگذاشت و شامیان، پیوسته با رسوم جاهلیت و با افکاری که پیش از اسلام به آن معتقد بودند، زندگانی میگردند. تا آنجا که اوضاع فکری و اجتماعی و سیاسی آنان با آنچه پیش از اسلام بود چندان تفاوتی نکرده بود.

و معاویه نیز چنین نبود که نداند میان هدفهای او و طرحی که ریخته بود با جامعه شام، تناقضی موجود نیست و اجتماع شام از حیث وضع فکری و اقتصادی و سیاسی کاملاً آمادگی داشت که طرح و برنامه معاویه را پذیرید و این معنی بر معاویه آشکار بود. هدفهای معاویه به رهبری قیصر روم اداره می‌شد و در افکار او خلاصه میگردید نه با ارتباط حقیقی با خداوند متعال.

اما طرح امام (ع)، از هنگام وفات پیامبر اکرم (ص)، با انحرافی ریشه دار و کهنه روبرو گردید و امام (ع) مسئول بود که آن را تصفیه کند و بی تردید از پنهان اجتماعی اسلام بیرون راند.

پس بنابر این، میدان داخلی امام و کشمکشهايی که با آن روبرو بود، با آنچه معاویه در جامعه خود با آن مواجه داشت شباهتی نداشت و بین اجتماع شام که از نظر فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی برای پذیرفتن نظریه معاویه کاملاً آمادگی داشت با جامعه‌ای که علی می‌خواست، فرقی فاحش بود.

سوم، موضع امام پیش از خلافت و پیش از وارد شدن در جنگ، با موضع معاویه پیش از جنگ با امام (ع) تفاوتی بزرگ داشت. پس، امام در چشم مسلمانان دارای مفهوم رسمی خلافت بود و زان پیش که مسئولیتهای خلافت را در دست گیرد، یکی از یاران جلیل پیامبر اکرم شناخته شده بود که در اثنای حیات پیامبر (ص)، خدمات بزرگ و ارزشمند و گرانقدر بسیار کرده بود پس حال او مانند حال دیگر یاران جلیل رسول اکرم (ص) بود که در زمان نبی اکرم (ص) خدمات بزرگ کرده بودند.

راه و خطی که امام از روز نخستین اتخاذ فرمود و رویارویی با مساله سقیفه و نپذیرفتن مقررات آن، به علت سطحی بودن برنامه آن، در رهبری فکری و سیاسی، و واگذاشتن قدرت در دست دیگری جز او، و خود داری کردن او (ع)، شش ماه تمام از بیعت (۸)، کار را بجایی رساند که رفته رفته مسلمانان از نظر فروتنی امام، در مقابل واقعیت و به حکم سیاست حاکم که در ست خلفای سه گانه بود، با علی بر این اساس برخورد داشتند که او از یاران جلیل رسول خدا بوده است نه بیشتر از آن، و به حکم این ارزیابی، بسیاری از صحابه، از آن کسانی بودند که می‌پنداشتند از امام (ع) کمتر نیستند یا تا درجه‌ای ناچیز از آن بزرگوار کمترند یا با مقایسه‌ای دقیق، تفاوت آنان با او (ع) تفاوتی اندک است.

پس می‌اندیشیدند که آنان صحابه رسول اکرم‌مند (ص) و امام علی (ع) نیز از یاران رسول الله است. آنان علم را از رسول خدا فرا گرفته بودند او نیز (ع) علم را از آن بزرگوار (ص) فرا گرفته بوده است.

اما بهر حال، آنان معترض بودند که امام (ع) از آنان پرهیز‌کارتر و کوشاتر است.

بنابر بهترین اندازه گیری، تفاوت در درجه بود نه در چیزی دیگر. این وضع که از آن سخن گفتیم در جامعه شام نظر نداشت. جامعه شام جز معاویه پسر ابو سفیان، دیگری را نمی‌شناخت. مردم شام به دست برادر معاویه، یزید بن ابو سفیان وارد اسلام شدند و ابو بکر، یزید را والی شام کرده بود و پس از مرگ یزید، ابو بکر، برادر او، معاویه را ولایت داد (۹).

مردم شام کافر بودند و به دست معاویه و برادرش یزید، اسلام آوردند.

پس به این اعتبار که معاویه بین آنان و اسلام به منزله «همزه وصل» بود. به او با نظر احترام و قدردانی می‌نگریستند. هنگامی که امویان با حضرت امام حسین (ع) به محاربه پرداختند، آنان از حقیقتی که گفتیم، سود جستند و سپس به این اعتبار که امام حسین شخصی است که از دین خارج شده است و با امام قانونی مخالف است، با او نبرد کردند و بنا به تعهدی که از نظر دین در فکر شامیان نسبت به امویان بود، به جنگ با او (ع) پرداختند (۱۰).

در نور این حقیقت نظر اهل شام و سران و دولتمردان آنها به معاویه، با نظر مردم عراق و مدینه به امام (ع) اختلاف داشت و این نظرهای متفاوت از زندگانی امام (ع)، به استمرار، تناقض ایجاد کرد و آراء و اجتهادهای متباین بسیار به وجود آورد. چنانکه در بسیاری از اوقات از پذیرفتن رای امام (ع) خود داری می‌کردند در حالیکه مردم شام، فرمانهای معاویه را با تسلیم و اطاعت کامل تلقی می‌نمودند.

#### ۴ ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود

چهارم، ادعای امام (ع) بر معاویه، در سطح حس نبود بلکه در سطح «آگاهی» بود. اما همه مسلمانان آگاه نبودند بلکه بیشتر مردم بر حسب عادت در مقابل تفسیرهای سطحی که از واقعیات بعمل می‌آمد چندان که به «حس» نزدیکتر بود تسلیم می‌گردیدند.

تفسیرهای سطحی با اسباب نزدیک و آمده که در نخستین نظر به چشم می‌خورد، مسلم می‌گردد بی آنکه فکر را در اموری که

بالاتر از واقعیات حسی باشد به زحمت مباحثه و گفتگو بیندازند، یا بکوشند انگیزه هایی را که از مکتب فاصله بسیار دارد و برای به وجود آوردن آن واقعیات یا واقعیات دیگر مؤثر است دریابند.  
اما دعوی معاویه بر امام علی (ع) در سطح حسی به مردم عرضه شد.

گویی مردم همه، با احساس زندگانی می‌کنند و کمترند مردمی که با آگاهی به مفهوم رسالت به زندگانی ادامه دهنند امام علی (ع) می‌فرمود: «همان‌که معاویه خطی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی‌دهد بلکه جاهلیت پدرش ابو سفیان را مجسم می‌سازد. او می‌خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد. می‌خواهد جامعه‌ای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند. او می‌خواهد خلافت به صورت حکومت قبص و کسری در آید».

چنین بود ادعای امام علی (ع) درباره معاویه. اما ادعای معاویه بر امام درین معنی خلاصه می‌شد: علی (ع) مردم را بر عثمان بن عفان خلیفه قانونی شورانید و یاران و خویشاوندانش پیشرو و پیشتاز شورش بر عثمان بودند و علی از راه اصحاب پیامبر، برای کشته شدن عثمان برنامه‌ای تنظیم کرد و از آنجا، پس ازو به کرسی زمامداری نشست.

«معاویه بر پایه این دعوی در حالیکه هدف خود را در طی آن پنهان کرده بود، به مجادله برخاست. دلایل و دعوی او چندان تل انبار شد تا آنگاه که بر رخسار حقیقت پرده پوشانید» (۱۱).

می‌بینیم که چقدر دعوی معاویه در سطح حس به قبول نزدیک بود. آیا کسی بود که ارقامی را که معاویه درباره کسانی ارائه می‌داد که شخصا در قتل عثمان دخالت داشته‌اند باور کند؟ یا کسی هست که باور کند که مردمی از قبیل محمد بن ابو بکر و ابو ذر غفاری و عمار بن یاسر و مالک اشتر و محمد بن ابی حذیفة و عبید الله بن مسعود و دیگر مسلمانان که بفرمان امام (ع) حکومت توده مردم را در دست داشتند، شخصا در قتل عثمان دست داشته باشند یا حتی در قتل او کمک کرده و کسی را برانگیخته باشند؟ «umar ياسراً أشكاراً بر خلیفه هجوم برد. هم آن سان که خلیفه و عمال او را به این متهم ساخت که از دین اسلام خارج شده‌اند و توانگران را از مال اندوزی بر حذر می‌داشت و چندان به این کارها پرداخت تا عثمان او را به شام تبعید کرد و مقرر داشت تا زیر نظر معاویه بماند. عمار در آنجا نیز فقیران را بر میانگیخت تا به شورش برخیزند. محمد بن ابی حذیفة و محمد بن ابو بکر نیز در مصر، چون ابو ذر، مردم را به انقلاب فرا می‌خوانندند. اشتر در کوفه به نماینده عثمان با خطابی آتشین حمله ور گردید و او را به جور و ستم متهم ساخت» (۱۲).

آیا تفسیری از این عوامانه تر می‌توان یافت که امام را متهم سازد که بایکدست عثمان را کشت و با دست دیگر بر مسند فرمانروایی تکیه زد؟.

می‌گوئیم در نور این حقایق، تفسیر زندگانی معاویه و تحلیل آن، تالندازهای برای مردم پذیرفتی بود. اما تفسیر و تجزیه و تحلیل موضع امام نسبت به معاویه به مقدار بسیاری آگاهی نیاز داشت. پس از پایان کار و روشن شدن نتیجه، معاویه بر منبر رفت و در مقابل عموم گفت ...: «با شما نجنگیده‌ام تا نماز بگذارید و روزه بگیرید و حج بجای آورید و زکات پردازید بلکه با شما جنگیدم تا به شما امر و نهی کنم. همانا که خدا این سمت را به صورت خلافت بر شما بمن عطا کرده است».

می‌بینیم که معاویه پس از کشتن پرهیزگارانی مانند حجر بن عدی و قهرمانان پرهیزکاری از برادران حجر، و پس از آنکه امام حسن بن علی (ع) را زهر خوراند و از آن پس که ولایت عهد را به پسر فاسق و فاجر خود یزید عطا کرد، حالی که بر خلاف پیمان صلحی بود که با امام حسین (ع) بسته بود، رفتار نمود و بدان توجهی نکرد گفت، «حسن را در وضعی قرار دادم که از من چیزهایی تمنا کند و چیزهایی به او دادم که همه اش بزیر پاهایم قرار دارد و به هیچیک از آنها وفا نمی‌کنم. همه اموال و نفووسی که در معرض این فتنه قرار گرفت هدر است و هر شرطی با او کردم زیر پای من است» (۱۳).

باری، ما از خلال این مقایسه‌ها و اعتبارات، پس از آن که کار معاویه به پایان رسید و بر عهده تاریخ افتاد، به او می‌نگریم. اما

جمهور مسلمانان، معاویه را به این اعتبار و ازین نظرگاه نمی‌نگریستند زیرا در آن شرایط و حوادث زندگانی نمی‌کردند و با این وضوح که ما به آن می‌نگریم، نظر نمی‌نمودند.

اگر نظری را که بعدها راجع به معاویه به دست آوردیم، کنار بگذاریم و اگر از دیدگاه آن توده‌های نا‌آگاه که با ابو بکر و عمر و عثمان زندگانی می‌کردند، و آنان را بر امام (ع) برتری می‌نهادند، معاویه را مورد ملاحظه قراردهیم و در آن توده‌های غیر آگاه تامل کنیم، این پرسشها مطرح می‌شود:

### پی‌نوشتها

۱- ما از اینگونه اقوال و آراء که بزور علم و منطق می‌خواهد بنمایاند که «ماهیت این کشمکش، در بنای دولت اسلام ضروری بود، تعجب می‌کنیم، می‌خواهند بیان کنند که معاویه فردی داهی و سیاستمداری زیرک و هوشمند بود که سیاست بی مانندی را در پیش گرفته بود و در مقابل او، سیاست خیال بافی و صرف اخلاقی عملی وجود داشت که دشمنان معاویه و پیروان عدل اجتماعی و کرامت انسانی بگرد آن حلقه زده بودند».

مع ذلک دولت اموی چندان دوام نیاورد و در مقابل انقلاب به زانو در آمد و فرو ریخت.

۲- چپ و راست در اسلام - احمد عباس صالح ص ۹۰.

۳- چپ و راست در اسلام ص ۱۲۸.

۴- مدرک ساقی ص ۱۴۲.

۵- به بحثی تحت عنوان موضوع عرصه اداری در همین کتاب مراجعه شود.

۶- بحث «ولایت» نوشته سید محمد باقر صدر.

۷- قیام حسینی از محمد مهدی شمس الدین ص ۴۶.

۸- احتجاج طبرسی.

۹- تاریخ عرب - فیلیپ حتی.

۱۰- سقوط دولت عربی از «ولهاوزن» و طبری ج ۴ ص ۳۳۱.

۱۱- چپ و راست در اسلام ص ۱۱۸.

۱۲- دائرة المعارف ص ۹۷.

۱۳- اعیان الشیعه ج ۲ ص ۲۶ و نیز این ابی الحدید مطالعه شود.

### سوال ۱ معاویه کیست؟

پاسخ این پرسش این است: او یکی از صحابه رسول الله (ص) بود و یکی از معتمدان خلیفه ابو بکر. ابو بکر در اواخر خلافت خود، او را به فرماندهی سپاه سوریه منصب کرد و پس از ابو بکر، عمر نیز وی را فرماندهی داد و نسبت به او اطمینان بسیار ابراز داشت بخصوص عمر شخصی بود که توده‌های آن سامان او را تقدیس می‌کردند.

بنابر این معاویه که از این نظرگاه به او توجه داریم، نه آن معاویه است که مردم شام آن روزگار می‌دیدند. معاویه از امام علی (ع) مطالبه خون عثمان را می‌کرد و امام را بدان متهم می‌نمود که مردم را برای کشتن عثمان بر انگیخته است. او درباره امام می‌گفت: «او قدرت دارد که قاتلان عثمان را حد بزند و قصاص کند چرا قاتل را به ما نمی‌سپارد و اگر به این کار توانایی ندارد درین صورت در تطبیق شرع با عمل ناتوان است. بنابر این باید از خلافت کناره گیرد تا دیگری که برای خلافت مسلمانان شایسته تر است باید و

عهده دار خلافت گردد» (۱)

این بود دعوی معاویه بر امام علی بن ابی طالب (ع).

از مجموع این شرایط و اوضاع پیچیده، کم کم از اطراف جامعه امام، بذر شک و تردید پاشیده شد. آن امام اعظم (ع) که در راس جامعه مذبور به نبرد وارد شده بود تا انحراف داخل و خارج را پاکسازی کند، می‌خواست توده ملت خود را آگاه سازد که این میدان، میدان پیروزی شخصی نیست و یا مخصوص به او و میدان نبرد قیله‌ای و عشیره‌ای او و نیاکان والا مقام او نیست.

بلکه جنگ بین اسلام و جاهلیت است. میدان جنگ برای نگاهداری امانت خدا است که برای حفظ آن، دهها هزار پیامبران و مصلحان کوشیده‌اند. هدف او آگاه ساختن مردم به واقعیت آن نبرد و بر طبیعت مقدس آن بود. اما توده‌های مردم در واقعیت نبرد و طبیعت آن تردید کردند و هر گاه که امام (ع) آنان را به اطاعت و پیروی فرمانهای خویش فرامیخواند و فرمان می‌داد که برای جنگ با معاویه حرکت کنند، در موضع خود بر دشمنی و سختی می‌افزودند و بر عناد و لجبازی خود اضافه می‌کردند.

امام به آنان می‌فرمود: «خدای را سپاس می‌گوییم که کردارها را معلوم کرد و حکم و قضا بر هر کار معلوم گردانید و او را سپاس می‌گوییم که مرا به وسیله شما در معرض آزمایش در آورد. ای فرقه‌ای که چون به شما فرمان میدهم، فرمان نمی‌برید و هنگامی که شما را فرامیخوانم، پاسخ نمی‌دهید، اگر به شما مهلت دهم و به جنگتان نفرستم، پنهان از من بیهوده گویی می‌کنید و اگر به جنگتان فرستم، سستی نشان میدهید و اگر مردمان پیشواستان فراهم آیند طعنه می‌زنید و اگر به مبارزه فراخوانده شوید، باز می‌گردد» (۲).

آن توده‌ها، رنج دیده و در راه اسلام قربانیهای فراوان داده بودند و بسیاری از جوامع، امکان چنان فداکاریها را نداشتند. در اثر آن فداکاریها از جهاد خسته شده بودند و پیوند عمیق را با جهاد از دست داده بودند. لیکن انحراف در دلشان ریشه دوانیده بود و هر روز بیشتر رخنه می‌کرد. توده‌های مذبور که خط طولانی جهاد و کشtar، از جنگی به جنگی، آنان را خسته کرده و برج اندر افکنده بود، احساس می‌کردند که در حالی غیر طبیعی هستند و چنین می‌اندیشیدند که از دنیا و از اهل و عیال و اولاد و اموال خود در راه چیزی دست کشیده‌اند که با مصالح شخصی شان تماسی نداشته است و در ضمیر خویش آغاز به القای شک و تردید کردند و بدیهی است که درین صورت در دل انسان شک و تردید ایجاد گردد. مردم به متوقف ساختن خونریزی و جنگ، رغبت فراوان داشتند و آن رغبت درونی نیز ایجاد شک می‌گردد مطالب غیر منطقی بیار می‌آورد. خلاصه آنکه مردم می‌خواستند وضع عوض شود و وضع سابق پیش از جنگ باز گردد.

مطلوب مذبور و عوامل بسیار دیگر نیز به ایجاد شک کمک می‌کرد.

منجمله از آن عوامل امور زیر بود:

۱ - صحابه‌ای که در ورع و تقوی، در چشم مردم مقامی بلند داشتند و در جامه پرهیزگاران و نمونه معتقدان می‌بودند، به توده‌های مردم ندا در می‌دادند که جنگ کار درستی نیست «در این گونه ستیزه‌ها، نشسته بهتر از ایستاده و خفته بهتر از نشسته و آهسته رونده بهتر از دونده است!» (۳)

۲ - القاتات ابو موسی اشعری نسبت به آنچه عمار یاسر ندا در می‌داد، در دل مردم بسی مؤثرتر بود. چه، ندای عمار به مردن و پیوستن به جهاد بود و اشخاص را مکلف می‌داشت که از زندگانی دنیا و توابع آن دست بشویند.

اما ابو موسی اشعری به زندگی فرامی‌خواند و به زبان حال به مردم می‌گفت که حیات خود را حفظ کنید و از خطر دوری گزینید و بروید و در خانه خود بنشینید و اسلام را با خطرها و دشمنان آن واگذارید. عمار یاسر صحابی بزرگ بود. ابو موسی اشعری نیز. اما یکی از این دو به مرگ تکلیف می‌کرد و آن دیگری حیات می‌بخشید.

انسان معمولی، مسلمان القای ابو موسی را بر القای عمار یاسر ترجیح می‌داد. چه، می‌خواست زندگی خود را هر چند کوتاه، زیر سایه

معاویه و در سایه جاهلیت حفظ کند.

۳- این بود عامل کشمکش و نزاع قدیمی که بین بنی امیه و بنی هاشم بر پای شده بود و تا بعد از اسلام کشیده شد و به نوبه خود در افزودن شک، سهمی داشت. مردم در باطن خود درباره نقطه ضعف آن جنگ، آغاز به کنکاش کردند و آشکارا به گفتگو پرداختند. شک و تردید ریشه دارتر گردید و مردم برای فرار از جنگ این نکته را به متزله نقطه ضعف و دلیل موجه، بزرگ می کردند و می پنداشتند که آن جنگ جز ادامه همان سنتیز کهنه بین بنی امیه و بنی هاشم چیزی دیگر نیست. به عبارت دیگر، گمان می کردند این نزاع ادامه همان دشمنی بود که از روزگار قدیم میان بنی امیه و بنی هاشم وجود داشت و به تقلید از آن روزگار، تا آنروز نیز ادامه یافته بود.

همه این عوامل مساعدت کرد تا امام (ع) در قبال توده مردم در موضع شک و تردید قرار گیرد و برای کشمکشی که حقیقت آن برای مردم روشن نبود، صورت نمونه‌ای واحد در مسیر رسالت مجسم گردد. این روحیه تا آنجا در مردم رسوخ یافت که امام (ع) بارها بر منبر می شد و مردم را به جهاد فرامیخواند. اما هیچکس دعوت او را اجابت نکرد.

امام به مردم می گفت: «ای مردم کوفه، هر گاه می شنوید که مردم شام را برای جنگ بسیج کرده‌اند، می ترسید و پنهان می‌شود و هر یک در خانه خود پنهان می‌گردد و در بروی خود می‌بندید. آن سان که سوسنار در لانه خود می‌خزد و کفتار در معازه خود نهان می‌گردد.

فریب خورده کسی است که شما او را بفریبد و هر کس به نیروی شما در پی مقصود برآید، با تیر بی نصیب (۴) در پی مقصود بر آمده باشد. نه هنگامی که شما را به کمک می طلبند، آزاد گانید، نه هنگام گرفتاری، برادران. انا الله و انا الیه راجعون. کورانی هستید که چیزی نمی‌بینید و گنگانی که سخن نمی‌گوئید و کرانی که هیچ نمی‌شنوید. انا الله و انا الیه راجعون (۵) و در جای دیگر فرماید:

«به خدا سوگند که از شما در شگفتم. نه دینی دارید تا شما را فراهم آورد نه حمیتی تا شما را چابکدست و برا سازد. آیا شگفت آور نیست که معاویه مردم فرمایه و خشن را فرا خواند، بی آنکه درباره آنان کمک وبخششی روا دارد و آنان پیروی او کنند؟ اما من شما را که باقیماندگان اسلامیانید و بقیت مردمان، دعوت می‌کنم و به همه شما بی هیچ تفاوت و تبعیض از بیت المال به طور مساوی عطا می‌کنم. با اینهمه از پیرامون من پراکنده می‌گردد و با من اختلاف پیدا می‌کنید (۶). من از شما دلتگ و نگران می‌باشم و از ملامت کردن شما رنجیده خاطر. آیا در عوض زندگانی همیشگی، به زندگی موقت دنیا خشنود هستید و بجای عزت و بزرگی، تن بذلت و خواری دادید. وقتی شما را به جنگ با دشمن می‌خوانم، چشمها یتان دور می‌زند، گویا به سختی مرگ و رنج بیهوشی گرفتار شده اید. هیچ وقت شما برای من نه امین و درستگار هستید و نه سپاهی می‌باشید که میل بشما داشته باشند. سوگند بخدا گمان می‌کنم که اگر جنگ شدت یابد و آتش مرگ افروخته گردد، شما مانند جدا شدن سر از بدنش، از اطراف پسر ابو طالب جدا خواهید شد (۷)...»

همچنین امام، قصد و همت‌های آنان را به شوق در می‌آورد، اما نه همتی داشتنند نه اراده و تصمیمی. چه، شک و تردیدشان در مورد امام آغاز شده بود. شک و تردید، در مورد قائد و رهبر، خطرناک‌ترین چیزی است که قائد مخلص دچار آن می‌گردد و خطرناک‌ترین چیزی است که نصیب امته شود که آن قائد او را رهبری می‌کند.

تلخی شک و رنجهای عمیق آن در میدان جنگ امام (ع)، در نهایت آشکاری بود: «بار خدایا، همانا که آنان را ملول گردانیدم و آنان نیز مرا.

من آنان را به ستوه آورده‌ام و آنان نیز مرا. پس بهتر از آنان را نصیب من فرما و به جای من شخصی شرور را قسمت آنان کن. بار خدایا آن سان که نمک در آب می‌گذارد، دلهایشان را بگذار (۸).

اما با وجود چنین شک طوفانی، امام (ع) نه ناتوان گردید نه عقب نشینی کرد، بلکه در خط خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان سال زندگانی، بلکه تا پایان روز زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلtíد برای از بین بردن تجزیه با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می‌شد از بین ببرد. با شهادت امام (ع)، نیروهای مرتد، آخرین امیدی را که برای بازگردانیدن خط تجربه صحیح وجود داشت از بین بردن. امیدی که در دل مسلمانان آگاه خلجان داشت و در شخص امام اعظم (ع) تجسم یافته بود و او (ع) از نخستین دم که زمام حکومت را به دست گرفت، با اندوه دعوت و رنجهای آن زندگانی می‌کرد و در خشت خشت کار بنای دعوت شرکت داشت و دیواره کاخ آن بنیان را با رسول عظیم الشان (ص) برآورد و بالا-برد و در همه مراحل دعوت، با همه اندوهها و دشواریها و دردهای آن، همراه رسول اکرم (ص) بود. پس، امام در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می‌توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانيدين آن در درون چهار چوب تجربه نوزاد اسلامی، برای اینکه خط صحیح خود و روش نبوی را به دست آورد دست بکار شود.

با آن رویدادها، امیدی نبود که بتوان بر آن فسادها پیروز گردید مگر به وسیله امام (ع). او تنها کسی بود که می‌توانست بر آن انحراف و فساد پیروز گردد.

اما ناگهان شهادت ناجوانمردانه آن امام عظیم (ع)، آخرین امید را برای بر پای داشتن جامعه صحیح اسلامی از میان برد.

## سوال ۲ آیا خودداری امام (ع) در مصالحه از روی عناد بوده است؟

### اشاره

در زندگانی امام (ع) پدیده مهمی وجود داشت که اینک درباره آن به گفتگو می‌پردازیم و آن پافشاری امام و تاکید آگاهانه اوست از آغازی که زمام امور را در دست گرفت تا آنگاه که به خون خود در غلtíد، هر شکل و هر کاری که در راه پاکسازی انحراف با آن روبرو میگردید، رد می‌کرد و هرگز به هیچ صورت به حساب امت بر سازش و آشتی با انحراف بر نیامد. این پدیده! ۹۸ که در حقیقت عبارت بود از نپذیرفتن سازش، توجه بیشتر مورخان قدیم و جدید را به خود جلب کرده است. اما میان نتیجه گیری آنان، با واقعیت تاریخی و فهم صحیح از حقیقت طبیعت امام (ع)، شکافی عمیق موجود است.

ما میکوشیم این پدیده را در سطح سیاسی و فقهی مورد گفتگو قرار دهیم.

### سطح سیاسی

در عصر امام (ع) مردمی می‌زیستند که بر خوردن شان درباره امام (ع) و چاره جویی شان در مسائل حکومت و پافشاری برای نپذیرفتن هر گونه سازش و نیمه کار گذاشتن امور، رنگی از رنگهای عناد داشت و در نتیجه این مساله را دشوارتر می‌ساخت و برای دولت ایجاد ناراحتی می‌کرد. این مشکلات را به این منظور در دولت ایجاد می‌کردند که امام (ع) از مواجهه با دشواریها و حل آن ناتوان گردد و از اداره اصول مهم کشور بازماند و نتواند بنا به تجربه خود هر جا که می‌خواهد برود و هر کار که می‌خواهد بکند تا جایی که می‌بینیم «مغیره بن شعبه» به آن بزرگوار پیشنهاد می‌کند که معاویه را همچنان در سمت والیگری شام برقرار گذارد تا در آن ناحیه آرامش حکمفرما شود.

او امیدوار بود که اگر معاویه در شام ابقا شود، به امام سر تسلیم فرود آورد و با او بیعت می‌کند و آنگاه که در سراسر کشور کار بیعت پایان گرفت و اوضاع و احوال اقتضا کرد، امام او را تغییر دهد.

اما موضع امام (ع) در مورد همه این اقسام صلح و سازش، موضع عدم سازش بود. بلکه با رد کردن این درخواستها، خط سیاسی

خود را به تاکید بیان می‌فرمود زیرا می‌گفت: «من اندوه‌گینم که کار این امت را دیوانگان و بدکاران به دست گیرند و آنگاه مال خدای را دست به دست بگردانند و بندگان حق را زیر منت خود در آورند، با نیکوکاران بجنگند و با فاسقان همکاری کنند. چه، بعضی از آنان که اکنون در میان شمایند، شرب حرام می‌کردن و بعضی آنان در زمان اسلام حد خورده‌اند، و بعضی از آنان وقتی اسلام آوردن که برای آنان «رضیحه» داده شد (۹).»

در مورد اموال غصبی و بازگردانیدن آن به بیت المال فرمود ...: «و هر مالی را که او (عثمان) از مال خدا به دیگران داده باشد، به بیت المال باز می‌گردانم. چه، هیچ چیز حق را از میان نمی‌برد ... کسی که حق بر او تنگ باشد، ستم بر او تنگ تر است (۱۰).» از اینجاست که برخی از معاصران امام و نیمی از مورخان تا زمان ما هنوز می‌گویند که امام می‌توانست از جنبه سیاسی، رهایی مسلم و پیروزی محقق را بر دشمنان خود به دست آورد اما در صورتیکه زد و بندهای سیاسی رامی پذیرفت و آن گونه سازش را قبول می‌کرد.

## سطح فقهی

از مفهوم شایع فقهی که «تراحم» اصطلاح کرده‌اند، منظور این است که اگر مقدمه واجب اهم، متوقف بر حرام باشد، به دلیل حرمت مقدمه، نمی‌توان اجرای آن امر واجب را ترک کرد بلکه انجام دادن واجب اهم، واجب است. مثلاً وقتی نجات کسی از غرقه شدن، متوقف بر این امر باشد که وارد زمین کسی شویم که صاحب آن راضی نیست که کسی وارد آن زمین شود، در چنین حال، شارع مقدس جایز دانسته است که بدون رضای مالک، به آن زمین وارد شویم.

در چنین مورد، حرمت ملکیت ساقط می‌شود، زیرا عمل نجات دادن غریق از مقدمه حرام که ورود در زمین کسی بدون رضای اوست مهمتر است. چنانکه رسول اکرم در بعضی از جنگهای خود به این اصل عمل می‌فرمود و آن وقتی بود که لشکریان وی (ص) ناچار بودند از زمینهای زراعت شده که صاحبان آن مالک آن بودند، بگذرند و از رسول اکرم (ص) خواستند عوض محصولی که لشکریان او تلف کرده بودند، پرداخته شود ولی رسول الله نپذیرفت. بلکه فرمان داد سپاه از سراسر مزرعه عبور کند. رسول اکرم (ص) چنین عمل می‌فرمود، زیرا نتیجه از مقدمه مهمتر بود. زیرا سپاه به این منظور میرفت تا با دگر گونسانزی، چهره جهان را از ظلمات به نور در آورد. پس، بهای نابودی مزرعه‌ای ناچیز در مقابل چنان هدفی عظیم، چه ارزشی داشت؟ سپاه اسلام به سوی هدفهای بزرگ می‌شافت تا در سراسر جهان و در خطی طولانی، عدالت را پدید آورد و حفظ کند.

این امر از جنبه فقهی مقبول است. چه، قاعده مزبور چنین مقرر می‌دارد که اگر اجرای واجب بر مقدمه حرام متوقف باشد و ملاک وحوب از ملاک حرمت اقوی باشد، باید واجب را بر حرام مقدم داشت.

از خلال این مفهوم فقهی و این اجتهاد سیاسی، پیرامون پدیدهای که ما در صدد مناقشه و تحلیل آنیم، این پرسش پیش می‌آید: امام (ع) چرا در رفتار و در مواضع سیاسی خود، این قاعده فقهی را عمل نکرد، کسانیکه به سیاست امام ایراد گرفته‌اند، همین مطلب را دستاویز کرده و گفته‌اند: اگر علی (ع) از این قاعده فقهی استفاده می‌کرد و از خلال آن، کوشش خود را در تملک زمام رهبری مجتمع اسلامی و عمل به احراز دستاوردهای بزرگ اسلامی، صرف واجب می‌نمود، موجبات شرعی (فقهی)

نیز وجود داشت. بخصوص اگر او زمام رهبری را همچنان در دست می‌داشت، بزودی ابواب خیر و سعادت به روی مسلمانان گشوده می‌شد و حکومت خدا بر روی زمین در جهان اسلام بر پا می‌گردید. اینک پرسش به صورتی دقیق تر چنین طرح می‌شود: چرا امام (ع) متوجه این امر نشد که هدف بزرگتر خود را صورت تحقق بخشد و چرا معاویه را در استانداری شام، حتی برای مدتی کوتاه رها نکرد و چرا از اموال مسروقه که بنی امیه از بیت المال مسلمانان به غارت برده بودند و لو به طور موقت صرف نظر نفرمود ...؟ باری، چرا این کارها را با مفهوم «تراحم» که از آن سخن گفتیم، منطبق نکرد؟

## اینک پاسخ این پرسشها

قاعدہ فقهی که از آن گفتوگو کردیم، با موضع امام (ع) انطباق نداشت و این عدم انطباق به دلیل دو امر بود:

- از مهمترین هدفهای امام که آن برنامه را روش سیاسی خود معین کرده بود، استوار کردن قاعده و دستور حکومت در قدری از اقطار جهان اسلامی، یعنی عراق بود. این امر سبب وجود پیروان و پایگاه‌های مردمی بود که از نظر فکری و روحی و عاطفی، طرفدار و خواستار حکومت او بودند.

اگر چه به مکتب او از روی حقیقت و کمال، آگاهی نداشتند. نیاز امام (ع) به بنیاد کردن طلیعه آگاه، تا امین مکتب باشند و مجری هدفهای آن گردد و آن هدفها را در سراسر جهان اسلام رسوخ دهند، از اینجا بود.

امام (ع) از وقتی رشته حکومت را به دست گرفت احساس می‌کرد و میدانست که باید بنای نسل جدید مؤمن، و پایگاه مردمی را بنیان گذارد تا حکومت او ریشه دار گردد. اما چگونه ممکن بود در محیط سرشار از سازشها و زد و بندها، فرصت بنا کردن چنان پایگاهی دست دهد؟

حتی اگر هم شرعاً و کاملاً جایز بود که از شرایط قاعده «تزاحم» استفاده کند، برای اینکه بتواند تربیت روحی نسل آگاه را که هدف او بود و واجب می‌نمود، عملی سازد، امکان نداشت بتواند از زمینه چنان پایگاه مردمی آن منظور را عملی سازد.

آری ممکن نبود که بذر آن مقصود در محیط سازش و زد و بند نمو کند و بارور گردد حتی اگر این امر از نظر شرعی جایز می‌بود، جواز این امر برای ایجاد کردن نسلی نو که پیرامون وی بودند، از حیث تربیتی، چیزی را تغییر نمی‌داد. امام به طور وضوح میدانست که دولت او و امت پس از دولت او، ناچار باید دارای پایگاه‌های مردمی آگاه باشند تا بتوانند برای اینکه هدفهای مکتب را بر دوش کشند و آن را در میان امت رسوخ دهند و در پیرامون جهان منتشر کنند، بر آن تکیه زنند. این پایگاه آگاه، برای در دست گرفتن حکومت درست، قادری بود و اگر قدرت را به دست می‌گرفت، با روش صحیح حکومت می‌کرد. اما این پایگاه وقتی زمام حکومت را در دست گرفت چنان آمادگی نداشت که بتواند با آن توافق کند و سازشها و ضرورت استثنایی به وجود آمدن آن را موجه جلوه دهد.

آری، شرایط واقعی در آن هنگام از و می‌خواست تا برای بنا کردن سپاهی آگاه و عقیدتی که از نظر روانی و فکری و عاطفی دارای عقیده و آگاهی باشد، هر گونه کوششی را به عمل آورد دو مردمی از قبیل عمار بن یاسر و ابوذر و مالک اشتر از پیشتازان را تربیت کند.

اگر امام (ع) در راه سازش و نیمه گذاشتن کارها بذل توجه می‌کرد، بنای چنان پایگاهی نه آسان بود نه ممکن، اینگونه کارها با عمل پرورشی او دربنای سپاهی آگاه و عقیدتی تناقض داشت و اگر چنان سپاهی تشکیل نمی‌داد، نیروی حقیقی که بتوان برای ساختن دولت اسلامی و خط پیشتاز در طول نسل هابر آن تکیه کرد، نداشت و می‌دانیم که هر دولت عقیدتی باید بر نسل جدید مؤمن که هدفهای چنان دولتی را عمیقاً و به کمال بداند، تکیه کند و واقعیت هدفها و ضرورت تاریخی آن را بشناسد. به این سبب بود که امام با علاقه و با شدت تمام می‌خواست با پاکی و صفا برای بنا کردن سپاه عقیدتی و آگاه خود عمل تربیت را حفظ کند، جز این کاری نمی‌خواست کرد. از نیرو، کوشش و ممارست او القای افکار پرورشی و دگرگونسازی بود که رهبری و سرپرستی آن را بر عهده می‌داشت و قواعد آن را می‌آموخت و بر پیشتازان آگاه آن می‌افزود.

پس بر او بود تا در مقابل آنان، پیشوایی را ادامه دهد که فریبندگیها او را متزلزل نسازد و در مقابل هیچگونه سازشی، سر فرود نیاورد. تا آنجا که پیشتازانی شایسته از خلال آن موضعهای متین و استوار معین کند تا رسالتی را که بر عهده دارد با برنامه‌ها و ابعاد گسترده آن برای زندگی بنا نهاد.

از اینجاست که موضع امام (ع) را ادراک می‌کنیم و در می‌یابیم که چرا هر گونه سازش و راه حل نیمه کاره را رد می‌کرد تا بتواند هدف خود را در بنا کردن سپاه عقايدی و به وجود آوردن محیط روانی و فکری و عاطفی به پایان برساند، تا آن نسل، در حیات او و پس از وفات او، با هدفهای عظیم او مناسب و هماهنگ باشد.

۲- در دست گرفتن حکومت از طرف امام علی (ع)، دنباله قیام بر ضد عثمان بود. یعنی اثر بالا- گرفتن حالت انقلابی بود که به سبب انحراف عثمان از کتاب خدا و سنت رسول به قتل او واژگونی حکومت او انجامید. این سطح عاطفی و شعله ور که در لحظه‌ای از زندگانی امت اسلام به وجود آمده بود، به آسانی نمی‌توانست به مسیر خود بازگردد. بلکه امام چنین خواست که پس از دستیابی به فرمانروایی و تحويل گرفتن حکومت، آن حالت عاطفی را عمیقتر کند، و از طریق اجرای قیام و انقلاب که امام (ع) پس از آن در خلال رویارویی با مشکلات پیچیده مجتمع به آن عمل می‌کرد، در راه مصالح حکومت استفاده کند. در این مورد سؤال مهمی طرح می‌شود که: سرنوشت امام (ع) که خود در چنین محیط سرشار از عاطفه و شورش به سر می‌برد. چه می‌شد؟ می‌گذشت باطل حمله ور گردد و غالب آید، بی آنکه دست به اصلاح آن بزند، یا درباره رفتار کیفی حکمرانان قبل، جانب خاموشی را اتخاذ می‌کرد بخصوص در مورد شخص معاویه سکوت می‌فرمود، یا منتظر می‌شد تا آن عاطفه فروکش کند و موج تند پدیده‌های روانی و عاطفی انقلابیون فرو بنشیند و آن فشارها تحلیل برود، آیا موضع امام (ع) درست بود؟

اگر چنین فرض کنیم، چه کسی تضمین می‌کرد یا قبول می‌نمود که بار دیگر وضعیتی برای امام مهیا شود تا بتواند به چنین فعالیتهایی دست زند و فرصتی مناسب برای او به منظور عرضه برنامه‌های خویش دست دهد. بهترین فرصت مناسب برای امام، جهت عرضه کردن برنامه‌های دگرگون سازی، همان وضع انقلابی بود که امت اسلام در آغاز انقلابش علیه عثمان در آن وضع می‌زیست و به هیچوجه و تحت هیچ شرایطی ممکن نبود که برنامه‌های اجرایی امام به تاخیر افتاد و به وقتی موقول شود که شعله‌های بر افروخته انقلاب بیفسرد و احساسها و عواطف و مشاعر مردم سرد شود و از میان برود.

### پی‌نوشتها

- ۱- نویسنده‌گان تاریخ عرب ص ۶۵.
- ۲- شرح نهج البلاغه از ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۶۷.
- ۳- کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸!
- ۴- در دوره جاهلیت به وسیله تیر قمار می‌باختند به این ترتیب که ده تیر اختیار می‌کردند و بر هفت تیر از آن تیرها علامت می‌نهادند و هر علامت نصیبی معین داشت (از یک تا هفت نصیب) اما سه تیر از آنها بی نصیب بود و آن سه را «سهم اخیب» می‌نامیدند!.
- نام آن سه عبارت بود از: میح، سفیح و نمد. شتری را نحر می‌کردند و هر کس که تیر به نامش اصابت می‌کرد، مطابق نصیبی که بر آن تیر نقش بسته بود سهمی از گوشت می‌برد و صاحبان آن سه تیر بی نصیب، بهره‌ای نمی‌بردند.
- اقتباس مفاد از لسان العرب ج ۱ ص ۳۶۸.
- ۵- کامل بن اثیر ج ۳ ص ۱۸۸.
- ۶- معاویه به مردم دیار خود چیزی از بیت المال نمی‌داد. تنها به سردسته‌ها و رؤسای قبایل پول هنگفت می‌داد و آنها به فرمان او مردم را به هر کار که معاویه می‌خواست وادر می‌کردند. شکایت مولا امیر المؤمنین علیه السلام با اصحاب خویش است که با آنکه معاویه سهم افراد را از بیت المال نمی‌دهد، مردم فرمابنده ادار اویند. اما من که به همه با بخشش مساوی عطا می‌کنم، از پیرامون من پراکنده می‌شوند.

- رجوع کنید به شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ج ۱۰ ص ۶۷!.
- ۷ - شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ج ۲ ص ۱۸۹.
- ۸ - مدرک سابق ج ۱ ص ۳۳۲!.
- ۹ - رضیخه مالی بود که در ازای استرداد اسیر می‌پرداختند. (م)
- ۱۰ - نهج البلاغه ج ۱ ص ۵۹ و شرح نهج البلاغه ص ۲۶۹ - ۲۷۰

### امام دوم حسن بن علی (ع)

#### اشاره

امام حسن (ع)، مسئولیت خلافت را در جوی مضطرب و نا آرام و در وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (ع) بروز کرده و شعله ور شده بود به عهده گرفت. از جمله اوضاع و مشکلات پیچیده و ناگوار، نکات زیر را بیان می‌کنیم:

۱ - امام حسن (ع) حکومت خود را با مردمی شروع کرد که به مکتبی بودن مبارزه و هدفهای آن، ایمان واضح و کاملی نداشتند و آنان را از جنبه دینی و اسلامی با خواسته‌های مبارزه هماهنگ نبود و در آن هنگام به چهار حزب تقسیم شده بودند که ازین قرار بود:

الف - حزب امویان.

این حزب از گروه‌های قومی تشکیل شده بود که از نفوذ بسیار بر خوردار بودند و پیروان فراوان داشتند. آنها در محیط شیعیان امام حسن برای پیروزی معاویه کار و فعالیت داشتند و به منزله جاسوسان و ماموران مخفی، حرکات امام را زیر نظر داشتند. ب - خوارج.

بیشتر اهل کوفه به جنگ اصرار داشتند تا جایی که وقتی می‌خواستند با امام حسن (ع) بیعت کنند، با آن بزرگوار شرط کردند که باید با این تجاوز کنندگان گمراحت حکومت بجنگند اما امام نپذیرفت.

سپس به خدمت امام حسین (ع) رفتند تا با او بیعت کنند و او به آنان گفت: «معاذ الله که تا حسن زنده است با شما بیعت کنم». آنگاه چاره‌ای ندیدند جز آنکه با امام حسن بیعت کنند.

آنان در زمینه توطئه گریهای خطرناک و مبارزه با برنامه و نقشه امام حسن (ع) با حزب اموی همکاری داشتند. ج - شکاکان.

آنان کسانی بودند که دعوت خوارج در آنان تاثیر گذاشته بود، بی آنکه از آنان باشند. اینان افرادی فرصت طلب و مذبذب بودند و خوی فرار بر طیعت آنان غالب بود. د - حمراء (سرخ).

آنان پاسبانان «زیاد» بودند و می‌خواستند که سربازان شخص پیروز و شمشیرهای شخص غالب باشند. کارشان به جایی رسید که کوفه را بخود نسبت دادند و گفتند: «کوفه حمراء».

اما پیروان امام حسن (ع) کسانی بودند که پس از شهادت پدر بزرگوارش علی (ع)، به بیعت با او شتافتند و در کوفه عده آنان بسیار بود. اما دسیسه‌ها و فتنه گری دیگران، پیوسته هر حرکتی را که از اینان سر می‌زد، با شکست رو برو می‌کرد و خشی می‌نمود.

۲- تفاوت تاریخی میان شخص امام حسن (ع) و شخصیت پدر بزرگوارش امام علی (ع). منظور ما از تفاوت تاریخی، پایگاه هر یک از آنان در ذهن مردم است. اما بدیهی است که در پیشگاه خدای عز و جل بین آنان تفاوتی نبوده است. چه، هر یک از آنان امامی معصوم می‌باشند. اما در آن زمان جز اندکی از مسلمانان، در اندیشه نص امامت آنان بودند، و با امام حسن، عملی که باید نسبت به امام مفترض الطاعه که بر امامت او نص وجود داشت، به جای می‌آوردند، نمی‌کردند. بلکه با وی (ع) آن سان رفتار می‌کردند که با امامی معمولی که امامت او در امتداد خط سقیفه و مفهوم آن در حد خلافت بود.

مطلوبی که در اینجا باید به تاکید باز گفت این است که امام حسن (ع) از جایگاه تاریخی که امام علی (ع) در دل مردم داشت بی نصیب بود.

۳- امام حسن (ع)، بلا فاصله پس از شهادت پدر بزرگوارش، زمام امور را مستقیماً به دست گرفت. امری که موج شک را در مکتبی بودن مبارزه‌ای که امام حسن (ع) بر عهده گرفت، برانگیخت و تقویت کرد و شبهه را در مردم قوی ساخت، این بود که آن مبارزه، مبارزه خانواده تلقی شد و در نتیجه، جنگ امویان با هاشمیان را جنگ مکتبی نمی‌دانستند. همه این موجبات و شرایط، موضع امام (ع) را درباره مساله حکومت پیچیده کرد و او در برابر چهار راهی که غیر از آن نبود قرار گرفت:

۱- انتخاب نخستین. فریفتن رهبران و افراد با نفوذ به وسیله پرداختن پول و وعده دادن مناسب تا آنان را به سوی خود جلب کند. این راه را برخی اشخاص به امام پیشنهاد کردند. اما وی آن را رد کرد و فرمود: «آیا می‌خواهید از راه ستم پیروز گردم؟ بخدا سوگند هرگز چنین نخواهد شد».

۲- انتخاب دوم این بود که امام از آغاز کار تا وقتی امت به زندگانی راحت خود دارد و رهبرانش با معاویه در تماس می‌باشند، به صلح و سازش روی کند.

امام به طور کلی عمل به هر یک ازین دو راه را بعید دانست زیرا هیچیک فایده و نتیجه‌ای نداشت و تنها این راه باقی می‌ماند که یا وارد جنگی بی حاصل و یاس آور شود و او و جماعتیش به شهادت رستند، یا پس از سپری شدن مدتی طولانی، به این منظور که مواضع خود را مسجل گرداند و برای مردم آشکار سازد که چه کسی ایستادگی می‌کند و چه کسی منحرف است، سازش کند. و اینک ما به نوبه خود می‌پرسیم، آیا وارد شدن در یک معركه بی نتیجه، به جایی می‌رسید و اثری داشت و آیا واقعیت اسلام آن روزگار را دگرگون می‌ساخت؟

پاسخ این پرسش آن است که هرگز! تا وقتی که مردم به آن مبارزه شک داشتند، آن نبرد بی نتیجه و آن مبارزه یاس آور هیچ تاثیری نداشت.

ملامتگری بسیاری از مورخان به امام حسن (ع) از اینجا ناشی شده است که او را به تن آسایی و ناتوانی متهم داشته‌اند و گفته‌اند که از حق خود چشم پوشید تا فتنه بخوابد و با زندگانی بی دغدغه و راحت روزگار بگذراند.

در پاسخ این افترا می‌گوئیم: داخل شدن امام در معركه‌ای بی نتیجه، قبل از هر چیز، نبرد او را در نظر بسیاری از مسلمانان، همچون نبردی که «عبد الله بن زبیر» به آن دست زد و خود و همه یاران نزدیکش کشته شدند، نشان میدهد. ما می‌پرسیم که آیا هیچیک از مسلمانان به «ابن زبیر» اندیشید و آیا جنگی که او وارد آن شد، دست آورده حقیقی برای اسلام داشت؟ یا گرفتاری جدیدی بعمل آورد؟

پاسخ این سؤال این است که هرگز یک تن هم به او نیندیشید زیرا مردم نسبت به عبد الله بن زبیر اندیشه‌ای دیگر داشتند. او در نظر مردم وارد جنگ شد تا بر ضد عبد الملک بن مروان، شخصاً رهبری را بعهده گیرد. بنابر این جنگ و قیام او بمنظور رهایی مکتب و

حمایت اسلام یا تعديل حکومت منحرف نبود.

نzd مردمی که به امام حسن (ع) زندگی می‌کردند نیز همین شک با درجه‌ای قوی تر به وجود آمده بود. نشانه‌های تاریخی بسیار وجود دارد که به تأکید بیان می‌کند که امام حسن (ع) موضع خود را بخوبی درک می‌فرمود و میدانست که مبارزه او با معاویه با وجود شک و تردیدی که در توده‌های مردم است، محال است به پیروزی بر سد و امام (ع) با بیانات تاریخی خود برای ما ابعاد سیاست خویش را با وضوح در چاره جویی آگاهانه بحران موجود با یاران خود ترسیم کرده است و در خطابه سیاسی مؤثری دشمنان خود را کوییده است و در آن گفتارها ژرفای تلخی و شدت مخالفت و نپذیرفتن حکومت را ملاحظه می‌کنیم و می‌بینیم که در هر کلمه از کلماتش در مورد حقی که به آن اطمینان دارد تأکید و پافشاری می‌کند. ما به امام (ع) این فرصت را میدهیم تا درباره اجتماع و موضوع‌گیریهای خود در برابر مشکلات زمان خود و راه حل‌هایی که به آن دست یافته بود تا آن مشکلات را حل کند، با ما گفتگو نماید.

«اهل کوفه و رنگارنگی و فرصت طلبی آنان را شناختیم. هیچیک از آنان که فاسد باشد به کار من نمی‌آید. آنان را وفا نیست و بکردار و گفتار خود عمل نمی‌کنند. آنان با هم اختلاف دارند و معروف است که قلوبشان با ماست و شمشیرهاشان چنانکه مشهور است بر ما». «مرا فریفتند هم آن سان که کسانی را که پیش از من بودند فریب دادند. پس از من، با کافر و ستمکاری که به خدا و رسولش (ص) ایمان ندارد در رکاب کدام امام خواهید جنگید؟»

«به خدا سوگند نه ذلت ما را از جنگ با اهل شام بازداشت نه قلت. بلکه به سلامت و برباری با آنان جنگیدیم. سلامت را با عداوت و صبر را با بی تابی در می‌آمیختیم و شما به سوی ما توجه می‌کردید و دین شما، پیشاپیش دنیای شما بود و اینک طوری شده اید که دنیاتان پیشاپیش دین شماست. با ما بودید و اینک بر ضد مائید».

کار طرفداران امام به حد خیانت رسید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتند و به او پیوستند و از جهت پول و مقام و آسایشی که معاویه برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او داشتند. باری کار را به جایی رساندند که زعمای کوفه به معاویه نوشتد که هر وقت بخواهد امام (ع) را کت بسته نزد او می‌فرستند. آنگاه به خدمت امام می‌رسیدند و به او اظهار اطاعت و اخلاص می‌کردند و می‌گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سراپا در مقابل تو گوشیم و فرمانبردار توایم. هر فرمان که داری بفرمای» و امام به آنها می‌گفت: «بخدا سوگند، دروغ می‌گوئید. بخدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه بمن وفا می‌کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ حالی که به شما وثوق ندارم. اگر راست می‌گوئید، اردوگاه مدائی، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید».

و امام به مدائی رفت، اما بیشتر سپاهیان او را رها کردند.

تاریخ امام حسن (ع) و موضع مثبت او، هر کس را که او را به ناتوانی و تنازل متهم کند و بگوید که با رضامندی از حق خود چشم پوشی کرد یا ادعا کند که امام، حکومت را به معاویه تسليم فرمود بی آنکه با او به جنگ پردازد، خوار و ضعیف می‌سازد و نشان میدهد که شخصی بیهوده گو و دور از واقع بینی است. ما تأکید می‌کنیم که موضع آن امام مثبت بود و در برابر انحراف ایستادگی کرد و برای جنگ با معاویه آمادگی داشت و گفته او گواه است که فرمود: «شنیده‌ام که به معاویه گفته‌اند که ما تصمیم گرفته ایم به سوی او حرکت کنیم. لذا او نیز حرکت کرده است. خدا شما را رحمت کند، به اردوگاه خود در نخیله حرکت کنید تا بینیم و بینیم»

در زمینه دیگر امام اشارت می‌کند که درین محیط سرشار از شک و تردید، و اندک بودن یاران مخلص و وارد جنگ شدن و پیروزی به چنگ آوردن، از محالاتست: «به خدا سوگند کار خلافت را تسليم نکردم مگر به این علت که یارانی نداشتیم. اگر یارانی می‌داشتم شب و روز با او می‌جنگیدم تا خدا میان من و او حکم فرماید». بنابر این امام ناچار بود در جنگی بی امید وارد شود و در

آن جنگ به شهادت رسد و بسا اشخاص که به قتل برستند.

امام می‌گوید: «میترسم نسل مسلمانان از روی زمین برداشته شود، پس بر آن شدم تا برای دین خبر دهنده‌ای بماند» در جای دیگر و به مناسبت دیگر می‌فرماید:

«معاویه با من درباره امری به منازعه برخواست که حق من است نه حق او. پس به صلاح امت و قطع فتنه نظر کردم و دیدم اگر با معاویه مسالمت کنم و جنگ بین خود و او را رها کنم بهتر است. همانا حفظ خونها بهتر است تا ریختن آن و جز صلاح و بقای شما در نظرم چیزی پسندیده نیفتاد. امید است برای شما آزمایشی باشد و تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند باشید» (۱) نشانه‌های اجتماعی هم اشارت بر این معنی داشت که اگر امام (ع)

داخل جنگ می‌شد، اصولاً به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسید و در سطح هدفهای امام از تغییراتی که خواسته مکتب است، مانند تمدن و خط مشی زندگانی همه نسلها در طول زمان چیزی به دست نمی‌آمد.

اینکه بنناچار پرسشی مطرح می‌شود که این مبارزه در حالیکه ملت در شک و تردید به سر می‌برد و پیروزی محال می‌نمود و امت با دشواریهای فراوان روبرو بود، چه هدفی را دنبال می‌کرد و هدفهای آن مبارزه چه بود و طبع آن مبارزه چگونه بود؟ آیا صرفاً به سبب دشمنی بود یا به سبب رسالت و امامت بود؟ امام حسن می‌فرماید: «از خصوصیات اهل خیر بودن، دوری از شر است» و به کسی که راجع به جهل ازو پرسیده بود گفت: «جنگ زدن به فرصت زان پیش که بر آن فرصت چیره شود یا به حقیقت فرصتی به چنگ آورده، و خودداری از پاسخگویی بهترین کمک و یاری بخود، خاموش ماندن در بسیاری از مواقع است گرچه فضیح و زبان آور باشی» و در حدیث دیگر در جواب کسی که از معنی عقل پرسیده بود جوابی داد که موضع او (ع) را بخوبی می‌نمایاند: «فرو خوردن غم و اندوه، تا وقتی که فرصت به دست آید».

در نور این حقایق ثابت تاریخی، ما حق داریم به این نتیجه مطمئن شویم که اگر حسن (ع) وارد این جنگ بیهوده می‌شد، جنگ که او تا حد بسیار زیادی شبیه بجنگ «ابن زبیر» بود و برای اسلام و مکتب جاویدانش هیچ دستاورده‌ی به ارمغان نمی‌آورد.

ازین رو می‌بینیم که تصمیم امام بر پذیرفتن صلح، صحیح بوده است و نظر او درین مورد که بر معاویه فرصت دهد تا بر جهان اسلام مستولی گردد، صائب بوده است. زیرا در چنان حالی، واقعیت معاویه آشکار می‌گردید و طرح جاهلی او بر ملا می‌شد و آنگاه، مسلمانان ساده دل نیز عمق کار و فساد بنی امیه رادر می‌یافتد.

اینکه کسانیکه اگر با چشمان خود و حواس خود، مطلب را نبینند و حس نکنند، باور نمی‌کنند، دانستند که واقعیت معاویه و حکومتش چیست و علی بن ابی طالب (ع) که بوده است. بنابر این مطالب، امام (ع) دعوت به صلح را هنگامی اجابت فرمود که آن استجابت برای معاویه، پیروزی، و برای سیاست مکارانه او، افشاگری، محسوب می‌گردید و اخلاق او را در مقابل توده‌های مردم آشکار می‌ساخت.

پس از آنکه معاویه فهمید نتیجه جنگ به سود اوست و دید که امام حسن (ع) برای وارد شدن در جنگ پاپشاری و اصرار می‌کند، به آن امر تظاهر کرد که می‌خواهد از ریخته شدن خون مسلمانان جلوگیری کند. بنابر این کوشید به عنوان دوستدار صلح و حفظ خونهای مسلمانان شناخته شود. اما وقتی امام (ع) بیدرنگ با عقد صلح موافقت فرمود درمانده شد لذا در تحقق بخشیدن به سیاست مکارانه خود دچار شکست گردید. بخصوص که ناگزیر شد مسائلی را که ذیلاً به آن اشاره می‌شود پذیرد. (۲)

ماده اول: «واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنت فرستاده او (ص) و به سیره خلفاء صالح عمل شود». ماده دوم: «پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آن برادرش حسین است و معاویه نمی‌تواند آن را به عهده دیگر بگذارد». ماده سوم: «باید سب امیر المؤمنین علی (ع) و سخن گفتن ازو در نماز ترک شود و از علی جز به نیکی یاد نکنند».

ماده چهارم: «باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج میلیون درهم یا دینار استثناء بشود و تابع خلافت و حکومت نباشد و بر عهده معاویه است که هر سال دو میلیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و به فرزندان کسانی که در رکاب امیر المؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفين در خدمت امام علی مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد» که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است بپردازد».

ماده پنجم: «مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن باید ایمن باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند. معاویه باید خطاهای آنان را تحمل کند و ببخشاید و هیچکس را به جرم گذشته کفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند و یاران علی (ع) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچیک از شیعیان علی آسیبی نرساند. یاران و شیعیان علی (ع) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان باشند و از هر گزندی محفوظ، و هیچکس متعرض هیچیک از آنان نشود، و هر صاحب حقی به حقش رسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده‌اند برای آنان محفوظ بماند.

و برای حسن بن علی (ع) و برادرش حسین (ع) و هیچیک از اهل بیت رسول الله چه در نهان چه در آشکار هیچ بدی نخواهد و در امنیت هیچیک از آنان در هیچ منطقه‌ای اخلال نکنند».

برنامه و مشی امام حسن (ع) موفق شد و تا درجه بسیار، ماهیت معاویه و واقعیت منحرف او را آشکار کرد و قایع و شرایط انتظار نکشیدند تا در آشکار کردن حقیقت او سهیم گردند، بلکه از روز نخست، مضمون برنامه اش اعلام گردید و در زمینه‌های گوناگون سیاسی ماهیت خود را آشکار کرد:

«به خدا سوگند من با شما برای این نجنگیدم که نماز بگذارید و روزه بدارید و حج بجای آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم و همانا این مقام را خدا بمن عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید. هان، من حسن را امیدوار کردم و چیزهایی به او دادم و همه آنها زیر پای من است و بهیچ شرطی وفا نمی‌کنم».

با این اعلام آشکار، مسلمانان دانستند که برنامه معاویه جز امتداد خط جاهلیت چیزی نیست و با آن برنامه می‌خواهد اسلام را ویران کند. نیز دانستند که امام علی (ع) نمودار و نماینده حقیقی برنامه اسلام بود و حتی تجربه کوتاهش در حکومت و زمامداری، در نظر توده مردم اسلامی که در نهایت بدبختی و تیره روزی می‌زیستند، امید و شکیبایی به آنها بخشیده بود.

## امام (ع) در صدد لغو قرار داد صلح

وقتی معاویه به شروطی که با آن توافق شده بود، به طور صحیح عمل نکرد، بسیاری از مسلمانان از امام (ع) خواستند قرار داد صلح را فسخ کند و از نو با معاویه روبرو گردد. اما امام به آنان گفت:

ان لکل شیئی اجل و لکل شیئی حساب ... و لعله فتنه لكم و متعالی حین (۳).  
(هر چیز را زمانی است و هر کار را حسابی)

(شاید برای شما آزمایشی باشد که باطن خویش را جلوه گر سازید و البته تا فرا رسیدن اجل معین از زندگانی بهره مند خواهد بود).

امام به طور مطلق و قاطع با اندیشه پیمان شکنی موافقت نکرد. اما با این منطق که برای هر چیزی سرآمدی است و برای هر امر، حسابی، عدول از پیمان را به تأخیر انداخت. زیرا می‌خواست شخصیت معاویه را به شکلی واضح بر ملا سازد، هر چند هدفهای جاهلی او نزد همه کس مکشف بود.

اما معاویه نقشه امام (ع) را احساس کرد و دانست که امام (ع) او رادر ملاع عام رسوا خواهد ساخت و نقش خود را در برابر مردم با موقعيت ایفا خواهد کرد و در آن وقت کار او به بی آبرویی و رسوایی خواهد انجامید. از این رو معاویه برای نگاهداری خویشن در مقابل آن رسوایی، دست به کارشد و برای ختنی کردن نقشه امام دست به فعالیت زد تا سرنوشت همانند سرنوشت عثمان نشود.

وقتی معاویه می خواست به مدد ملک و پادشاهی خود تا آنجا که امکان داشت نشخواری کند، ناچار دستش در مقابل مردم باز می شد و همه باطن اورا در می یافتد. ازین رو برای پنهان داشتن رسوایی خود به کار و برنامه ریزی تکیه کرد تا وجودان امت را بمیراند و اراده و قابلیت ویرا برای ایجادگی در مقابل ستمگاران نابود سازد. پس سیاست او در طول بیست سال این بود که پیوسته برنامه‌ای تنظیم و اجرا کند که وجودان امت و اراده او را از میان برد و ملت را از اندیشیدن درباره مسائل بزرگ جامعه منصرف سازد تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچک روزانه خود باشند تا از هدفهایی که رسول خدا (ص)

در پی آن بود و بار سنگین این هدفهای خطیر را که به کمک نبی اکرم بروش میکشیدند، تا نادانیها و تاریکیها نابود گردد، منصرف شوند و تنها به زندگانی و منافع شخصی بیندیشند و به وجوده که از بیت المال به دست می آوردند فکر کنند.

باری در آن هنگام، پارهای از نقشه‌های معاویه عملی گردید. تا آنجا که مسلمانانی که درین فکر بودند که تخت ستمگاران را در بلاد قیصر و کسری درهم فرو ریزند، اینک جز دریافت عطای بی بها و تسليم به زندگانی مبتذل به چیز دیگر نمی اندیشیدند. برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود اینکه از شیعیان علی امیر المؤمنین (ع) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می دادند. آنگاه ماموران دولتی سر می رسانیدند و آن کسانی را که خلاف معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی کرده بودند، دستگیر می کردند و نفس مخالفان را می بریدند.

این بیست سالی که معاویه حکومت کرد، شرم آورترین و دشوارترین دوران تاریخی بود که بر امت اسلام گذشت. افراد مسلمان، در گذرگاه این مقطع، احساس می کردند که پایه حیات انسانی شان ویران شده است و می دیدند که بر آنان ستم می رود و امتشان در معرض خطر و نابودی قرار دارد و مشاهده می کردند که با احکام شریعت بازی می کنند و غنائمی که از نبرد به دست آمده است و مزرعه‌ها و آبادیهای بین کوفه و بصره، بستانهای قریش شده است و خلافت گویچه‌ای گردیده است که کودکان بنی امیه با آن به بازی پرداخته‌اند.

## دفاع از امام حسن (ع)

دریغا که بسیاری از مورخان، تصویری را که راجع به رهبری امام و ناتوانی و عقب گرد وی در مقابل فشار حوادث در میان آنان شایع شده است با تأکید باز می گویند و اعلام می کنند که آن امام با رضای خود از حق خویش چشم پوشید تا فتنه را بخواباند یا این عقیده را می پراکنند که او به انقلاب خیانت کرد و آن را بی جنگ و کشتار تسليم معاویه یعنی دشمن اسلام کرد تا خود در آسایش و راحت به سر برد ... این چنین و با کمال سادگی!

این عقیده شایع، به ظن غالب از آن روست که مورخان مزبور چنین پنداشته‌اند که نقش پیشوایان در زندگانی، نقشی غالبا منفی بوده است تا آنان را از زمامداری دور کرده باشند و البته اعتقاد مزبور نادرست و خطاست و دلیل بر عدم آگاهی مورخان درباره تاریخ زندگانی پیشوایان است. زیرا با وجودی که همیشه دشمنان پیشوایان میکوشیدند آنان را از زمامداری دور کنند و از مسئولیت!

های حکم‌فرمایی بر کنار نگاه دارند، اما آنان پیوسته و به طور مستمر، مسئولیت خود را در حفظ و نگاهداری مکتب اسلام عمل می‌کردند و بر ضد سقوط در ورطه فنا، به تقویت و استوار داشتن مکتب می‌پرداختند و از انحراف و جدا شدن امت از هدفهای اسلام و از ارزش‌های آن به طور کامل جلوگیری می‌کردند.

باری هر گونه رنج را برای حفظ مکتب متحمل می‌شدند.

وقتی امام حسن (ع) با معاویه از در صلح درآمد و از حکومت کناره گرفت، رو به سوی دگرگون سازی امت و نگاهداری آن از خطرهایی شد که او را تهدید می‌کرد و به نظارت بر پایگاه‌های مردمی پرداخت مردم را به نیازها و خواسته‌های اسلامی آگاهی داد و منظورهای دگرگونسازی مکتبی را برای اسلام تعییه کرد و برانگیختن امت را از نو وجهه همت قرار داد.

این نقش مثبت امام (ع) و تحرک وی در صحنه حوادث سبب آن شد که زیر نظر حکومت قرار گیرد. این امور آشکارا نشان میدهد که دولت وقت از امام (ع) وحشت داشت و او را قادرتری میدانست که احساس ملت و آگاهی روز افرون آن پشتیبان اوست. باری، خطر انقلاب بر ضد ستم بنی امیه از سوی امام، در دل حکومت خلجان داشت. شهید کردن امام (ع) باز هر دلیل بزرگی است بر کار و فعالیت امام و بر سعی و کوشش خستگی ناپذیر آن بزرگوار در برانگیختن امت و بیدار ساختن او از نو.

امام (ع) از رهبری امت و برآوردن نیازهای آن، از مبارزه خودداری نمی‌فرمود. معاویه به خوبی می‌فهمید که امام (ع) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روش‌های دگرگون سازی به کار می‌برد.

## پی‌نوشتها

۱- انبیاء - ۱۱۱.

۲- اقتباس از کتاب صلح حسن - نوشه شیخ راضی آل یاسین ص ۲۵۹ - ۲۶۱.

۳- سوره انبیاء - ۱۱۱.

## امام سوم حسین بن علی (ع)

### اشاره

نقش امام حسین (ع) با نقش امام حسن (ع) متفاوت است. در دوران امام حسین (ع)، تردید مسلمانان در صحت جنگ و مشروع بودن آن از میان رفت. درین مرحله، مسلمانان با تجربه امام علی (ع) به عنوان نمونه اعلای حکومت عدل اسلامی، به سر می‌بردند و میدانستند که پیروزی بنی امیه، پیروزی اشرافیت جاهلی بوده است که با رسول اکرم (ص) و یارانش دشمنی عمیقی داشتند. اشرافیتی که رسول خدا کوشید تا آن را از میان بردارد و پایه‌های اسلام را بر ویرانه‌های آن بنیاد گذارد. پس نباید از کراحتی که مسلمانان از بنی امیه داشتند، و از تجاوز طلبی و نخوت و بلند پروازی و کینه جویی شان که حاصل روحیه جاهلیت آنها بود حیرت کرد.

امویان به اسلام گردن نهادند مگر برای مصالح و منافع شخصی خود (۱)

و نخستین کسانی بودند که آشکارا در تاریخ اسلامی، رسوم و آداب غیر اسلامی را بدعت گذاشتند و کوشیدند تا از شاهنشاهان

ایران و بیزانس تقلید کنند و خلافت را به امپراطور کسری و قیصر تبدیل سازند (۲).

این حقایق بتدریج نزد مسلمانان روشن گردید و سبب آن شد که در مشروعيت نبرد، شک و تردید از بین برود و ذهنها روشن گردد و زان پس که در فساد و ستم بنی امیه سوختند، خط مشی بنی امیه و بی مبالغت آنها را در عمل به ارزش‌های اسلامی، و استفاده از آن در راه هدفهای خصوصی تشخیص دهند.

چنانکه یزید، آشکارا اصول و مبادی اسلامی را به استهzae می‌گرفت و سخنان دوران جاهلیت را به شعر، اینچنین نقل می‌کرد:

«بنی هاشم با ملک بازی کردند، اما نه خبر آمد نه وحی نازل گردید.

اگر من از کارهایی که فرزندان احمد کردند، انتقام نستانم، از مردان جنگ خندق نباشم (۳)»

اما نظر امام حسین (ع) در مورد اسلام و واقعیت جامعه اسلامی به حقیقت در این خلاصه بود:

«امت پس از پیغمبر گرامی (ص)، آگاهی عقیدتی نداشت. حداکثر و تنها فایده‌ای که از آن آگاهی به دست آورد، عاطفه مکتبی بود که پس از وفات پیامبر اکرم در نتیجه خطاهای و کوتاهیهای پیاپی و پیوسته که مسلمانان از گذرگاه زندگانی علمی و عملی خود مرتکب شدند، به تدریج از کف رفت.

شدت هیچیک ازین خطاهای و کوتاهیهای تنها ای احساس نمی‌شد، اما وقتی بر هم انباسته شد، به فساد تحول یافت و فساد به فتنه تغییر قیافه داد (۴).»

چنانکه در زمان یزید برای امام حسین (ع) روی نمود. امام حسین (ع)

در پنجسال حکومت پدر با او همکاری می‌کرد و در پی چاره می‌گشت که پیش از آنکه امت نفس و اپسین را برآورد، او را دریابد. به این امید که شاید امت زندگانی خویش را بازیابد و نفخه حیات در او دمیده شود و او را بر انگیزد تا در تاریخ خود طرحی نو درافکند که او را درمان باشد.

سال ششم به پایان نرسیده بود که امام حسین (ع) دید امت در مقابل برادرش امام حسن (ع) از نفس افتاده و هر چه از باقیمانده مکتب در او موجودبوده ازو دور شده است و توده مردم خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته‌اند (۵).

این حقایق، امام حسین (ع) را واداشت تا در جنگی بی امید - یعنی جنگی که امید پیروزی فوری نظامی در آن نبود - غوطه ور گردد. زیرا با حسابی ساده مسلم بود که این جنگ به شکست منجر می‌گردد.

اما هدف امام (ع) ازین کار آن بود که وجدان امت را به حرکت درآورد و فرد مسلمان که تا گلو در لجه منافع حقیر غرقه شده بود، همت عمیق مکتبی را باز گرداند. پس امام حسین (ع) دید که باید راه خود را از میان امت بگشايد و با تغذیه خویش و یاران و اهل و عیال و کسانش روح یک فداکاری آتشین را بدند. آتش جنگ را ولو به خون امت و خون او نیاز داشته باشد بر افروزد.

اما امویان میکوشیدند با امام حسین (ع) به بدرفتاری عمل نکنند. چه، مصالح او ارجمند و مقام او والا بود و منزلتی پر اهمیت داشت و همه اسباب سعادت و آسایش برای او به وفور موجود بود. اما امت میدید که زندگانی برای او تنگ شده است و درهای سعادت، به علت پایداری در برابر ستمکاران و حفظ مکتب اسلام و نگاهداری آن از انحراف، به روی او بسته است.

در آن هنگام، اگر اوضاع همچنان ادامه می‌یافت، چیزی نمی‌گذشت که این انحراف امت در تجربه اسلامی او را از پای درمی آورد. امام حسین (ع)

با همه صفات و شرایط مناسب و ملایم که داشت، احساس کرد که برای بحرکت در آوردن امت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست بلکه باید اراده شکست خوده امت را به پذیرفتن فداکاری و دارد و درستی نظریه خود را با خون خود مبرهن گرданد و با فداکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بجای گذارد.

## امام حسین (ع) برمی خیزد

از آن پس که امام حسین (ع) به یقین دانست که مفاهیم مکتب رسالت زیر پرده روش‌های گمراه کننده دینی که بنی امیه برای جلوگیری از سقوط حکومت فاسد خود کشیده بودند، از نظرها پنهان است، نظر خود را در برابر مردم به مرحله اجرا درآورد. امام حسین (ع) پس از آنکه دانست، جامعه تحت تاثیر اوضاع و احوال زمان و تاثیر شدید تخدیر دینی و بیم از سرکوبی مادی و تسليیم طولانی در برابر فرمانروایان مستبد قرار گرفته است و دیگر ممکن نیست از راه مناظره و گفتگو و اقناع آنان - که آخرین چیزی بود که امکان تاثیر داشت - تغییری در مردم حاصل شود، با شتاب زمام کار را به دست گرفت و به عمل آغاز کرد. توضیح آنکه، به طوری که گفتیم، امت در عصر امام حسن (ع) در رهبری دچار شک و تردید شده بود پس صلح روشی بود که به وسیله آن وثوق و اطمینان به رهبری باز می‌گشت.

اما در عصر امام حسین (ع) امت دچار بی ارادگی شده بود و تصمیم به مبارزه در او، از بین رفته بود و روح او خوار شده بود و مردم، مستضعف و ذلیل محسوب می‌شدند. اما همه مردم دور بودن خلیفه اموی را از اسلام بخوبی فهمیده بودند و میدانستند که حسین (ع) رهبری حقیقی است لیکن اراده آنان برای یاری دادن به او (ع) ناتوان بود. «دلهاشان با حسین اما شمشیرهاشان بر او بود».<sup>(۶)</sup>

این سخن تصویر دقیق و تفسیر جامع از جامعه‌ای بود که بنی امیه با همه وسائل قدرت، از قبیل نهب و تبعید و کشتن، بر آن حکومت می‌کردند و سرکوبی و جور و ستم بر جامعه حاکم بود و وسایل گوناگون و مجوزات بسیار برای نشستن و سکوت اختیار کردن وجود داشت.<sup>(۷)</sup>

در وضعی چنین، حسین (ع) پای فشد و هفتاد مرد با زنان و کودکان آن امام (ع) با او به استقامت برخاستند امام (ع) وضع را تشخیص داده بود و میدانست که لشکریان عبید الله زیاد مانع حرکت او خواهند شد در این صورت، پایان کار فرا رسیده بود، امام حسین (ع) میدانست که او ناچار باید به فداکاری بزرگ و خونینی دست زند<sup>(۸)</sup> و او تنها کسی بود که می‌توانست چنین فداکاری را به ظهور رساند و امت اسلامی را از نو بحرکت درآورد.

برای اینکه اراده منهزم امت به جنبش درآید و وجدانهای مرده بیدار گردد تنها روش مناسب اقدام آن امام بود... او (ع) میدانست که جنگ عادلانه او و شهادت مصیبت بارش، چیزی است که هر فرد مسلمان را به تجدید نظر کردن و اندیشه جدی در زندگانی واقعی خود برخواهد انگیخت و در عین حال، در مجتمع تیره روزی واقعی و افلas مجتمع را از میان می‌برد و خطرهای آینده و بیم ناشی از آن را زایل می‌کند و در ایام حال و مستقبل، با فداکاری منحصر و بی همتای او، صدق نظرش آشکار خواهد شد.<sup>(۹)</sup>

پس حسین (ع) با شهادت مصیبت بار خویش، اراده خفته جامعه را که در زیر تاثیر اعمال بدعت آمیز و من درآورده مذهبی قرار گرفته بود، بیدار ساخت تا مانند تازیانه‌ای آتش انگیز، بر شانه حکمفرمایان فرود آید و آن نفوس غافل و بیخبر را بیدار سازد تا خویشتن را در پیشگاه مکتب محاکمه‌ای آگاهانه کنند و با رهبری حکیمانه، اراده آنان را از اضطراب و تشویش و تردید فکری و اوج شک و تردید برهاند و به این ترتیب آنان را وارد تا در قبال چهار چوب شریعت اسلامی، موقفی استوار گیرند و در برابر انحراف، موضعی قاطع اتخاذ کنند.

تلاش‌هایی رویاروی انقلاب امام حسین (ع) صورت گرفت و نصیحتها شد که با انحراف به نبرد برخیزد، در مقابل پاreshari امام (ع) در پنهان انقلاب، گفتگوهای بسیار صورت گرفت و عده‌ای کوشیدند تا حسین (ع) را با نصیحت از اقدام به هر گونه عمل که آتش رویارویی با یزید را بر افروزد، باز دارند و دلیلشان این بود که نتایج برخورد و رویارویی احتمالی نظامی، شکست قطعی است.

اما امام (ع) با بینش آمیخته به عصمت خود، هدف خویش را به خوبی می‌شناخت و میدانست که با شهادت دردنگ خود، در حقیقت پیروز میگردد و درین فکر نبود که سود نظامی فوری به دست می‌آید یا نه. به علاوه آگاه بود که عده جنگجویانش اندکند و یاران او درین نبرد از بین می‌روند.

اگر کسی بخواهد حسین (ع) را در انقلاب و قیامی که به آن دست زد بشناسد، باید هدفهای او و نتایج ظاهرها ناموفق او را در کوتاه مدت با توجه به اینکه هدف آن قیام رسیدن به حکومت و قدرت نبود، مورد بحث قرار دهد.

مدارک فراوانی که موجود است به روشنی دلالت دارد بر اینکه حسین (ع)

به چگونگی آینده‌ای که در انتظارش بود، آگاهی داشت او به کسانی که او را به خاموشی و متارکه اندرز می‌گفتند و از مرگ بیم می‌دادند، چنین پاسخ می‌گفت که: «همانا که دست از زندگی شسته‌ام و به اجرا در آوردن دستور الهی، تصمیم گرفته‌ام» اینک، برادر امام یعنی محمد بن علی که از سر اندرز به او گفت: «ای برادرم تو نزد من محبوترین مردم و عزیزترین کسی، من جز به توبه هیچکس چندین نصیحت و غمخواری ندارم و تو بیش از همه شایسته آنی.

چندان که می‌توانی از بیعت یزید و از بیعت شهدا منصرف شو». (۱۰)

و او (ع) به محمد، برادرش چنین پاسخ گفت:

«خدا می‌خواهد مرا کشته بیند و پرد گیانم را اسیر مشاهده فرماید» (۱۱)

عبدالله بن عمر بن خطاب، از امام حسین (ع) خواست که در مدینه بماند و او (ع) این خواهش را نپذیرفت. عبدالله بن زیر به او گفت: «اگر بخواهی در حجاز بمانی از تو پشتیبانی می‌کنیم و غمخوار توایم و با تو بیعت می‌کنیم و اگر نمی‌خواهی که در حجاز بیعت گیری، رخصت ده تا برای تو بیعت گیریم.

همه ترا فرمان می‌برند و از آن سر نمی‌پیچند». (۱۲)

واحنه بن قیس که یکی از سران پنجگانه در بصره بود به حسین (ع)

نوشت: «اما بعد، شکیبا باش. همانا وعده خدا حقیقت است و گفتار کسانی که به قیامت یقین ندارند نباید ترا دچار بیم کنند». (۱۳) عبدالله بن جعفر طیار و دو پسرش عون و محمد به او نوشتند ...: «اما بعد، من از خدا می‌خواهم هنگامی که این نامه مرا می‌خوانی ازین کار که هلاکت تو و درماندگی خاندانت در آن است منصرف گرددی. من دلسوز توام. اگر امروز از بین بروی و هلاک گرددی، روشی زمین به تاریکی گراید. چه، تو درفش هدایت شدگان و امید اهل ایمانی، پس در حرکت مشتاب». (۱۴)

اما امام حسین (ع) سرنوشت خود را میدانست و چنین پاسخ گفت:

«اگر در لانه حشره‌ای ازین حشرات باشم مرا از آنجا بیرون خواهند کشید تا مقصود خود را انجام دهند». (۱۵)

عمر بن لوذان نزد او به پند گفتن رفت و از بد فرجامی کار، وی را بیم داد و به او گفت: «ترا به خدا ای فرزند رسول خدا (ص)، چرا از راهت منصرف نمیگرددی. بخدا سوگند که پیش نمی‌روی مگر بر پیکان سر نیزه‌ها و بر لبه شمشیرها. اگر کسانی که بتول پیام فرستاده‌اند، برای جنگ در رکابت آماده باشند و شمشیرهای خود را در خدمت تو بکار بزنند، پس بسوی آنان حرکت کن که در نظرت بخطا نرفته‌ای» (۱۶) و امام حسین (ع) قاطع‌انه به او پاسخ فرمود:

«به خدا سوگند که این نکته بر من پنهان نیست اما بر فرمان خدای نمی‌توان چیره شد و اینان تا خون مرا نریزند از من دست نمی‌کشند» (۱۷)

همه این دلایل به علم امام و به یقین او اشارت است که میدانست در روزی موعود، در زمین کربلا به قتل خواهد رسید. آیا کسی که خطبه امام (ع) را در مکه، هنگامی که از آنجا به عراق اراده سفر فرمود، شنیده باشد درین مساله تردید خواهد کرد؟ امام در آن خطبه چنین فرمود:

«از چیزی که بر قلم گذشته است نمی‌توان گریخت. خشنودی ما اهل بیت در خشنودی خدا است بر آزمایش او می‌شکیم و پاداش شکیابیان را در می‌یابیم». (۱۸)

### قیام در چه هنگام مشروع است؟

از خلال مدارک قطعی دلایلی که گفتیم، حسین (ع) مشروع بودن قیام خود را در رویارویی با امویانی که معاصر او بودند و از دشمنان اسلام شمرده می‌شدند، اعلام فرمود.

پس قیام و قانونی بودن آن با مفهوم اسلامی و حکم شرعی آن در واقعیت مسلم، و با انحراف آن از مبادی اسلام، پیوند دقیق و بستگی کامل داشت.

ازین رو، مفهوم اسلام اگر بر این مقیاس نباشد و اگر با تغییر حکمی به حکمی، و از وضعی که حاکم است به وضعی دیگر در آید، تباین و اختلاف دارد. واقعیت حکومت باید بناچار دارای یکی از صورتهای مشروح در زیر باشد:

۱ - حکومت بر اساس قاعده و تشریع اسلامی بنا شود و همه احکامش را ازین قاعده استخراج کند و کیفیت آن قاعده را رعایت کند و نظریه اسلامی را در زندگی، پایه کار بشناسد و آن را زیر بنا داند و اسلام را در همه جنبه‌های زندگانی اساسی و قانونگذاری و تشریعی، اعمال کند.

۲ - نظر دیگر این است که از اسلام به منزله قاعده قانونگذاری برای حکومت استفاده نشود و به احکام اسلامی برای اداره کردن زندگانی انسان و تنظیم آن اهمیتی ندهد. بر این اساس، چنین حکومتی، حکومت دینی نیست بلکه حکومت کافری است. خواه آن کس که حکومت می‌کند و متصدی زمامداری است، مسلمان باشد یا کافر. چه، در این صورت بین مسلمان بودن زمامدار و حکومت اسلامی، هیچگونه پیوندی نیست. پس، حکومت کافر است اگر چه حاکم مسلمان باشد. بنابر این حکومت را می‌توان بر دو گونه اساسی تقسیم کرد.

### قسم ۱ حکومت

این است که حکومت به سرپرستی خدا در مورد انسان و تسليم انسان در مقابل آئین آسمانی قائم باشد. در چنین صورتی، حاکم مؤمن و مسلمان است و در پیشگاه الهی شرایط بندگی به جای می‌آورد.

این هنگامی است که قاعده حکومت، اسلامی باشد. در اینجا سه فرض ممکن است:

الف: ممکن است شخص حاکم که مسئولیت زمامداری را بر دوش دارد، با در نظر گرفتن این قاعده معصوم باشد یا در روش و گفتار و کردار با نظریه حکومتی اسلام هماهنگ باشد. چنانکه در مورد امامان علیهم السلام چنین است.

ب: یا شخص حاکم (جانشین معصوم) باشد، یا با نظریه حکومت در اسلام سازگار باشد.

ج: شخصی که نماینده زمامداری است نه معصوم باشد نه شخصی مشروع (جانشین معصوم)، بلکه انسانی باشد که شخصاً به این اساس روی آورد بی آنکه به مقیاسهای این اصول و اساس آن در حکومت معترض باشد.

در اینجا با سه حالت رویرو میگردیم:

حالت اول: کسی که رهبری امت با اوست معصوم باشد. در چنین حالت، فرض انحراف ممکن نیست زیرا شخص مسئولی که رهبری جامعه و تطبیق نظریه اسلامی را بر عهده دارد معصوم است. پس او در سلوک و قول و فعل، با همه هدفهای مکتب در حد

اعلای امکان همکاری است و به علت عصمت او، ممکن نیست عملی انحرافی ازو سر بزند. در نتیجه امت دارای اختیاری نیست مگر اینکه در همه امور در خدمت زمامدار باشد و فرمان او را بنیوشد و ازو فرمان برد تا در راه اسلام برای وصول به هدفهای کرامتمند آن عروج کند. حالت دوم: هماهنگی زمامدار است با مقیاسهای قاعده اسلامی. پس در چنین صورت، زمامدار قانونی است امام معصوم نیست. پس تا وقتی حاکم به مقیاسهای اسلامی ملتزم باشد تصویر نمیرود که انحرافی صورت پذیرد. زیرا انحراف، حاکم را از صفت مشروعیت برای بر پای داشتن زمامداری و حکومت عاری می‌سازد.

اما فرض ما در مورد حاکم مذبور این است که بسا مصلحت اسلامی را بر خلاف واقع تشخیص دهد یعنی در موضوعی اسلامی اجتهاد کند اما اجتهاد او با واقعیت منطبق نباشد، که در چنین حالت اگر از حاکم خطایی سربزند، ناچار باید او را چندان که می‌توان به خطایی که کرده است متوجه ساخت و وجهه نظر دیگری را که به صواب نزدیک است برای او توضیح داد و باید چیزی را که با واقعیت اسلام تناسب بیشتر دارد و نیازهای مکتب و امت رادر چنان هنگام تعبیری به جا تر و درست تر باشد به او گفت. البته این در صورتی است که بتوان دستگاه حاکم یا زمامدار را به خطایی که روی داده است توجه داد اما اگر این کار ممکن نباشد و حاکم در نظر ناصواب خود پاشاری کند، ناچار امت باید از نظر حاکم پیروی کند، خواه به خطای او معترف باشد یا نباشد. زیرا معنای حاکمیت، اجرا کردن آن چیزی است که زمامدار در امور و مسائل ابراز می‌دارد. صرف ارزیابی او در امت نافذ است بی آنکه هر فرد از افراد امت بتواند بر حسب ارزیابی خاص خود، در هر موضوعی عمل کند و هر کس به جز حکمی که حاکم مقرر کند، به حکم شرعی دیگر عمل کند، گناهکار است. زیرا پس از فرمان حاکم، حکمی در حق مسلمانان معتبر است که حاکم بر آن امر کرده باشد و غیر از آن حکم شرعی، در حق مسلمانان قابل اجرا نیست. زیرا در یک مساله و در یک مورد، حکم شرعی نباید متعدد باشد.

حالت سوم: ممکن است حاکم بر اساس قاعده اسلامی اقامه حکم کند اما شخص حاکم متصف به انحراف باشد. چنانکه در خلفای سه گانه که خلافت را از امام (ع) و بعد از او از فرزندان او (ع)، غصب کردن، حال چنین بود.

پس، زمامداری خلفای سه گانه که عهده دار خلافت شدند، حکومتی بر وقق قاعده اسلامی بود و نظریات آن قاعده در حکومت رعایت میگردید اما وضع آن خلفا و وجودشان (از وجهه نظر اسلامی) مبارزه جویی با مقیاسهای اعتبارهای اساسی، و با اصول اسلامی آن در تعیین زمامدار بود. یعنی در تعیین زمامدار، قواعد اسلام، بکار نرفته بود.

پس درین مورد، انحراف در شخص حاکم بود نه در قاعده‌ای که حکومت بر آن استقرار داشت. از خلال این حالت دو مورد قابل طرح است:

گاهی، بعضی از انواع انحراف و توطئه‌های خطرناک آن به قاعده و اساس کار لطمہ میزند و آسیب وارد می‌آورد، گاهی امتداد خطر به معالم اساسی جامعه اسلامی متوجه میگردد.

اگر انحرافی که از طرف حاکم سر می‌زند، قاعده و معالم اصلی جامعه اسلامی را تهدید کند، در چنین حالت بر عهده امت است که بحرکت در آید و انحراف را در سطح امر به معروف و نهی از منکر از بین ببرد و امت ناچار باید این مفهوم اسلامی را طبق همان شرایط منصوصی که در کتب فقه موجود است عمل کند.

نیز از طرفی دیگر به عهده امت است که در دفاع از حقوق مشروع خود، برخیزد و حق خویش را باز ستاند. البته این در صورتی است که دست انحراف به سوی امت دراز شود. مثل دفاع کسی که از طرف دیگران در معرض ستم قرار گرفته باشد چنین شخصی باید در دفاع مشروع از نفس خویش، حق خود را تضمین کند.

اما اگر انحراف (فرضی) خطری علیه اساس قاعده اسلامی محسوب شود، و شامل معالم اساسی و مشخص اسلامی گردد، در چنین حالت، مفهوم جهاد تحقق می‌یابد و باید مکتب را از خطر عظیمی که به آن روی می‌نهد رهایی بخشد.

زمانی که مکتب در معرض آسیب قرار گیرد، مسلمانان ناچارند در برابر انحراف حاکم، هر جا که امر تکلیف کند، پایداری کنند. این کار در حدودی صورت می‌گیرد که برای بقا و رهایی بخشیدن قاعده اسلامی و نظریه‌های آن از خطر انحراف، عمل شود.

## قسم ۲ حکومت

حکومت بر اساس قاعده بیدینی یا کافری استوار باشد و عهده دار شدن زمامداری از خلال (نظریه‌ای از نظریات جاهلیت بشری) به عمل آید.

پس چنین حکومتی، خطری بسیار بزرگ علیه اسلام دارد و در چنین هنگامی دو وضع پیش می‌آید:

۱ - وضعی که نظریه اسلام و مبادی آن را تهدید می‌کند.

۲ - صورتی دیگر که نظریه اسلام از انحراف دور باشد.

اما هیچیک ازین دو فرض امکان وقوع ندارد. زیرا وقتی حکومت در قانونگذاری بر اساس جاهلیت بنا شده باشد، یعنی قاعده و نظر حکومت برای زندگانی مردم بر مبانی جاهلیت بنیان گرفته باشد و از مفاهیم و افکار جاهلیت دفاع کند و با طرح و ساخت جاهلیت همه امکانات و قدرتهای خود را بسیج کند تا امت را از مکتبش دور سازد و از مفاهیم دینی اش جدا سازد، در چنین حالتی خطر مسلم و شدید، اساس وجود اسلام را تهدید می‌کند.

در پرتو حقایقی که گفتیم، ناچار باید برای درک قیام حسینی کوشید، بخصوص پس از آنکه حقیقت کناره گیری موقت امام حسن را از معركه سیاست دانستیم و از اعلام پیمان صلح او با معاویه آگاهی یافتیم، حقیقتی که نتیجه عدم توفیق کامل اقدامات آن امام (ع) برای ادامه تجربه اسلامی و برنامه آن بود. موجبات این عدم توفیق را نیز دیدیم. همچنین بحران شدید و افزونی شک امت را نزد پایگاه‌های مردمی که تجربه امام علی (ع) بر آنها تکیه داشت و مشکل آن در مدت رهبری امام حسن (ع) (بنابر موجباتی که گفتیم) دو چندان گردید. تا آنجا که پیش از آن که موفق شود دشمنان خود را رسوا سازد، قدرت ادامه جهاد را از دست داد.

این حقایق، امام حسن (ع) را ودادشت که به طور موقت کار سیاسی و نظامی را رها سازد تا بتواند دوباره اعتماد توده‌ها و رهبری خود را باز یابد و نقش معاویه و روش جاهلی او را در نظر امت روشن سازد. معاویه در اواخر عمر، همه اعتبارهای معنوی که کوشیده بود در نظر مسلمانان ایجاد کند از دست داده بود به طوری که حتی بیزید که پسر و ولیعهد او بود نتوانست برای او مجلس ترحیم بر پا کند و حتی نتوانست یک کلمه درباره او بگوید و یاد خیری ازو کند. هنگامی که «ضحاک بن قیس»، بر منبر رفت تا خبر مرگ معاویه را به مردم بدهد، نتوانست از معاویه و از کارهای او ستایش کند و از مرگ او ابراز تاثر و تاسف نماید. او تنها به این کلمه بسنده کرد که بگوید: «معاویه مرد و با کردار خود رفت».

معاویه که در اثر متارکه جنگ با امام حسن (ع) زمام امور را به دست گرفت، کوشید که عادت رهبری جاهلیت خود را از دو دیدگاه ادامه دهد:

### الف. در سطح نظری

بنی امیه به نابودی نظریه یا ایدئولوژی اسلامی و وارونه جلوه دادن آن دست زدند. مهمترین پیروزی بنی امیه این بود که وجدان انقلابی اسلامی را درهم شکستند و تسلط روحی اهل بیت پیامبر را نزد مسلمانان از میان برداشتند و احساسات مذهبی مسلمانان را از حساسیت انداختند و به وسیله تسلط مذهبی بنی امیه، یا دست کم، مهار کردن توده‌های مردم برای جلوگیری آنان از انقلاب و قیام

به وسیله انگیزه داخلی، و ایجاد کردن مجوز شرعی برای حکومت خود یعنی حکومت بنی امیه، شعور مردم را تخدیر کردند. روش‌های آنان در محو کردن روش نظری (ایدئولوژی) اسلامی و دگرگون سازی نظریات آن و فریفتن مردم به امید آینده چنین بود:

۱- احادیث جعلی به وجود آوردن و دروغهای کسانی را که در بدگویی از امام علی (ع) و تبری جستن از آن بزرگوار، استعدادی خاص داشتند، خریداری کردند. این کار از راه جعل و تهدید و تطمیع و خریداری دروغها و نقل آن از زبان پیامبر اکرم (ص) و دگرگون جلوه دادن احادیث نبوی عملی می‌شد. مانند واقعه سقیفه و حوادثی که در بی آن روی داد.

بنی امیه میکوشیدند تا نظریات صحیح اسلامی در نظر مردم پوشیده بماند و نیز میکوشیدند در احکام اسلام توجیهاتی هر چند ضعیف بیابند و آنها را در برابر اسلام صحیح قرار دهند و میکوشیدند تا اسلام را از پشت نقابی که جاهلیت و رسوبات آن بر چهره اسلام انداخته بود، به مردم نشان دهند.

بنی امیه سعی می‌کردند کسانی را که در مورد رسول گرامی (ص) مرتکب دروغ و جعل نمی‌شدند با تهدید و فشار خاموش سازند تا مفاهیم و اندیشه‌های رهبری صحیح را بر زبان نیاورند. معاویه پس از قحط سال به همه فرمانداران خود نوشت که از هر کس که در باب فضائل علی (ع) و اهل بیت او سخنی بر زبان آورد، دوری جویند و تبری کنند. هر خطیبی بر منبری در هر کوی و بروزن به امام علی (ع) دشنام می‌داد و از آن بزرگوار تبری می‌جست.

در کوفه که شیعیان علی (ع) فراوان بودند مصیبت مردم بیشتر بود. زیاد بن سمیه حکومت آنجا را ضمیمه حکومت بصره کرد و شیعیان را سخت تعقیب می‌نمود و می‌کشت و یا دست و پایشان می‌برید و یا چشمانشان را کور می‌کرد و آنان را به دار می‌آویخت و یا از عراق آواره می‌کرد (۱۹).

احادیث عمرو بن عاص و ابو هریره و مغیره بن شعبه و عمرو بن زبیر، افکار مردم را زهر آگین می‌ساخت و نتیجه آن، تسلیم و تبعیت تمام و کمال و اطاعت کورکورانه از حکومت بنی امیه بود (۲۰).

۲- ایجاد کردن فرقه‌های مذهبی (سیاسی) به نام اسلام، برای توجیه حکومت و بیان تفسیرهای دینی گمراه کننده و اسلامی ساختگی به نام «مرجنه»

و گاهی «جبهه». در پشت این اعمال پست و پلید، هدف این بود که انقلاب و قیام برای توده مردم حرام و منوع وانمود شود. «نخستین کس که از جبر سخن گفت و از آن دفاع کرد (۲۱) معاویه بود. او می‌خواست چنین وانمود کند که هر پیشامدی از جانب خدا است و این فکر را وسیله و بهانه کار خود قرار داد تا به مردم چنین بفهماند که خداوند او را خلیفه و ولی امر خود قرار داده است.

معاویه اغلب به این آیه کریمه استناد می‌جست که: یؤتی الملک لمن يشاء (خداوند حکومت را بهر کس که بخواهد عطا می‌فرماید). بر این اساس، می‌خواست قانونی بودن حکومت خود را اعلام کند.

اما مرجنه همکار و تکیه گاه خلافت معاویه بودند. نظریات آنان در توجیه خلافت و قانع ساختن مسلمانان به وجوب اطاعت از او دور می‌زد.

(۲۲) اینان می‌گفتند: «ایمان یعنی تصدیق به زبان نه به عمل (۲۳)». حسان بن بلال المزنی نخستین کس بود که مردم را در بصره به این مذهب دعوت کرد (۲۴). بصریان گمشده خود را درین دعوت یافتد و از آن استقبال کردند.

مردم بصره از جنگ خسته شده بودند و در اثر مصیبتهای جنگ جمل و صفين و نخلیله، از صلح و سازش طرفداری می‌کردند. پس نظریات «مرجئه» از نظر آنان، نظریه‌ای بود که خواستهای آنان را منعکس می‌ساخت و آسایش آنان را تامین می‌کرد (۲۵).

پس، ناچار بیشتر آنان به مرجئه گرویدند و به امور داخلی خود پرداختند (۲۶)

و توجهی به نوع سلطه و حکومت که به نظر شان حکومتی جابر و گمراه نبود، نداشتند. در مذهب اینان، اندیشه زندگانی به هنگام فتنه، مستند به حدیثی ادعایی بود که از زبان پیامبر (ص) نقل می‌کردند:

«ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي، الا فان نزلت او وقعت، فمن كان له ابل فليلحق بالله و من كان له غنم فليلحق بعنه، ومن كانت له ارض فليلحق بارضه».

(به هنگام فتنه، نشستگان از کسانی که راه می‌روند بهترند و آنان که راه می‌روند از آنان که می‌کوشند بهترند. هان، وقتی فتنه‌ای برخاست، هر کس شتری داشته باشد در پی شتر خویش رود و اگر گوسپندی او را باشد، در پی گوسپند خود رود و آن را که زمینی باشد به زمین خویش باز گردد.)

یکی از اصحاب پرسید: آن کس که زمین و گوسفند و شتر نداشت چه کند و رسول خدا جواب داد: «بر شمشیر خود تکیه کند و آن را بزیر سنگ بگذارد و اگر می‌تواند خود را نجات بخشد (۲۷). آنان مساله حکومت بر ملتها را بر عهده خداوند می‌گذاشتند (۲۸).

## ب. در سطح امت

معاویه در حکومت خود انواع نیرنگها را به کار برد تا مردم را خوار سازد و شخصیت امت را از میان ببرد و آتش کینه‌های قبیله‌ای و قومی را در جهان اسلام برافروزد. مسلمانان که با طاغوت کسری می‌جنگیدند و در برابر آن مردانه می‌آیستادند و حماسه می‌آفریدند، در مدتی کم به صورت افرادی درآمدند که جز سود شخصی چیزی در نظر شان اهمیت نداشت. بنی امية به کمک همه وسائل قلع و قمع، دشمنان خود را سرکوب کردند و با روشهای زیر آنان را وادار به سکوت ساختند:

۱ - به وسیله ترور.

به هر کس سوء ظن می‌بردند او را می‌گرفتند. روش ابن زیاد هنوز از یاد تاریخ نرفته است. او خطاب به مسلمانان گفت: بیگناه را به جای گناهکار تعقیب خواهم کرد. حجر بن عدی در پاسخ او به فرموده خدا استناد کرد که:

«هیچکس به توان خطا دیگری تعقیب نمیگردد»

و لا تزر وازرء وزر اخری

اما واقعه حجر و یارانش مشهور است (۲۹).

۲ - به وسیله گرسنگی دادن.

سیاست معاویه کاستن مستمری مردم عراق (۳۰) و افزایش مستمری اهل شام بود. عذر او این بود که می‌گفت «زمین به خداوند تعلق دارد و من خلیفه خدام و هر مالی را که بردارم از آن من می‌شود و مالی را هم که برندارم تصرف آن بر من رواست.»

۳ - به وسیله زنده کردن اختلافات نژادی و قبیله‌ای.

او اختلافات را دامن می‌زد. نخست به منظور تضمین و جلب دوستی قبایل نسبت بخود و هنگامی که از قدرت قبیله بیمناک می‌گردید، آنان را به دست قبیله‌ای دیگر سرکوب می‌کرد و تعصب نژادی عرب را علیه مسلمانان غیر عرب که مورخان به آنان موالي اطلاق می‌کنند، بر می‌انگیخت (۳۱).

۴ - راندن و تبعید دسته جمعی.

زیاد بن سمیه والی عراق، پنجاه هزار تن از مردم کوفه را جبرا به خراسان کوچ داد تا مخالفان را در هر دو ایالت سرکوبی کرده باشد (۳۲).

### پی نوشتها

- ۱ - تاریخ اسلام د - حسن ابراهیم. ج ۱ ص ۲۷۸ - ۲۷۹ !
- ۲ - رساله جاحظ درباره معاویه و امویان، اثر جاحظ ۱۶ - عزت عطار.
- ۳ - نشراللایی علی نظم الدراری - از «آلوسی».
- ۴ - کامل بن اثیر ج ۳ ص ۲۶۴.
- ۵ - شیخ علی کورانی در مقدمه «چنین گفت حسین» از محمد عفیفی ص ۸.
- ۶ - گفته فرزدق. رک به طبری ج ۴ ص ۲۹۰ و به کامل ابن اثیر ج ۳ ص ۲۸۶.
- ۷ - قیام حسین (ع) در واقعیت تاریخی و وجدان مردمی از محمد مهدی شمس الدین ص ۲۱ -
- ۸ - چپ و راست در اسلام ص ۱۶۲.
- ۹ - قیام حسین در واقعیت تاریخی ص ۲۱.
- ۱۰ - مقتل حسین (ع)، از عبد الرزاق المقرم - ص ۱۴۹.
- ۱۱ - مدرک سابق ص ۵۵.
- ۱۲ - ابو الشهداء از عقاد ص ۶۳.
- ۱۳ - مقتل حسین - ص ۱۶۰.
- ۱۴ - مدرک سابق ص ۱۹۶ و طبری ج ۴ ص ۲۸۷ و کامل ج ۳ ص ۲۷۵.
- ۱۵ - مدارک سابق و طبری ص ۵۴ - ۲۸۹ - ۲۹۶ و کامل ص ۲۷۵ و ۲۸۶.
- ۱۶ - اعلام الوری با علام الهدی از طرسی ص ۲۳۲.
- ۱۷ - طبری ج ۲ ص ۳۰۰ - ۳۰۱ و کامل ج ۳ ص ۲۷۸.
- ۱۸ - مقتل حسین.
- ۱۹ - قیام حسینی و اوضاع و احوال آن، محمد مهدی شمس الدین ص ۱۶۴.
- ۲۰ - جنبش‌های پنهانی در اسلام از محمود اسماعیل ص ۹۳: المغنی فی آداب التوحید و العدل از قاضی عبد الجبار ج ۸ ص ۴.
- ۲۱ - چپ و راست در اسلام ص ۱۵۸.
- ۲۲ - مقالات الاسلامین از اشعری ص ۱۴۱.
- ۲۳ - تهذیب التهذیب از ابن حجر عقلانی - ۴۶ - ۴۷.
- ۲۴ - حرکات الشیعه المتصرفین فی العصر العباسی. محمد جابر عبد العال ص ۱۷۵ و ۱۷۶.
- ۲۵ - همان مدرک.
- ۲۶ - گلددزیهر - ص ۷۶.
- ۲۷ - نظم الاسلامیه. صباحی صالح - ص ۱۴۴.

- ۲۸- التبصیر فی الدین از اسفراینی ص ۹۰.
- ۲۹- قیام حسین و شرایط آن. محمد مهدی شمس الدین - ص ۵۲.
- ۳۰- دولت عربی و سقوط آن، ژولیوس ولهاوزن - ص ۱۵۸.
- ۳۱- قیام حسین و شرایط آن. ص ۶۳.
- ۳۲- قیام حسین در واقعیت تاریخی. محمد مهدی شمس الدین - ص ۱۳.

### موضع حسین (ع) در برابر توطئه‌های جاهلی معاویه

در خالق توطئه هایی که معاویه برای سلب شخصیت امت انجام می داد، حسین (ع) ناچار بود در مقابل آن توطئه ها در دو سطح موضع گیرد:

در مورد وارونه جلوه دادن افکار نظری اسلام، حسین بن علی (ع)، باقیمانده میراث حضرت رسول (ص) یعنی یاران و انصار و تابعین وی را در دشوارترین لحظات گرد آورد. آنان دعوتش را پذیرفتند و در عرفات فراهم آمدند و هر یک هر چه حدیث از حضرت پیامبر اکرم (ص) می دانستند نقل کردند.

این احادیث بسیار ارزشمند بود و در زمانی نقل شد که شمشیر و قدرت معاویه زندگیشان را تهدید می کرد. حسین (ع) در پرتو اقدامی چنین دلیرانه، اصول و نظریات مشروح در زیر را تثیت کرد و به مردم آموخت که باقیماندگان اخیار و صالحان، اخبار پیامبر گرامی را با شجاعتی تمام حفظ کنند و خط صحیح اسلام را در قبال قدرت طاغوت بیان دارند. و اقدام امام در سطح امت، نادیده گرفتن حکومت معاویه بود. حسین (ع)

تشخیص داد که باید به امت فرصت داد تا خود حدود و وسعت توطئه را کشف کند و به اندیشه ها و مفاهیم مربوط به جاهلیت که با اسلام ارتباطی نداشت، پی برد. در چنین صورتی بود که امت، واقعیت انحراف را احساس می کرد و بالاشتیاق به حکومت امام (ع) روی می آورد.

امت از بیماری شک و تردید بهبودی یافته بود و در آن وقت هیچکس نبود که امام علی (ع) برای خویش میکوشد و برای رهبری شخصی خود کار می کند. به این ترتیب روشن شد که نبرد امام علی (ع) با معاویه مانند نبرد حضرت رسول (ص) با جاهلیت، جنگی است که از اسلام جامه‌ای تهیه کرده است تا از نو در صحنه مبارزه‌های سیاسی ظاهر گردد، بی آنکه احساسات مسلمانان را علیه خود بر انگیزد.

اما امت با توطئه های معاویه به بیماری خطرناکتری نیز دچار شده بود و آن از دست دادن اراده بیان بود. امت در کم می کرد اما نمی توانست خود را دگرگون سازد و آن بیماری را درمان کند.

رنج میکشید اما نمی توانست آن رنج را از خود دور کند و همه چیز در نظرش بی ارزش بود جز حیات محسوسش، حیاتی که در آن با ذلت و بندگی و زاری می گذرانید.

و از اینجا، حسین (ع) مشاهده کرد همه چیز برای اعتلای اسلام در میان انبوه غفلتها که همه جا را پوشانیده، آماده است. حسین نخستین کسی بود در میان امت که راه خود را گشود و با تمام قدرت به اصلاح موجودیت درونی ملت پرداخت و درین راه از بذل هیچ چیز حتی از خون خود و رنجها و خون امت دریغ نفرمود.

### موضع حسین (ع) پس از مرگ معاویه

وقتی پس از مرگ معاویه، یزید پسر او از امام حسین (ع) طلب بیعت کرد، امام چهار راه در پیش داشت که می‌توانست عمل کند:

- ۱- نخست بیعت با یزید، هم آن سان که پدرش با ابوبکر و عثمان و عمر کرد.
- ۲- خودداری از بیعت و باقی ماندن در مکه یا مدینه در حرم پیامبر (ص)

تا خدا چه پیش آورد.

۳- پناه بردن به یکی از نقاط جهان اسلام همانطور که محمد بن حنفیه توصیه می‌کرد که به یمن عزیمت فرماید و در آنجا به کمک دیگران، جامعه‌ای اسلامی تشکیل دهد و از آن به بعد اعلام جدایی کند.

۴- رد کردن بیعت و رفتن به کوفه و پذیرفتن دعوت کسانی که او را به کوفه دعوت می‌کردند و رسیدن به درجه شهادت.  
امام ناچار بود یکی ازین چهار راه را برگزیند. منظور ما این است که بگوئیم چرا امام طریق چهارم را برگزید. امام از آنجا که شرایط زمان خودرا درک می‌کرد باید راهی بر می‌گزید تا به آن وسیله درد عده‌ای از افراد امت را چاره می‌کرد و آن دسته‌ها عبارت بودند از:

دسته اول: که قسمت عمدۀ مردم را تشکیل می‌داد، کسانی بودند که در مقابل فساد معاویه، اراده خود را از دست داده بودند و به پستی و خواری ناشی از فسادی که پیرامون خلافت اسلامی را فرا گرفته بود و آن را به صورت بدترین نوع حکومت امپراطوریهای ایران و روم کسری و هرা�کلیوس درآورده بود، تن در داده بودند و میدانستند که حکومتی که از همه صفات و مختصات جاهلیت برخوردار است، زمام ملت اسلام را در دست گرفته است (۱).

امت برای واکنش در برابر این انحراف، اراده خود را از دست داده بود و زبان و عملش در خدمت هوسرانیها قرار گرفته بود و فاقد عقل و قلب شده بود. بنابر این نمی‌توانست اوضاع فاسد را تغییر دهد. امام (ع) قول شاعر معروف، فرزدق را که گفته بود: «دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تست (۲)» قبول داشت. افراد امت فهمیده بودند که بنی امیه شب و روز حرمت اسلام را لکه دار می‌کنند اما برای آشکار کردن این معنی و استدلال در این باب، قدرت خود را از دست داده بودند.

دسته دوم: کسانی بودند که آن علاوه‌ای را که به منافع خصوصی خود داشتند، به رسالت و پیامبر (ص) نداشتند. به طوری که هدفهای عظیم رسالت بتدریج اهمیت خود را از دست داده و هدفهای خصوصی و شخصی جای آن را گرفته بود.  
تفاوت این دسته با دسته اول این بود که دسته اول در اساس، ستم و انحراف بنی امیه را درک می‌کردند، اما قدرت نداشتند که با آن به مقابله برخیزند.

اما دسته دوم اساساً فارغ از این مصیبت و فاجعه بودند و آن را احساس نمی‌کردند.

دسته سوم: ساده لوحانی بودند که فریب فرمانروایان بنی امیه در آنان مؤثر افتاده بود. اگر چه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) خلافت اسلامی کم کم از مفهوم صحیح و شرعی خود منحرف می‌گردید. اما مفهوم خلافت از هر گونه تغییر اساسی بر کنار مانده بود. لیکن در دوران معاویه، در مفهوم خلافت تغییرات اساسی پدید آمد و خلافت اسلامی شکل سلطنت استبدادی کسری و قیصر را گرفت (۳).

معاویه با انواع وسایل کوشید تا در برابر مسلمانان، به حکومت خود لباس قانونی بپوشاند و اگر با مقاومت اصحاب پیامبر رو برو نمیشد، این نقشه، ساده لوحان را به آسانی بسیار می‌فریفت زیرا آنان می‌گفتند اگر این کارها صحیح و قانونی نبود، صحابه رسول خدا (ص) خاموش نمی‌نشستند.

دسته چهارم: این عده مسئله را از لحاظ واگذاری حق خلافت از طرف امام حسن (ع) به معاویه و عقد قرارداد صلح با او می‌نگریستند و به نظرشان این تنها راهی بود که امام حسن (ع) و اوضاع و احوال پیچیده آنروز به عنوان رهبر و حافظ منافع آینده

رسالت از هر گونه نابودی پیش گرفته بود.

به نظر می‌رسد که این حقیقت اساسی که امام حسن (ع) در برابر معاویه پیش گرفت برای این گروه کاملاً روشن نبود زیرا موضوع امام حسن (ع) تنها برای آن محافظ اسلامی مانند مردم کوفه و عراق، که از تزدیک شاهد ماجرا بودند، آشکار بود. اما مسلمانانی که در اکناف جهان اسلامی آن روزگار پراکنده بودند، مانند مردم خراسان که فرست در ک مشکلات روزمره حوادث را نداشتند و از دور دستی بر آتش داشتند و از رنج و سختیهایی که امام حسن (ع) در کوفه میکشید بی اطلاع بودند و اخبار مبارزات را از این و آن می‌شنیدند، ابعاد مساله را نمی‌دانستند.

از این رو، امام حسین (ع) موقعیت را ارزیابی می‌کرد تا به مسلمانانی که از دور ماجراه گیری برادرش امام حسن (ع) را از خلافت و صلح با معاویه شنیده بودند، ثابت کند که کناره گیری و صلح برادرش به معنای آن نیست که اهل بیت پیامبر (ص) از رسالت خود دست کشیده و آن را در بست تحويل معاویه داده باشند.

امام حسین در برابر این آزمایش قرار نداشت که تمام شرایط را در نظر گیرد و درد این چهار دسته امت را چاره کند، حسین (ع) برای رسیدن به این هدف جز این چاره‌ای نداشت که عزیمت به عراق را انتخاب کند.

موضوع اول، که امام با یزید بیعت کند، همانطور که پدرش با خلفای سه گانه که استحقاق منصب خلافت را نداشتند، بیعت کرد، امکان نداشت زیرا این روش درد چهار دسته امت را که شرح دادیم چاره نمی‌کرد. موقعیت یزید با موقعیت سه خلیفه فرق داشت زیرا تغییرات بنیادی که یزید در مفهوم خلافت اسلامی داده بود، تغییراتی نبود که شخصی رفته باشد و شخصی دیگر جانشین او شده باشد. بلکه قصد یزید و بنی امية این بود که مفهوم خلافت را عوض کنند و به پایه‌های اساسی خلافت تجاوز نمایند و زان پس سرور و صاحب اختیار مسلمانان گردد.

بنابر این، قیام و برخورد مسلحانه برای امام حسین (ع) و اصحاب، اهل بیت او برای درهم شکستن این توطئه ضرورت پیدا کرد. موضوع دوم، که امام حسین (ع) در حجاز یعنی مکه یا مدینه باقی بماند و بیعت با یزید را رد کند تا آنچه را که خدا خواسته است پیش آید. شرایط آن روز بی تردید نشان می‌داد که اگر امام در مکه و مدینه باقی می‌ماند، اگر چه به پرده کعبه در می‌آویخت و پناهنه می‌شد، بنی امية او را تعقیب می‌کنند و به کشتن یا ترور او دست می‌زنند. امام (ع) بارها این مساله را عنوان کرده بود. زیرا مامور کردن سی نفر برای ترور امام (ع) هنگام حج، موضوع را تایید می‌کرد و امام ناچار شده بود مراسم حج را قطع کند و عمره مفرده بجای آورد و از مکه خارج شود تا بدان وسیله احترام مکه و خانه خدا محفوظ مانده باشد.

اینگونه کشته شدن برای امام و برای چهار دسته یاد شده از مسلمانان، فایده‌ای نداشت. بین این نوع کشته شدن یا کشته شدن در راه خدا به علت امتناع از بیعت با یزید و شعله ور ساختن احساسات مسلمانان و برانگیختن آنان در راه مکتب پیامبر (ص) و برگرداندن شرف و اراده به آنان، تفاوت بسیار بود.

معمولًا مردم زان پس که شعله ایمان در نهادشان رو به خاموشی نهاد، به هر عقیده یا دین از روی احساس پای بند می‌مانند. برای اینکه احساس به ایمان و عقیده تبدیل گردد باید جنبش و حرکتی در میانشان به وجود آید و چنین جنبشی را نمی‌توان با یک حادثه کشته شدن ساده برانگیخت بلکه باید به تمام کارهایی که موجب بیداری و برانگیختن در وجودشان میشود متصل شد.

امام این برانگیختن را چنان انجام داد که می‌بینیم شخصی مانند عمر بن سعد فرمانده سپاهیان ابن زیاد که تمام قتل و کشتار و غارت‌ها و اسارت‌ها به دستور او انجام گرفت به گریه درآمد.

اما موضع سوم، آنکه امام بیکی از مرزهای دور دست اسلامی مانند یمن برود و در آنجا جامعه اسلامی به وجود آورد. اگر امام این راه را انتخاب می‌کرد، نه تنها به هدف خود نمی‌رسید، بلکه از صحنه حوادث آنروز شام و عراق و مدینه و مکه جدا می‌شد.

لیکن امام می‌خواست قیام و انقلاب خود را در صحنه حوادث رهبری کند تا بتواند سراسر جهان اسلامی را در بر گیرد و در میان

همه مسلمانان تاثیر روحی و تربیتی و اخلاقی بر جای گذارد. چرا به یمن میرفت و برای تشکیل دادن یک جامعه اسلامی از صحنه فعال حوادث بر کنار می‌ماند؟ چنین جامعه‌ای در زمان پدرش در کوفه به وجود نیامد پس چگونه ممکن بود شرایط اجازه دهد که چنین جامعه‌ای در یمن دور افتاده از مرکز جهان اسلامی به وجود آید؟

چنان وضعی با هدف امام که عبارت بود از ایجاد تغییرات روحی و نهادی در امت اسلام، تعارض داشت. به همین علت، امام موضع چهارم را برگزید تا بتواند در نهاد همه دسته‌های مسلمان آن روزگار، دگرگونی به وجود آورد و عواطف و احساس آنان را در زندگانی، در توسل به اهداف شریف رسالت و مکتب معطوف دارد.

### حسین (ع) و فرار مردم از همراهی با او

شمه‌ای از کوشش‌هایی را که حاوی پند و اندرز بود و در برابر امام حسین و قیام او بعمل می‌آمد و بر سیل نصیحت، او را از روبرو شدن و جنگیدن با انحراف بر حذر می‌داشتند گفتیم. باید دانست کسانی که اینگونه سخنان می‌گفتند و او را در مقابل انحرافات به سکوت و نرمش دعوت می‌کردند، تنها بعضی از عوام مسلمانان نبودند بلکه از سوی بزرگان امت، حتی از طرف بعضی از نزدیکان و خویشان نیز درین مورد با او گفتگو می‌شد.

این سخنان نصیحت آمیز همه تعبیری روش ازین واقعیت بود که بنیاد روانی و اخلاقی درهم فرو ریخته و ویران شده بود و این ویرانی شامل رهبران مسلمانان و بزرگان آنان و توده مردم شده بود که با اخلاق و روشی که به طور وحشتناک درهم ریخته بود زندگانی می‌کردند. امام (ع) پی برد که یگانه درمان آن حالت بیمار گونه که در مجتمع مسلمانان مورد قبول واقع شده بود اراده و فعالیت اوست، و سرعت در بذل جان و باید با کمی عده و نداشتن یار و یاور، افتان و خیزان به سوی دشمن روانه شده‌ام. «هان که من با خاندان خود، با اندک بودن عده و نداشتن یار و یاور، افتان و خیزان به سوی دشمن روانه شده‌ام».

مقتضی چنین بود که به نسبت عمق بیماری در روان امت، فداکاری نیز عمیق باشد.

دیری نگذشت که اخلاق هزیمت و فرار در دست کسانی که آن روحیه را بوجود آورده‌اند، به صورت نیرویی عظیم درآمد تا با آن نیرو مردم را به این خصلت عادت دهند که به یکدیگر یاری نکنند و این صفت را در مردم استمرار دهند و توسعه بخشنند. در آن روزگار تفکر در کارهای مسلمانان را شتابزدگی و کم تاملی محسوب می‌نمودند و همت گماشتن برای از میان بردن بدختیها و مصیت‌های جهان اسلام و مسلمانان را نوعی سبکسری و بی عقلی وانمود می‌کردند.

امام (ع) می‌خواست آن خلق و خوی را دگرگون سازد و از بنیاد و پی برکند و خلق و خوی در روح امت بدمد که با قدرت امت در تحرک و اراده هماهنگ باشد.

دلایل فراوان به رواج این خلق خوی منفی در دست داریم و می‌بینیم که امام در دشوارترین و خطرناکترین وقت متعرض این معنی شد.

حبيب بن مظاہر اسدی از امام رخصت طلبید تا برود و عشیره خود «بنی اسد» را دعوت کند تا به قیام بپیوندند و به آنان یاری کنند. نتیجه این شد که عشیره مزبور خیانت کردند و در همان شب نبرد، منطقه را خالی گذارندند و در پی کار خود رفتند. این زیاد توانست در خلال دو هفته پس از قتل مسلم بن عقیل، هزاران سپاهی از آنان که پیوسته در آن هنگام از حاملان مکتب امام علی (ع) و از دوستان او بودند، بسیج کند و در خط تسلط بنی امیه قرار دهد.

مشکل «مسلم بن عقیل» و «هانی»، چیزی دیگر بود و بوضوح به ما نشان میدهد که این خلق و خوی که گفتیم، در جامعه مسلمین چه مشکلاتی به وجود آورده بود.

ابن زیاد، زان پس که دانست هانی بن عروة، مسلم بن عقیل را در خانه خود پنهان کرده است و با او برای خروج بر حکومت بنی امیه، توظیه نموده است، کس نزد هانی فرستاد تا به دیدار او آید. هانی تقاضای او را پذیرفت اما از کار مسلم هیچ آگاهی نداشت و از آن تهمت مبرا بود. ابن زیاد در گفته خود پافشاری کرد و این بار با پرخاش بسیار گفت: باید او را به ما تسليم نمائی. این بار، هانی با کمال دلیری چهره درهم کشیده و به پاسخ او گفت: «اگر مسلم در دست منهم باشد او را تسليم نمی‌کنم». هانی می‌پندشت که پایگاهی بس نیرومند در اختیار دارد و دهها هزار تن پشت سر او هستند و مدافعان اویند و ازو پشتیبانی می‌کنند.

وقتی خشم ابن زیاد بالا گرفت، به حبس هانی فرمان داد و خبر زندانی کردن و بعد به قتل رسانیدن او را در کوفه منتشر ساخت. هنوز ساعتی چند نگذشته بود که عمرو بن حجاج با چهار هزار کس از عشیره خود برای خبر یافتن از حقیقت این امر آمدند و بر در کاخ امارت خبر گرفتند که آیا هانی زنده است یا نه. در آن وقت، ابن زیاد از شریح قاضی خواست که واسطه کار شود و وارد غرفه‌ای گردد که هانی در آنجا زندانی شده بود. سپس در مقابل تظاهر کنندگان گواهی دهد که هانی زنده است و شایعه قتل او صحت ندارد.

وقتی «هانی» با شریح روپرورد و گفت: مسلمان ان کجا رفته؟ اگر ده تن از آنان به کاخ حمله می‌آورند مرا رها می‌کرند. زیرا در کاخ نه سپاهی وجود دارد و نه پاسبانی.

منظور هانی این بود که اگر ده تن در راه خدا آماده مرگ شده بودند، قیافه کوفه دگرگون می‌شد. شریح قاضی بیرون رفت تا مردم را مطمئن کندو با عمرو بن حجاج سخن گوید و توضیح دهد که او زنده است. او در مقابل مردم شهادت داد که هانی زنده است و به قتل نرسیده. شریح می‌گوید: «دوباره بازگشتم تا به عمرو بن حجاج بگویم که هانی در زندان ازو چه تقاضایی داشت و می‌خواست که فقط ده تن به کاخ حمله ور شوند و او را از چنگ ابن زیاد برهانند. اما همینکه خواستم مطلب را بگویم، به پهلوی خود نگریستم و دیدم یکی از جاسوسان ابن زیاد در آنجا ایستاده است. پس زبان را نگاه داشتم و به ادای شهادت مطلوب بس کردم».

عمرو بن حجاج و همراهانش بازگشتند زیرا منظور آنان تنها این بود که بدانند هانی زنده است یا به قتل رسیده است. وقتی شریح قاضی زنده بودن او را گواهی کرد، عمرو با کسان خود بازگشت و روز بعد ابن زیاد، هانی رادر زندان بقتل رسانید.

اما روز بعد از آن مسلم بن عقیل با چهار هزار نفر خروج کرد و پیرامون کاخ را گرفت. ابن زیاد با عده‌ای قلیل از پاسبانان خود که از سی تن بیش نبودند در کاخ بود و بهنگام شدت گرفتن واقعه، لشکریان مسلم همه فرار کردند و یک تن از آنان بر جای نماند زیرا قصد جنگ نداشتند.

این واقعیات متناقض که عواطف امت را در بر گرفته بود در گفته فرزدق با دقیقترین تعبیر آمده است:  
«دلهاشان با تست و شمشیرهاشان بر تو».

شخصی که مالک اراده خود نباشد ممکن است دستش بر خلاف دلش و عاطفه اش حرکت کند ازین روست که می‌بینیم پس از آنکه حسین (ع) را به شهادت رسانیدند، گریستند و پشیمان شدند. زیرا دانستند که کشته شدن امام (ع) به دست آنان به این معنی است که بزرگواری و آرزوی منحصر خود را در زندگانی آزاد و کریمانه به قتل رسانیده‌اند ... با اینهمه هم آنان بر حسین (ع)، زار گریستند.

حسین در راه کوشش تبدیل اخلاق گریز و هزیمت به اخلاق جدید، با دقیقترین مرحله عمل خود روپرورد گردید. او در آن هنگام بر آن بود تا اخلاق جدید را در چشم امت و در وجودان ضمیر او جایگرین سازد و بر آن بود تا از خلق و خوی تقليیدی امت که نتیجه شکست روحی او بود، رها گردد.

زیرا امام نمی‌توانست ضمیر امت را به کاری برانگیزد و به جنبش در آورد مگر وقتی که در مسیر و در برنامه ریزی خود، اخلاق

فعلی امت را ریشه کن سازد تا در نظر مسلمانانی که اخلاقشان نابود شده و مقیاسهای اسلامی شان دگرگون گردیده بود، کار خود را در شکل «شرعی» حفظ کند.

ازین رو، امام حسین (ع) در نخستین لحظه تصمیم گرفت وارد جنگ شود و هر جا که انجام تکلیف او با فدایکاری ملازمه داشت تا آخرین قطره خون پاک خویش را برای حفظ آینده اسلام از آن انحرافها نثار کند» پس قیام حسینی و جنبش او (ع) در نتیجه تفکر مثبت و مستقل نبود، بلکه برای ایجاد کردن شرایط و واکنشهای مناسب برنامه ریزی شده بود تا جنبش از خلال آن پدید آید. ازین رو امام (ع) نیز چنان شعاری را که در آغاز جنبش داده بود موکدا ادامه داد و در آن هنگام، مساله امام، اقناع به بازگشت و انصراف از مبارزه نبود. چه، او هنوز در اثر خواهش پایگاهها و توده‌های مردم به حرکت در نیامده بود، او در بین راه از کیفیت خیانت مردم کوفه و کشته شدن مسلم بن عقیل - فرد مورد اعتماد خاندان خود - اطلاع یافته بود. با اینکه امام (ع) ازین رویدادها اطلاع یافته بود، سفر خویش را ادامه داد. زیرا شعاری که او اعلام کرده بود در مقابل اخلاقیاتی که امت با آن به سر برده، وفای به عهد (وفا به نامه‌های اهل کوفه) را ایجاب می‌کرد. همچنین از جمله روشهایی که امام (ع) برای به دست آوردن اخلاقیات مزبور به کار برد این بود که همه نیرو و امکانات خویش را برای مبارزه تجهیز فرمود و به این بس نکرد که خود شهید گردد بلکه همه یاران و فرزندان و اهل بیت خود را درین راه فدا کرد تا راه را بر اخلاقیات شکست بر بندد. زیرا روحیه شکست هر اندازه در مشروع بودن آن قیام تردید می‌کرد، باز نمی‌توانست در رفتار وحشیانه سپاهیان بنی امیه در مورد خاندان نبوت که با هیچ مقیاس و معیاری صحیح نبود شک کند.

اینجاست که امام حسین (ع) با خون پاک خویش و خون پاک فرزندان و یاران خود و با همه اعتبارات احساسی و تاریخی، حتی شمشیر و عمامه جدش پیامبر اکرم (ص) وارد مبارزه گردید تا همه روزنه‌ها را و راههای تعییر را بر اخلاق و اعتقاد به شکست یا مشروع بودن آن نبرد فرو بندد.

این سان، امام (ع) با برنامه‌ای جالب و شگفت آور و دقیق اراده و وجودان امت شکست خورده را به او بازگردانید و او (ع) نشان داد که اخلاق امت را نمی‌توان به وسیله رویارویی ساده دگرگون ساخت. چه، رویارویی بی پرده و صریح با اخلاق فاسد امت به معنای جدا شدن از او و دوری از هر گونه قیام برای کار قانونی به سود ملت بود.

این کار، کاری بود که امام حسین (ع) هنگامی که مسلمانان رفته به حالت و سطح جدید اخلاقی وارد شدند، انجام داد و با اخلاق شکست خورده‌گی، تفاوت داشت.

چنین است مایه انگیزش وجودان انسان مسلمان از آن روزگاران تابه امروز.

## نتایج و آثار انقلاب

### اشاره

اینک، پس از آگاهی از قیام و معنای آن، این پرسش پیش می‌آید:

آیا قیام، نتایج خود را به بار آورد و واقعیتی را دگرگون ساخت؟ آیا پیروزی بیار آورده و دشمنان را درهم کوفت؟  
بسا که بسیاری از تاریخ دانان، مدعی اند که قیام شکست خورد.

زیرا، پیروزی سیاسی فوری که واقعیت جهان اسلام را به وضعی بهتر از حالتی که پیش از قیام داشت در آورد، در بر نداشت (۴). برای اینکه انقلاب حسین (ع) را بهتر درک کنیم، باید هدفها و نتایج آن را خارج از پیروزی فوری و سریع و در دست گرفتن زمام امور جستجو کرد (۵).

## هدفها و نتایج انقلاب حسین (ع)

نباید این انقلاب را مانند سایر انقلابات ملحوظ داشت بلکه باید نتایج آن را در صحنه‌های زیر در نظر گرفت:

۱- درهم شکستن چهار چوب ساختگی دینی که امویان و یارانشان تسلط خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن روح لا مذهبی جاهلیت که روش حکومت آن زمان بود.

زان پس که روح بی دینی که به آن اشارت کردیم در همه طبقات اجتماع پراکنده گردید، بی آنکه پرده از آن برداشته شود، و بی آنکه ساختگی بودن آن و دور بودن آن از دین در میان مردم بر ملا- شده باشد، امام حسین (ع) تنها کسی بود که در دل همه مسلمانان احترام و محبتی مخصوص داشت و می‌توانست حکام را رسوا سازد و دوری بسیار آنان را از اسلام آشکار نماید. از این رو، قیام او حد فاصل بین اسلام و حکومت اموی بود و می‌توانست قیافه حقیقی و آلودگی آن را نشان دهد.

۲- احساس گناه - شهادت فجیع امام حسین (ع) در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجودان هر مسلمانی برانگیخت. آنان پی بردن که می‌توانستند او را یاری دهن. اما زان پس که با او برای قیام پیمان بستند، او را یاری نکردند. این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف انسان را وادر می‌ساخت که گناهی را که مرتکب شده با کفاره بشوید و از طرف دیگر نسبت به کسانی که او را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، احساس کینه و نفرت کند. به طوری که انگیزه انقلابهای متعددی که در اثر قتل امام (ع) بر پا شد، همان کفاره یاری نکردن به حضرت او، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقدار چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته بر افروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضد ستمگران منتهی گردد.

۳- اخلاق جدید. قیام امام (ع) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید و نظر آدمی را به زندگانی خود و دیگران، دگرگون سازد تا بتواند بدینوسیله جامعه را اصلاح کند.

امام (ع) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضد بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه صفات و طراوت آن نشان دادند. این اخلاق را بر زبان نیاوردن بلکه با خون خود و با زندگی خود آن را نوشتند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که بینند رهبرانشان - قبیله و دین را و جدان خود را به پول بفروشند و در برابر ستمکار گردن خم کنند تا از عطاها ای او بهره مند گردند. مردم عادی، رهبران خود را چنین دیده بودند. هدف مسلمان عادی زندگی خصوصی خود او بود. به خاطر آن رحمت میکشید و تنها برای زندگانی خویش می‌اندیشید. در مردم عادی، دردهای اجتماعی تاثیری نداشت و احساسشان را بر نمی‌انگیخت. تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و از توجیهات رهبران اطاعت نمایند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود. لذا در مقابل جور و ستمی که می‌دیدند، خاموشی می‌گزیدند و هم آنها تنها این بود که مفاخر قبیله‌ای خود را باز گو کنند و از غیر آن بدی گویند.

اصحاب حسین (ع) مردمی دیگر بودند و گروهی که در سرنوشت با امام همراه شدند مردمی عادی بودند و هر کدام دارای زن و فرزند و خانواده و دوستانی بودند و از بیت المال مقرری دریافت می‌داشتند و زندگانی بالنسبه راحتی داشتند و می‌توانستند از لذت‌های حیات برخوردار گرددند.

اما از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (ع) با اجتماع خود به ستیز برخاستند. برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان، بین زندگانی راحت و ثروت و نفوذ و استفاده از آنها که مستلزم اطاعت از یک جابر ستمگر بود، و انتخاب مرگ، مخیر گردد و مرگ را برگزیند. برای مردم، این نمونه‌ای عالی و شگفت انگیز بود و می‌گفتند اینان بشر نیستند. چنان خصلتی وجودان هر مسلمانی را تکان می‌داد و اورا از خوابی سنگین و طولانی بیدار می‌کرد تا زندگانی اسلامی شکل

دیگر گیرد.

شکلی که سالها پیش از قیام حسین (ع) از میان رفته بود. جامعه اسلامی به وسیله مردی عادی علیه حاکمان ظالم، انقلابها و قیامها بخود می‌بیند. اما روح کربلا در نهاد کسانی که به این کار دست زدند، شعله‌ای برافروخت که همه آماده بودند در راه چیزی که آن را حق تشخیص می‌دادند جان فدا کنند. روح مبارزه جویی قیام حسین (ع) پس از دیری خاموشی و تسليم، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی در انسان مسلمان گردید. این قیام همه سدهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می‌شد درهم فرو ریخت.

مسلمانان به صلح طلبی و معامله دعوت می‌شدند. به آنها گفته می‌شد که جان خود را و موقعیت اجتماعی و مال خود را حفظ کنید. درین وقت قیام حسین (ع) روی داد تا به انسان مسلمان اخلاق جدیدی بیاموزد و به او بگوید:

تسليم مشو! انسانیت خود را مورد معامله قرار مده، با نیروی اهربیمنی بجنگ و همه چیز را در راه اصول فدا ساز!

اما خودخواهی مانع ازین بود که مسلمان به قیام و انقلاب دست زند.

قیام حسینی در وجودان گروه بسیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسین (ع) مرتکب گناه شده‌اند. باری، این احساس آنان را برانگیخت و آماده قیام ساخت. روح مبارزه جویی در زندگی ملت‌ها و فرمانروایانشان تاثیر فراوان دارد. هنگامی که این شعله به خاموشی گراید و ملت تسليم فرمانروایان خود شود، فرمانروایان، هر چه بخواهند انجام میدهند و هر اندازه زمان بگذرد با خاموش شدن روح مبارزه جویی، تسلط بر ملت آسانتر می‌گردد و در آن ملت، ایجاد تحول دشوارتر می‌شود. برای اینکه از میزان تاثیر قیام حسینی در برانگیختن روح انقلابی در جامعه اسلامی اندیشه‌ای روشن نشان دهیم، باید بگوئیم که جامعه اسلامی پس از قتل امام علی (ع) تا هنگام قیام حسینی آرام بود و در آن مدت هیچگونه اعتراض و انقلاب جدی اتفاق نیفتاده بود. با همه انواع کشتارها و سرکوبها و غارت اموال به وسیله امویان و همدستانشان، بیست سال تمام، توده‌ها حالت تسليم و اطاعت داشتند و این وضع از سال چهلم تا شصت هجری به درازا کشیده بود.

اما پس از قیام حسین (ع)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و توده هادر انتظار رهبری بودند و هر گاه رهبری می‌یافتدند علیه حکومت بنی امية دست به انقلاب می‌زدند. در همه این انقلابها، شعار انقلابیان خونخواهی حسین (ع) بود.

### انقلابهای پس از قیام حسین (ع)

انقلابهای مذبور عبارت بود از:

#### ۱ - انقلاب توایین

این انقلاب در کوفه بر پا گردید و واکنش مستقیم قتل امام بود، و انگیزه آن، احساس گناه به علت یاری نکردن به امام - پس از آنکه کتاباً ازو دعوت کردند که به کوفه آید - بود. کوفیان خواستند ننگی را که مرتکب شده بودند با انتقام از قاتلان امام حسین (ع) بشوینند. این واقعه در سال ۶۵ هجری روی داد (۶).

#### ۲ - انقلاب مدینه

این انقلاب با انقلاب توایین تفاوت داشت. زیرا هدف آن انتقام خون حسین (ع) نبود بلکه انقلابی بود علیه حکومت ستمکار بنی امية.

اهل مدینه علیه امویان شوریدند و عامل یزید را از مدینه راندند. شرکت کنندگان درین قیام یکهزار تن بودند. این انقلاب با دست سپاهیان شام و با نهایت وحشیگری سرکوب گردید (۷).

#### ۳ - قیام مختار ثقیفی، در سال ۶۶ هجری

مختار بن عبیده ثقیفی در عراق به خونخواهی حسین و انتقام قاتلان امام قیام کرد و در یک روز دویست و هشتاد تن از آنان را به قتل رسانید (۸).

#### ۴ - انقلاب مطرف بن معیره در سال ۷۷ هجری

مطرف بن معیره علیه حاجج بن یوسف شورید و عبد الملک بن مروان را از خلافت خلع کرد (۹).

#### ۵ - انقلاب ابن اشعت در سال ۸۱ هجری

عبد الرحمن بن محمد بن اشعت بر حاجج شورید و عبد الملک مروان را از خلافت خلع کرد. این شورش تا سال ۸۳ به طول انجامید. در آغاز پیروزیهای نظامی به دست آورد اما بعد، حاجج به کمک ارتش شام بر او غلبه کرد (۱۰).

#### ۶ - انقلاب زید بن علی بن حسین

در سال ۱۲۲ هجری زید بن علی در کوفه به شورش برخاست اما آن شورش بیدرنگ به وسیله سپاهیان شام که در آن هنگام در عراق بودند سرکوب گردید (۱۱).

این بود نمونه هایی از انقلابها که آشکارا از روح قیام حسینی در میان ملت مسلمان حاصل گردید و در تمام مدت حکومت بنی امية ادامه یافت.

باری قیام بنی عباس به حکومت بنی امية پایان داد و آن انقلاب با الهام از انقلاب حسینی و استفاده از خشنودی و رضای اهل بیت پیامبر (ص) بود که پایه های مردمی یافته بود و مورد توجه توده ها واقع شده بود.

انقلابها با منحرفان به مقابله برخاست و هر گز خاموش نگردید. بلکه انسان مسلمان پیوسته انسانیت خود را که حکومت کنندگان خفه کرده بودند، بیان می کرد و آن قیامها به فضل روحیه ای بود که قیام حسینی در کربلا گسترد و گسترش داد.

همانا که قیام حسین (ع)، سر آغاز جنگ و قیام در تاریخ انقلاب بود و آن نخستین قیامی بود که طریق مبارزه جویی را به مردم آزاده که آن روحیه را از دست داده بودند آموخت.

### پی نوشهای

۱ - رژیمهای اسلامی - صبحی صالح ص ۲۶۹.

۲ - طبری ج ۴ ص ۲۹۰.

۳ - رساله جاحظ در مورد معاویه و امویان. تحقیق عزت بیطار ص ۱۶.

۴ - قیام حسینی و شرایط آن - محمد مهدی شمس الدین ص ۱۵۴.

۵ - در باب این نتایج، علامه مهدی شمس الدین در کتاب خود «اوپایع و احوال قیام حسینی» ص ۱۶۲ و ۲۲۸ مطلبی دارد که خواننده را به آن تفصیلات حواله میدهیم زیرا در این مختصر، از بیان تمام این نتایج معدوریم.

۶ - تاریخ طبری - انقلاب توایین ج ۴ ص ۴۲۶ - ۴۳۶.

۷ - تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج ۴ ص ۳۶۶ و ۳۸۱.

۸ - تاریخ طبری - انقلاب مدینه ج ۴ ص ۴۲۴.

۹ - تاریخ طبری - انقلاب مطرف.

۱۰ - تاریخ طبری و نیز «اشعش و دولت عربی» از و مهاوزن ص ۱۸۹ و ۲۰۳.

۱۱ - مقاتل الطالبین، اصفهانی. ص ۱۳۹.

## امام چهارم علی بن حسین (ع)

### اشاره

امام سجاد، در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت می‌زیست. چه، او با آغاز اوج انحرافی معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (ص) روی داد و در پیش از آن سخن گفتیم.

اما مطلبی که درباره آن انحراف اکنون باید گفت این است که انحراف از زمان امام سجاد (ع) کم کم شکلی آشکار به خود گرفت. اما نه فقط از جنبه مضمون بلکه در سطح شعارها و کلمات که از طرف زمامداران، هم در سطح عمل مطرح شده بود، هم در رسوخ دادن و تنفیذ واقعیت حال زمامداران پس از شهادت امام حسین (ع)، ماهیت و زشتیهای حکومت، از جهت نظری و عملی برای مردمی که اینک واقعیت امامان (ع) را درک کرده بودند، نمایان گردید.

امام (ع) با همه محنتها و بلاها که در روزگار جد بزرگوارش امیر المؤمنین (ع) روی داده بود همزمان بود. او سه سال پیش از شهادت امام علی (ع)

متولد گردید. وقتی به جهان دیده گشود، جدش امیر مؤمنان (ع) در خط جهاد جنگ جمل غرق گرفتاری بود و زان پس با امام حسن (ع) در محنت و در گرفتاریهای فراوان او می‌زیست.

او همه این رنجها را طی کرد تا خود به طور مستقل رویارویی گرفتاریها قرار گرفت. محنت و رنج او وقتی بالا گرفت که لشکریان بنی امیه در مدینه وارد مسجد رسول الله شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند. آن مسجد جایی بود که انتظار آن می‌رفت که مکتب رسالت و افکار مکتب، از آنجا در سراسر جهان انتشار یابد، اما بر عکس، آن مکان مقدس در عهد آن امام (ع) به دست سپاه منحرف بنی امیه افتاد و آنان نیز بی پرواپی را از حد گذراندند و حرمت مدفن مقدس رسول اکرم و مسجد او را هتک نمودند.

می‌توان آن زمان را که امام سجاد در آن می‌زیست دشوارترین و بدترین زمانی تصور کرد که بر آن امام بزرگوار (ع) گذشته است. آغاز آن روزگار، اوج انحراف را در زمان مجسم می‌کند و امام (ع) در آن هنگام بیش از دیگر پیشوایان (ع) مورد آزمایش قرار گرفت.

کشن، ساده‌ترین وسیله‌ای بود که در آن کشاکش به کار میرفت. چه، مثله کردن جسدها از روی کینه و انتقام، و حلق آویز کردن از درختان، بسیار معمول بود. دستها و پاها را می‌بریدند و شکنجه‌های گوناگون بدنشی از جمله چیزهایی بود که همیشه از آن سخن میرفت.

قیام پدر بزرگوار آن امام (ع) و پایان فاجعه آمیز آن در کربلا توجه مردم را به گناهکاری شان جلب کرد و کینه و نفرت آنان را به بنی امیه برانگیخت.

این مطلب را پس از قیام حسین (ع) و شهادت او آشکارا در ملت اسلام مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که بسیاری از مسلمانان از آن واقعه احساس گناه کردن و ملت در جهت تکفیر امویان بحرکت در آمد و کینه و نفرتش به بنی امیه روز افرون گردید. نتیجه و تعییر طبیعی تکفیر بنی امیه و در دل گرفتن کینه آنان «قیام» بود و قیام نیز روی داد.

بیشتر قیامهایی که روی داد، سبب عاطفی داشت نه تعقلی. زیرا مردم هنوز درک نمی‌کردند که امویان تا چه اندازه از اسلام دورند (۱).

## امام سجاد احساس گناه را در دل مردم بر می‌افروخت

موقع امام سجاد (ع) درین معنی، یعنی احساس گناهکاری، موضعی مثبت بود و در آن بخوبی ایستادگی کرد و برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی امیه و افروزن مبارزه جویی با آنان، ازین احساس و عامل روانی استفاده کرد و آن را برای رسیدگی به حساب زمامداران اموی، عاملی مهم محسوب داشت. امام علی بن الحسین (ع) کوشید، این احساس گناه را شعله ور سازد و بر مهیب آن بیفزاید. پس به گروهی انبوه از مردم کوفه گفت:

«ای مردم شما را به خدای، آیا میدانید که به پدرم نامه نوشته‌دند و با او نیز نگ باختید؟ از دل و جان با او پیمان بستید و میثاق کردید و بیعت نمودیداما او را کشید؟ دستان برباد ... وقتی رسول الله (ص) به شما بگوید خاندان مرا کشید و حرمت مرا شکستید، پس، از امت من نیستید با چه چشمی به او خواهید نگریست» (۲).

این احساس گناه، عاملی بود پیوسته شعله ور، که مردم را برای شورش و انتقام خواهی، دائم به جلو می‌راند. امام (ع) توانست هر وقت فرصتی به دست می‌آمد، مردم را به انقلاب بر ضد امویان برانگیزد و پیوسته این کار را از سر می‌گرفت، و آن شعله، نه فرو می‌نشست نه خاموش می‌شد (۳).

آن جونا آرام و لبریز از شورش و اضطراب، بنی امیه را ودادشت تا جنبش‌های امام سجاد (ع) و کارهای او را زیر مراقبت شدید قرار دهند و هر حرکتی که ازو سر می‌زد به شورشی نو تفسیر می‌شد که ناچار حکومت منحرف بنی امیه هدف آن بود.

از گذرگاه آن محیط ناآرام و مضطرب، امام (ع) بایستی راه و روشی نو می‌یافت تا با آن محیط و شرایط بسیار دشوار، بتوان رو بروشد. پس ناچار، به علت مسئولیتی که نسبت به امت داشت، و برای پشتیبانی از شریعت، با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار دهد و مراقبت شدید آنها را که با بیم و ترس آمیخته بود و برای انتقام ازو طرح می‌شد، مورد توجه قرار دهد.

امام (ع) به این سبب، اسلوب دعا را به کار برد و بسیار هم بکار برد.

دعاهای او دارای نوعی معانی است که رویدادهای عصر او را تفسیر می‌کند و از مفاهیم تبلیغ و پی ریزی بنای امت لبریز است. «بنابر این امام دید که باید سخنان و آراء خود را در جامه خشونت انقلابی نپوشد. اگر چه در واقع مفاهیم آن گفتارها شدیدتر از خشونت و شورش بود. او تعابیر آن را در جامه اشارات و تحریک مستقیم بیار است.

او مشاهده کرد که نظریات اسلام و راهها و روش‌های آن، حرمت خود را از دست داده و متروک گردیده است، پس سخنانش در صورت شکایت و دعا شکل گرفت و در آن، هر چه از شورش و تحریک به قیام که می‌خواست گنجانید» (۴).

### نقش امام (ع) در میان امت

امام سجاد (ع) از دو راه عملی، با امت و پیروان خود رو برو گردید.

۱- یکی راه برانگیختن و جدان انقلابی افراد مسلمان و متمرکز ساختن و برانگیختن احساس‌شان به گناه و ضروری بودن جبران آن گناه بود.

۱۵۸! امام کوشید که دژ وجودان و اراده اسلامی را از فرو ریختن حفظ کند و شخصیت اسلامی و کرامت انسانی را در مقابل حاکمان منحرف، از تنزل و فرمایگی نگاه دارد. ازین روی می‌بینیم که امام (ع) اعلامیه‌های عمومی صادر می‌فرمود و هر مسلمانی را که علیه زمامداران منحرف به شورش دست می‌زد، می‌ستود و ازو به گرمی استقبال می‌کرد و او را سپاس می‌گفت. هنگامی که محمد بن حنیفه با فرستاده مختار ثقیی نزد امام (ع) آمد تا درباب قیام مختار با او (ع) مشاوره کند، امام با سخنی کلی که فقط به

مخترن اختصاص نداشت، تقاضای محمد حنفیه را پذیرفت. سخنان او شامل همه مسلمانان و به گونه‌ای بود که مردم را وامی داشت رویارویی ستم بنی امیه و زمامداران منحرف آن بایستند.

۲- طریق دوم، از راه تهیه برنامه فکری و آگاهی عقیدتی و روانی امت بود. علی بن حسین (ع) در حقیقت دومین مؤسس مدرسه بزرگ اسلامی بود. خانه و مسجد، مدرسه او بود و طلاب در آنجا و در پیرامون وی جمع می‌شدند و بعدها شاگردانش، سازندگان تمدن اسلامی شدند و مردان تفکر و قانونگذاری و ادب اسلامی گردیدند (۵).

امام (ع) در دورانی پر اهمیت برای افروden بر دانشمندان و راویان احادیث خود در علوم و فنون گوناگون قیام فرمود.

صحیفه سجادیه که انجیل آل محمد است از آثار اوست. این اثر از ثروتهای فکری است که با وضع قواعد اخلاقی و اصول فضایل و علوم توحید و غیر آن از سایر آثار متمایز است. امام علی بن حسین (ع)، مشکلات و گرفتاریهای فکری را که کرامت و ارزش دولت اسلامی را تهدید می‌کرد و رهبریهای منحرف را، به عنوان نماینده حقیقی اسلام، پاسخ می‌گفت. هم آن سان! ۱۵۹ در مورد مشکلی که نامه قیصر روم به عبد الملک بن مروان ایجاد کرده بود، وقتی خلیفه از پاسخ گفتن به نامه در همان سطح بازماند، علی بن حسین (ع)

ان خلاصه را پر کرد و به شکلی پاسخ گفت که هیبت اسلام را محفوظ نگاه داشت و با توجه به مشکلاتی که دولت با آن روبرو گردیده بود و بحرانی که دچار آن گردیده بود، مصلحت والای اسلام را در نظر گرفت.

بنابر این موضع پیشوایان در قبال جامعه اسلامی که از حیث مادی و عقیدتی از طرف دشمنان احاطه شده بود، موضعی بود که به طور نا آشکار و نامعلوم، حکومت تایید می‌گردید مبادا حکومت از آن دچار انحراف گردد و تایید امام را برای مشروع جلوه دادن خود، لباس شرعی گرداند و مجوز قانونی قلمداد کند. خلاصه مطلب این که امام همیشه مصالح والای اسلام را در نظر می‌گرفت و از آن نظر، به حکومت مساعدت می‌فرمود، و توجه داشت که حکام وقت، عنایت امام را دلیل مشروع بودن خود جلوه ندهند و از این راه مردم را نفرینند.

ازین رو بود که فعالیتهای امام (ع) بر حسب شرایطی که با آن روبرو می‌گردید، گسترش می‌یافت یا به پنهان عمل می‌شد. زیرا با فشار دستگاه حاکم و ناتوانی آن، تناسب عکس داشت.

## تصورات خطابه امام (ع)

دریغا که نزد بعضی از مورخان این تصور خطابه شایع است که: پیشوایان شیعه امامیه از فرزندان حسین (ع) پس از کشتاری که در کربلا روی داد، از سیاست کناره گرفتند و به ارشاد و عبادت و انقطاع از دنیا پرداختند (۶).

و برخی نیز بخطابه گمان کردند که پیشوایان شیعه مردمی مظلوم و مستمکش بوده‌اند. اینان چنین پنداشته‌اند که این پیشوایان (ع) مظلوم، از مرکز رهبری دوری می‌جسته‌اند و امت به این دوری گزیدن آنان اقرار دارد و پیشوایان به سبب دور شدن از رهبری، انواع محرومیتها و شکنجه‌ها را می‌چشیده‌اند (۷).

و بر این گفته خود، به تاریخ زندگانی امام سجاد (ع) استناد می‌کنند و دوری جستن او را از زندگانی عمومی اسلامی دلیل می‌آورند و جدایی ظاهری اورا از رهبری در کار سیاست، حجت نظر خود می‌دانند.

بدیهی است که سبب این تصورات خطابه که دامنگیر مورخان شده است اینست که برای آنان این معنی روشن شده است که عدم اقدام پیشوایان به قیام مسلحانه بر ضد وضع حکومت روز، و تفویض جنبه رهبری سیاسی به دیگری، به معنای خودداری آنان از رهبری بوده است. تاریخ نگاران، همین معنی را چسیده‌اند که رهبری جز به عمل مسلحانه اطلاق نمی‌گردد.

اما امام سجاد (ع) به این امر ایمان داشت که تا وقتی از طرف پایگاه‌های مردمی و آگاه پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست. پایگاه‌های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه‌های او در حکومت ایمان داشته باشند، و در راه حمایت از آن حرکت کنند و مواضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تندبادها با استواری و قدرت بایستند (۸).

امام سجاد (ع) این مقدورات را نداشت و به علت نداشتن چنین پایگاه مردمی که با آگاهی و اخلاص ازو پشتیبانی کنند شکایت می‌فرمود.

امام این واقعیت را در تحلیلی جالب و دقیق برای ما بیان می‌کند و می‌فرماید:

«پروردگارا، در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنهاخی خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم» (۹). اینک مشاهده می‌کنیم که امام (ع) موضع خود را با آگاهی از دشمنان خویش تعیین کرده است و شرایط پیروزی جستن بر آنان را بیان فرموده است.

چه، پیروزی نزد امام (ع) بر وجود یاران و توده آگاه مبتنی بود تا از تنهاخی و ناتوانی خود بر نیروی نافذ و منظمی منتقل گردد تا از خلال نفوذ پایگاه‌های آگاه مردمی و نیروی رهبری، عمل آن پایگاهها بر آنچه اسلام واجب کرده بود توانا باشد.

امام (ع) این معنی را بدینگونه بیان می‌فرماید:

«به تنهاخی خود در برابر بسیار کسان» ... پس شرایط پیروزی جستن این بود که آن عده افراد عاطفی که نه کمیت داشتند نه کیفیت، به تعدادی مردم آگاه تبدیل گردند که دارای کیفیت باشند. بخصوص پس از آن که نسلهای بی قدرت و وارفته در سایه انحراف به وجود آمده بودند، در دست گرفتن جنبش شیعی برای رسیدن به حکومت برای هدفی بزرگ میسر نمی‌گردید. بلکه پیش از آن امر بر آماده کردن سپاه عقیدتی متوقف بود که به هدفهای امام ایمان داشته باشند و از برنامه او در زمینه حکومت پشتیبانی کنند و از دستاوردهایی که برای امت حاصل می‌شد حراست نمایند».

اما آنچه درباره پیشوایان و اهل بیت از فرزندان حسین (ع) می‌گویند که از سیاست کناره جستند و از دنیا بریدند، نظری است که واقعیت زندگانی امامان (ع) را که سرآپا نشان دهنده شرکت فعال و مثبتی است که بر عهده داشتند، تکذیب می‌کند و نفی مینماید. پس، ازین دلبستگیهای امام سجاد (ع) به امت و رهبری توده‌ها که دارای محیطی گسترده بودند و در همه طول مکتب از آن سود می‌جستند، معلوم می‌شود که رهبری امام (ع) ناگهانی یا صرفا بر اساس نسبت داشتن با رسول الله (ص) به دست نیامده بود. کسانی که با رسول اکرم (ص) نسبت داشتند بسیار بودند، بلکه رهبری بر اساس تفویض این سمت و نقش مثبتی بود که امام در قبال امت، با وجود آنکه او را از مرکز حکومت دور نگاه داشته بودند بر عهده داشت.

آری، امت غالبا رهبری را رایگان به دست کسی نمی‌سپارد و هیچ فردی رهبری امتی را به رایگان به دست نیاورده است و بی آنکه دست کرم بگشاید بر قلوب امت دست نیافته است و امت در زمینه‌های گوناگون این معنی را در کم می‌کند و در حل مشکلات و نگاهداری مکتب، مورد استفاده امت قرار می‌گیرد.

می‌بینیم فرزدق در این زمینه درباره علی بن حسین زین العابدین (ع) قصیده‌ای تنظیم کرد که مطلع آن چنین است:

«هُوَ الَّذِي تَعْرُفُ الْبُطْحَاءَ وَ طَائِهَ  
وَ الْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَ الْحِلُّ وَ الْحَرَم»

اینک آن کس که سرزمین مکه گامهای او را می‌شناسد و خانه خدا، نیز حل و حرم به حال او آگاهند (۱۰).

اینک می‌بینیم، چگونه هیبت فرمانروایی و سلطنت نتوانست در میان جمعیت انبوه امت در موسم حج برای هشام که خلیفه بود راه

بگشاید تا به حجر الاسود دست یابد. اما همان دم رهبر از اهل بیت توانست توده‌های عظیم را چنان بخود جلب کند که مانند برق زدگان برای مقدم او (ع) در مقابل حجر الاسود راه بگشایند.

همه این رویدادها و مظاهر، برای رهبری توده‌ای که پیشوایانی از اهل بیت در طول خط مکتب در آن می‌زیستند، ثابت می‌کند که روش آنان، روش اثباتی بوده است و احساس امت در دوران رهبری آنان در حمایت مکتب، فعالانه بوده است. از طرف دیگر می‌بینیم امام سجاد (ع)، قیام مسلحانه را به صورت مستقیم بر ضد حاکمان منحرف و گمراه به کلیه مسلمین انقلابی واگذشت تا با فداکاری خود و جدان اسلامی و اراده اسلامی را از خطر سقوط و نابودی حفظ کنند.

ازین روی بود که امام (ع) عموم مردم را آگاه ساخت و با سخنانی سپاس آمیز و گرم و صمیمانه، خطاب به همه مسلمانان، آنان را برانگیخت تا مسئولیت کار انقلابی را بر ضد بنی امیه بپذیرند و امت اسلام را در مقابل حکام گمراه از تنازل شخصیت و سقوط کرامت انسانی محفوظ بدارند.

امام، از جنبه انقلابی به صورتی که مستقیماً عهده دار آن گردد، کناره جویی فرمود و به این بسنده کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که درین مورد بر پای برミ خیزند و آنان را با سپاس و تهنیت، گرم کار کند. اما در جنبه سیاسی، از رهبری خودداری نفرمود و تنها به عبادت روی نیاورد. این مطلب، اختلاف شکل عمل سیاسی است که شرایط اجتماعی که هر امام در طی آن زیست می‌کند، آن را محدود می‌سازد. به عبارت دیگر، وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می‌کرد، شکل کار سیاسی او را محدود می‌ساخت. این تصورات و افکاری که بر زبان بعضی از مورخان شایع شده است، با وجود اینکه اشتباه است از جنبه عملی نیز خطری به حساب می‌آید. زیرا در حقیقت برای انسان منفی باف و روحیه‌های ازدواج طلب و دوری جویی از مشکلات، امت و زمینه‌های رهبری امت، این معنی خوشایند است. (۱۱)

این طرز فکر غلط را بعضی از مورخان شایع کرده‌اند و گفته‌اند که پیشوایان از نظر سیاسی گوش نشین بوده‌اند و بعضی از متفکران و علماء دین نیز مردم متدين را مخاطب قرار داده‌اند که در ترک فعالیتهای سیاسی، پیرو پیشوایان (ع) باشند. زیرا، اشتغال به جنبه سیاسی، با طبیعت این اسلام متابیان است. (۱۲)

در واقع این نظر و عقیده در مورد پیشوایان به وجود نیامد مگر بعد از به وجود آمدن اندیشه تجربه تشیع روحی به صورتی منفصل از تشیع سیاسی. آن نیز در ذهن فرد شیعی ایجاد نشد مگر پس از آن که تسليم واقعیت گردید و اخگر تشیع در دل و جان او به خاموشی گراید. تشیع در دل او تبدیل به شکلی محدود شد، نه برای ادامه رهبری اسلامی در ساختن امت و انجام برنامه دگرگون سازی بزرگی که رسول اکرم (ص) آغاز فرموده بود. سپس به عقیده‌ای متحول گردید که آن تنها عقیده قلبش را تسکین می‌داد و به او آرامش می‌بخشید تشیع، آن سان که واقعیت آن است، نوعی ساخت معین برای پیوند دادن رهبری اسلامی است، و رهبری اسلامی جز در دست گرفتن عمل دگرگون سازی که رسول اکرم (ص) آغاز فرمود تا بنای امت را بر اساس اسلام، کامل فرماید، معنای دیگر ندارد.

پس ممکن نیست چنین تصور کرد که پیشوایان (ع) از جنبه سیاسی دست برداشتن مگر اینکه پذیریم که از تشیع و اسلام دست برداشته باشند. (۱۳)

پیشوایان (ع) با وجود توطئه‌هایی که دشمنان می‌کردند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فرو افتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزش‌های آن به گونه‌ای کامل تحمل می‌کردند و هر وقت انحراف شدت می‌یافت و از خطر فرو افتادن در ورطه نابودی بیم می‌داد، پیشوایان (ع) بر ضد آن حوادث تدبیرهای لازم می‌اندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار می‌آمد و رهبریهای منحرف به حکم بیکفایتی از درمان آن نتوان می‌شد، امامان به نشان دادن راه حل و حفظ امت از خطرهایی که او را

تهدید می‌کرد مبادرت می‌فرمودند.

## مرحله دوم

### اشاره

درین مرحله، کوشش پیشوایان (ع) با ابراز و مرز بندی چهار چوب مخصوص و تفصیلی برای توده شیعه یعنی توده‌ای که صفت آنان، توده مؤمن و نگاهدارنده خط حقیقی اسلام است مقصور گردید.

این چهار چوب مخصوص تفصیلی، اطلاعاتی نبود که در روزگار پیشوایان مرحله نخستین، چهار چوب تشیع را برای همه مردم مشخص سازد. فعالیت اساسی پیشوایان مرحله نخستین این بود که با صدمه انحراف روپرور گردانند.

و اسلام را حمایت کنند و آن را به عنوان شریعت، بدون هیچ تحریفی که محتوا آن را زشت گرداند، نگاه دارند و روح جنگجویی را که امت در طی سالهای انحراف پس از وفات رسول الله (ص) از دست داده بود به او باز گردانند.

اما مرحله دوم برای پیشوایان در این خلاصه می‌شد که بیش از آن چیزی که پیشوایان مرحله نخستین در آن توفیق یافته بودند به شیوه شکل متمایز بدهند. اندیشه بعضی از مورخان در مورد پدیدار شدن تشیع، خطا است. آنان پنداشته‌اند که فکر تشیع در تاریخ اسلامی پدیده‌ای عارضی است و بر این عقیده‌اند که تشیع، به تدریج و به طور متتطور از خلال رویدادهای اجتماعی بروز کرد تا آنجا که مظاهر آن بتدریج و گام به گام پیش آمد تا در آغاز این مرحله آشکار گردید و در تاریخ اسلام شکل گرفت.

اما تشیع به شکل صحیح خود، در چهار چوب اساس دعوت اسلامی به وجود آمد و در برنامه نبوی که رسول خدا اساس آن را به فرمان حق تعالی برای حفظ آینده دعوت نهاد، تجسم یافت.

آری تشیع اینچنین به وجود آمد نه مانند پدیده‌ای عارضی و ناگهانی در تماشاخانه حوادث. تشیع به عنوان نتیجه‌ای ضروری از طبیعت تکوین دعوت و نیازها و شرایط اصلی آن پیدا شد. به عبارت دیگر برای اسلام الزامی بود که تشیع را به وجود آورد و به معنای دیگر رهبر نخستین اسلام را واجب بود که رهبر بعد از خود را آماده کند و با دست او و جانشینان او، پرورش و نمو انقلابی اسلام را ادامه دهد.

آری در برنامه ریزی پیشوایان در رویارویی و ترکیب و تکوین آن، گوناگونی وجود داشت. اما با خواسته‌های اسلام و آنچه در همه مراحل مستلزم آن بود، توافق داشت.

پیشوایان این مرحله، حضرت باقر و حضرت صادق و حضرت کاظم علیهم السلام، مساعی خود را به کار برداشتند تا این چهار چوب تفصیلی را برای توده شیعه ابراز دارند و از خلال شرایط دقیق اجتماعی، بهترین برنامه ممکن را ارائه دهند.

### پی‌نوشتها

- ۱- قیام حسین (ع) از محمد مهدی شمس الدین.
- ۲- اعیان الشیعه ص ۳۲۱ - ۳۲۳.
- ۳- قیام حسین (ع).
- ۴- زین العابدین - سید الahl.
- ۵- الموسوعة - ص ۶۶۰.
- ۶- بحث در ولایت - صدر.

۷ - نقش پیشوایان.

۸ - بحث در ولایت - صدر.

۹ - نقش ائمه.

۱۰ - در مکه معظمه منطقه‌ای است که به آن حرم گویند (شعاعی به فاصله یک فرسنگ یا بیشتر به مکه مانده) که جز مسلمانان هیچکس به آنجا راه ندارد. حرم دارای احکامی است و یکی این است که مجرمی را که به آنجا پناه برد نمی‌توان دستگیر کرد و هیچ حیوانی جز حیوانات موذی را نمی‌توان در آن منطقه از بین برد. باری صید حرم جائز نیست و هر جا که بیرون از حرم باشد آن را «حل» گویند و اعمالی که در حرم روا نیست در آنجا رواست. (م)

۱۱ - نقش پیشوایان.

۱۲ - اشاره به گفتگوی دکتر صادق مهدی سعید در نجف اشرف.

۱۳ - بحث در ولایت - صدر.

## سیره و سخن پیشوایان

### مشخصات کتاب

سرشناسه: کوشاء محمد علی، ۱۳۳۱ -

عنوان و نام پدیدآور: سیره و سخن پیشوایان: زندگانی چهارده معصوم (علیهم السلام) و از هر معصوم چهل حدیث / تالیف و ترجمه محمد علی کوشاء.

مشخصات نشر: قم: حلم، ۱۳۸۴.

مشخصات ظاهروی: ۳۶۰ ص.

شابک: ۳۰۰۰۰ ریال؛ ۳۰۰۰۰ ریال؛ چاپ دوم: ۹۶۴ - ۸۴۹۰ - ۱۹ - ۸

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Mohammad Ali Koosha. Attitude and Motto Leaders

یادداشت: کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۶ (فیبا).

یادداشت: کتابنامه: ص. ۳۵۸ - ۳۵۵؛ همچنین به صورت زیرنویس

عنوان دیگر: زندگانی چهارده معصوم (علیه السلام) و از هر معصوم چهل حدیث.

موضوع: چهارده معصوم - سرگذشتname

موضوع: اربعینات - قرن ۱۴

موضوع: احادیث شیعه - قرن ۱۴

رده بندی کنگره: BP۳۶ / ک. ۹ س. ۹ ۱۳۸۴

رده بندی دیوبی: ۹۵ / ۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۴ - ۲۶۷۸۳

**رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)**

## پرتوی از سیره و سیمای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)

حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرزند عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف، در مکه به دنیا آمد. پیش از ولادت، پدرش عبدالله در گذشته بود. محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) شش سال داشت که مادرش آمنه را نیز از دست داد. او تا هشت سالگی زیر سرپرستی جدش عبدالمطلب بود و پس از مرگ جدش در خانه عمویش ابوطالب سُکنی گزید. رفتار و کردار او در خانه ابوطالب، نظر همگان را به سوی خود جلب کرد و دیری نگذشت که مهرش در دلها جای گرفت. او بر خلاف کودکان همسالش که موهای ژولیده و چشمانی آلوده داشتند، مانند بزرگسالان موهایش را مرتب می‌کرد و سر و صورت خود را تمیز نگه می‌داشت. او به چیزهای خوراکی هرگز حریص نبود، کودکان همسالش، چنان که رسم اطفال است، با دستپاچگی و شتابزدگی غذا میخوردند و گاهی لقمه از دست یکدیگر می‌ربوند، ولی او به غذای اندک اکتفا و از حررص ورزی در غذا خودداری می‌کرد. در همه احوال، متناسب بیش از حد سن و سال خویش از خود نشان می‌داد. بعضی روزها همین که از خواب بر می‌خاست، به سر چاه زمزم میرفت و از آب آن جرعهای چند می‌نوشید و چون به وقت چاشت به صرف غذا دعوتش می‌نمودند، می‌گفت: احساس گرسنگی نمی‌کنم. او نه در کودکی و نه در بزرگسالی، هیچ گاه از گرسنگی و تشنجی سخن به زبان نمی‌آورد. عمومی مهربانیش ابوطالب او را همیشه در کنار بستر خود می‌خوابانید. همو گوید: من هرگز کلمه‌ای دروغ از او نشنیدم و کار ناشایسته و خنده بیجا از او ندیدم. او به بازیچه‌های کودکان رغبت نمی‌کرد و گوش‌گیری و تنها یی را دوست می‌داشت و در همه حال متواضع بود. آن حضرت در سیزده سالگی، ابوطالب را در سفر شام، همراهی کرد. در همین سفر بود که شخصیت، عظمت، بزرگواری و امانتداری خود را نشان داد. بیست و پنج سال داشت که با خدیجه دختر خویلد ازدواج کرد. محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مردم مکه به امانتداری و صداقت مشهور گشت تا آنجا که همه، او را محمد امین میخوانند. در همین سن و سال بود که با نصب حجرالاسود و جلوگیری از فتنه و آشوب قبایلی، کاردانی و تدبیر خویش را ثابت کرد و با شرکت در انجمن جوانمردان مکه (= حلف الفضول) انسان دوستی خود را به اثبات رساند. پاکی و درستکاری و پرهیز از شرک و بتپرستی و بی اعتنایی به مظاهر دنیوی و اندیشیدن در نظام آفرینش، او را کاملاً از دیگران متمایز ساخته بود. آن حضرت در چهل سالگی به پیامبری برانگیخته شد و دعوتش تا سه سال مخفیانه بود. پس از این مدت، به حکم آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»؛

یعنی: «خویشاوندان نزدیک خود را هشدار ده!»، رسالت خویش را آشکار ساخت و از بستگان خود آغاز کرد و سپس دعوت به توحید و پرهیز از شرک و بتپرستی را به گوش مردم رساند. از همین جا بود که سران قریش، مخالفت با او را آغاز کردند و به آزار آن حضرت پرداختند. حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدت سیزده سال در مکه، با همه آزارها و شکنجه‌های سرمایه‌داران مشرک مکه و همدستان آنان، مقاومت کرد و از مواضع الهی خویش هرگز عقبنشینی ننمود. پس از سیزده سال تبلیغ در مکه، ناچار به هجرت شد. پس از هجرت به مدینه زمینه نسبتاً مناسبی برای تبلیغ اسلام فراهم شد، هر چند که در طی این ده سال نیز کفار، مشرکان، منافقان و قبایل یهود، مزاحمت‌های بسیاری برای ایجاد کردند. در سال دهم هجرت، پس از انجام مراسم حج و ترک مکه و ابلاغ امامت علی بن ایطاب (علیه السلام) در غدیر خم و اتمام رسالت بزرگ خویش، در بیست و هشت صفر سال یازدهم هجری، رحلت فرمود.

## اخلاق و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) کاملترین انسان و بزرگ و سالار تمام پیامبران است. در عظمت آن حضرت همین بس که خداوند متعال در قرآن مجید او را با تعبیر «یا ایها الرّسول» و «یا ایها النّبی» مورد خطاب قرار میدهد و او را به عنوان انسانی الگو برای تمام جهانیان معرفی مینماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُشْوَةٌ حَسِيْئَةٌ؟» [در] سیره و سخن[پیامبر خدا برای شما الگوی نیکویی

است.» او به حق دارای اخلاقی کامل و جامع تمام فضایل و کمالات انسانی بود. خداش او را چنین می‌ستاید: «إنك لعلى حُلْقَ عظيم»؛ «ای پیامبر تو دارای بهترین اخلاق هستی.» «ولوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظًا الْقُلْبُ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ»؛ «اگر تندخو و سخت دل می‌بودی مردم از اطرافت پراکنده می‌شدند.» از این رو، یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اسلام، اخلاق نیکو و برخورد متین و ملا-یم آن حضرت با مردم بود. در طول زندگانی او هر گز دیده نشد وقتی را به بطالت بگذراند. در مقام نیایش همیشه می‌گفت: «خدایا از بیکارگی و تنبی و زبونی به تو پناه می‌برم.» و مسلمانان را به کار کردن تحریض می‌نمود. او همیشه جانب عدل و انصاف را رعایت می‌کرد و در تجارت به دروغ و تدلیس، متول نمی‌شد و هیچ گاه در معامله سختگیری نمی‌کرد و با کسی مجادله و لجاجت نمی‌نمود و کار خود را به گردن دیگری نمی‌انداخت. او صدق گفتار و ادای امانت را قوام زندگی میدانست و می‌فرمود: این دو در همه تعالیم پیغمبران تأکید و تأیید شده است. در نظر او همه افراد جامعه، موظف به مقاومت در برابر ستمکاران هستند و نباید نقش تماساگر داشته باشند. می‌فرمود: برادرت را چه ظالم باشد و چه مظلوم، یاری نما! اصحاب گفتند: معنی یاری کردن مظلوم را دانستیم، ولی ظالم را چگونه یاری کنیم؟ فرمود: دستش را بگیرید تا نتواند به کسی ستم کند! خواننده گرامی! از آنجا که ما در روزگار تباہی اخلاق و غلبه شهوات و آفات به سر می‌بریم، مناسب است که در اینجا سیمای صمیمی پیامبران الهی را عموماً و چهره تابناک و حقیقت انسانی محمد پیامبر اسلام را خصوصاً در تابلوی تاریخی مستند و شکوهمند بیابیم که به حق در عصر ما برترین تصویر انسانی نزدیک به حقیقت از آن حضرات است. منشور سه بُعدی تاریخ، سه چهره را نشان میدهد: قیصران، فیلسوفان و پیامبران.

پیامبران «سیمایی دوست داشتنی دارند، در رفتارشان صداقت و صمیمیت بیشتر از آبّهت و قدرت پیداست، از پیشانیشان پر تو مرموزی که چشمها را خیره می‌دارد ساطعاست، پرتویی که همچون «لبخند سپیده دم» محسوس است اما همچون راز غیب مجھول. ساده‌ترین نگاه‌ها آن را به سادگی می‌بینند اما پیچیده‌ترین نوغها به دشواری می‌توانند یافت.

روحایی که در برابر زیبایی و معنا و راز حستاست، گرما و روشنایی و رمز شگفت آن را همچون گرمای یک «عشق» برق یک «آمید» و لطیفه پیدا و پنهان زیبایی حس می‌کنند و آن را در پرتو مرموز سیمایشان، راز پر جذبه نگاهشان و طین دامن گستر آوایشان، عطر مستی بخش اندیشه‌شان، راه رفتنشان، نشستنشان، سخشن، سکوت‌شان و زندگی کردن‌شان می‌بینند، می‌بندند و لمس می‌کنند.

و به روانی و شگفتی، «الهام» در درونشان جریان می‌باید و از آن پُر، سرشار و لبریز می‌شوند.

و این است که هر گاه بر بلندی قله تاریخ برآیم انسانها را همیشه و همه جا در پی این چهره‌های ساده امّا شگفت می‌بینیم که «عاشقانه چشم به آنان دوخته‌اند». ابراهیم، نوح، موسی و عیسی، پیامبران بزرگ تاریخ این چنین بوده‌اند، امّا محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) که خاتم الانبیاء چگونه است؟ «در برابر کسانی که با وی به مشاجره بر می‌خاستند وی تنها به خواندن آیاتی از قرآن اکتفا می‌کرد و یا عقیده خویش را با سبکی ساده و طبیعی بیان می‌کرد و به جدل نمی‌پرداخت. زندگی‌اش، پارسایان و زاهدان را به یاد می‌آورد. گرسنگی را بسیار دوست می‌داشت و شکیباییش را بر آن می‌آزمود. گاه خود را چندان گرسنه می‌داشت که بر شکمش سنگ می‌بیست تا آزار آن را اندکی تخفیف دهد. در برابر کسانی که او را می‌آزدند چنان گذشت می‌کرد و بدی را به مهر پاسخ می‌داد که آنان را شرمنده می‌ساخت. هر روز، از کنار کوچه‌ای که می‌گذشت، یهودی‌ای طشت خاکستری گرم از بام خانه بر سرش می‌ریخت و او بی آنکه خشمگین شود، به آرامی رد می‌شد و گوشهای می‌آیستاد و پس از پاک کردن سر و رو و لباسش به راه می‌افتد. روز دیگر با آنکه میدانست باز این کار تکرار خواهد شد مسیر خود را عوض نمی‌کرد. یک روز که از آنجا می‌گذشت با کمال تعجب از طشت خاکستر خبری نشد! محمد با لبخند بزرگوارانه‌ای گفت: رفیق ما امروز به سراغ ما نیامد! گفتند: بیمار است. گفت: باید به عیادتش رفت. بیمار در چهره محمد که به عیادتش آمده بود چنان صمیمیت و محبت صادقانه‌ای احساس

کرد که گویی سالها است با وی سابقه دیرین دوستی و آشنایی دارد. مرد یهودی در برابر چنین چشمۀ زلال و جوشانی از صفا و مهربانی و خیر، یکباره احساس کرد که روحش شسته شد و لکه‌های شوم بدپسندی و آزار پرستی و میل به کجی و خیانت از ضمیرش پاک گردید. چنان متواضع بود که عرب خودخواه و معروف و متکبر را به اعجاب و امی داشت. زندگی اش، رفتارش و خصوصیات اخلاقی اش محبت، قدرت، خلوص، استقامت و بلندی اندیشه و زیبایی روح را الهام می‌داد. سادگی رفتارش و نرمخویی و فروتنی اش از صلابت شخصیت و جذبه معنویتش نمی‌کاست. هر دلی در برابرش به خضوع می‌نشست و هر غروری از شکستن در پای عظمت زیبا و خوب او سیراب می‌شد. در هر جمعی برتری او بر همه نمایان بود.»

### صفات و ویژگیهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)

از آشکارترین صفات رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که غرور پیروزی او را نمی‌گرفت، چنان که در بازگشت از نبرد بدر و فتح مکه نشان داد، و نیز از شکست نا امید نمی‌شد، همان طور که شکست احمد بر وی تأثیر نداشت، بلکه پس از آن به سرعت برای جنگ «حرماء الأسد» آماده شد و نیز نقض پیمان بنی قريظه و پیوستن آنان به سپاه احزاب بر روحیه او تأثیری نگذاشت، بلکه او را ثابت قدم گردانید.

از صفات دیگر او احتیاط و پرهیز بود که نیروی دشمن را بدین وسیله ارزیابی کرده، برای مقابله با او به تهیه ابزار و تجهیزات دست می‌زد.

حتی هنگام اقامه نماز نیز احتیاط را از دست نمی‌داد، بلکه مراقب و هوشیار بود.

صفت دیگر او نرمی همراه با صلابت بود که در شرایط متغیر جنگی از آن برخوردار بود و به سبب سرعت تغییر این شرایط، دستورها و احکام جدیدی صادر می‌کرد.

سرعت در فرماندهی نزد او، برای مقابله با مسائل جدی، شرطی اساسی بود و به تمرکز فرماندهی، توجه و تأکید فراوان داشت. با یاران و قوم خود رفتاری مبتنی بر جذب و اصلاح داشت و روح اعتماد و آرامش را در میان آنها تقویت می‌کرد.

به کوچک رحم می‌کرد، بزرگ را گرامی می‌داشت، یتیم را خشنود کرده و پناه می‌داد، به فقیران و مسکینان نیکی و احسان می‌کرد، حتی به حیوانات هم ترحم می‌نمود و از آزار آنها نهی می‌کرد.

از مهمترین نمونه‌های انسانیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) این بود که آن حضرت نیروهایی را که برای سرایا و جنگ با دشمن اعزام می‌کرد به دوستی و مدارا با مردم و عدم یورش و شیخون علیه ایشان وصیت و سفارش می‌فرمود.

او بیشتر دوست داشت دشمن را به سوی صلح منقاد کند، نه این که مردان ایشان را بکشد.

آن حضرت سفارش می‌کرد تا پیر مردان، کودکان و زنان را نکشدند و بدن مقتول را شکنجه و مُثله نکنند.

وقتی قریش به او پناه آوردند، محاصره اقتصادی آنان را لغو و با تقاضای ایشان، برای تهیه گندم از یمن، موافقت فرمود. او به صلح کامل در جهان دعوت می‌کرد و از جنگ، جز به هنگام ضرورت و ناچاری، پرهیز داشت.

نامه‌هایی که به سوی پادشاهان می‌فرستاد به سلام و صلح، آراسته و مزین بود و آن را برای آغاز کلام در دیدار بین فرزندان آدم قرار داده بود.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در جنگها بیش از یک فرمانده تعیین می‌کرد، ضوابطی دقیق برای فرماندهی لشکر و تقویت آن قرار می‌داد و بین اصول سیاسی و نظامی ارتباط برقرار می‌ساخت و اطاعت از فرماندهان را رمزی برای انضباط، انقیاد و فرمانبداری می‌دانست.

او برنامه ریزی جدی، سازماندهی نمونه و فرماندهی برتر را بنیاد گذاشت، و فرماندهی لشکر را بر اساس شایستگی و شناخت

برگزید.

لشکر را به طور یکسان در فرماندهی خود جمع کرد، و از آنچه که در وسع و توانایی رزمندگان بود بیشتر به آنان میبخشید.

## فلاش برای تحقیق انسانیت

وجود رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای همه مردم مایه رحمت بود و هیچ کس را به سبب رنگ و جنس از شمول آن مستثنی نمی‌کرد.

همه مردم نزد او روزی خور خداوند بودند.

آن حضرت به این رهنماودها دعوت می‌کرد:

۱ رشد و اعتلای انسانیت، می‌فرمود: «همه مردم از آدم هستند و آدم نیز از خاک است.»

۲ صلح و سلامتی قبل از جنگ،

۳ گذشت و بخشش قبل از مجازات،

۴ آسان گیری و گذشت قبل از مجازات.

از این رو، مشاهده می‌کنیم که جنگهای او همگی برای اهداف والای انسانی بوده و به منظور تحقیق انسانیت انعام می‌شده است. آن حضرت به نیکی، و احسان به مردم و دوستی و مدارا با آنان فرمان می‌داد. او نمونهای کامل از رحمت را در فتح مکه نشان داد که با وجود پیروزی بر دشمنان با ایشان برخوردي نیکو کرد، با توجه به این که میتوانست از همه آنان انتقام گیرد، ولی آنان را بخشید و فرمود: بروید شما آزاد هستید! در جنگ «ذات الرّقاع» به «غوث بن الحارث» که برای قتل آن حضرت میکوشید، دست یافت، ولی از او گذشت و او را آزاد کرد. پیامبر با اسیران با مدارا و رحمت برخورد می‌کرد، بر بسیاری از آنان مُت می‌گذاشت و آزادشان می‌ساخت و لشکریان را به آنان سفارش می‌کرد. از جمله در یکی از جنگها، با دست خود، دست اسیری را - که صدای ناله او را شنید باز کرد.

## اخلاق فرماندهی

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به اخلاقی آراسته بود که خداوند او را چنین می‌ستاید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ». موصوف بودن به این اخلاق، از او یک فرمانده موقّع ساخته بود که میتوانست او را به مقصود رسانده و در بسیاری از جنگها پیروزی را برای او به ارمغان آورد. آن حضرت به تمامی مردم مهربان بود و در همه شرایط با لشکریان و مردم خود مدارا می‌کرد، راستگویی امین، وفادار به عهد و پیمان خود بود، هنگام غصب خشم خود را فرو می‌برد و هنگام قدرت از مجازات چشم پوشیده و می‌گذشت. او بین مردم «صلح و دوستی» برقرار می‌ساخت و از آنان کینه، دشمنی و فتنه را دور می‌کرد و هر کسی را در جایگاه خود قرار می‌داد. بر جسته ترین صفات عقلی آن حضرت عبارت بود از: تدبیر، تفکر و دور اندیشه. این صفات در عملکرد او نمایان است. با تفکر و اندیشه در مورد وضع قوم او میتوان فهمید که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) عاقلترین مردم جهان بوده است؛ زیرا قومی را به رغم خشونت و تندي اخلاق و فخرفروشی و سخت خویی ای که داشتند، چنان تربیت و رهبری کرد که، با همه این اوصاف، از حامیان جدی او گشتند و همراه با او پرچم اسلام را برافراشتند و به جهاد برخاستند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، روشهای جدیدی را در جنگ، حکومت، مدیریت، سیاست، اقتصاد و مسائل اجتماعی به وجود آورد. در جنگ احزاب به کندن خندق پرداخت، در غزوه حدیبیه با قریش مذاکره کرد و با انعقاد پیمانی به نتایج عملی آن، که بعدها نمایان شد، دست یافت و به همین گونه در هر میدان جنگی به ابتکاری جدید دست می‌زد که او را در پیروزی بر دشمن یاری می‌کرد و آنان را از اقدامات و

تاکتیک‌های خود در بُهت و سرگردانی فرو می‌برد. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) موفق گردید حاکمیتی از هر جهت با شکوه و محترم برپا دارد تا همه مردم از زعامت و رهبری او بهره‌مند گشته و به اوامر او، پس از رهایی از طاعت رهبران مختلف، گردن نهند. دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به اسلام، مبتنی بر صلح و سلامت بود و جنگ را جز هنگامی که قساوت دشمن و سختگیری آنان بر مسلمانان زیاد شد، مورد توجه قرار نمی‌داد. در حقیقت، برای دفع زور، به زور متولّ می‌شد. از این رو، جنگهای او از آغاز بر اساسی ثابت و استوار قرار داشت که لشکر اسلامی از آن غفلت نمی‌کرد، از جمله: دعوت مردم به دین جدید، انعقاد پیمان صلح و پرداخت جزیه یا فتح سرزمین آنان، و نبرد با کسانی که با او دشمنی کنند.

## نظافت

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به پاکیزگی علاقه فراوان داشت و در نظافت بدن و لباس بی نظیر بود. علاوه بر آداب وضو، اغلب روزها خود را شستشو می‌داد و این هر دو را از عبادات میدانست. موی سرش را با برگ سدر می‌شست و شانه می‌کرد و خود را با مشک و عنبر خوشبو می‌نمود. روزانه چند بار، مخصوصاً شبها پیش از خواب و پس از بیداری، دندانهایش را با دقّت مسواک می‌کرد. جامه سفیدش که تا نصف ساقهایش را می‌پوشانید همیشه تمیز بود. پیش از صرف غذا و بعد از آن دست و دهانش را می‌شست و از خوردن سبزیهای بد بو پرهیز می‌نمود. شانه عاج و سرمه‌دان و قیچی و آینه و مسواک، جزء اسباب مسافرت‌ش بود. خانه‌اش با همه سادگی و بی تجملی همیشه پاکیزه بود. تأکید می‌نمود که زباله‌ها را به هنگام روز بیرون ببرند و تا شب به جای خود نماند. نظافت تن و اندامش با قدس طهارت روحش هماهنگی داشت و به یاران و پیروان خود تأکید می‌نمود که سر و صورت و جامه و خانه‌هایش را تمیز نگهدارند و وادارشان می‌کرد خود را، به ویژه در روزهای جمعه، شستشو داده و معطر سازند که بوى بد از آنها استشمام نشود و آن گاه در نماز جمعه حضور یابند.

## آداب معاشرت

در میان جمع، بشاش و گشاده‌رو و در تنها‌یی، سیمایی محزون و متفکر داشت. هرگز به روی کسی خیره نگاه نمی‌کرد و بیشتر اوقات چشمهاش را به زمین می‌دوخت. اغلب دو زانو می‌نشست و پای خود را جلوی هیچ کس دراز نمی‌کرد. در سلام کردن به همه، حتی بردگان و کودکان، پیش‌ستی می‌کرد و هر گاه به مجلسی وارد می‌شد نزدیکترین جای را اختیار می‌نمود. اجازه نمی‌داد کسی جلوی پایش بایستد و یا جا برایش خالی کند. سخن همتشین خود را قطع نمی‌کرد و با او طوری رفتار می‌کرد که تصوّر می‌شد هیچ کس نزد رسول خدا از او گرامیتر نیست. بیش از حد لزوم سخن نمی‌گفت، آرام و شمرده سخن می‌گفت و هیچ گاه زبانش را به دشتمان و ناسزا آلوده نمی‌ساخت. در حیا و شرم حضور، بی مانند بود. هر گاه از رفتار کسی آزرده می‌گشت ناراحتی در سیمایش نمایان می‌شد، ولی کلمه‌گله و اعتراض بر زبان نمی‌آورد. از بیماران عیادت می‌نمود و در تشییع جنازه حضور می‌یافتد. جز در مقام داد خواهی، اجازه نمی‌داد کسی در حضور او علیه دیگری سخن بگوید و یا به کسی دشنام بدهد و یا بدگویی نماید.

## بخشایش و گذشت

بد رفتاری و بی حرمتی به شخص خود را با نظر اغماض مینگریست، کینه کسی را در دل نگاه نمی‌داشت و در صدد انتقام بر نمی‌آمد. روح نیرومندش عفو و بخشایش را بر انتقام ترجیح می‌داد. در جنگ احد با آن همه وحشیگری و اهانت که به جنازه عمومیش حمزه بن عبدالملک روا داشته بودند و از مشاهده آن به شدت متآلّم بود، دست به عمل متقابل با کشتگان قریش نزد و بعدها که به مرتكبین آن و از آن جمله هند زن ابوسفیان دست یافت، در مقام انتقام بر نیامد، و حتی ابوقتاده انصاری را که

می‌خواست زبان به دشنام آنها بگشاید از بدگویی منع کرد. پس از فتح خیر جمعی از یهودیان که تسلیم شده بودند، غذایی مسموم برایش فرستادند. او از سوء قصد و توطئه آنها آگاه شد، اما به حال خود رهاشان کرد. بار دیگر زنی از یهود دست به چنین عملی زد و خواست زهر در کامش کند که او را نیز عفو نمود. عبدالله بن ابی سر دسته منافقان که با ادای کلمه شهادت مصونیت یافته بود، در باطن امر از این که با هجرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه بساط ریاست او برچیده شده بود، عداوت آن حضرت را در دل می‌پرورانید و ضمن همکاری با یهودیان مخالف اسلام، از کار شکنی و کینه توزی و شایعه سازی بر ضد او فرو گذار نبود. آن حضرت نه تنها اجازه نمی‌داد یارانش او را به سزای عملش برساند، بلکه با کمال مدارا با او رفتار می‌کرد و در حال بیماری به عیادتش میرفت! در مراجعت از غزوه تبوک جمعی از منافقان به قصد جانش توطئه کردند که به هنگام عبور از گردن، مرکب شر را مهمند تا در پرتگاه، سقوط کند و با این که همگی صورت خود را پوشانده بودند، آنها را شناخت و با همه اصرار یارانش، اسم آنها را فاش نساخت و از مجازاتشان صرفنظر کرد.

### حريم قانون

آن حضرت از بد رفتاری و آزاری که به شخص خودش می‌شد عفو و اغماض می‌نمود ولی در مورد اشخاصی که به حریم قانون تجاوز می‌کردند مطلقاً گذشت نمی‌کرد و در اجرای عدالت و مجازات متفلف، هر که بود، مسامحه روا نمی‌داشت. زیرا قانون عدل، سایه امنیت اجتماعی و حافظ کیان جامعه است و نمی‌شود آن را بازیچه دست افراد هوسران قرار داد و جامعه را فدای فرد نمود. در فتح مکه، زنی از قبیله بنی مخزوم مرتکب سرقت شد و از نظر قضایی جرمش محرز گردید. خویشاوندانش - که هنوز رسوبات نظام طبقاتی در خلایای مغزشان به جای مانده بود - اجرای مجازات را ننگ خانواده آشرافی خود میدانستند، به تکاپو افتدند که مجازات را متوقف سازند، اما آن حضرت نپذیرفت و فرمود: «اقوام و ملل پیشین دچار سقوط و انقراض شدند، بدین سبب که در اجرای قانون عدالت، تبعیض روا می‌داشتند، قسم به خدایی که جانم در قبضه قدرت اوست در اجرای عدل درباره هیچ کس سستی نمی‌کنم، اگر چه مجرم از نزدیکترین خویشاوندان خودم باشد.» او خود را مستثنی نمی‌کرد و فوق قانون نمی‌شمرد. روزی به مسجد رفت و در ضمن خطابه فرمود: «خداؤند سوگند یاد کرده است در روز جزا از ظلم هیچ ظالمی نگذرد، اگر به کسی از شما ستمی از جانب من رفته و از این رهگذر حقی بر ذمّه من دارد، من حاضرم به قصاص و عمل متقابل تن بدhem.» از میان مردم شخصی به نام سواده بن قیس به پا خاست و گفت: یا رسول الله! روزی که از طائف بر میگشتی و عصا را در دست خود حرکت می‌دادی به شکم من خورد و مرا رنجه ساخت. فرمود: «حاشا که به عمد این کار را کرده باشم. مع هذا به حکم قصاص تسلیم می‌شوم!» فرمان داد همان عصا را بیاورند و به دست سواده داد و فرمود: «هر عضوی که از بدن تو با این عصا ضربت خورده است به همان قسمت از بدن من بزن و حق خود را در همین نشه دنیا از من بستان.»

سواده گفت: نه، من شما را می‌بخشم. فرمود: «خدا نیز بر تو بیخشد.» آری چنین بود رفتار یک رئیس و زمامدار تام الاختیار دین و دولت در اجرای عدل اجتماعی و حمایت از قانون.

### احترام به افکار عمومی

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در موضوعاتی که به وسیله وحی و نص قرآن، حکم آن معین شده بود، اعم از عبادت و معاملات، چه برای خود و دیگران، حق مداخله قائل نبود و این دسته از احکام را بدون چون و چرا به اجرا در می‌آورد؟ زیرا تخلف از آن احکام، کفر به خداست: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ؛ وَ كسانی که به آنچه خدا فرو فرستاده داوری نکرده‌اند، آنان خود کفر پیشگانند.» اما در موضوعات مربوط به کار و زندگی، اگر جنبه فردی داشت و در عین حال یک امر مباح

و مشروع بود، افراد، استقلال رأى و آزادی عمل داشتند.

کسی حق مداخله در کارهای خصوصی دیگری را نداشت، و هر گاه مربوط به جامعه بود حق اظهار رأى را برای همه محفوظ میدانست و با این که فکر سیال و هوش سرشارش در تشخیص مصالح امور بر همگان برتری داشت، هرگز به تحکم و استبداد رأى رفتار نمی‌کرد و به افکار مردم بی‌اعتنایی نمی‌نمود.

نظر مشورتی دیگران را مورد مطالعه و توجه قرار می‌داد و دستور قرآن مجید را عم تأیید نموده و می‌خواست مسلمین این سنت را نصب العین خود قرار دهنده.

در جنگ بدر در سه مرحله، اصحاب خود را به مشاوره دعوت نموده و فرمود نظر خودتان را ابراز کنید. اول درباره این که اصحاب با قریش بجنگند و یا آنها را به حال خود ترک کرده و به مدینه مراجعت کنند. همگی جنگ را ترجیح دادند و آن حضرت تصویب فرمود.

دوم محل اردوگاه را به معرض مشورت گذارد که نظر حباب بن منذر مورد تأیید واقع شد. سوم در خصوص این که با امرای جنگ چه رفتاری شود به شور پرداخت.

بعضی کشتن آنها را ترجیح دادند و برخی تصویب نمودند آنها را در مقابل فدیه آزاد نمایند و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با گروه دوم موافقت کرد.

در جنگ اُحد روش مبارزه را در معرض شور قرار داد که آیا در داخل شهر بمانند و به استحکامات دفاعی پردازنند و یا در بیرون شهر اردو بزنند و جلوی هجوم دشمن را بگیرند، که شق دوم تصویب شد.

در جنگ احزاب، شورایی تشکیل داد که در خارج مدینه آرایش جنگی بگیرند و یا در داخل شهر به دفاع پردازنند. پس از تبادل نظر بر این شدند که کوه سلع را تکیه گاه قرار داده و در پیشاپیش جبهه جنگ، خندق حفر کنند و مانع هجوم دشمن گردند.

در غزوه تبوک امپراطور روم از نزدیک شدن مجاهدان اسلام به سر حد سوریه به هراس افتاده بود و چون به لشکر خود اعتماد نداشت به جنگ اقدام نمی‌کرد.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مشورت پرداخت که آیا پیشروی کند و یا به مدینه برگردند که بنا به پیشنهاد اصحاب، مراجعت را ترجیح داد.

چنان که میدانیم همه مسلمانان به عصمت و مصونیت او از خطأ و گناه، ایمان داشتند و عمل او را سزاوار اعتراض نمی‌دانستند، ولی در عین حال، رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) انتقاد اشخاص را اگر چه انتقاد بی مورد با سعه صدر تلقی می‌نمود و مردم را در تنگنای خفقان و اختناق نمی‌گذاشت و با کمال ملایمت با جواب قانع کننده، انتقاد کننده را به اشتباه خود واقف می‌کرد. او به این اصل طبیعی اذعان داشت که آفریدگار مهربان، وسیله فکر کردن و سنجیدن و انتقاد را به همه انسانها عنایت کرده و آن را مختصّ به صاحبان نفوذ و قدرت ننموده است.

پس چگونه میتوان حق سخن گفتن و خرده گرفتن را از مردم سلب نمود؟ آن حضرت به ویژه دستور فرموده است که هر گاه زمامداران، کاری بر خلاف قانون عدل مرتکب شدند، مردم در مقام انکار و اعتراض برآیند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به لشکری از مسلمانان مأموریت جنگی داد و شخصی را از انصار به فرماندهی آنها نصب کرد.

فرمانده در میان راه بر سر موضوعی بر آنها خشمگین شد و دستور داد هیزم فراوانی جمع کنند و آتش بیفروزنند. همین که آتش برافروخته شد گفت: آیا رسول خدا به شما تأکید نکرده است که از اوامر من اطاعت کنید؟ گفتند: بلی.

گفت: فرمان میدهم خود را در این آتش بیندازید.  
آنها امتناع کردند.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از این ماجرا مستحضر شد فرمود: «اگر اطاعت می‌کردند برای همیشه در آتش می‌سوختند! اطاعت در موردی است که زمامداران مطابق قانون دستوری بدھند». در غزوه حنین که سهمی از غنائم را به اقتضای مصلحت به نو مسلمانان اختصاص داد، سعد بن عباده و جمعی از انصار که از پیشقدمان و مجاهدان بودند زبان به اعتراض گشودند که چرا آنها را بر ما ترجیح دادی؟ فرمود: همگی معتبرضیین در یک جا گرد آیند، آن گاه به سخن پرداخت و با بیانی شیوا و دلنشیں آنها را به موجبات کار، آگاه نمود، به طوری که همگی به گریه افتادند و پوزش خواستند.

همچنین در این واقعه، مردی از قبیله بنی تمیم به نام حُرقوص (که بعدها از سردمداران خوارج نهروان شد) اعتراض کرده، بالحن تشدد گفت: به عدالت رفتار کن! عمر بن خطاب از گستاخی او برآشت و گفت: اجازه بدھید هم اکنون گردنش را بزنم! فرمود: نه، او را به حال خودش بگذار و رو به سوی او کرده و با خونسردی فرمود: «اگر من به عدالت رفتار نکنم چه کسی رفتار خواهد کرد؟» در صلح حدیبیه عمر بن خطاب در خصوص معاهده آن حضرت با قریش انتقاد می‌نمود که چرا با شرایط غیر متساوی پیمان می‌بینند؟ رسول اکرم با منطق و دلیل، نه با خشونت، او را قانع کرد.

رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) با این روش خود، عدل و رحمت را به هم آمیخته بود و راه و رسم حکومت را به فرمانروایان دنیا می‌آموخت تا بدانند که منزلت آنها در جوامع بشری مقام و مرتبه پدر مهربان و خردمند است نه مرتبه مالک الرّقابی! و می‌باید همه جا صلاح امر زیر دستان را در نظر بگیرند نه اینکه هوسهای خودشان را بر آنها تحمل نمایند.

می‌فرمود: «من به رعایت مصلحت مردم از خود آنها نسبت به خودشان اولی و شایسته‌ترم و قرآن کریم مقام و منزلت مرا معرفی کرده است آنَّبِي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ پس هر کس از شما از دنیا برود چنانچه مالی از خود بجا گذاشته، متعلق به ورثه اوست و هر گاه وامی داشته باشد و یا خانواده مستمند و بی پناهی از او بازمانده باشد دین او بر ذمّه من و سرپرستی و کفالت خانواده‌اش بر عهده من است.» آری، این است سیمای صمیمی و چهره تابناک پیامبر بزرگوار اسلام، و چنین است سیره عملی آن حضرت.

او کسی است که اخلاق انسانی و ملکات عالیه را در زمانی کوتاه آن چنان در دل مسلمین گسترش داد که از هیچ، همه چیز را ساخت! او با رفتار و کردارش گردنشکان عرب را به تواضع، و زورگویان را به رافت، و تفرقه افکنان را به یگانگی، و کافران را به ایمان، و بت پرستان را به توحید، و بی پروايان را به پاکدامنی، و کینه توزان را به بخشایش، و یکاران را به کار و کوشش، و درشتگویان و درشتخویان را به نرمخویی، و بخیلان را به ایثار و سخاوت، و سفیهان را به عقل و درایت، رهنمون و آنان را از جهل و ضلالت، به سوی علم و هدایت رهبری فرمود.

صلواتُ اللهِ وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ أَجَمَعِينَ.

اینک از میان سخنانِ فراوان آن بزرگوار، چهل حدیث برگزیده، به پیروان و شیفتگان آن «هادی سُبْل» و «پرچمدار توحید» و «انسان کامل» تقدیم می‌گردد.

## چهل حدیث

### اشاره

قالَ رَسُولُ اللهِ (صلی الله علیه و آله و سلم):

۱ فضیلت دانش طلبی

مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يُطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ ... وَفَضْلُ الْعَالَمِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ.

هر که راهی رود که در آن دانشی جوید، خداوند او را به راهی که به سوی بهشت است ببرد، و برتری عالم بر عابد، مانند برتری ماه در شب چهارده، بر دیگر ستارگان است.

## ۲ دین یابی ایرانیان

لَوْ كَانَ الدِّينُ عِنْدَ الثُّرَيَا لَذَهَبَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ فَارْسَ أَوْ قَالَ مِنْ أَبْنَاءِ فَارْسَ حَتَّى يَسْأَوْلَهُ.

اگر دین به ستاره ثریا رسد، هر آینه مردی از سرزمین پارس یا این که فرموده از فرزندان فارس به آن دست خواهد یازید.

## ۳ ایمان خواهی ایرانیان

إِذَا نَزَّلْتَ عَلَيْهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) سُورَةَ الْجُمُعَةِ، فَلَمَّا قَرَأَ: وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يُلْحِقُوا بِهِمْ.

قَالَ رَجُلٌ مِنْ هُؤُلَاءِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَلَمْ يَرَاجِعْهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، حَتَّى سَأَلَهُ مَرَّةً أُوْ مَرَّةً أُوْ ثَلَاثَةً.

قَالَ وَفِينَا سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ قَالَ فَوَاضَعُ النَّبِيِّ يَدَهُ عَلَى سَلْمَانَ ثُمَّ قَالَ:

لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ عِنْدَ الثُّرَيَا لَنَالَهُ رِجَالٌ مِنْ هُؤُلَاءِ.

وقتی که سوره جمعه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل گردید و آن حضرت آیه و آخرين مِنْهُمْ لَمَّا يُلْحِقُوا بِهِمْ را خواند.

مردی گفت: ای پیامبر خدا! مراد این آیه چه کسانی است؟ رسول خدا به او چیزی نگفت تا این که آن شخص یک بار، دوبار، یا سه بار سوال کرد.

راوی می گوید: سلمان فارسی در میان ما بود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دستش را روی دوش او نهاد، سپس فرمود: اگر ایمان به ستاره ثریا برسد، هر آینه مردانی از سرزمین این مرد به آن دست خواهد یافت.

## ۴ مشمولان شفاعت

أَرْبَعَةُ أَنَا الشَّفِيعُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ: ۱ مُعِينٌ أَهْلٍ بَيْتِي.

۲ وَالْقَاضِي لَهُمْ حَوَائِجُهُمْ عِنْدَ مَا اضْطُرُوا إِلَيْهِ.

۳ وَالْمُجْثُ لَهُمْ بِقلْبِهِ وَلِسَانِهِ.

۴ وَالْدَّافِعُ عَنْهُمْ بِيَدِهِ.

چهار دسته‌اند که من، روز قیامت، شفیع آنها هستم: ۱ یاری دهنده اهل بیتم، ۲ برآورنده حاجات اهل بیتم به هنگام اضطرار و ناچاری، ۳ دوستدار اهل بیتم به قلب و زبان، ۴ و دفاع کننده از اهل بیتم با دست و عمل.

## ۵ ملاک پذیرش اعمال

لَا يَقْبِلُ قَوْلٌ إِلَّا بِعَمَلٍ وَلَا يَقْبِلُ قَوْلٌ وَلَا عَمَلٌ إِلَّا بِنِيَةٍ وَلَا يَقْبِلُ قَوْلٌ وَلَا عَمَلٌ وَلَا نِيَةٍ إِلَّا بِإِصَابَةِ السُّنَّةِ.

نzd خداوند سخنی پذیرفته نمی شود، مگر آن که همراه با عمل باشد، و سخن و عملی پذیرفته نمی‌شود، مگر آن که همراه با نیت

حالص باشد، و سخن و عمل و نیتی پذیرفته نمیشود، مگر آن که مطابق سنت باشد.

## ۶ صفات بهشتی

أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِمِنْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ النَّارُ غَدًا؟ قَيْلَ بَلِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ.  
فَقَالَ: أَلَهِيْنُ الْقَرِيبُ الَّذِيْنُ السَّهْلُ.

آیا کسی را که فردای قیامت، آتش بر او حرام است به شما معروفی نکنم؟ گفتند: آری، ای پیامبر خدا.  
فرمود: کسی که متین، خونگرم، نرمخو و آسانگیر باشد.

## ۷ نشانه‌های ستمکار

عَلَامَةُ الظَّالِمِ أَرْبَعَةٌ: يُظْلِمُ مَنْ فَوْقَهُ بِالْمُعْصِيَةِ، وَ يُنْلِكُ مَنْ دُونَهُ بِالْغَلَبَةِ، وَ يُنْعِضُ الْحَقَّ وَ يُظْهِرُ الظُّلْمَ.

نشانه ظالم چهار چیز است:

- ۱ با نافرمانی به ماقوقدش ستم می‌کند،
- ۲ به زیردستش با غلبه فرمانروایی می‌کند،
- ۳ حق را دشمن می‌دارد،
- ۴ و ستم را آشکار می‌کند.

## ۸ شعبه‌های علوم دین

إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيقَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَصْلٌ.

همانا علم دین سه چیز است، و غیر از اینها فضل است: ۱ آیه محکمه (که منظور از آن علم اصول عقائد است)، ۲ فریضه عادله (که منظور از آن علم اخلاق است)، ۳ و سنت قائمه (که منظور از آن علم احکام شریعت است).

## ۹ فتاوی نااهل

مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ... فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ.

کسی که بدون صلاحیت علمی برای مردم فتوا دهد، خود را هلاک ساخته و دیگران را نیز به هلاکت انداده است.

## ۱۰ روزه واقعی

الصَّائِمُ فِي عِبَادَةٍ وَ إِنْ كَانَ فِي فِرَاشِهِ مَا لَمْ يُغْتَبْ مُسْلِمًا.

روزهدار مدامی که غیبت مسلمانی را نکرده باشد همواره در عبادت است، اگر چه در رختخواب خود باشد.

## ۱۱ فضیلت رمضان

شَهْرُ رَمَضَانَ شَهْرُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ شَهْرٌ يَضَاعِفُ فِيهِ الْحَسَنَاتُ وَ يَمْحُو فِيهِ السَّيِّئَاتُ وَ هُوَ شَهْرُ الْبُرْكَةِ وَ هُوَ شَهْرُ الْإِنْاءِ وَ هُوَ شَهْرُ التَّوْبَةِ

وَ هُوَ شَهْرُ الْمَغْفِرَةِ وَ هُوَ شَهْرُ الْعِتْقٍ مِنَ النَّارِ وَ الْفُؤْزِ بِالْجَنَّةِ  
أَلَا فَاجْتَبَيْوَا فِيهِ كُلَّ حِرَامٍ وَ أَكْبَرُوا فِيهِ مِنْ تِلَوَةِ الْقُرْآنِ ...

ماه رمضان، ماه خداوند عزیز و جلیل است، و آن ماهی است که در آن نیکیها دوچندان و بدیها محو می‌شود، ماه برکت و ماه بازگشت به خدا و توبه از گناه و ماه آمرزش و ماه آزادی از آتش دوزخ و کامیابی به بهشت است.  
آگاه باشید! در آن ماه از هر حرامی بپرهیزید و قرآن را زیاد بخوانید.

## ۱۲ نشانه‌های شکیبا

عَلَامَةُ الصَّابِرِ فِي ثَلَاثٍ: أَوَّلُهَا أَنْ لَا يَكُسُلَ، وَ الثَّانِيَةُ أَنْ لَا يَضْجَرَ، وَ التَّالِيَةُ أَنْ لَا يُشْكُوَ مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ.  
لَاَنَّهُ إِذَا كَسَلَ فَقَدْ ضَيَعَ الْحَقَّ، وَ إِذَا ضَجَرَ لَمْ يُؤَدِّ الشُّكْرَ، وَ إِذَا شَكَى مِنْ رَبِّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَدْ عَصَاهُ.

علامت صابر در سه چیز است:

اول: آن که کسل نشود،  
دوم: آن که آزرده خاطر نگردد،  
سوم: آن که از خداوند عزوجل شکوه نکند، زیرا وقتی که کسل شود، حق را ضایع می‌کند، و چون آزرده خاطر گردد شکر را به جا نمی‌آورد، و چون از پروردگارش شکایت کند در واقع او را نافرمانی نموده است.

## ۱۳ بدترین جهنمی

إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لِيَتَأْذُونَ مِنْ رِيحِ الْعَالِمِ التَّارِكِ لِعِلْمِهِ وَ إِنَّ أَشَدَّ أَهْلِ النَّارِ نِدَامَةً وَ حَشِيرَةً رَجُلٌ دَعَا عَنْدًا إِلَى اللَّهِ فَاسْتَجَابَ لَهُ وَ قَبْلَ مِنْهُ  
فَأَطَاعَ اللَّهَ فَأَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَ أَدْخَلَ الدَّاعِيَ النَّارَ بِتَزْكِيَّةِ عِلْمِهِ.

همانا اهل جهنم از بوی گند عالمی که به علمش عمل نکرده رنج می‌برند، و از اهل دوزخ پشیمانی و حسرت آن کس سختر است که در دنیا بندهای را به سوی خدا خوانده و او پذیرفته و خدا را اطاعت کرده و خداوند او را به بهشت درآورده، ولی خود دعوت کننده را به سبب عمل نکردن به علمش به دوزخ انداخته است.

## ۱۴ عالمان دنیا طلب

أَوْحَى اللَّهُ إِلَى دَاوُدَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَا تَجْعَلْ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ عَالِمًا مَفْتُونًا بِالْدُّنْيَا فَيَصْدَدَ كَعْنَ طَرِيقِ مَحَبَّتِي فَإِنَّ أُولَئِكَ قُطْاعَ طَرِيقِ عِبَادِي  
الْمُرْمِيدِينَ، إِنَّ أَذْنِي مَا أَنَا صَائِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزَعَ حَلَوَةً مُنَاجَاتِي عَنْ قُلُوبِهِمْ.

خداؤند به داود (علیه السلام) وحی فرمود که: میان من و خودت، عالم فریفته دنیا را واسطه قرار مده که تو را از راه دوستی ام بگرداند، زیرا که آنان، راهزنان بندگان جویای منند، همانا کمتر کاری که با ایشان کنم این است که شیرینی مناجاتم را از دلشان بر کنم.

## ۱۵ نتیجه یقین

لَوْ كُتُمْ تُوقُنُونَ بِخَيْرِ الْآخِرَةِ وَ شَرُّهَا كَمَا تُوقُنُونَ بِالْدُّنْيَا لَا تَرْتُمْ طَلَبَ الْآخِرَةِ.  
اگر شما مردم یقین به خیر و شر آخرت می‌داشtid، همان طور که یقین به دنیا دارید، البته در آن صورت، آخرت را انتخاب

می‌کردید.

## ۱۶ نخستین پرسش‌های قیامت

لَا تَرُوْلُ قَدَمًا الْعَيْدِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ حَتَّى يَسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنْ عُمْرِهِ فِيمَا أَفْنَاهُ، وَعَنْ شَبَابِهِ فِيمَا أَبْلَاهُ، وَعَنْ عِلْمِهِ كِيفَ عَمِلَ بِهِ، وَعَنْ مَا لِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ، وَعَنْ حُبْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

هیچ بنده‌ای در روز قیامت قدم از قدم بر نمی‌دارد، تا از این چهار چیز از او پرسیده شود:

۱ از عمرش که در چه راهی آن را فانی نموده،

۲ و از جوانی‌اش که در چه کاری فرسوده‌اش ساخته،

۳ و از مالش که از کجا به دست آورده و در چه راهی صرف نموده،

۴ و از دوستی ما اهل بیت.

## ۱۷ محکم کاری

وَلَكَنَّ اللَّهَ يَحْبُّ عَبْدًا إِذَا عَمِلَ عَمَلاً أَحْكَمَهُ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) وقتی که با دقّت قبر سعد بن معاذ را پوشاند فرمود: میدانم که قبر سرانجام فرو می‌ریزد و نظم آن بهم می‌خورد، ولی خداوند بنده‌ای را دوست می‌دارد که چون به کاری پردازد، آن را محکم و استوار انجام دهد.

## ۱۸ مرگ، بیداری بزرگ

أَنَّ النَّاسَ نِيَامٌ إِذَا مَاتُوا أَنْتَبُهُوا.

مردم در خواباند وقتی که بمیرند، بیدار می‌شوند.

## ۱۹ ثواب اعمال کارساز

سَبَعَةُ أَسْبَابٍ يَكْسِبُ لِلْعَبْدِ ثَوَابَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ: رَجُلٌ غَرَسَ نَخْلًا أَوْ حَفَرَ بَئْرًا أَوْ أَجْرَى نَهْرًا أَوْ بَنَى مَسْجِدًا أَوْ كَتَبَ مُضْحَفًا أَوْ وَرَثَ عِلْمًا أَوْ خَلَفَ وَلَدًا صَالِحًا يَسْتَغْفِرُ لَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ.

هفت چیز است که اگر کسی یکی از آنها را انجام داده باشد، پس از مرگش پاداش آن هفت چیز به او می‌رسد:

۱ کسی که نخلی را نشانده باشد (درخت مشمری را غرس کرده باشد)،

۲ یا چاهی را کنده باشد،

۳ یا نهری را جاری ساخته باشد،

۴ یا مسجدی را بنا نموده باشد،

۵ یا قرآنی را نوشته باشد،

۶ یا علمی را از خود بر جای نهاده باشد،

۷ یا فرزند صالحی را باقی گذاشته باشد که برای او استغفار نماید.

## ۲۰ سعادتمندان

طوبی لِمَنْ مَعَهُ عَيْنُهُ عَنْ عَيْوِبِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ إِخْوَانِهِ طُوبی لِمَنْ أَنْقَقَ الْفَضْلَ وَ بَذَلَ الْفَضْلَ وَ أَمْسَكَ قَوْلَهُ عَنِ الْفُضْولِ وَ قَبَحَ الْفِعْلِ.  
خوشابه حال کسی که عیش او را از عیوب برادران مؤمنش باز دارد، خوشابه حال کسی که در خرج کردن میانه روی کند و زیاده از خرج را بیخشید و از سخنان زائد و زشت خودداری ورزد.

## ۲۱ دوستی آل محمد

مَنْ ماتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ شَهِيدًا.  
أَلَا وَ مَنْ ماتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ مَغْفُورًا لَهُ.  
أَلَا وَ مَنْ ماتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ تَائِبًا.  
أَلَا وَ مَنْ ماتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ ماتَ مُؤْمِنًا مُسْتَكِمَلَ الْإِيمَانِ.  
أَلَا وَ مَنْ ماتَ عَلَى بُعْضِ آلِ مُحَمَّدٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَأْيُوسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ.  
أَلَا وَ مَنْ ماتَ عَلَى بُعْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَشْمَ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ.

کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، شهید مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، آمرزیده مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، توبهکار مرده است.

آگاه باشید کسی که با دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، بایمان کامل مرده است.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، در حالی به صحرای قیامت می‌آید که بر پیشانیاش نوشته شده: نامید از رحمت خدا.

آگاه باشید کسی که با دشمنی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بمیرد، بوی بهشت به وی نمیرسد.

## ۲۲ سزا زن و مرد همسر آزار

أَيْمَا امْرَأَهُ أَذَتْ زَوْجَهَا بِلِسَانِهَا لَمْ يَقْبِلِ اللَّهُ مِنْهَا صَيْرَفًا وَ لَا عَدْلًا وَ لَا حَسَنَةً مِنْ عَمَلِهَا حَتَّى تُرْضِيَهُ وَ إِنْ صَامَتْ نَهَارَهَا وَ قَامَتْ لَيْلَاهَا وَ كَانَتْ أَوَّلَ مَنْ يَرِدُ النَّارَ وَ كَذِلِكَ الرَّجُلُ إِذَا كَانَ لَهَا ظَالِمًا.

هر زنی که شوهر خود را با زبان بیازارد، خداوند هیچ جبران و عوض و نیکی از کارش را نمیپذیرد تا او را راضی کند، اگرچه روزش را روزه بگیرد و شبش را به عبادت بگذراند، و چنین زنی اوّل کسی است که داخل جهنّم خواهد شد، و همچنین است اگر مرد به زنش ستم روا دارد.

## ۲۳ سزا زن ناسازگار با شوهر

أَيْمَا امْرَأَهُ لَمْ تَرْفُقْ بِزَوْجِهَا وَ حَمَلَتْهُ عَلَى مَا لَا يُقْدِرُ عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُ لَمْ تُقْبِلْ مِنْهَا حَسَنَةً وَ تَلْقَى اللَّهُ وَ هُوَ عَلَيْها غَضْبَانُ.  
هر زنی که با شوهر خود مدارا ننماید و او را به کاری و ادار سازد که قدرت و طاقت آن را ندارد، از او کار نیکی قبول نمیشود و در روز قیامت، خدا را در حالتی ملاقات خواهد کرد که بر وی خشمگین باشد.

## ۲۴ نخستین رسیدگی در قیامت

أَوَّلُ مَا يُقْضى يَوْمَ الْقِيَمَةِ الدَّمَاءُ.  
اولین کاری که در روز قیامت به آن رسیدگی می‌شود، خونهای به ناحق ریخته شده است.

## ۲۵ بی‌رحمی و توّحّم

إِطْلَعْتُ لِيَلَّةً أَسْيَرِي عَلَى النَّارِ فَرَأَيْتُ اُمْرَأَهُ تُعَذَّبُ فَسَأَلْتُ عَنْهَا فَقَيْلَ إِنَّهَا رَبَطْتُ هِرَّةً وَلَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ حَتَّىٰ مَا تُمْتَ فَعِذَّبَهَا بِذِلِّكَ وَاطَّلَعْتُ عَلَى الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ اُمْرَأَهُ مُوْمَسَةً يَعْنِي زَانِيَةً فَسَأَلْتُ عَنْهَا فَقَيْلَ إِنَّهَا مَرَّتُ بِكُلِّ يَلْهُتُ مِنَ الْعَطَشِ فَأَرْسَلْتُ إِزَارَاهَا فِي بِثْرَ فَعَصَرَتْهُ فِي حَلْقِهِ حَتَّىٰ رَوَى فَغَفَرَ اللَّهُ لَهَا.  
در شب معراج از دوزخ آگاهی یافتم، زنی را دیدم که در عذاب است.  
از گناهش سؤال کردم.

پاسخ داده شد که او گربه‌ای را محکم بست، در حالی که نه به آن حیوان خوراکی داد و نه آبی نوشاند و آزادش هم نکرد تا خود در روی زمین چیزی را بیابد و بخورد و با این حال ماند تا مُرد.  
خداآند این زن را به خاطر آن گناه، عذاب کرده است.

و از بپشت آگاهی یافتم، زن آلوده دامنی را دیدم و از وضعش سؤال کردم.  
پاسخ داده شد این زن به سگی گذر کرد، در حالی که از عطش، زبانش را از دهان بیرون آورده بود، او پارچه پیرهنش را در چاهی فرو برد، پس آن پارچه را در حلقوم سگ فشد تا آن حیوان سیراب شد، خداوند گناه آن زن را به خاطر این کار بخشید.

## ۲۶ عدم پذیرش اعمال ناخالص

### ۲۷ دنیا طلبی، عنصر حبظ اعمال

لَيَجِئُنَّ أَقْوَامٌ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَأَعْمَالُهُمْ كِجَالٍ تِهَامَةٌ فَيُؤْمِرُ بِهِمْ إِلَيَّالنَّارِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مُصَلِّيْنَ؟ قَالَ نَعَمْ يَصَلُّونَ وَيَصُومُونَ وَيَأْخُذُونَ هِنَّا مِنَ الْلَّيْلِ إِنَّمَا عَرَضَ لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ الدُّنْيَا وَأَتَبُوا عَلَيْهِ.

در روز قیامت گروهی را برای محاسبه می‌آورند که اعمال نیک آنان مانند کوههای تهameه بر روی هم انباشته است! اما فرمان می‌رسد که به آتش بردشوند! صحابه گفتند: یا رسول الله! آیا اینان نماز میخوانند؟ فرمود: بلی نماز میخوانند و روزه می‌گرفند و قسمتی از شب را در عبادت به سر می‌برند! اما همین که چیزی از دنیا به آنها عرضه می‌شد، پرش و جهش می‌کردند تا خود را به آن برسانند!

## ۲۸ با هر که‌ای با اوستی

أَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ.  
آدمی (در قیامت) با کسی است که او را دوست دارد.

## ۲۹ دوستی اهل بیت

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَحْيِي حَيَاةً وَيَمُوتَ مَمَاتِي وَيَسْكُنَ جَنَّةً عَدْنَ غَرَسَهَا رَبِّي فَلَيْوَالِ عَلَيَا مِنْ بَعْدِي وَلَيْوَالِ وَلَيْقَتِدِ بِالْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِي فَإِنَّهُمْ عَتَّرْتِي وَخُلِقُوا مِنْ طِينَتِي رُزِقُوا فَهُمْ أَعْلَمُ وَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ بِفَضْلِهِمْ مِنْ أَمْتَى الْقَاطِعِينَ فِيهِمْ صِلَتِي لَا أَنَا لَهُمُ اللَّهُ شَفَاعَتِي.

هر کس دوست داشته باشد که چون من زندگی کند و چون من بمیرد و در باغ بهشتی که پروردگارم پرورده جای بگیرد، باید بعد از من علی را و دوست او را دوست بدارد و به پیشوایان بعد از من اقتدا کند که آنان عترت من هستند و از طیتم آفریده شده‌اند و از درک و دانش برخوردار گردیده‌اند، و وای بر آن گروه از امت من که برتری آنان را انکار کنند و پیوندشان را با من قطع نمایند که خداوند شفاعت مرا شامل حال آنان نخواهد کرد.

### ۳۰ ولایت علی (علیه السلام) شرط قبولی اعمال

فَقَدِ الَّذِي بَعَثْنَى بِالْحَقِّ نَيَا لَوْ جَاءَ أَحَيْدُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ بِأَعْمَالِ كَأَمْثَالِ الْجِبَالِ وَلَمْ يَجِدْ يُولِيَّةَ عَلَى بَنِ أَبِيطَالِبِ لَأَكْبَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَ فِي النَّارِ.

سوگند به خدایی که مرا به حق برانگیخته، اگر یکی از شما در روز قیامت با اعمالی همانند کوهها بیاید، اما فاقد ولایت و قبول حاکمیت علی بن ابیطالب باشد، خداوند او را به رو در آتش افکند.

### ۳۱ پاداش مریض

إِذَا مَرِضَ الْمُسْلِمُ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ كَأْخَسِنِ مَا كَانَ يَعْمَلُ فِي صِحَّتِهِ وَتَسَاقَطَتْ ذُنُوبُهُ كَمَا يَتَسَاقَطُ وَرَقُ الشَّجَرِ.  
وقتی که مسلمان، بیمار شود، خداوند همانند بهترین حسناتی که در حال سلامت انجام می‌داده در نامه عملش می‌نویسد و گناهانش همچون برگ درخت فرو می‌ریزد.

### ۳۲ مسئولیت مسلمانی

مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُ بِأَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيَسْ مِنْهُمْ وَمَنْ سَمَعَ رَجُلًا يَنْادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِدْ فَلَيَسْ بِمُسْلِمٍ  
هر که صبح کند و به امور مسلمین همت نگمارد، از آنها نیست؛ و هر کس بشنود که شخصی فریاد میزند: «ای مسلمانها به فریادم برسيد» ولی جوابش نگويد، مسلمان نیست.

### ۳۳ پیوستگی ایرانیان با اهل بیت

قَالَتِ الرُّسُلُ مَنِ الْفُرْسِ لِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) إِلَى مَنْ نَحْنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ أَنْتُمْ مِنَا وَإِلَيْنَا أَهْلُ الْبَيْتِ.  
فرستاد گان باذان، پادشاه یمن، تحت الحمایه ایران که اصالتاً ایرانی بودند به حضور پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند و گفتند: ای رسول خدا: سرانجام ما فارسیان به نزد چه کسی خواهد بود؟ حضرت فرمود: شما فارسیان از ما هستید و سرانجامتان به سوی ما و خاندان ما خواهد بود! قال ابن هشام: فبلغنى عن الزهرى إِنَّهُ قَالَ: فَمِنْ ثَمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: سَلْمَانُ مِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ.  
ابن هشام از قول زهری گوید: و از همینجا بود که پیامبر فرمود: سلمان از اهل بیت ماست.

### ۳۴ خیافت بزرگ (تقدّم مفضول)

مَنْ تَقَدَّمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَ هُوَ يُرَى أَنَّ فِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمُسْلِمِينَ.  
کسی که بر مسلمانان پیشی گیرد، در حالی که میداند در میان آنها کسی افضل و بهتر از او وجود دارد، چنین کسی به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت کرده است.

### ۳۵ ارزش هدایت

لَا إِنْ يَهْدِي اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا حَيْرًا لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطاب به حضرت علی (علیه السلام) فرمود: در صورتی که خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند، برای تو از حکومت کردن بر آنچه آفتاب بر آن می‌تابد بهتر است.

### ۳۶ مردمان آخرالزمان

يَأَتِي عَلَيَّالنَّاسِ زَمَانٌ تَخْبُثُ فِيهِ سِرَائِرُهُمْ وَ تَحْسُنُ فِيهِ عَالَانِيَّتُهُمْ طَمَعًا فِي الدُّنْيَا، لَا يَرِيدُونَ بِهِ مَا عِنْدَ رَبِّهِمْ، يَكُونُ دِينُهُمْ رِياءً لَا يَخالِطُهُمْ حَوْفٌ، يَعْمَمُهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ فَيَدْعُونَهُ دُعَاءً عَرْبِيًّا فَلَا يُسْتَجِيبُ لَهُمْ إِذْ مَانَى بِرِّ مَرْدَمْ فَرَا مَرْسَدَ كَهْ بَرَادِي طَمَعَ در دنیا، باطنشان پلید و ظاهرشان زیبا باشد، علاقه‌ای به آنچه نزد پروردگارشان است نشان ندهند، دین آنها ریا شود و خوفی از خدا در دلشان آمیخته نشود، خداوند همه آنان را به عذاب سختی گرفتار کند، پس مانند دعای شخص غریق دعا کنند، ولی دعا یشان را اجابت نکند!

### ۳۷ راستگو ترین صحابه

مَا أَظَلَّتِ الْخَضْرَاءُ وَ لَا أَقْلَلَتِ الْغَبَرَاءُ مِنْ ذِي لَهْجَةِ أَصْدَقِ مِنْ أَبِيدَرِ.  
آسمان سایه نینداخته و زمین در بزنگرفته، صاحب سخنی راستگو تر از ابوذر را.

### ۳۸ پرسش از عالمان و همنشینی با فقیران

سَأَلُوا الْعُلَمَاءَ وَ خَاطَبُوا الْحُكَمَاءَ وَ جَالِسُوا الْفُقَرَاءَ.  
از دانشمندان پرسید و با فرزانگان سخن بگویید و با فقیران بنشینید.

### ۳۹ دستیوسي نه!

هذا تَفْعَلُهُ الْأَعْاجِمُ بِمُلُوكِهَا وَ لَمَسْتُ بِمَلِكٍ إِنَّمَا أَنَا رَجُلٌ مِنْكُمْ.  
مردی خواست تا بر دست رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بوسه زند، پیامبر دست خود را کشید و فرمود: این کاری است که عجّمها با پادشاهان خود می‌کنند و من شاه نیستم، من مردی از خودتان هستم.

### ۴۰ مهربانی با همنوعان

ما آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبَعَانَ وَ جَارُهُ جَائِعٌ، وَ مَا مِنْ أَهْلٍ قَرِيءٍ يَبِيتُ وَ فِيهِمْ جَائِعٌ لَا يُنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمةِ.

به من ایمان نیاورده کسی که سیر بخوابد و همسایه‌اش گرسنه باشد، و اهل یک آبادی که شب را بگذرانند و در میان ایشان گرسنه‌ای باشد، خداوند در روز قیامت به آنها نظر رحمت نیفکند.

### فاطمه زهرا (علیها السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای فاطمه زهرا (علیها السلام)

حضرت فاطمه زهرا (علیها السلام)، دختر گرامی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و خدیجه کبری، چهارمین دختر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است.

القاب حضرتش: زهرا، صدیقه، طاهره، مبارکه، زکیه، راضیه، مرضیه، محدثه و بتول می‌باشد.

بیشتر مورخان شیعه و سنی، ولادت با سعادت آن حضرت را در بیستم جمادی الثانی سال پنجم بعثت در مکه مکرمه می‌دانند. برخی سال سوم و برخی سال دوم بعثت را ذکر کرده‌اند.

یک موّرخ و محدث سنی، ولادت آن بانو را در سال اول بعثت دانسته است.

بدیهی است روش ساختن زاد روز یا سالروز درگذشت شخصیت‌های بزرگ تاریخ هرچند که از نظر تاریخی و تحقیقی بالرزش و قابل بحث است، اما از نظر تحلیل شخصیت چندان مهم به نظر نمیرسد.

آنچه مهم و سرنوشت‌ساز است نقش آنان در سرنوشت انسان و تاریخ می‌باشد.

پرورش زهرا (علیها السلام) در کنار پدرش رسول خدا و در خانه نبوت بود؛ خانه‌ای که محل نزول وحی و آیه‌های قرآن است. آنجا که نخستین گروه از مسلمانان به یکتایی خدا ایمان آورده و بر ایمان خویش استوار ماندند.

آن سالها در سراسر عربستان و همه جهان، این تنها خانه‌ای بود که چنین بانگی از آن بر می‌خاست: الله اکبر. و زهرا تنها دختر خردسال مکه بود که چنین جنب و جوشی را در کنار خود میدید.

او در خانه تنها بود و دوران خردسالی را به تنهایی می‌گذراند.

دو خواهرش رقیه و کلثوم چند سال از او بزرگ‌تر بودند.

شاید راز این تنهایی هم یکی این بوده است که باید از دوران کودکی همه توجه وی به ریاضتهای جسمانی و آموزش‌های روحانی معطوف گردد.

حضرت زهرا (علیها السلام) بعد از ازدواج با امیرالمؤمنین علی (علیها السلام)، به عنوان بانوی نمونه بر تارک قرون و اعصار درخشید.

دختر پیامبر همچنان که در زندگی زناشویی نمونه بود، در اطاعت پروردگار نیز نمونه بود.

هنگامی که از کارهای خانه فراغت می‌یافتد به عبادت می‌پرداخت، به نماز، دعا، تصرع به درگاه خدا و دعا برای دیگران.

امام صادق (علیها السلام) از اجداد خویش از حسن بن علی (علیها السلام) روایت کرده است که: مادرم شبهای جمعه را تا بامداد در محراب عبادت می‌آیستاد و چون دست به دعا بر میداشت مردان و زنان با ایمان را دعا می‌کرد، اما درباره خود چیزی نمی‌گفت.

روزی بدو گفت: مادر! چرا برای خود نیز مانند دیگران دعای خیر نمی‌کنی؟ گفت: فرزندم! همسایه مقدم است.

تسبیحهایی که به نام تسбیحات فاطمه (علیها السلام) شهرت یافته و در کتابهای معتبر شیعه و سنی و دیگر اسناد، روایت شده نزد همه معروف است.

فاطمه (علیها السلام) تا وقتی که رسول خدا از دنیا نرفته بود، سختیها و تلخیهای زندگی را با دیدن سیمای تابناک پیامبر اکرم (صلی

الله علیه و آله و سلم) بر خود هموار می‌نمود، ملاقات پدر تمام رنجها را از خاطرش می‌زدود و به او آرامش و قدرت می‌بخشد. امّا مرگ پدر، مظلوم شدن شوهر، از دست رفتن حق، و بالاتر از همه دگر گونیهایی که پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاصله‌ای اندک در سنت مسلمانی پدید آمد، روح و سپس جسم دختر پیغمبر را سخت آزرده ساخت.

چنان که تاریخ نشان میدهد، او پیش از مرگ پدرش بیماری جسمی نداشته است.

داستان آنان را که به در خانه او آمدند و می‌خواستند خانه را با هر کس که درون آن است آتش زند شنیده‌اید.

خود این پیشامد، به تنها‌یی برای آزدین او بس است، چه رسد که رویدادهای دیگر هم بدان افزوده شود.

دختر پیغمبر، نالان در بستر افتاد.

زنان مهاجر و انصار نزد او گرد آمدند.

آن بانوی دو جهان، خطبه‌ای بلیغ در جمع آن زنان بیان فرمود که با نقل بخشی کوتاه از آن، گوشهای از دردِ دین و سوز و گداز مکتبی زهرا (علیها السلام) و شکوه او از مردم فرستطلب و غاصبان ولایت را در می‌یابید.

از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بی‌درد ندانی که چه دردی است! «به خدا سوگند، اگر پای در میان مینهادند، و علی را بر کاری که پیغمبر به عهده او نهاد، می‌گذارند، آسان ایشان را به راه راست می‌برد، و حق هر یک را بدو می‌سپرد ... شگفتا! روزگار چه بوالعجبها در پس پرده دارد و چه بازیچه‌ها یکی پس از دیگری بروون می‌آرد.

راستی مردان شما چرا چنین کردند و چه عذری آورند؟ دوست نمایانی غدار، در حق دوستان ستمکار و سرانجام به کیفر ستمکاری خویش گرفتار.

سر را گذاشته و به دُم چسبیدند! پی‌عامی رفتن و از عالم نپرسیدند! نفرین بر مردمی نادان که تبهکارند و تبهکاری خود را نیکوکاری مینهادند! سرانجام، دختر پیغمبر، دنیا را به دنیا طلبان گذاشت و به لقای پروردگارش شتافت.

فاطمه را شبانه دفن کردند و علی (علیها السلام) او را به خاک سپرد و رخصت نداد تا ابوبکر بر جنازه او حاضر شود، و او این گونه مظلوم و شهید از دنیا رفت.

در تاریخ شهادت آن بانوی بزرگ نیز محدثان اقوال گوناگونی دارند که مشهورتر از همه، سیزده جمادی الاولی سال یازده هجری و دیگری سوم جمادی الثانی همان سال است.

### دانش اندوزی فاطمه (علیها السلام)

فاطمه (علیها السلام) از همان آغاز، دانش را از سرچشمها و حی فرا گرفت.

آنچه را از اسرار و دانشها، پدر برای او باز می‌گفت، علی (علیها السلام) می‌نوشت و فاطمه آنها را گرد می‌آورد که کتابی به نام مصحف فاطمه شد.

### آموزش دیگران

فاطمه زهرا (علیها السلام) با بیان احکام و معارف اسلام، زنان را به وظایفشان آشنا می‌ساخت.

فضیه خدمتگزار فاطمه (علیها السلام)، که از شاگردان و پرورش یافته‌گان مکتب اوست در مدت بیست سال جز با آیات قرآن سخن نگفت و هر گاه قصد بیان مطلبی را داشت با آیه‌ای مناسب از قرآن، منظور خویش را بیان می‌کرد.

فاطمه (علیها السلام) نه تنها از فراگرفتن دانش خسته نمی‌شد، بلکه در یاد دادن مسائل دین به دیگران از حوصله و پشتکار فراوانی برخوردار بود.

روزی زنی نزد او آمد و گفت: مادری پیر دارم که در مورد نماز خود اشتباهی کرده و مرا فرستاده تا از شما مسائلهای بپرسم.  
زهرا (علیها السلام) سؤال او را پاسخ فرمود.

زن برای بار دوم و سوم آمد و مسئله پرسید و پاسخ شنید، این کار تا ده بار تکرار شد و هر بار آن بانوی بزرگوار، سؤال وی را پاسخ فرمود.

زن از رفت و آمدهای پی در پی شرمگین شد و گفت: دیگر شما را به زحمت نمی‌اندازم.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: باز هم بیا و سوالهایت را بپرس، تو هر قدر سؤال کنی من ناراحت نمی‌شوم، زیرا از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که فرمود: روز قیامت علمای پیرو ما محشور میشوند و به آنها به اندازه دانششان خلعتهای گرانها عطا میگردد و اندازه پاداش به نسبت میزان تلاشی است که برای ارشاد و هدایت بندگان خدا نموده‌اند.

### عبادت فاطمه (علیها السلام)

حضرت زهرا (علیها السلام) بخشی از شب را به عبادت مشغول می‌شد.

آن قدر نمازهای شب او طولانی می‌شد و بر روی پاهایش می‌آیستاد که پایش ورم می‌گرد.

حسن بصری متوفی ۱۱۰ هجری گوید: هیچ کس در میان امّت از نظر زهد و عبادت و پارسايی از فاطمه (علیها السلام) والاتر نبود.

### گردن بند با برکت

روزی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مسجد نشسته بود و اصحاب به دورش حلقه زده بودند.

پیر مردی با لباسهای ژولیده و حالتی رفت بار از راه رسید، ضعف و پیری توان را از او ربوده بود، پیامبر به سویش رفت و جویای حالش شد.

آن مرد پاسخ داد: ای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقیری پریشان حالم، گرسنهام مرا طعام ده، برنه هستم مرا پوشان، بینوایم گرهی از کارم بگشا.

پیامبر فرمود: اکنون چیزی ندارم ولی «راهنمای خیر چون انجام دهنده آن است.» سپس او را به منزل فاطمه (علیها السلام) راهنمایی کرد.

پیر مرد فاصله کوتاه مسجد و خانه فاطمه (علیها السلام) را طی کرد و دردش را برای او گفت.

زهرا (علیها السلام) فرمود: ما نیز اکنون در خانه چیزی نداریم، سپس گردن بندی را که دختر حمزه بن عبدالمطلب به او هدیه کرده بود از گردن باز کرد و به پیر مرد فقیر داد و فرمود: این را بفروش ان شاء الله به خواستهات بررسی.

مرد بینوا گردن بند را گرفت و به مسجد آمد.

پیامبر همچنان در میان اصحاب نشسته بود.

عرض کرد: ای پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فاطمه (علیها السلام) این گردن بند را به من احسان نمود تا آن را بفروشم و به مصرف نیازمندی ام برسانم.  
پیامبر گریست.

عمّار یاسر عرض کرد: یا رسول الله! آیا اجازه میدهی من این گردن بند را بخرم؟ پیامبر فرمود: هر کس خریدارش باشد خدا او را عذاب ننماید.

عمّار یاسر از اعرابی پرسید: گردن بند را چند میفروشی؟ مرد بینوا گفت: به غذایی از نان و گوشت که سیرم کند، لباسی که تنم را

بپوشاند و یک دینار خرجی راه که مرا به خانه‌ام برساند.

عمّار پاسخ داد: من این گردن بند را به بیست دینار طلا و غذا و لباسی و مرکبی از تو خریدم.

عمّار مرد را به خانه برد و او را سیر کرد، لباسی را به او پوشاند، او را بر مرکبی سوار کرد و بیست دینار طلا هم به او داد، آن گاه گردن بند را با مشک خوشبو ساخت و در پارچه‌ای پیچید و به غلام خود گفت: این را به رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) تقدیم کن، خودت را هم به او بخشیدم.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز غلام و گردن بند را به فاطمه بخشید.

غلام نزد فاطمه آمد.

آن حضرت گردن بند را گرفت و به غلام فرمود: من تو را در راه خدا آزاد کردم.  
غلام خندید.

فاطمه (علیها السلام) راز خنده‌اش را پرسید.

پاسخ داد: ای دختر پیامبر! برکت این گردن بند را به خنده آورد که گرسنه‌ای را سیر کرد، برنهای را پوشاند، فقیری را غنی نمود، پیاده‌ای را سوار نمود، بندهای را آزاد کرد و عاقبت هم به سوی صاحب خود برگشت.

### نقش فاطمه (علیها السلام) در نبردهای صدر اسلام

در طول ۱۰ سال حکومت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه ۲۷ یا ۲۸ غزوه و ۳۵ تا ۹۰ سریه در تاریخ ذکر شده است. غزوه که جمع آن غزوات است به جنگهایی گفته می‌شود که شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، فرماندهی مستقیم آن را به عهده داشت و پا به پای سربازان اسلام در مع رکه جنگ حاضر و ناظر نبردها و مانورهای نظامی بود.

سریه که جمع آن سرایا است به جنگهایی گفته می‌شود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بی آن که خود در آن شرکت کند، گروهی را به فرماندهی شخصی به جبهه‌ها و مرزهای کشور اسلامی، برای نبرد یا دفاع احتمالی، اعزام می‌کرد. گاهی برخی از این مأموریتهای رزمی به خاطر فاصله زیاد جبهه‌ها از مدینه، حدود دو یا سه ماه به طول می‌انجامید.

به تحقیق میتوان گفت علی (علیها السلام) در طول زندگی مشترکش با حضرت زهرا (علیها السلام) بیشتر اوقاتش را در میدانهای جهاد یا مأموریتهای تبلیغی گذراند و در غیاب او همسر و فادرش فاطمه (علیها السلام) وظیفه اداره خانه و تربیت فرزندان را به عهده داشت و این کار را به نحوی شایسته انجام می‌داد تا همسر رزمnde‌اش با خاطری آسوده، وظیفه مقدس جهاد را به انجام برساند.

در این مدت، فاطمه (علیها السلام) به یاری خانواده‌های رزمندگان و شهیدان می‌شافت و با آنها اظهار همدردی می‌کرد و گاهی هم، ضمن تشویق زنان امدادگر و آشنا ساختن آنان به وظایف خطیرشان، به مداوای جراحت محارم خویش می‌پرداخت. در جنگ اُحد، فاطمه (علیها السلام) همراه زنان به اُحد (در شش کیلومتری مدینه) رفت.

در این نبرد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به شدت زخمی شد و علی (علیها السلام) نیز جراحتی برداشت. فاطمه (علیها السلام) خون را از چهره پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌شست و علی (صلی الله علیه و آله و سلم) با سپر خود آب می‌ریخت.

هنگامی که فاطمه (علیها السلام) مشاهده کرد که خون بند نمی‌آید، قطعه حصیری را سوزانید و خاکستر آن را بر زخم پاشید تا خون بند آمد.

آن روز پیامبر و علی، شمشیرهای خود را به فاطمه دادند تا آنها را بشوید.

در نبرد اُحد، حمزه سید الشهداء، عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به شهادت رسید.

پس از نبرد، «صفیه» خواهر حمزه به اتفاق فاطمه (علیها السلام) کنار پیکر مثله شده قرار گرفت و شروع به گریستن کرد، فاطمه (علیها السلام) نیز میگریست و پیامبر هم با او گریه می‌کرد و خطاب به حمزه می‌فرمود: هیچ مصیبی مثل مصیبیت تو به من نرسیده است.

آن گاه خطاب به صفیه و فاطمه فرمود: مژده باد که هم اکنون جبرئیل به من خبر داد که در آسمانهای هفتگانه، حمزه شیر خدا و شیر رسول خدادست.

پس از نبرد اُحد، فاطمه زهرا (علیها السلام) تا زنده بود، هر دو سه روز یک بار به زیارت شهدای اُحد میرفت. در نبرد خندق، فاطمه زهرا (علیها السلام) نانی را برای رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برد، پیامبر پرسید: این چیست؟ فاطمه (علیها السلام) پاسخ داد: نان پختم، دلم آرام نگرفت تا این که برایتان آوردم. پیامبر فرمود: این اوّلین غذایی است که پس از سه روز در دهان می‌گذارم.

در نبرد موته، جعفر بن ایطاب به شهادت رسید و پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به خانه وی رفت و همسر و فرزندانش را دلداری داد و از آنجا به خانه فاطمه (علیها السلام) رفت. فاطمه می‌گریست.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: بر مثل جعفر باید گریه کنندگان بگریند. سپس رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: برای خانواده جعفر غذایی تهیه کنید، زیرا امروز آنها خود را فراموش کرده‌اند. فاطمه زهرا (علیها السلام) در فتح مکه نیز حضور داشت.

«ام هانی»، خواهر علی (علیها السلام) گوید: در روز فتح مکه دو نفر از خویشان مشرک شوهرم را پناه دادم و هنوز آنها در خانه‌ام بودند که ناگهان برادرم علی (علیها السلام)، در حالی که سواره و زره پوش بود، پیدا شد و به طرف آن دو تن شمشیر کشید. میان او و ایشان ایستادم و گفتمن: اگر بخواهی آن دو را بکشی، باید مرا هم پیش از آنها بکشی! علی (علیها السلام) بیرون رفت، در حالی که چیزی نمانده بود آنها را بکشد.

من خود را به خیمه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در بظحا رساندم و آن حضرت را پیدا نکردم، ولی فاطمه را دیدم و ماجرا را برایش گفتم. دیدم فاطمه از همسر خود قاطعتر است.

او با تعجب گفت: تو هم باید مشرکان را پناه دهی؟ در این هنگام رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسید و از حضرتش برای آن دو امان طلبیدم.

پیامبر به آنان امان داد، سپس به فاطمه فرمود که برای او آب فراهم کند تا شستشو نماید. هنگامی که هند، همسر ابوسفیان، و دیگر زنان مشرکین برای اعلام پذیرش اسلام و بیعت به حضور پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) رسیدند، فاطمه (علیها السلام)، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و گروهی از زنان عبدالمطلب حضور داشتند.

در ماه رمضان سال دهم هجری، علی (علیها السلام) از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) برای یک مأموریت مهم رزمی، تبلیغی و به فرماندهی سیصد سواره نظام به یمن، که در قلمرو حاکمیت پیامبر بود، اعزام شد. مأموریت با موفقیت کامل انجام گرفت و عده زیادی نیز به اسلام گرویدند.

علی (علیها السلام) طی نامهای گزارش کار خود را از یمن برای پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرستاد. پیامبر در پاسخ علی (علیها السلام) امر فرمود که برای انجام مراسم حجّ، به موقع خود را به مکه رسانند، و پیک با این پیام به سوی علی (علیها السلام) باز گشت.

پیامبر در ماه ذیقده آن سال به مردم مدینه و قبایل مجاور اعلام کرد که قصد دارد حجّ را به جای آورد و بدین ترتیب، عده زیادی برای سفر حجّ مهیا شدند.

آن حضرت در روز ۲۵ ذیقده سال دهم هجری قمری از مدینه حرکت نمود و در ذوالحجه احرام بست. همه همسران پیامبر نیز در این سفر همراه شدند، آنها به هودجها سوار بودند، فاطمه (علیها السلام) نیز با آنان بود و در این سفر عبادی، مناسک حجّ را به دستور پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) انجام می‌داد. علی (علیها السلام) پس از گذشت سه ماه از مأموریت، در ایام حجّ به مکه رسید و در آنجا همسرش فاطمه زهرا (علیها السلام) را دید.

پس از مراسم با شکوه حجّ الوداع، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، هنگام بازگشت به مدینه در غدیرخم، در یک اجتماع صدهزار نفری، علی (علیها السلام) را به فرمان خداوند به امامت و جانشینی خود منصوب نمود. با توجه به حضور فاطمه زهرا (علیها السلام) در حجّ الوداع با اطمینان میتوان گفت که آن حضرت در مراسم با شکوه غدیرخم حضور داشته است.

### زهرا و آخرين لحظات زندگاني پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)

بیماری رسول خدا در روزهای آخر عمرش شدت یافت.

فاطمه (علیها السلام) در کنار بستر پیامبر، چهره نورانی و ملکوتی پدر را مینگریست که از شدت تب عرق می‌ریخت. فاطمه در حالی که به پدر نگاه می‌کرد به گریه افتاد، پیامبر نتوانست ناآرامی دخترش را تحمل کند، در گوش او سخنی گفت که فاطمه آرام شد و لبخند زد.

لبخند زهرا (علیها السلام) در آن حال شگفت‌آور بود.

از او سؤال کردند که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چه رازی را به او فرمود؟ پاسخ داد: تا پدرم زنده است رازش را فاش نمی‌کنم.

پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) راز آشکار شد.

فاطمه گفت: پدرم به من فرمود: تو نخستین کس از اهل بیت من هستی که به من ملحق می‌شوی، و از این رو شاد شدم. در میان سخنان اندکی که از دختر گرامی رسول خدا در مجامع روایی فریقین نقل شده، چهل حدیث را، که هر یک درسی از فضیلت و فهم دین و حیا و دعوت به توحید است، برگزیدم، تا دلهای حق‌جویان و جویندگان معارف خاندان نبوی و علوی بدان روشی یابد و با الهام از این کلمات نورانی، چراغ حکمت و هدایت ولایت شبستان فاطمی را به هنگام تحریر و ضلالت، در پیش پای خود برافروخته و فروزان بینند.

### چهل حدیث

#### اشاره

قالَتْ فاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (علیها السلام):

#### 1 موقعیت اهل بیت در نزد خدا

وَاحْمَدُوا الَّذِي لِعَظَمَتِهِ وَنُورِهِ يَبْتَغِي مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةُ، وَنَحْنُ وَسِيلَتُهُ فِي خَلْقِهِ، وَنَحْنُ خَاصَّتُهُ وَمَحَلُّ قُدْسِهِ، وَنَحْنُ حُجَّتُهُ فِي غَيْرِهِ، وَنَحْنُ وَرَأْتُهُ أَنْبِيائِهِ.

خدایی را حمد و سپاس گویید که به خاطر عظمت و نورش، هر که در آسمانها و زمین است به سوی او وسیله می‌جوید، و ما وسیله او در میان مخلوقاتش و خاصان در گاه و جایگاه قدس او و حجت غیبی و وارث پیامبرانش هستیم.

## ۲ حرمت مست کننده‌ها

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): يَا حَبِيبَةَ أَيَّهَا كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمود: ای دوست! هر مست کننده‌ای حرام است، و هر مست کننده‌ای خمر است.

## ۳ بهترین زنان کیستند؟

قالَتْ فَاطِمَةَ (عليها السلام) فِي وَصْفٍ مَا هُوَ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ: خَيْرٌ لَهُنَّ أَنْ لَا يَرِينَ الرِّجَالَ، وَلَا يَرُونَهُنَّ.

حضرت در وصف این که بهترین چیز برای زنان چیست، فرموده‌اند: این که زنان، مردان را نبینند، و مردان هم زنان را نبینند.

## ۴ نتیجه عبادت خالص

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام): مَنْ أَصْعَدَ إِلَيَّاَللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحتِهِ.

هر که عبادت خالصش را به سوی خدا بالا فرستد، خداوند متعال برترین بهره و سودش را به سوی او پایین فرستد.

## ۵ فاطمه در مقام شکوه از دو خلیفه

قالَتْ فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عليها السلام) لِلْأَوَّلِينَ: أَرَأَيْتُكُمَا إِنْ حَدَّثْتُكُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): تَعْرِفَانِهِ وَتَفْعَلَانِ بِهِ؟ قَالَا نَعَمْ.

فَقَالَتْ: نَشَدْتُكُمَا اللَّهَ أَلَمْ تَشَعَّبَا رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: «رِضا فاطِمَةَ مِنْ رِضَايِ، وَسَيَخْطُطُ فاطِمَةَ مِنْ سَيَحْطِي، فَمَنْ أَحَبَّ فاطِمَةَ إِبْتَى فَقَدْ أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَرْضَى فاطِمَةَ فَقَدْ أَرْضَانِي، وَمَنْ أَسْيَخَطَ فاطِمَةَ فَقَدْ أَسْيَخَطَنِي»؟ قَالَا نَعَمْ، سَمِعْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَتْ: فَإِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ أَنَّكُمَا أَسْخَطْتُمَا وَمَا أَرْضَيْتُمَا وَلَئِنْ لَقِيتُ الَّبِي لَا شُكُونَكُمَا إِلَيْهِ.

حضرت زهرا (عليها السلام) خطاب به خلیفه اول و دوم فرمود: آیا اگر حدیثی را از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کنم به آن عمل خواهید کرد؟ گفتند: آری.

فرمودند: شما را به خدا آیا نشینیده‌اید که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده‌اند: «خشنوودی فاطمه خشنودی من، و خشم فاطمه خشم من است، هر که دخترم فاطمه را دوست بدارد مرا دوست داشته، و هر که فاطمه را خشنود سازد مرا خشنود ساخته، و هر که فاطمه را خشمگین نماید مرا خشمگین نموده‌است»؟ گفتند: آری، چنین حدیثی را از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) شنیده‌ایم.

فرمود: من هم خدا و فرشتگان را گواه می‌گیرم که شما دو نفر مرا خشمگین نمودید و خشنود نساختید، و چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را ملاقات نمایم حتماً از شما به او شکایت خواهم نمود.

## ۶ بدترین امت

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، شَهَرًا رُّمَضَانَ أَمْتَى الَّذِينَ عَذَّبُوا بِالْغَيْمِ، الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الْوَانَ الطَّعَامِ، وَيُلْبِسُونَ الْوَانَ الْثِيَابِ وَيَتَشَدَّقُونَ فِي الْكَلَامِ.

بدترین امت من کسانی هستند که: از انواع نعمتها تغذیه می‌کنند و خوراکیهای رنگارنگ میخورند، و لباسهای گوناگون میپوشند، و هر چه بخواهند می‌گویند.

## ۷ نزدیکترین اوقات زن به خدا

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَصْحَابَهُ عَنِ الْمُرَأَةِ مَا هِيَ؟ قَالُوا: عَوْرَةٌ، قَالَ: فَمَتَى تَكُونُ أَذْنِي مِنْ رَبِّهَا؟ فَلَمْ يَدْرُوا.

فَلَمَّا سَمِعَتْ فَاطِمَةَ (عليها السلام) ذَلِكَ قَالَتْ: أَذْنِي مَا تَكُونُ مِنْ رَبِّها أَنْ تَلْزَمَ قَعْرَ بَيْتِهَا.  
فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِنَّ فَاطِمَةَ بَصْعَدَةً مِنِّي.

پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از اصحابش پرسید: زن چیست؟ گفتند: زن ناموس است.  
فرمود: زن چه موقع به خدایش نزدیکتر است؟ اصحاب نتوانستند جواب گویند.

چون این سخن به گوش فاطمه (عليها السلام) رسید، فرمود: نزدیکترین اوقات زن به خدای خود هنگامی است که در کنج خانه خود باشد.

پس از این جواب، پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمود: حقاً که فاطمه پاره تن من است.

## ۸ نتیجه صلوات بر زهرا (عليها السلام)

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يَا فَاطِمَةُ مَنْ صَلَّى عَلَيْكَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَالْحَقَّ بِي حَيْثُ كُنْتُ كُنْتُ مِنَ الْجَنَّةِ.

رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به من گفت: ای فاطمه! هر که بر تو صلوات فرستد، خداوند او را بیامرد و به من، در هر جای بهشت باشم، ملحق گرداند.

## ۹ علی (عليها السلام)، رهبر و پیشوای

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: إِنَّ النَّبِيَّ (عليها السلام) قال: «مَنْ كُنْتُ وَلِيهِ فَعَلَى وَلِيَهُ، وَمَنْ كُنْتُ إِمَامَهُ فَعَلَى إِمَامَهُ». پیامبر اکرم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فرمود: هر که من سرپرست اویم، پس علی سرپرست اوست و هر که را من رهبر اویم، پس علی رهبر اوست.

## ۱۰ حجاب فاطمه

عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ يَرَانِي فَأَنَا أَرَاهُ، وَهُوَ يُشُّمُ الرَّزِيقَ.

فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): أَشْهُدُ أَنَّكَ بَصَعَةٌ مِنِّي.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) همراه با مرد نابینایی به خانه فاطمه (علیها السلام) آمد، بلا فاصله فاطمه (علیها السلام) ی خود را کام پوشاند.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: چرا خود را پوشاندی با این که او تو را نمی‌بیند؟ فاطمه (علیها السلام) فرمود: ای پیامبر خدا! اگر او مرا نمی‌بیند، من که او را می‌بینم و او بوی مرا حس می‌کند! پیامبر اکرم فرمود: گواهی میدهم که تو پاره دل منی.

## ۱۱ دستور العملی جامع

عَنْ فَاطِمَةِ الْزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَقَدْ إِنْتَرَضَتْ فِرَاشَى لِلنَّوْمِ، فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ لَا تَنَامِ إِلَّا وَقَدْ عَمِلْتِ أَرْبَعَةً: حَتَّمَتِ الْقُرْآنَ، وَجَعَلَتِ الْأَنْبِيَاءَ شُفَعَائِكَ، وَأَرْضَيَتِ الْمُؤْمِنِينَ عَنْ نَفْسِكَ، وَحَجَجْتِ وَاعْتَمَرْتِ، قَالَ هَذَا وَأَخَذَ فِي الصَّلَوةِ، فَصَبَرْتُ حَتَّى أَتَمَ صَيْلَاتَهُ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمَرْتَ بِأَرْبَعَةٍ لَا أَقْدِرُ عَلَيْهَا فِي هَذَا الْحَالِ! فَبَتَسَمَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَقَالَ: إِذَا قَرَأْتِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَاتٍ فَكَانَكَ حَتَّمَتِ الْقُرْآنَ، وَإِذَا صَلَيْتِ عَلَى وَعَلَى الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَى كَنَّا شُفَعَاءَ كَيْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ، وَإِذَا اسْتَغْفَرْتِ لِلْمُؤْمِنِينَ رَضُوا كُلُّهُمْ عَنْكَ، وَإِذَا قُلْتِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَدْ حَجَجْتِ وَاعْتَمَرْتِ.

در وقتی که بستر خواب را گسترد بودم، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من وارد شد، فرمود: ای فاطمه! نخواب مگر آن که چهار کار را انجام دهی: قرآن را ختم کنی، و پیامبران را شفیعت گردانی، و مؤمنین را از خود راضی کنی، و حج و عمرهای را به جا آوری.

این را فرمود و شروع به خواندن نماز کرد، صبر کرد تا نمازش تمام شد، گفتم: یا رسول الله! به چهار چیز مرا امر فرمودی در حالی که بر آنها قادر نیستم! آن حضرت تبسی می‌کرد و فرمود: چون قل هو الله را سه بار بخوانی مثل این است که قرآن را ختم کرده‌ای، و چون بر من و پیامبران پیش از من صلوات فرستی، شفاعت کنندگان تو در روز قیامت خواهیم بود، و چون برای مؤمنین استغفار کنی، آنان همه از تو راضی خواهند شد، و چون بگویی: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، حج و عمرهای را انجام دادهای.

## ۱۲ رضایت شوهر

عَنْ فَاطِمَةِ الْزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): وَيْلٌ لِامْرَأَ أَغْضَبَتْ زَوْجَهَا وَطُوبِي لِامْرَأَ رَضِيَ عَنْهَا زَوْجُهَا.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: وای به حال زنی که شوهرش را خشمگین سازد، و خوشابه حال زنی که شوهرش از او خشنود باشد.

## ۱۳ ثواب انگشت عقیق

عَنْ فَاطِمَةِ الْزَّهْرَاءِ (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَنْ تَخَمَّ بِالْعَقِيقِ لَمْ يَزُلْ يَرَى خَيْرًا. کسی که انگشت عقیق به دست کند، همیشه خیر می‌بیند.

## ۱۴ علی (علیه السلام)، بهترین داور

قالَتْ فاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (عليها السلام) عَنْ أَبِيهَا (صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: إِنَّ نَفْرًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ تَشَاجِرُوا فِي شَيْءٍ فَسَأَلُوا حَكَمًا مِنَ الْأَدَمِيَّنَ, فَأَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِمْ أَنْ تَحْتَرُوا, فَاخْتَارُوا عَلَى بْنَ أَبِي طَالِبٍ.

گروهی از فرشتگان درباره چیزی با یکدیگر مشاجره نمودند، حاکم و داوری را از بنی آدم تقاضا کردند، خداوند متعال به آنها وحی فرمود که خودتان انتخاب کنید و آنان علی ابن ابیطالب (علیه السلام) را برگزیدند.

## ۱۵ زنان دوزخی

عَنْ فاطِمَةِ الزَّهْرَاءِ (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ...) يَا بُنْتَنِي أَمَّا الْمُعْلَقَةُ بِشَعْرِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ لَا تُغَطِّى شَعْرَهَا مِنَ الرِّجَالِ, وَأَمَّا الْمُعْلَقَةُ بِلِسَانِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ تُؤْذِي زَوْجَهَا ...، وَأَمَّا الَّتِي كَانَ رَأْسُهَا رَأْسَ خِنْزِيرٍ, وَيَدُهَا بَيْدَنَ الْحِمَارِ فَإِنَّهَا كَانَتْ نَمَامَةً كَذَابَةً.

وَأَمَّا الَّتِي كَانَتْ عَلَى صُورَةِ الْكَلْبِ فَإِنَّهَا كَانَتْ قِينَةً نَوَاحِهً حَاسِدَةً.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) (درباره مشاهدات خود از عذاب دوزخیان در شب معراج) فرمود: دخترم! اما زنی که به مویش آویخته شده، بود کسی بود که مویش را از مردان نمی‌پوشانید، و آن که به زبانش آویزان بود، زنی بود که شوهرش را آزار می‌داد ... و آن که سرش سرخوک و بدنش بدین الاغ بود، زنی بود که سخنچین و دروغگو بود، و آن که صورتش به شکل سگ بود، زنی بود که آواز می‌خواند و نوحه سرایی می‌کرد و حسد می‌ورزید.

## ۱۶ شرایط روزه‌دار

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: مَا يَضْعُفُ الصَّائِمُ بِصِيَامٍ إِذَا لَمْ يَصُنْ لِسَانَهُ وَ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ جَوَارِحَهُ . روزه‌دار چون زبانش و گوشش و چشمش و اعضایش را از حرام [نگه ندارد، روزه‌دار نیست].

## ۱۷ داناترین و نخستین مسلمان

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): زَوْجُكَ أَعْلَمُ النَّاسِ عِلْمًا، وَأَوْلَهُمْ سِلْمًا، وَأَفْضَلُهُمْ حِلْمًا . رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به من فرمودند: شوهر تو در دانش، داناترین مردم و نخستین مرد مسلمان و در برداری برترین مردم است.

## ۱۸ کمک به ذراوری پیامبر

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): أَيْمًا رَجُلٌ صَيَّنَعَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِي صَنِيعَةً فَلَمْ يَكَافِئْهُ عَلَيْهَا . فَأَنَا الْمُكَافِئُ لَهُ عَلَيْها.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کسی برای فردی از فرزندان من کاری انجام دهد و بر آن کار پاداشی نگیرد، من پاداش دهنده او خواهم بود.

## ۱۹ علی و شیعیان

عنها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ أَبِي (صلی الله علیه و آله و سلم) نَظَرَ إِلَى عَلِیٍ (علی السلام) وَ قَالَ: هَذَا وَ شَیْعَتُهُ فِی الْجَنَّةِ.  
پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علی السلام) نگریست و فرمود: این شخص و پیروانش در بهشتند.

## ۲۰ شیعه علی در قیامت

عنها (علیها السلام) قالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) قالَ لِعَلِیٍ (علی السلام): يَا أَبَالْحَسَنِ أَمَا إِنَّكَ وَ شَیْعَتُكَ فِی الْجَنَّةِ.  
پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علی السلام) فرمود: ای اباالحسن! آگاه باش که تو و پیروانت در بهشت هستید.

## ۲۱ قرآن و عترت در آخرین سخن پیامبر

عنها (علیها السلام) قالَتْ: سَيَمِعُتُ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فِی مَرَضِهِ الَّتِی قُبِضَ فِیهِ يُقُولُ وَ قَدِ امْتَلَأَتِ الْحُجْرَةُ مِنْ أَصْحِحَّ حَاجِهِ أَیَّهَا النَّاسُ يُو شِكَ أَنْ أَقْبَضَ قَبْضًا يَسِيرًا، وَ قَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمُ الْقَوْلَ مَعْذِرَةً إِلَيْكُمْ، أَلَا إِنِّي مُخَلِّفٌ فِیكُمْ كِتَابَ رَبِّي عَزَّوَجَلَ وَ عِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي.

ثمَ أَخَذَ بِيَدِ عَلِیٍ فقالَ: هَذَا عَلَیٍ مَعَ الْقُرْآنِ، وَ الْقُرْآنُ مَعَ عَلِیٍ لَا يُفْتَرِقُانِ حَتَّیٌ يَرِدَا عَلَیَ الْحَوْضَ، فَأَشْكُلُكُمْ مَا تَحْلُفُونِی فِيهِما.  
از پدرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در هنگام مرضی که به سبب آن از دنیا رفت و در حالی که خانه، مملو از اصحاب بود شنیدم که فرمود: ای مردم! نزدیک است که به آسانی از میان شما رخت بریندم، و به تحقیق سخنی که عذر را بر شما تمام کند پیش فرستادم.

بدانید که من در میان شما، کتاب پروردگارم و عترتم، اهل بیتم را بر جای می گذارم.

آن گاه دست علی را گرفت و فرمود: این علی با قرآن است و قرآن با علی است، از هم جدا نمیشوند تا هر دو در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.

من در قیامت از شما از آنچه درباره این دو پس از من انجام دهید، خواهم پرسید.

## ۲۲ شستن دستها

عنها (علیها السلام) قالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم)، لَا يُلُومَنَ إِلَّا نَفْسَهُ مَنْ بَاتَ وَ فِی يَدِهِ غَمْرَهُ.  
رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: سرزنش نکند جز خود را، کسی که شب کند، در حالی که دستش چرب و بدبو باشد.

## ۲۳ نتیجه گشاده‌رویی

عنها (علیها السلام) قالَتْ: أَلْبِسْرُ فِی وَجْهِ الْمُؤْمِنِ يُوجِبُ لِصَاحِبِهِ الْجَنَّةَ.  
گشاده‌رویی در چهره مؤمن برای صاحبش، بهشت را سبب میشود.

## ۲۴ رنج خانه‌داری

عنها (علیها السلام) قالَ: يا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ مَجَلَّتْ يَدَايِ مِنَ الرَّحْمَةِ، أَطْحَنْ مَرَّةً، وَأَعْجَنْ مَرَّةً.  
ای رسول خدا! دو دستم از سنگ آسیا پینه بسته، یک بار آرد می‌کنم و یک بار خمیر می‌سازم.

## ۲۵ زیان بخل

عنها (علیها السلام) قالَ: قالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِيَاكَ وَالْبَخْلَ، فَإِنَّهُ عَاهَهُ لَا تَكُونُ فِي كَرِيمٍ.  
ایاک وَالْبَخْلَ فَإِنَّهُ شَجَرَةٌ فِي النَّارِ، وَأَعْصَانُهَا فِي الدُّنْيَا، فَمَنْ تَعْلَقَ بِعُضُنْ مِنْ أَعْصَانِهَا أَدْخَلَهُ النَّارَ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: از بخل ورزیدن بپرهیز، زیرا که بخل آفتی است که در شخص بزرگوار نیست.  
از بخل بپرهیز، زیرا که آن درختی است در آتش دوزخ که شاخه‌هایش در دنیاست، هر که به شاخه‌ای از شاخه‌هایش درآویزد،  
داخل جهنمش گردداند.

## ۲۶ نتیجه سخاوت

عنها (علیها السلام) قالَ: قالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): وَعَلَيْكِ بِالسَّخَاءِ، فَإِنَّ السَّخَاءَ شَجَرَةٌ مِنْ شَجَرِ الْجَنَّةِ،  
أَعْصَانُهَا مُتَدَلِّيَةٌ إِلَى الْأَرْضِ، فَمَنْ أَخَذَ مِنْهَا عُصْنًا فَادَهُ ذَلِكَ الْعُصْنُ إِلَى الْجَنَّةِ.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به من گفت: بر تو باد سخاوت ورزیدن، زیرا که سخاوت درختی از درختان بهشت است  
که شاخه‌هایش به زمین آویخته است، هر که شاخه‌ای از آن را بگیرد، او را به سوی بهشت می‌کشاند.

## ۲۷ نتیجه سلام و تحيیت بر رسول خدا و دخترش زهرا

عنها (علیها السلام) قالَ: قالَ لِي أَبِي وَهُوَ ذَاخِي: مَنْ سَلَّمَ عَلَى وَعَلَيْكَ ثَلَاثَةً أَيَّامَ فَلَهُ الْجَنَّةُ.  
پدرم در زمان حیاتش به من فرمود: هر که بر من و تو تا سه روز تحيیت و سلام بفرستد، بهشت بر او واجب گردد.

## ۲۸ خنده اسرار آمیز

لَمَّا مَرِضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) دَعَا ابْنَتَهُ فَاطِمَةَ فَسَارَهَا، فَبَكَتْ، ثُمَّ سَارَهَا فَصَحَّكَتْ، فَسَأَلَتْهَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَتْ: أَمَا  
حَيْنَ بَكَيْتُ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنِي أَنَّهُ مَيِّتٌ، فَبَكَيْتُ، ثُمَّ أَخْبَرَنِي أَنِّي أَوَّلُ أَهْلِهِ لُحُوقًا بِهِ فَصَحَّكَتْ.  
هنگامی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مریض شد، دخترش فاطمه را نزد خود خواند و در گوش او سخن گفت.  
فاطمه (علیها السلام) گریه کرد، مجدها رسول خدا با او نجوا کرد، فاطمه (علیها السلام) خندید.  
عاشه گوید: در این باره از حضرت زهرا (علیها السلام) پرسیدم، فرمود: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مرگش را به من  
خبر داد، گریستم، پس از گریه ام به من خبر داد که نخستین کسی که او را ملاقات کند من هستم، در نتیجه خندیدم.

## ۲۹ پیامبر، پدر فرزندان زهرا

عَنْ فَاطِمَةِ الْزَّهْرَاءِ (علیها السلام) قالَ: قالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ ذُرَّيَّةَ كُلُّ بَنِي أُمٍّ عَصِيَّةَ يَسْمُونَ

إِلَيْهَا إِلَّا وُلْدٌ فاطِمَةَ (عليها السلام) فَأَنَا وَلِيَهُمْ وَأَنَا عَصَبُتُهُمْ.

فاطمه (عليها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: همانا خداوند عَزَّ وَجَلَّ ذریه هر یک از فرزندان مادری را سبب ارتباط و خویشاوندی قرار داده که به وسیله آن ذریه به او منسوب می‌شوند، مگر فرزندان فاطمه (عليها السلام) که من سرپرست و خویشاوند آنها هستم [و به من منسوب می‌شوند].

### ۳۰ خوشبخت واقعی

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): هَذَا جَبْرِيلُ (عليه السلام) يَخْبُرُنِي: إِنَّ السَّعِيدَ، كُلَّ السَّعِيدِ، حَقَّ السَّعِيدِ، مَنْ أَحَبَّ عَلَيَا فِي حَيَاةِ وَبَعْدَ وَفَاتِي.

فاطمه (عليها السلام) از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرده که فرمود: این جبریل (عليه السلام) است که مرا خبر میدهد: همانا خوشبخت، تمام خوشبخت و خوشبخت واقعی، کسی است که علی را، در زندگیام و پس از مرگم، دوست داشته باشد.

### ۳۱ پیامبر در جمع اهل بیت

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) فَبَسَطَ ثُوَبًا وَقَالَ لِي: إِجْلِسِي عَلَيْهِ، ثُمَّ دَخْلَ الْحَسِينَ فَقَالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهَا، ثُمَّ دَخَلَ الْحَسِينَ فَقَالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُمَا، ثُمَّ دَخَلَ عَلَى (عليه السلام) فَقَالَ لَهُ: إِجْلِسْ مَعَهُمْ، ثُمَّ أَخْمَدَ بِمَجَامِعِ التَّوْبِ فَضَمَّهُ عَلَيْنَا ثُمَّ قَالَ: أَللَّهُمَّ هُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ أَللَّهُمَّ ارْضِ عَنْهُمْ كَمَا أَنَّى عَنْهُمْ راضٍ.

بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد شدم، جامهای را گستراند و فرمود: بنشین.

در این وقت حسن (عليه السلام) آمد، فرمود: نزد مادرت بنشین، بعداً حسین (عليه السلام) آمد.

فرمود: با اینها بنشین.

پس علی (عليه السلام) آمد.

فرمود: تو نیز با اینان بنشین، آن گاه اطراف جامه را گرفت و روی ما انداخت.

فرمود: خدایا! اینها از منند و من از اینهايم، خدایا! از اینان راضی باش، همان طور که من از اینها راضی ام.

### ۳۲ دعای پیامبر در وقت ورود و خروج از مسجد

عَنْهَا (عليها السلام) قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ إِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَقُولُ: «بِسْمِ اللَّهِ، أَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَاغْفِرْ ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ».

وَإِذَا خَرَجَ يَقُولُ: «بِسْمِ اللَّهِ، أَللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَاغْفِرْ ذُنُوبِي وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ فَضْلِكَ».

فاطمه (عليها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چون داخل مسجد می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمد درود بفرست و گناهانم را بیامز و درهای رحمت را برایم باز کن!» و چون خارج می شد می فرمود: «به نام خدا، خدایا بر محمد درود بفرست و گناهانم را بیامز و درهای بخششت را برایم باز کن!»

### ۳۳ سحر خیزی

عنهای (علیها السلام) قالَتْ: مَرَّ بِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَأَنَا مُضْطَجَعَةٌ مُتَصَبِّحةً فَحَرَّكَنِي بِرِجْلِهِ وَقَالَ يَا بُنْيَةُ قُومِي فَأَشَهَدُكِي رِزْقَ رَبِّكِ وَلَا تَكُونِي مِنَ الْغَافِلِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقْسِمُ أَرْزَاقَ النَّاسِ مَا بَيْنَ طَلْوَعِ الْفَجْرِ إِلَى طَلْوَعِ الشَّمْسِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بر من گذشت، در حالی که در خواب صبحگاهی بودم، مرا با پایش تکان داد و فرمود: دخترم! برخیز شاهد رزق و روزی پروردگارت باش و از غافلین مباش، زیرا که خداوند روزیهای مردم را بین طلوع فجر تا طلوع آفتاب تقسیم می کند.

### ۳۴ مریض در پناه خدا

عنهای (علیها السلام) قالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ أَنِ ارْعَفُوهُمْ عَنْ عَبْدِهِ الْقَلَمَ مادام فی وَثَاقِی، فَإِنَّی أَنَا حَبِّسْتُهُ حَتَّیٍ أَقْبَضَهُ أَوْ أَخْلَی سَبِيلَهُ.

کانَ أَبِی يَقُولُ: أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ أَكْتَبُوا لِعَبْدِی أَجْرًا مَا كَانَ يَعْمَلُ فِی صِحَّتِهِ.

فاطمه (علیها السلام) فرموده است: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: چون بnde خدا بیمار گردد، خداوند به فرشتگانش وحی می کند: قلم تکلیف را از بندهام تا وقتی که در عهد و پیمان من است بردارید، زیرا خودم او را بازداشت نموده تا جانش را بگیرم یا آزادش گذارم.

پدرم می فرمود: خداوند به فرشتگانش وحی فرستاد که برای بنده بیمار پاداش کارهایی را که در وقت سلامتش انجام می داد، بنویسید.

### ۳۵ نرمخوبی در مقابل دیگران و احترام به زنان

عنهای (علیها السلام) قالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): خَيْرُكُمْ أَلَيْنِكُمْ مَنَاكُمْ وَأَكْرَمُهُمْ لِنِسَائِهِمْ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: بهترین شما نرمخوترين شما به اطرافيان و بزرگوارترین شما به زنان است.

### ۳۶ پاداش آزادی بردهان

عنهای (علیها السلام) قالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً كَانَ لَهُ بِكُلِّ عُضُوٍّ مِنْهَا فَكَاكَ عُضُوٍّ مِنَ النَّارِ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر که بنده مؤمنی را آزاد کند، به ازای هر عضوی از آن بنده، عضوی از او از آتش جهنّم آزاد گردد.

### ۳۷ زمان استجابت دعا

عَنْ أَبِيهِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَتْ: قَالَ: إِنَّ فِي الْجُمُعَةِ لَسَاعَةً لَا يَوْافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ يَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى فِيهَا خَيْرًا إِلَّا أُعْطَاهُ إِيَاهُ، إِذَا تَدَلَّى نِصْفُ الشَّمْسِ لِلْغُرُوبِ.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: در روز جمعه ساعتی است که بنده مسلمان در آن وقت چیزی از خدا نخواهد مگر آن که خداوند به او عطا گرداند، و آن وقتی است که نیمه خورشید به سوی مغرب نزدیک گردد.

## ۳۸ سستی در نماز

عَنْهَا (عَلَيْهَا السَّلَامُ) قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لِمَنْ تَهَاوَنَ بِصَلَاتِهِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ.

قَالَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَنْ تَهَاوَنَ بِصَلَاتِهِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِثْلَاهُ اللَّهُ بِخَمْسٍ عَشَرَةً خَضْلَةً:

يَرْفَعُ اللَّهُ الْبَرَكَةَ مِنْ عُمْرِهِ،  
وَيَرْفَعُ اللَّهُ الْبَرَكَةَ مِنْ رِزْقِهِ،  
وَيَمْحُوا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ سِيمَاءَ الصَّالِحِينَ مِنْ وَجْهِهِ،  
وَكُلُّ عَمَلٍ يَعْمَلُهُ لَا يُوجَرُ عَلَيْهِ،  
وَلَا يَرْتَفَعُ دُعَاؤُهُ إِلَى السَّمَاءِ،  
وَلَيَسَ لَهُ حَظٌ فِي دُعَاءِ الصَّالِحِينَ،  
وَأَنَّهُ يَمُوتُ ذَلِيلًا،  
وَيَمُوتُ جَائِعًا،  
وَيَمُوتُ عَطْشَانًا، فَلَوْ سُقِيَ مِنْ آنْهَارِ الدُّنْيَا لَمْ يَرْوَ عَطَشُهُ،  
وَيَوْكُلُ اللَّهُ مَلَكًا يَرْعَجُهُ فِي قَبْرِهِ،  
وَيَضِيقُ عَلَيْهِ قَبْرُهُ  
وَتَكُونُ الظُّلْمَةُ فِي قَبْرِهِ،  
وَيَوْكُلُ اللَّهُ بِهِ مَلَكًا يَسْجُبُهُ عَلَى وَجْهِهِ،  
وَالْخَلَائِقُ يُنْظَرُونَ إِلَيْهِ،  
وَيَحَاسِبُ حِسَابًا شَدِيدًا،  
وَلَا يُنْظَرُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَلَا يَزَكِيهِ  
وَلَهُ عَذَابُ أَلِيمٍ.

از پدرم رسول خدا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) درباره مردان و زنانی که در نمازشان سستی و سهل انگاری می‌کنند، پرسیدم.

آن حضرت فرمودند: هر زن و مردی که در امر نماز، سستی و سهلاًنگاری داشته باشد، خداوند او را به پانزده بلا مبتلا می‌گرداند:

- ۱ خداوند، برکت را از عمرش می‌گیرد،
- ۲ خداوند، برکت را از رزق و روزیاش می‌گیرد،
- ۳ خداوند، سیمای صالحین را از چهره‌اش محو می‌کند،
- ۴ هر کاری که بکند بدون پاداش خواهد ماند،
- ۵ دعايش مستجاب نخواهد شد،
- ۶ برايش بهره‌ای از دعای صالحین نخواهد بود،
- ۷ ذليل خواهد مرد،
- ۸ گرسنه جان خواهد داد،
- ۹ تشنۀ کام خواهد مرد، به طوری که اگر با همه نهرهای دنیا آبس دهنده، تشنگی اش برطرف نخواهد شد،
- ۱۰ خداوند، فرشتهای را برابر می‌گزیند تا او را در قبرش نآرام سازد،

۱۱ قبرش را تنگ گرداند،

۱۲ قبرش تاریک باشد،

۱۳ خداوند فرشتهای را برمیگزیند تا او را به صورتش به زمین کشد، در حالی که خلائق به او بنگرند،

۱۴ به سختی مورد محاسبه قرار گیرد، ۱۵ و خداوند به او ننگرد و او را پاکیزه نگرداند و او را عذابی در دنایک باشد.

### ۳۹ شکست ظالم

عنها (علیها السلام) قالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): مَا الْتَقْوَى جُنْدَانٍ ظَالِمَانِ إِلَّا تَخَلَّى اللَّهُ مِنْهُمَا، فَلَمْ يَبْلِ أَيْهُمَا غَلَبَ، وَمَا الْتَقْوَى جُنْدَانٍ ظَالِمَانِ إِلَّا كَانَتِ الدَّائِرَةُ عَلَى أَعْتَاهُمَا.

فاطمه (علیها السلام) فرمود: پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که خداوند

آن دو را به حال خود واگذارد، و باکی نداشته باشد که کدام یک پیروز گردد.

و دو سپاه ستمگر به هم نرسند، مگر آن که هزیمت و شکست از آن سپاه ظالمتر باشد

### ۴۰ بخشی از خطبه زهراء (علیها السلام)

قالَتْ فاطِمَةُ الرَّهَاءُ (علیها السلام) فِي خُطْبَتِهَا الْمَعْرُوفَةِ: حضرت زهراء (علیها السلام) در آن سخنرانی معروفش در مسجد فرمود:

**جَعَلَ اللَّهُ الْأَيْمَانَ تَطْهِيرًا لَكُمْ مِنَ الشَّرِكِ**

خداؤند ایمان را برای تطهیر شما از شرک قرار داد،

وَالصَّلَاةَ تَزْرِيهَا لَكُمْ مِنَ الْكَبِيرِ نماز را برای پاک شدن شما از تکبر،

وَالزَّكَاةَ تَزْكِيَّةً لِلنَّفْسِ وَنِيَاءً فِي الرِّزْقِ زکات را برای پاک کردن جان و افزونی رزقان،

وَالصَّيَامَ تَبْيَيْنًا لِلْإِحْلَاصِ وَرُوزه را برای تثبیت اخلاص،

وَالْحَجَّ تَسْبِيْدًا لِلَّدِينِ وَحج را برای قوت بخشیدن دین،

وَالْعَدْلَ تَسْبِيْفًا لِلْقُلُوبِ وَعدل را برای پیراستن دلها،

وَإِطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَةِ وَاطاعت ما را برای نظم یافتن ملت،

وَإِمَامَتَنَا أَمَانًا لِلْفَرَقَةِ وَامامت ما را برای در امان ماندن از تفرقه،

وَالْجِهَادَ عِزًا لِلْإِسْلَامِ وَجهاد را برای عزت اسلام،

وَالصَّبَرَ مَعْوِنَةً عَلَى اسْتِيْجَابِ الْأَجْرِ وَصبر را برای کمک در استحقاق مزد،

وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَةِ وَامر به معروف را برای مصلحت و منافع همگانی،

وَبِرِ الْوَالَدِينِ وِقَايَةً مِنَ السُّخْطِ وَنیکی کردن به پدر و مادر را سپر نگهداری از خشم،

وَصِلَةُ الْأَرْحَامِ مَنْمَاهًا لِلْعَدْدِ وَصلة ارحام را وسیله از دیاد نفرات،

وَالْقِصَاصَ حَفْنَةً لِلدَّمَاءِ وَقصاص را وسیله حفظ خونها،

وَالْوَفَاءُ بِالنَّدْرِ تَغْرِيْضًا لِلْمَعْفَرَةِ وَوفای به نذر را برای در معرض مغرفت قرار گرفتن،

وَتَوْفِيَةُ الْمُكَابِيلِ وَالْمَوَازِينِ تَغْيِيرًا لِلْبَخْسِ وَبه اندازه دادن ترازو و پیمانه را برای تغییر خوی کمفووشی،

وَالنَّهَى عَنْ شُرُبِ الْخَمْرِ تَزْرِيهَا عَنِ الرِّجْسِ وَنهی از شرابخواری را برای پاکیزگی از پلیدی،

وَاجْتِنَابَ الْقُذْفِ حِجَابًا عَنِ اللَّعْنَةِ وَدُورِي از تهمت را برای محفوظ ماندن از لعنت،  
وَتَرْكَ السَّرِقَةِ إِيجَابًا لِلْعَفْفِ وَترک سرفت را برای الزام به پاکدامنی،  
وَحَرَمَ الشَّرِكَ إِخْلَاصًا لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَشرک را حرام کرد برای اخلاص به پروردگاری او،  
فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاةِ وَ لا تَمُوتُنَ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ بنابراین،  
از خدا آن گونه که شایسته است بترسید و نمیرید،  
مگر آن که مسلمان باشید،  
وَأَطْبَعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمْرَكُمْ بِهِ وَنَهَا كُمْ عَنْهُ و خدا را در آنچه به آن امر کرده و آنچه از آن بازتابان داشته است اطاعت کنید،  
فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعَلَمَاءُ زیرا که «از بند گانش،  
فقط آگاهان، از خدا میترسند.» (سوره فاطر آیه ۲۸)

### امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، چهارمین پسر ابوطالب، در حدود سی سال پس از واقعه فیل و بیست و سه سال پیش از هجرت در مکه معظمه، از مادری بزرگوار و با شخصیت، به نام فاطمه، دختر اسد بن هشام بن عبدمناف، روز جمعه سیزده ربیع در کعبه به دنیا آمد.

علی (علیه السلام) تا شش سالگی در خانه پدرش ابوطالب بود. در این تاریخ که سن رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از سیسال گذشته بود در مکه قحطی و گرانی پیش آمد و این امر سبب شد که علی (علیه السلام) به مدت هفت سال در خانه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، تا اوّل بعثت، زندگی کند و در مکتب کمال و فضیلت آن حضرت تربیت شود.

امیرالمؤمنین در خطبه ۱۹۲ نهجالبلاغه می‌فرماید: «وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ إِتْبَاعَ الصَّصِيلِ آثَرَ أُمِّهِ، يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عَلَمًا، وَيَأْمُرُنِي بِالْأَقْتِداءِ بِهِ». «وَمَنْ در پی او بودم چنانکه بچه در پی مادرش، هر روز برای من از خلق و خویش نشانهای برپا می‌داشت و مرا به پیروی آن می‌گماشت.» بعد از آن که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به پیامبری مبعوث گردید، علی (علیه السلام) نخستین مردی بود که به او گروید.

برای اوّلین بار ابوطالب پسر خود را دید که با پسرعموی خود مشغول نمازند.

گفت: پسر جان چه کار می‌کنی؟ گفت: پدر، من اسلام آورده‌ام و برای خدا با پسرعموی خویش نماز می‌گزارم. ابوطالب گفت: از وی جدا مشو که البته تو را جز به خیر و سعادت دعوت نکرده است.

ابن عباس می‌گوید: نخستین کسی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز گزارد، علی بود.

روز دوشنبه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به مقام نبوت برانگیخته شد، و از روز سهشنبه علی نماز خواند. در سال سوم بعثت بعد از نزول آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»؛ یعنی «خویشان نزدیکتر خود را انذار کن!» رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بنی عبدالملک را که حدود چهل نفر بودند دعوت کرد و به آنها ناهار داد، اما آن روز نشد سخن بگوید، روز دیگر آنها را دعوت کرد و بعد از صرف ناهار به آنها فرمود: کدام یک از شما مرا یاری کرده و به من ایمان می‌آورد تا برادر و جانشین بعد از من باشد، علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: ای رسول خدا! من حاضرم تو را در این راه یاری دهم.

فرمود: بنشین.

آن گاه سخن خویش را تکرار کرد و کسی برخاست و فقط علی (علیه السلام) برخاست و فرمود: من آمده‌ام.  
فرمود بنشین.

بار سوم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن خود را تکرار کرد.

باز علی (علیه السلام) برخاست و آمادگی خود را برای یاری و همراهی پیامبر اعلام کرد.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنَّ هَذَا أَخْيَ وَ وَصِيَّيَ وَ وَزَرِيَّ وَ وَارِثَيَ وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ مِنْ بَعْدِي.»  
«این علی، برادر و وصی و وارث و جانشین من در میان شما پس از من می‌باشد.» بعد از سیزده سال دعوت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در مکه، مقدمات هجرت آن حضرت به مدینه فراهم شد.

در شب هجرت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: لازم است در بستر من بخوابی، علی (علیه السلام) در بستر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) خوابید و آن شب که اوّل ربيع الاول سال چهاردهم بعثت بود، لیله المبیت نامیده می‌شود و بر اساس روایات در همین شب آیه‌ای درباره علی (علیه السلام) نازل شد.

چند شب پیش از هجرت، شبی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، همراه علی (علیه السلام) به جانب کعبه حرکت کردند.  
پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به علی (علیه السلام) فرمود: روی شانه من سوار شو.

علی (علیه السلام) روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سوار شد و مقداری از بتهای کعبه را از جا کنند و درهم شکستند و آنگاه متواری شدند تا قریش ندانند که این کار را چه کسی انجام داده است.

بعد از هجرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) به فاصله سه روز بعد، از آن که امانتهای رسول خدا را به صاحبانش داد، همراه فاطمه؛ یعنی مادرش فاطمه بنت اسد و فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) و فاطمه دختر زیر و مسلمانانی که تا آن روز موفق به هجرت نشده بودند، عازم مدینه گردید.

وقتی وارد مدینه شد پاهاش متروک شده بود، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) چون او را دید از فدایکاری آن حضرت قادردانی و تشکر کرد.

در سال اوّل هجرت که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) میان مهاجر و انصار رابطه برادری را برقرار ساخت به علی (علیه السلام) فرمود: «أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.» (تو در دنیا و آخرت برادر من هستی). در سال دوم هجرت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با فاطمه زهرا (علیها السلام) ازدواج کرد.

در رمضان سال دوم هجرت، دو افتخار بزرگ نصیب علی بن ایطالب (علیه السلام) شد؛ روز نیمه ماه رمضان سال دوم (یا سوم) خداوند، امام حسن مجتبی (علیه السلام) را به علی (علیه السلام) داد و در هفدهم ماه رمضان سال دوم، جنگ بدر پیش آمد که شجاعت و قهرمانی امیرالمؤمنین (علیه السلام) زبانزد خاص و عام گردید.

شیخ مفید می‌گوید: مسلمانان در جنگ بدر هفتاد نفر از کفار را کشتن کرد که نفر آنها را علی (علیه السلام) به تنها یکی کشت و در کشتن بقیه هم دیگران را یاری نمود.

در شوال سال سوم هجرت، غزوه معروف اُحد پیش آمد.

نام علی (علیه السلام) در این غزوه هم مانند «بدر» پرآوازه است.

در همین غزوه بود که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در باره علی (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ عَلِيًّا مِنِي وَ أَنَا مِنْهُ.» (همانا علی از من است و من از اویم). و در همین غزوه بود که منادی در آسمان ندا کرد: «لَا سَيِّفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ وَ لَا فَتَى إِلَّا عَلَى.» (شمشیری جز ذوالفقار و جوانمردی جز علی نیست). در سال سوم (یا چهارم) هجرت بود که خداوند متعال، امام حسین (علیه السلام) را به

امیرالمؤمنین عطا فرمود، پسری که نفر امام بر حق از نسل مبارک وی پدید آمدند. در شوال سال پنجم، غزوه خندق (یا احزاب) پیش آمد و علی (علیه السلام) در مقابل عمرو بن عبدود به مبارزه ایستاد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «بَرَزَ الْأَيْمَانُ كُلُّهُ إِلَى الشَّرْكِ كُلُّهُ». «تمام ایمان که علی است در مقابل تمام شرک که عمرو بن عبدود است به جنگ ایستاد». و نیز فرمود: «لَعْمَرُو أَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ أُمْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ». «مبارزه علی در مقابل عمرو، برتر از اعمال امت است». در سال هفتم هجرت، غزوه «خیر» روی داد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «إِنَّى دَافَعَ الرَايَةَ خَدَّا إِلَى رَجُلٍ يَحْبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَحْبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، كَرَارَ غَيْرِ فَرَارٍ، لَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ لَهُ». «فردای این پرچم را به دست کسی میدهم که خدا و رسولش را دوست می‌دارد، و خدا و رسولش هم او را دوست می‌دارند، و حمله کننده‌ای است که گریزنه نیست و برنیگردد تا خداوند به دست او فتح و پیروزی آورد». در سال هشتم هجرت، در بیستم ماه رمضان، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) مکه را فتح کرد و آخرین سنگر مستحکم بتپرستی را از میان برداشت و به حسب بعضی از روایات امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در روز فتح مکه به افتخار پا نهادن روی شانه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برای شکستن بتها نائل گردید.

بعد از فتح مکه غزوه «حنین» و سپس غزوه «طائف» پیش آمد و علی (علیه السلام) همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در غزوه حنین فقط نفر از جمله امیرالمؤمنین با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) باقی ماندند و دیگران گریختند. در سال نهم هجرت، غزوه تبوك پیش آمد، و از ۲۷ غزوه رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، فقط در این غزوه علی (علیه السلام) همراه آن حضرت نبود، چون پیغمبر او را به جانشینی خود در مدینه گذاشت، و حدیث معروف «متزلت» در همین باره است که پیامبر اکرم به علی (علیه السلام) فرمود: «أَمَا تَرَضِي أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَتْرِلَهٖ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَ بَعْدِي». «آیا خشنود نیستی که متزلت تو نسبت به من، همانند متزلت هارون نسبت به موسی باشد، جز آن که پس از من پیامبری نیست». و در همین سال بود که علی (علیه السلام) دستور یافت تا آیات سوره برائت را از ابوبکر بگیرد و آنها را از طرف پیغمبر بر بتپرستان بخواند. در سال دهم هجرت، در پنجم ذی القعده، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، علی (علیه السلام) را به یمن فرستاد تا مردم را به اسلام دعوت کند، و بر اثر دعوت وی بسیاری از مردم به دین میین اسلام درآمدند.

در همین سال بود که قضیه «غدیر خم» پیش آمد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در آن روز ضمن معرفی امیرالمؤمنین به عنوان جانشین خود، فرمود: «مَنْ كَنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلَيِّ مَوْلَاهٌ» هر که من رهبر اویم، این علی رهبر اوست. این حدیث را ۱۱۰ نفر صحابی و ۸۴ نفر از تابعین و ۳۶۰ نفر از دانشمندان سُنّی از قرن دوم تا قرن سیزدهم هجری روایت کرده‌اند.

در سال یازدهم هجری، رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از دنیا رفت، علی (علیه السلام) می‌گوید: «وَفَاضَتْ بَيْنَ نَحْرِي وَصَيْدِرِي نَفْسِيَكُ». «جان گرامیات میان سینه و گردنم از تن مفارقت نمود». در حالی که بنا به وصیت نبی (صلی الله علیه و آله و سلم)، وصی او علی (علیه السلام) مشغول غسل و کفن و دفن حضرتش بود، «اصحاب سقیفه» در سقیفه بنی ساعده دست به نوعی کودتا زدند.

توطئه شومی که آثار و عوارض آن تاریخ را سیاه و سرنوشت مردم را تیره و تباہ کرد و سنت سینه‌ای پایه گذاری شد که از آن پس در هر عصر و نسل در ظلمت شب، بوزینگان اموی و عباسی یکی پس از دیگری بر تخت جستند و رهبری امت اسلامی را به بازی گرفتند.

به عبارت دیگر آنچه در سقیفه اتفاق افتاد زیربنای خیانتی بزرگ و تاریخی به مسلمانان بود، زیرا به تعبیر فنی کلمه، با تقدّم «مفصول» بر «افضل»، اصحاب سقیفه با تردستی تمام در این ماجرا پیروز شدند و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را با آن همه سوابق درخشانِ جهاد و دانش و تقوا، خانه نشین نمودند.

و ۲۵ سال تمام، نه تنها حق مسلم علی (علیه السلام) زیر پای زر و زور و تزویر نهاده شد، بلکه مهمتر آن که حق تمامی آحاد و افراد و ملتی که باید زمامداری عادل و آگاه بر آنها حکومت کند پایمال گردید.

سرانجام همین نوع خلافت بود که زمینه سلطه و حاکمیت بنی امیه و سپس بنی عباس را فراهم ساخت، و همین سنت سیئه تقدیم مفضول بر افضل بود که بهانه‌ای به دست بهانه جویان داد تا «حقیقت» را فدای «مصلحت» نفسانی خویش کنند.

در دوران حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین، عواملی دست به دست هم داد و مانع اصلاحات و عدالتی که علی (علیه السلام) می‌خواست شد.

در این مدت، وقت امیرالمؤمنین بیشتر صرف ختنی کردن توطئه‌ها و مبارزه با ناکثین؛ یعنی پیمان شکنانی چون طلحه و زبیر و قاسطین؛ یعنی ستمگران و زورگویانی چون معاویه و پیروانش و مارقین؛ یعنی خارج شوندگان از اطاعت علی (علیه السلام) چون خوارج نهروان، گردید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در تمام دوران عمر ۶۳ ساله خود، در حد اعلای پاکی و تقاو، درستی، ایمان و اخلاص، روی حساب لا تأخذُهُ فِي اللّٰهِ لَوْمَةَ لَا إِيمَنٌ زندگی کرد و جز خدا هدفی نداشت و هر کاری که می‌کرد به خاطر خدا بود، و اگر به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آن همه شیفته بود برای خدا بود.

او غرق ایمان و اخلاص به خدای متعال بود.

او تمام عمرش را با طهارت و تقوا سپری کرد و طیب و طاهر و آراسته به تقوا خدا را ملاقات نمود، در خانه خدا به دنیا آمد و در خانه خدا هم از دنیا رفت.

او به راستی دلباخته حق بود، همان وقتی که شمشیر بر فرق مبارکش رسید فرمود: «فُرْتُ وَ رَبِّ الْكَوْثَبِ»؛ «به خدای کعبه رستگار شدم.» شهادت آن حضرت در شب ۲۱ رمضان سال چهلم هجری اتفاق افتاد.

### نکته‌های برجسته از سیره امام علی (علیه السلام)

۱ در جریان شورای شش نفری که به دستور عمر برای انتخاب خلیفه بعد از او تشکیل شد، عبدالرحمن بن عوف که خود از را خلافت معذور داشته بود ظاهراً در مقام بی طرفی قرار گرفت و نامزدی خلافت را در امام علی و عثمان منحصر دانست و بر آن شد تا در میان آنان یکی را برگزینند.

از علی خواست تا با او به کتاب خدا و سنت رسول الله و روش ابوبکر و عمر بیعت کند.

اما امام علی (علیه السلام) فرمود: «من بر اساس کتاب خدا و سنت رسول خدا و طریقه و روش خود در این کار میکوشم.» اما همین مسئله چون به عثمان پیشنهاد شد، در دم پذیرفت و به آسانی به خلافت رسید! ۲ امام علی (علیه السلام) پس از قتل عثمان آن گاه که بنا به درخواست اکثریت قاطع مردم مسلمان، ناچار به پذیرش رهبری بر آنان گردید، در شرایطی حکومت را به دست گرفت که دشواریها در تمام زمینه‌ها آشکار شده بود، ولی امام با همه مشکلات موجود، سیاست انقلابی خود را در سه زمینه: حقوقی، مالی و اداری، آشکار کرد.

الف در عرصه حقوقی: اصلاحات او در زمینه حقوقی، لغو کردن میزان برتری در بخشش و عطا و یکسانی و برابر دانستن همه مسلمانها در عطاها و حقوق بود و فرمود: «خوار نزد من گرامی است تا حق وی را باز ستانم، و نیرومند نزد من ناتوان است تا حق دیگری را از او بگیرم.» ب در عرصه مالی: امام علی (علیه السلام) همه آنچه را که عثمان از زمینها بخشیده بود و آنچه از اموال که به طبقه اشراف هبہ کرده بود، مصادره نموده و آنان را در پخش اموال به سیاست خود آگاه ساخت، و فرمود: «ای مردم! من یکی از شما میم، هر چه من داشته باشم شما نیز دارید و هر وظیفه که بر عهده شما باشد بر عهده من نیز هست.

من شما را به راه پیغمبر می‌برم و هر چه را که او فرمان داده است در دل شما رسوخ میدهم.

جز این که هر قطعه زمینی که عثمان آن را به دیگران داده و هر مالی که از مال خدا عطا کرده باید به بیت المال باز گردانیده شود. همانا که هیچ چیز حق را از میان نمیرد، هر چند مالی بیا بیم که با آن زنی را به همسری گرفته باشند و کنیزی خریده باشند و حتی مالی را که در شهرها پراکنده باشند آنها را باز می‌گردانم.

در عدل، گشايش است و کسی که حق بر او تنگ باشد، ستم بر او تنگتر است.» ج در عرصه اداری: امام علی (علیه السلام) سیاست اداری خود را با دو کار عملی کرد:

- ۱ عزل والیان عثمان در شهرها.

۲ واگذاشتن زمامداری به مردانی که اهل دین و پاکی بودند.

به همین جهت فرمان داد تا عثمان بن حنیف، والی بصره گردد و سهل بن حنیف، والی شام، و قیس بن عباده، والی مصر و ابو موسی اشعری، والی کوفه، و درباره طلحه و زبیر که بر کوفه و بصره ولایت داشتند نیز چنین کرد و آنها را با ملايمت از کار بر کنار ساخت.

امام (علیه السلام) معاویه را عزل نمود و حاضر به حاکمیت چنان عنصر ناپاکی بر مردم شام نبود.

موقع امام در آن شرایط و اوضاع، هجوم به معاویه و پاکسازی او از نظر سیاسی بود.

او خویشتن را مسئول میدید که مستقیماً انشعاب و کوشش در تمدد و سر پیچی غیر قانونی را از بین برد و این خلل را معاویه و خط بنی امية به وجود آورده بودند.

امام (علیه السلام) می‌بایست این متمددان را پاکسازی کند؛ زیرا پاکسازی کالبد اسلام از آن پلیدیها، وظیفه امام بود؛ هر چند امری دشوار می‌نمود.

به عبارت دیگر علت عزل معاویه و اعلام جنگ بر ضد او، انگیزه مکتبی بود که انگیزه‌ای بزرگ به شمار میرفت.

وبدين گونه امام علی (علیه السلام) در دو میدان نبرد می‌کرد: میدانی بر ضد تجزیه سیاسی و میدانی بر ضد انحراف داخلی در جامعه اسلامی، انحرافی که در نتیجه سیاست سابق از جبهه گیری غیر اسلامی شکل گرفته بود.

و از اینجا ارزش کارهای امام (علیه السلام) در پاکسازی آن اوضاع منحرف و باز ستاندن اموال از خائنان، بی هیچ نرمی و مدارا، آشکار می‌گردد.

امام علی (علیه السلام) می‌فرمود: «همانا که معاویه خطی از خطهای اسلام و مکتب بزرگ آن را نشان نمی‌دهد بلکه جاهلیت پدرش ابوسفیان را مجسم می‌سازد.

او می‌خواهد موجودیت اسلام را به چیزی دیگر تبدیل سازد و جامعه اسلامی را به مجمعی دیگر تغییر دهد، می‌خواهد جامعه‌ای بسازد که به اسلام و قرآن ایمان نداشته باشند.

او می‌خواهد «خلافت» به صورت حکومت قیصر و کسری در آید.» با همه مشکلاتی برای که امام (علیه السلام) پیش آمد آن حضرت از مسیر خویش عقب نشینی نکرد، بلکه در خط خویش باقی ماند و کار ضربه زدن به تجزیه طلبان را تا پایان زندگانی شریف خود ادامه داد و تا آن دم که در مسجد کوفه به خون خویش در غلتید، برای از بین بردن تجزیه، با سپاهی آماده حرکت به سوی شام بود تا سپاهی را که از باقی سپاهیان اسلام جدا شده بود و به رهبری معاویه اداره می‌شد از بین برد.

بنابراین امام (علیه السلام) در چشم مسلمانان آگاه تنها کسی بود که می‌توانست پس از عمیق شدن انحراف و ریشه دوانیدن آن در پیکره اسلام، دست به کار شود و با هر عامل جور و تبعیض و انحصار طلبی بجنگد.

از میان سخنان سازنده امام (علیه السلام)، چهل حدیث را که هر کدام درسی از معارف پربار آن «انسان کامل» است برگزیدم،

باشد که در پرتو اشعه تابناک آن خورشید هدایت و ولایت، فضای تاریک جهل و ضلالت را بشکافیم و به رشد و تعالیٰ کامل انسانی خویش نائل آییم.

## چهل حدیث

### اشاره

قالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى بْنٍ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

### ۱ خیر پنهانی و کتمان گرفتاری

مِنْ كُنُزِ الْجَنَّةِ الْبِرُّ وَ إِخْفَاءُ الْعَمَلِ وَ الصَّبْرُ عَلَى الرَّزَايَا وَ كَتْمَانُ الْمَصَابِ.

از گجهای بهشت؛ نیکی کردن و پنهان نمودن کار[نیک] او صبر بر مصیتها و نهان کردن گرفتاریها (یعنی عدم شکایت از آنها) است.

### ۲ ویزگیهای زاهد

أَلَزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَمْ يَغْلِبِ الْحَرَامُ صَبَرَهُ، وَ لَمْ يَسْغُلِ الْحَلَالُ شُكْرُهُ.

Zahed در دنیا کسی است که حرام بر صبرش غلبه نکند، و حلال از شکرش باز ندارد.

### ۳ تعادل در جذب و طرد افراد

أَحَبِّبْ حَبِيبَكَ هَوْنًا مَا عَسَى أَنْ يَغْصِيكَ يَوْمًا مَا.

وَ أَبْغِضْ بَغِيَضَكَ هَوْنًا مَا عَسَى أَنْ يَكُونَ حَبِيبَكَ يَوْمًا مَا.

با دوست آرام بیا، بسا که روزی دشمنت شود، و با دشمنت آرام بیا، بسا که روزی دوست شود.

### ۴ بهای هر کس

قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يَحْسِنُ.

ارزش هر کسی آن چیزی است که نیکو انجام دهد.

(مرد را آن بهاست که در دیده اش زیباست.

نهجالبلاغه شهیدی، ص ۳۷۳

### ۵ فقیه کامل

الَا أَخْبِرْ كُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟ مَنْ لَمْ يَرْخُصِ النَّاسَ فِي مَعَاصِيهِ اللَّهِ وَ لَمْ يَقْنُطُهُمْ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَ لَمْ يُؤْمِنُهُمْ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ وَ لَمْ يَدْعِ الْقُرآنَ رَغْبَةً عَنْهُ إِلَى مَا سِواهُ، وَ لَا خَيْرَ فِي عِبَادَةِ لَيْسَ فِيهَا تَفَقُّهٌ.

وَ لَا خَيْرٌ فِي عِلْمٍ لَيْسَ فِيهِ تَفَكُّرٌ.

وَ لَا خَيْرٌ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدْبُّرٌ.

آیا شما را از فقیه کامل، خبر ندهم؟ آن که به مردم اجازه نافرمانی خدا را ندهد، و آنها را از رحمت خدا نومید نسازد، و از مکر خدایشان آسوده نکند، و از قرآن رو به چیز دیگر نکند، و خیری در عبادت بدون تفقه نیست، و خیری در علم بدون تفکر نیست، و خیری در قرآن خواندن بدون تدبیر نیست.

## ۶ خطرات آرزوی طولانی و هوای نفس

إِنَّمَا أَحْشَى عَلَيْكُمْ إِثْنَيْنِ: طُولُ الْأَمْلِ وَ اتِّبَاعُ الْهَوَى، أَمَّا طُولُ الْأَمْلِ فَيُنْسِي الْأُخْرَةَ وَ أَمَّا اتِّبَاعُ الْهَوَى فَإِنَّهُ يُصْدُعُ عَنِ الْحَقِّ.

همانا بر شما از دو چیز میترسم: درازی آرزو و پیروی هوای نفس.

امّا درازی آرزو سبب فراموشی آخرت شود، و امّا پیروی از هوای نفس، آدمی را از حق باز دارد.

## ۷ مرز دوستی

لَا تَتَّخِذَنَّ عَدُوًّا صَدِيقَكَ صَدِيقًا فَتَعْدِي صَدِيقَكَ.

با دشمن دوست داشت مشو که[با این کار] با دوست دشمنی می‌کنی.

## ۸ اقسام صبر

الصَّابِرُ ثَلَاثَةٌ: الصَّابِرُ عَلَى الْمُصِيبَةِ، وَ الصَّابِرُ عَلَى الظَّاهِرَةِ، وَ الصَّابِرُ عَلَى الْمُغَصِّبَةِ.

صبر بر سه گونه است: صبر بر مصیبت، و صبر بر اطاعت، و صبر بر[ترک][معصیت].

## ۹ تنگdestی مقدار

مَنْ ضُحِقَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ، فَلَمْ يُظْنَ أَنَّ ذِلِّكَ حُسْنُ نَظَرٍ مِنَ اللَّهِ لَهُ فَقَدْ ضَيَعَ مَأْمُولاً.

وَ مَنْ وُسِّعَ عَلَيْهِ فِي ذَاتِ يَدِهِ فَلَمْ يُظْنَ أَنَّ ذِلِّكَ اسْتِدْرَاجٌ مِنَ اللَّهِ فَقَدْ أَمِنَ مَحْوَفًا.

هر که تنگdest شد و نپنداشت که این از لطف خدا به اوست، یک آرزو را ضایع کرده و هر که وسعت در مال یافت و نپنداشت که این یک غافلگیری از سوی خداست، در جای ترسناکی آسوده مانده است.

## ۱۰ عَزْتُ، فَهُذَلتُ

الْمَنِيَّةُ وَ لَا الدَّنِيَّةُ وَ التَّجَلُّدُ وَ لَا التَّجَلُّدُ وَ لَا الدَّهْرُ يُؤْمَانُ: فَيُؤْمِنُ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ فَإِذَا كَانَ لَكَ فَلَا تَبْطَرْ، وَ إِذَا كَانَ عَلَيْكَ فَلَا تَحْزَنْ فِي كُلِّهِمَا سُتْحَبَّرُ.

مردن نه خوار شدن! و بی باکی نه خود باختن! روزگار دو روز است، روزی به نفع تو، و روزی به ضرر تو! چون به سودت شد شادی مکن، و چون به زیانت گردید غم مخور، که به هر دوی آن آزمایش شوی.

ما حارَ مِنْ اسْتَخَارَ، وَ لَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ.  
هر که خیر جوید سرگردان نشود، و کسی که مشورت نماید پشیمان نگردد.

## ۱۲ وطن دوستی

عُمَّرَتِ الْبِلَادُ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ.  
شهرها به حب و دوستی وطن آبادند.

## ۱۳ سه شعبه علوم لازم

الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: الْفِقْهُ لِلأَدْيَانِ، وَ الْطَّبُّ لِلأَبْدَانِ، وَ النَّحُو لِلْسَّانِ.  
دانش سه قسم است: فقه برای دین، و پزشکی برای تن، و نحو برای زبان.

## ۱۴ سخن عالمانه

تَكَلَّمُوا فِي الْعِلْمِ تَبَيَّنَ أَقْدَارُكُمْ.  
عالمانه سخن گویید تا قدر شما روشن گردد.

## ۱۵ منع تلقین منفی

لَا تُحَدِّثْ نَفْسَكَ بِفَقْرٍ وَ لَا طُولِ عُمْرٍ.  
فقر و تنگدستی و طول عمر را به خود تلقین نکن.

## ۱۶ حرمت مؤمن

سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فِسْقٌ وَ قِتَالُهُ كُفْرٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ كُحْرَمَةُ دَمِهِ.  
دشمن دادن به مؤمن فسق است، و جنگیدن با او کفر، و احترام مالش چون احترام خونش است.

## ۱۷ فقر جانکاه

الْفَقْرُ الْمُؤْتُ الْأَكْبَرُ، وَ قَلَّهُ الْعِيَالُ أَحَدُ الْيَسَارِينِ وَ هُوَ نِصْفُ الْعِيشِ.  
فقر و نداری بزرگترین مرگ است! و عائله کم یکی از دو توانگری است، که آن نیمی از خوشی است.

## ۱۸ دو پدیده خطروناک

أَهْلَكَ النَّاسَ إِثْنَانِ: حَوْفُ الْفَقْرِ وَ طَلَبُ الْفَخْرِ.  
دو چیز مردم را هلاک کرده: ترس از نداری و فخر طلبی.

**۱۹ سه ظالم**

الْعَالِمُ بِالظُّلْمِ وَ الْمُعْنِي عَلَيْهِ وَ الرَّاضِي بِهِ شُرْكَاءُ ثَلَاثَةٍ.  
شخص ستمکار و کمک کننده بر ظلم و آن که راضی به ظلم است، هر سه با هم شریکاند.

**۲۰ صبر جمیل**

الصَّابِرُ صَبَرَانِ: صَبِرٌ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَسَنٌ جَمِيلٌ، وَ أَخْسَنُ مِنْ ذَلِكَ الصَّابِرُ عِنْدَ مَا حَوَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ.  
صبر بر دو قسم است: صبر بر مصیبت که نیکو و زیباست، و بهتر از آن صبر بر چیزی است که خداوند آن را حرام گردانیده است.

**۲۱ ادائی امامت**

أَدُوا الْأَمَانَةَ وَ لَوْ إِلَى قاتِلٍ وُلِّدَ الْأَنْبِيَاءِ.  
امانت را بپردازید گرچه به کشندۀ فرزندان پیغمبران باشد.

**۲۲ پرهیز از شهرت طلبی**

قالَ (عليه السلام) لِكَمِيلِ بْنِ زِيَادٍ: رُوِيَّدَكَ لَا تَسْهُرْ، وَ أَخْفِ شَخْصَكَ لَا تُذْكُرْ، تَعْلَمْ تَعْلَمْ وَ اصْمُثْ تَسْلَمْ، لَا عَلَيْكَ إِذَا عَرَّفْكَ دِينُهُ،  
لَا تَعْرِفُ النَّاسَ وَ لَا يَعْرِفُونَكَ.

آرام باش، خود را شهره مساز، خود را نهان دار که شناخته نشوی، یاد گیر تا بدانی، خموش باش تا سالم بمانی.  
بر تو هیچ باکی نیست، آن گاه که خدا دینش را به تو فهمانید، که نه تو مردم را بشناسی و نه مردم تو را بشناسند (یعنی، گمنام  
زندگی کنی).

**۲۳ عذاب شش گروه**

إِنَّ اللَّهَ يَعْذِبُ سِتَّةَ بِسِتَّةٍ: الْعَرَبَ بِالْعَصِبَيَةِ وَ الدَّاهِقِينَ بِالْكُبْرِ وَ الْأَمْرَاءَ بِالْجَوْرِ وَ الْفُقَهَاءَ بِالْحَسَدِ وَ التُّجَارَ بِالْخِيَانَةِ وَ أَهْلَ الرُّشْتاقِ بِالْجَهْلِ.  
خداؤند شش کس را به شش خصلت عذاب کند: عرب را به تعصب، و خانهای ده را به تکبر، و فرمانروایان را به جور، و فقیهان را  
به حسد، و تجار را به خیانت، و روستایی را به جهالت.

**۲۴ ارکان ایمان**

الْأَيْمَانُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ: الْتَّوْكِلُ عَلَى اللَّهِ، وَ التَّفْوِيقُ إِلَى اللَّهِ وَ التَّشْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ، وَ الرَّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ.  
ایمان چهارپایه دارد: توکل بر خدا، واگذاردن کار به خدا، تسلیم به امر خدا و رضا به قضای الهی.

**۲۵ تربیت اخلاقی**

ذَلِّلُوا أَخْلَاقَكُم بِالْمَحَاسِنِ، وَقَوْدُوهَا إِلَى الْمُكَارِمِ.  
وَعَوْدُوا أَنفُسَكُمُ الْحَلْمِ.

اخلاق خود را رام خوبیها کنید و به بزرگواریها یشان بکشانید و خود را به بردبازی عادت دهید.

## ۲۶ آسانگیری بر مردم و دوری از کارهای پست

لَا تُدْفِعُ النَّاسَ وَرْنَّا بِوَرْنَنْ، وَعَظِّمُوا أَقْدَارَكُم بِالْتَّغَافِلِ عَنِ الدِّينِ مِنَ الْأَمْوَرِ.  
نسبت به مردم، زیاد خرده گیری نکنید، و قدر خود را با کناره‌گیری از کارهای پست بالا ببرید.

## ۲۷ نکباتان انسان

كَفِي بِالْمُرْءِ حِزْزًا، إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَمَعَهُ حَفَظَةٌ مِنَ اللَّهِ يَحْفَظُونَهُ أَنْ لَا يَتَرَدَّدَ فِي بِرٍّ وَلَا يَقْعُ عَلَيْهِ حَائِطٌ وَلَا يَصِيهُ سَبِيعٌ،  
فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُ خَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَجَلِهِ.

آدمی را همین دژ بس که کسی از مردم نیست، مگر آن که با او از طرف خدا نگهبانهاست که او را نگه می‌دارند که به چاه نیفتند، و دیوار بر سرش نریزد، و درنده‌ای آسیبیش نرساند، و چون مرگ او رسد او را در برابر اجلش رها سازند.

## ۲۸ روزگار تباہیها

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يُعْرَفُ فِيهِ إِلَّا الْمَاحِلُّ وَلَا يَرَفِفُ فِيهِ إِلَّا الْفَاجِرُ وَلَا يُؤْتَمِنُ فِيهِ إِلَّا الْخَائِنُ وَلَا يَحْوَنُ إِلَّا الْمُؤْتَمِنُ، يَتَحَمَّلُونَ  
الْفُقَرَ مَغْنِمًا وَالصَّدَقَةَ مَغْرِمًا وَصِلَةُ الرَّحْمِ مَنَّا، وَالْعِبَادَةُ اسْتِطَالَةً عَلَى النَّاسِ وَتَعْدِيَا وَذِلِكَ يَكُونُ عِنْدَ سُلْطَانِ النِّسَاءِ، وَمُشَاوِرَةُ الْأَمَاءِ، وَ  
إِمَارَةُ الصَّبِيَانِ.

زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن ارج نیابد، مگر فرد بی‌عرضه و بی‌حاصل، و خوش طبع و زیرک دانسته نشود، مگر فاجر، و امین و مورد اعتماد قرار نگیرد، مگر خائن و به خیانت نسبت داده نشود، مگر فرد درستکار و امین! در چنین روزگاری، بیتالمال را بهره شخصی خود گیرند، و صدقه را زیان به حساب آورند، وصله رحم را با منت به جای آرند، و عبادت را وسیله بزرگی فروختن و تجاوز نمودن بر مردم قرار دهند و این وقتی است که زنان، حاکم و کنیزان، مشاور و کودکان، فرمانروا باشند!

## ۲۹ زیرکی به هنگام فتنه

كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابِنِ اللَّبَوْنِ؛ لَا ظَهَرْ فَيْرَكَبْ، وَلَا ضَرَعْ فَيَحْلَبْ.  
هنگام فتنه چون شتر دو ساله باش که نه پشتی دارد تا سوارش شوند و نه پستانی تا شیرش دوشند.

## ۳۰ اقبال و ادبیات دنیا

إِذَا أَقْبَلَتِ الدُّنْيَا عَلَى أَحَدِ أَعْارَتِهِ مَحَاسِنَ غَيْرِهِ، وَإِذَا أَذْبَرَتْ عَنْهُ سَلْبَتِهِ مَحَاسِنَ نَفْسِهِ.  
چون دنیا به کسی روی آرد، نیکوییهای دیگران را بدو به عاریت سپارد، و چون بدو پشت نماید، خوبی‌ها یش را برباید.

## ۳۱ ناقوانترین مردم

أَعْجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ الْأَخْوَانِ، وَأَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَيَعَ مِنْ ظَفَرٍ بِهِ مِنْهُمْ.  
ناتوانترین مردم کسی است که توان به دست آوردن دوستان را ندارد، و ناتوانتر از او کسی است که دوستی به دست آرد و او را از دست بدهد.

### ۳۲ فریاد رسی و فرح بخشی گفتار

مِنْ كَفَّارَاتِ الذُّنُوبِ الْعِظَامِ إِغَاثَةُ الْمَلْهُوفِ وَالتَّنْفِيسُ عَنِ الْمَكْرُوبِ.  
از کفاره گناهان بزرگ، فریاد خواه را به فریاد رسیدن، و غمگین را آسایش بخشیدن است.

### ۳۳ نشانه کمال عقل

إِذَا تَمَّ الْعُقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ  
چون خرد کمال گیرد، گفتار نقصان پذیرد.

### ۳۴ رابطه با خدا

مَنْ أَصْلَحَ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ أَصْلَحَ أَمْرَ آخِرِهِ أَصْلَحَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَ دُنْيَاهُ.  
وَمَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسٍ وَاعْظُ كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ.  
آن که میان خود و خدا را اصلاح کند، خدا میان او و مردم را اصلاح می کند و آن که کار آخرت خود را درست کند، خدا کار دنیای او را سامان دهد.  
و آن که او را از خود بر خویشن واعظی است، خدا را بر او حافظی است.

### ۳۵ افراط و تقویط

هَلَكَ فِي رَجُلٍ مُحِبٌ غَالَ وَمُبِغضٌ قَالَ.  
دو تن به خاطر من هلاک شدند: دوستی که اندازه نگاه نداشت و دشمنی که بغض مرا در دل کاشت.

### ۳۶ روایت و درایت

إِعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةً لَا عَقْلَ رِوَايَةً، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ، وَرُعَاةُهُ قَلِيلٌ.  
هر گاه حدیثی را شنیدید آن را با دقت عقلی فهم و رعایت کنید، نه بشنوید و روایت کنید! که روایان علم بسیارند و رعایت کنندگان آن اندک در شمار.

### ۳۷ پاداش تارک گناه

مَا الْمُجَاهِدُ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَعْظَمِ أَجْرًا مِمَّنْ قَدَرَ فَعَفَ، لَكَادَ الْعَفِيفُ أَنْ يَكُونَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَهُ.

مُزْدِ جَهَادٌ كَشْتَه در راه خدا بیشتر نیست از مرد پارسا که معصیت کردن تواند لیکن پارسا ماند و چنان است که گویی پارسا فرشته‌ای است از فرشته‌ها.

### ۳۸ پایان ناگوار گناه

أَذْكُرُوا انْقِطَاعَ الَّذِّاتِ وَبَقَاءَ التَّبَعَاتِ.  
به یاد آرید که لذتها تمام شدنی است و پایان ناگوار آن بر جای ماندنی.

### ۳۹ صفت دنیا

فِي صِفَةِ الدُّنْيَا: تَعْرُّ وَ تَضُرُّ وَ تَعْمُرُ.  
در صفت دنیا فرموده است: میفرید و زیان می‌رساند و می‌گذرد.

### ۴۰ دینداران آخر الزمان

يَا تَى عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَقِى فِيهِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اشْمُهُ.  
مَسَاجِدُهُمْ يَوْمَئِذٍ حَامِرَةٌ مِنَ الْبَنَاءِ خَرَابٌ مِنَ الْهُدَى.  
سُكَانُهَا وَ عُمَارُهَا شَرُّ أَهْلِ الْأَرْضِ، مِنْهُمْ تَخْرُجُ الْفِتْنَةُ وَ إِلَيْهِمْ تَأْوِي الْخَطِيَّةُ يُرْدُونَ مَنْ شَدَّ عَنْهَا فِيهَا.  
وَ يَسْوَقُونَ مَنْ تَأَخَّرَ إِلَيْهَا.  
يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى «فَبَيْ حَلَفْتُ لَأَبْعَثَنَّ عَلَى أُولَئِكَ فِتْنَةً أَتْرَكَ الْحَلِيمَ فِيهَا حَيْرَانًا» وَقَدْ فَعَلَ.  
وَ تَحْنُّ سَتَقِيلُ اللَّهَ عَزْرَةُ الْعَفْلَةِ.

مردم را روزگاری رسد که در آن از قرآن جز نشان نماند و از اسلام جز نام آن، در آن روزگار ساختمان مسجدهای آنان نو و تازهساز است و از رستگاری ویران.

ساکنان و سازندگان آن مسجدها بدترین مردم زمینند، فتنه از آنان خیزد و خطابه آنان درآویزد.  
آن که از فتنه به کنار ماند بدان بازش گردانند، و آن که از آن پس افتاد به سویش برانند.  
خدای تعالی فرماید: «به خودم سوگند، بر آنان فتنه‌ای بگمارم که بردباز در آن سرگردان مائده» و چنین کرده است، و ما از خدا می‌خواهیم از لغوش غفلت درگذرد.

### امام حسن مجتبی (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام حسن مجتبی (علیه السلام)

امام حسن (علیه السلام)، اوّلین فرزند امام علی و فاطمه زهرا (علیهمما السلام)، در نیمه ماه رمضان سال دوم یا سوم هجری در شهر مدینه به دنیا آمد و بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) شش ماه حکومت کرد و در سال پنجم هجری، به وسیله زهری که همسرش جعده به دستور معاویه به او خوراند، در ۴۸ سالگی به شهادت رسید.  
مزار شریفش در قبرستان بقیع، در کنار سه امام معصوم دیگر، زیارتگاه خیل شیفتگان آن حضرت است.

جلال الدین سیوطی در کتاب «تاریخ الخلفاء» مینویسد: «امام حسن در سال سوم هجرت به دنیا آمد و شبیه‌ترین شخص به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در روز هفتم تولّدش، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) گوسفندی را برای او عقیقه کرد و موی سرش را تراشید و هم وزن آن را نقره صدقه داد. او یکی از پنج نفر اهل کسae است.

پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پروردگار! من او را دوست می‌دارم پس او را دوست داشته باش. و فرمود: حسن و حسین دو سرور جوانان اهل بهشتند.

ابن عباس گفت: حسن بر دوش پیامبر سوار بود، شخصی به آن حضرت گفت: ای پسر! خوب مرکبی را سوار شده‌ای! پیامبر فرمود: بلکه او خوب راکبی است. امام مجتبی (علیه السلام) شخصیتی آرام، با وقار، متین، بخشندۀ و مورد توجه مردم بود. به فقیران و بینوایان رسیدگی می‌نمود و معمولاً بیش از حد در خواست آنها به آنان کمک می‌کرد تا زندگیشان تأمین گردد، زیرا روانمی‌دید که سائلی بیش از یک بار از او چیزی بخواهد که موجب شرمساریش شود.

او در طول عمرش دو بار تمام ثروت و دارایی خویش را در راه خدا بخشید و سه بار تمام اموال خود را وقف کرد، نیمی از آن را برای خود و نیم دیگر آن را در راه خدا بخشش نمود.

امام مجتبی (علیه السلام)، فردی شجاع، دلیر و مبارز بود و در جنگ‌هایی که در رکاب پدرش امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌جنگید معمولاً در خط مقدم حرکت می‌کرد. او در جنگ جمل و صفين از مبارزان پرتلاش لشکر آن حضرت بود.

## روزگار امامت آن حضرت

امام حسن (علیه السلام) مسئولیت امامت و رهبری را در جوی ماضطرب و ناآرام، در وضعی بسیار پیچیده و پر کشاکش که در پایان زندگانی پدر بزرگوارش امام علی (علیه السلام) بروز کرده و شعله‌ور شده بود، به عهده گرفت. در نتیجه وضع نابسامان مردمی که امام با آنان روبه رو بود تنها این راه باقی ماند که یا وارد جنگی بیحاصل و یأس آور شود، او و جماعت‌شش به شهادت رستد، یا پس از سپری شدن مدتی مواضع خود را مسجّل گرداند و صلحی را که به صلاح ملت است بر جنگ بی‌ثمر ترجیح دهد.

و این امری طبیعی است که جنگی که مردم به آن به دید شک می‌نگرند، بی‌نتیجه و یأس آور خواهد بود. نشانه‌های تاریخی بسیاری وجود دارد که به تأکید بیان می‌کند امام حسن (علیه السلام) موضع خود را به خوبی درک می‌کرد و میدانست که مبارزه او با معاویه، با وجود شک و تردیدی که در توهه‌های مردم وجود دارد، محال است به پیروزی برسد. کار طرفداران امام (علیه السلام) به حد خیانت رسید و از روی طمع به سوی معاویه گرایش یافتد و به دلیل پول و مقام و آسایشی که برای آنان فراهم آورد، روی به سوی او نمودند.

زعمای کوفه کار را به جایی رساندند که به معاویه نوشتند: هر وقت بخواهد امام (علیه السلام) را دست بسته نزدش می‌فرستند! و چون به امام می‌رسیدند به او اظهار اطاعت و ارادت می‌نمودند و می‌گفتند: «تو جانشین پدرت و وصی او هستی و ما سرایا در مقابل تو مطیع و فرمانبرداریم، هر فرمان که داری بفرمای!» امام به آنها می‌گفت: «به خدا قسم، دروغ می‌گویید، به خدا سوگند شما به کسی که بهتر از من بود وفا نکردید، پس چگونه به من وفا می‌کنید و چگونه به شما اطمینان کنم؟ اگر راست می‌گویید، اردوگاه مدائی، میعادگاه و قرارگاه ما باشد، به آنجا بروید.» امام به مدائی رفت، اما بیشتر سپاهیان، او را رها کردند. حال آیا امام مجتبی (علیه السلام) با چنین مردمی میتوانست با معاویه بجنگد؟ هرگز.

بنابراین، امام حسن (علیه السلام) به خاطر نداشتن نیروی کافی مطمئن، ناچار به پذیرش صلح تحمیلی شد.

### مواد صلحنامه

ماهه اول: واگذاشتن حکومت به معاویه به این شرط که به کتاب خدا و سنت فرستاده او (صلی الله علیه و آله و سلم) و به سیره خلفای صالح، عمل کند.

ماهه دوم: پس از معاویه، امر حکومت بر عهده حسن است و اگر برای او حادثه‌ای روی داد حکومت از آن حسین است و معاویه نمی‌تواند آن را به عهده دیگری بگذارد.

ماهه سوم: باید سبّ امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و بد گفتن از او در نماز ترک شود و از علی (علیه السلام) جز به نیکی یاد نکنند.

ماهه چهارم: باید آنچه در بیت المال کوفه قرار دارد، یعنی پنج میلیون درهم یا دینار، استثنابشود و تابع خلافت و حکومت نباشد، و بر عهده معاویه است که هر سال دو میلیون درهم برای حسین بفرستد و در عطا و صلات، بنی هاشم را بر بنی عبد شمس برتری دهد و میان فرزندان کسانی که در رکاب امیرالمؤمنین در جنگ جمل جنگیدند و فرزندان کسانی که در صفين در خدمت امام علی (علیه السلام) مجاهدت کردند، یک میلیون درهم تقسیم شود و این مبلغ را از خراج ولایت «دارابگرد»، که یکی از شهرهای فارس در حدود اهواز است، بپردازد.

ماهه پنجم: مردم هر جا بر روی زمین خدا باشند، چه در شام و عراق چه در حجاز و یمن، باید این باشند و سیاه و سرخ باید در امان بمانند، معاویه باید خطاهای آنان را تحمل کند و ببخشاید و هیچ کس را به جرم گذشته کیفر ندهد و با اهل عراق با کینه و دشمنی رفتار نکند.

و یاران علی (علیه السلام) را در هر کجا باشند امان دهد و به هیچ یک از شیعیان علی (علیه السلام) آسیبی نرساند، یاران و شیعیان علی (علیه السلام) از حیث جان و مال و زن و فرزند در امان و از هر گزندی محفوظ باشند، و هیچ کس متعرض هیچ یک از آنان نشود، و هر صاحب حقی به حقش برسد و هر چه یاران علی در هر کجا به دست آورده‌اند برای آنان محفوظ بماند، و برای حسن بن علی و برادرش حسین (علیه السلام) و هیچ یک از اهل بیت رسول الله در نهان و آشکار هیچ بدی نخواهد و در امنیت آنان، در هیچ منطقه‌ای، اخلاق نکنند.

برنامه و صلح امام حسن (علیه السلام)، چهره واقعی معاویه را آشکار ساخت و ماهیت او را به مردم نشان داد. به طوری که معاویه بعد از قبضه نمودن حکومت در یک سخنرانی گفت: «به خدا سوگند من با شما برای این نجنگیدم که نماز بگزارید و روزه بدارید و حجّ به جا آورید و زکات بپردازید، بلکه به این منظور با شما جنگیدم که به شما فرمان دهم! و همانا این مقام را خدا به من عطا کرده در حالی که شما ناخشنود بودید.

هان! من حسن را امیدوار کردم، چیزهایی را به او دادم و اکنون همه آنها زیر پای من است و به هیچ شرطی وفا نمی‌کنم!» سیاست معاویه در طول بیست سال حکومت سرکوب و زور این بود که پیوسته برنامه‌ای تنظیم کند که وجودان و اراده امت را از میان برد و مردم را از اندیشیدن درباره مسائل بزرگ جامعه منصرف سازد، تا تنها در اندیشه گرفتاریهای کوچک روزانه خود باشند و از هدفهایی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در پی آن بود منصرف شوند و تنها به زندگانی و منافع شخصی خویش بیندیشند و به وجوهی که از بیت‌المال به دست می‌آورند فکر کنند.

برخی از شیوخ قبایل کوفه، با وجود این که از شیعیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) بودند، از جاسوسان معاویه شدند و خبرها را در باب کوچکترین حرکت یا مخالفت مردان قبیله، گزارش می‌دادند آن گاه مأموران دولتی سر می‌رسیدند و کسانی را که خلاف

معاویه چیزی گفته بودند یا حرکتی در سر می‌پروراندند دستگیر می‌کردند و نفَس مخالفان را می‌بریدند. و این گونه، خلافت بازیچه‌ای شده بود در دست کودکان بنی امیه.

معاویه به خوبی می‌فهمید که امام (علیه السلام) صاحب مکتب و هدف است و ناچار برای اجرای رسالت خود از هیچ کوششی خودداری نمی‌کند و همه سعی خود را در راه اعتلای مکتب و روشهای دگرگون سازی امّت به کار می‌برد، از این رو، احساس خطر می‌کرد، تا آن که سرانجام، نقشه کشتن امام را طراحی نمود و آن حضرت را با سُمی مهلك، به وسیله «جعده» همسر امام، به شهادت رساند.

ابوالفرج اصفهانی در کتاب «مقالات الطالبین» مینویسد: «معاویه می‌خواست برای پرسش یزید بیعت بگیرد و در انجام این منظور، هیچ کس برای او مزاحمتراز حسن بن علی و سعد بن ابی وقاص نبود، بدین جهت هر دو را با وسائل مخفی مسموم کرد.» و نیز همین نویسنده می‌گوید: «چون خواستند حسن بن علی را به خاک بسپارند، عایشه بر استری نشست و بنی امیه و بنی مروان و هر کس از یاوران و سپاهشان را که در آنجا بود به کمک برداشت و اینجا بود که گوینده‌ای گفت: یک روز بر استر و یک روز بر شتر.» سبط ابن جوزی به سند خود از طبقات ابن سعد و او از واقعی روایت کرده: حسن بن علی در هنگام احتضار گفت: مرا در کنار جدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) دفن کنید، امویان و مروان حکم و سعید بن العاص که والی مدینه بود به پاخاستند و نگذاشتند.

ابن سعد مؤلف کتاب طبقات می‌گوید: یکی از مخالفان، عایشه بود که گفت: «هیچ کس نباید در کنار رسول خدا دفن شود!» سرانجام، جنازه حسن بن علی را از آنجا به قبرستان بقیع بردند و در کنار قبر جدهاش فاطمه بنت اسد به خاک سپردند.

در کتاب «الإصابات» از واقعی نقل شده که آن روز جمعیت آن چنان انبوه بود که اگر در بقیع سوزنی میافکندند بر سر انسانی می‌افتاد و به زمین نمی‌رسید.

سلام عَلَيْهِ يَوْمَ وُلْدَ وَ يَوْمَ اسْتُشْهَدَ وَ يَوْمَ يَبْعَثُ حَيَاً.

از میان سخنان پر بهای امام مجتبی (علیه السلام)، چهل حدیث برگزیده را که هر کدام گشاینده بابی از کرامت و اخلاق انسانی به روی حقیقت جویان است، به اهل مطالعه تقدیم می‌دارم.

## چهل حدیث

### اشاره

قالَ الْإِمَامُ الْمُجَتَبِيُّ (علیه السلام):

### نصیحت از سر اخلاق

أَيَّهَا النَّاسُ إِنَّهُ مَنْ نَصَحَ لِلَّهِ وَ أَخْذَ قَوْلَهُ دَلِيلًا هُدِيَ لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ وَفَقَهُ اللَّهُ لِلرَّشادِ وَ سَدَّدَهُ لِلْحُسْنَى فَإِنَّ جَارَ اللَّهِ أَمِنٌ مَحْفُوظٌ وَ عَدُوَّهُ خَائِفٌ مَخْذُولٌ، فَأَخْتَرُ سُوَا مِنَ اللَّهِ بِكُثْرَةِ الذِّكْرِ.

هان ای مردم! کسی که برای خدا نصیحت کند و کلام خدا را راهنمای خود گیرد، به راهی پایدار رهنمون شود و خداوند او را به رشد و هدایت موفق سازد و به نیکویی استوار گرداند، زیرا پناهنده به خدا در امان و محفوظ است و دشمن خدا ترسان و بیاور است و با ذکر بسیار خود را از [معصیت خدای] بپایید.

**۲ شناخت هدایت**

وَأَعْلَمُوا عِلْمًا يَقِيًّا أَنَّكُمْ لَنْ تَعْرِفُوا الْتُّقْنِيَ حَتَّى تَعْرِفُوا صِفَةَ الْهُدَى، وَلَنْ تُمْسِكُوا بِمِيشَاقِ الْكِتَابِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي تَبَيَّنَهُ وَلَنْ تَتَّلَوَّ الْكِتَابَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي حَرَّقَ، فَإِذَا عَرَفْتُمْ ذَلِكَ عَرَفْتُمُ الْبِدَاعَ وَالتَّكْلُفَ وَرَأَيْتُمُ الْفِرْيَةَ عَلَى اللَّهِ وَالْتَّحْرِيفَ وَرَأَيْتُمْ كَيْفَ يَهُوَ مَنْ يَهُوَ.

به یقین بدانید که شما هرگز تقوی را نشناسید تا آن که صفت هدایت را بشناسید، و هرگز به پیمان قرآن تمسک پیدا نمی‌کنید تا کسانی را که دورش انداختند بشناسید، و هرگز قرآن را چنان که شایسته تلاوت است تلاوت نمی‌کنید تا آنها را که تحریفش کردند بشناسید، هرگاه این را شناختید بدعتها و برخود بستنها را خواهید شناخت و دروغ بر خدا و تحریف را خواهید دانست و خواهید دید که آن که اهل هوی است چگونه سقوط خواهد کرد.

**۳ فاصله میان حق و باطل**

بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ أَرْبَعُ أَصْبَعَ، مَا رَأَيْتَ بِعِينَيْكَ فَهُوَ الْحَقُّ وَقَدْ تَسْمَعُ بِأُذُنَيْكَ بَاطِلًا كثِيرًا.

بین حق و باطل به اندازه چهار انگشت فاصله است، آنچه با چشمت بینی حق است و چه بسا با گوش خود سخن باطل بسیاری را بشنوی.

**۴ آزادی و اختیار انسان**

مَنْ أَحَالَ الْمَعَاصِي عَلَى اللَّهِ فَقَدْ فَجَرَ، إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَطْعُ مَكْرُوهًا وَلَمْ يَغْصَ مَغْلُوبًا وَلَمْ يَهْمِلِ الْعِبَادَ سُلْطَانًا مِنَ الْمَمْلَكَةِ، بَلْ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكُوكُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ أَقْدَرَهُمْ، بَلْ أَمْوَاهُمْ تَخْيِرًا وَنَهَاهُمْ تَحْذِيرًا.

هر که گناهان را به خداوند نسبت دهد، به تحقیق، فاجر و نابکار است.

خداوند به زور اطاعت نشود، و در نافرمانی مغلوب نگردد، او بندگان را مهملا و سرخود در مملکت وجود رها نکرده، بلکه او مالک هر آنچه آنها را داده و قادر بر آنچه آنان را توانا کرده است می‌باشد، آنان را فرمان داده تا به اختیار خودشان آن را پیذیرند و نهیشان نموده تا به اختیار خود بر حذر باشند.

**۵ زهد و حلم و درستی**

قَيْلَ لَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مَا الزُّهْدُ؟ قَالَ: الْرَّغْبَةُ فِي التَّقْوَى وَالرَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا.

قَيْلَ: فَمَا الْحِلْمُ؟ قَالَ كَظْمُ الْغَيْظِ وَمُلْكُ النَّفْسِ.

قَيْلَ مَا السَّدَادُ؟ قَالَ: دَفْعُ الْمُنْكَرِ بِالْمَعْرُوفِ.

از حضرت امام حسن مجتبی (علیه السلام) پرسیده شد که زهد چیست؟ فرمود: رغبت به تقوی و بی‌رغبتی در دنیا.

سؤال شد حلم چیست؟ فرمود: فرو بردن خشم و تسلط بر نفس.

سؤال شد سداد و درستی چیست؟ فرمود: برطرف نمودن رشتی به وسیله خوبی.

الْتَّقْوَى بِابِ كُلَّ تَوْبَةٍ وَرَأْسُ كُلَّ حِكْمَةٍ وَشَرَفُ كُلَّ عَمَلٍ.  
بِالْتَّقْوَى فَازَ مَنْ فَازَ مِنَ الْمُمْتَقِينَ.

تقوا و پرهیز کاری سرآغاز هر توبه‌ای، و سرّ هر حکمتی، و شرف و بزرگی هر عملی است، و هر که از با تقوا یان کامیاب گشته به وسیله تقوا کامیاب شده است.

## ۷ خلیفه به حق

إِنَّمَا الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَعَمِلَ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَلَعْمَرِي إِنَّا لَأَعْلَمُ الْهُدَى وَمَنَارُ التُّقَى.  
خلافت فقط از آن کسی است که به روش رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برود، و به طاعت خدا عمل کند، و به جان خودم سوگند که ما اهل بیت نشانه‌های هدایت و جلوه‌های پر فروغ پرهیز گاری هستیم.

## ۸ حقیقت کرم و دنائت

قَيلَ لَهُ (عليه السلام): مَا الْكَرْمُ؟ قَالَ: أَلَا يَتَدَاءُ بِالْعَطِيَّةِ قَبْلَ الْمَسْأَلَةِ وَإِطْعَامُ الطَّعَامِ فِي الْمَحَلِّ.  
قَيلَ فَمَا الدَّنَيَّةُ؟ قَالَ: الْنَّظَرُ فِي الْيُسِيرِ وَمَنْعُ الْحَقِيرِ.  
از امام مجتبی سؤال شد: کرم چیست؟ فرمود: آغاز به بخشش نمودن پیش از درخواست نمودن و اطعم نمودن در وقت ضرورت و قحطی.  
سؤال شد: دنائت و پستی چیست؟ فرمود: کوچک بینی و دریغ از اندک.

## ۹ مشورت مایه رشد و هدایت

ما تَشَافَرَ قَوْمٌ إِلَّا هُدُوا إِلَى رُشْدِهِمْ.  
هیچ قومی با همدیگر مشورت نکنند، مگر آن که به رشد و کمالشان هدایت شوند.

## ۱۰ لثامت و پستی

أَلَّلُؤْمُ أَنْ لَا تَشْكُرَ النِّعْمَةَ.  
پستی آن است که شکر نعمت را نکنی.

## ۱۱ بدتر از ننگ و زبونی

الْعَارُ أَهْوَنُ مِنَ النَّارِ.  
ننگ و زبونی بهتر از دوزخ رفتن است.

## ۱۲ رفق شناسی

قَالَ الْحَسَنُ (عليه السلام) لِيَعْضِنِ وُلْدِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُواخِي أَحَدًا حَتَّى تَعْرِفَ مَوَارِدَهُ وَمَصَادِرَهُ فَإِذَا اسْتَبَطْتَ الْخُبْرَةَ وَرَضِيَتِ الْعِشْرَةَ فَآتِهِ

عَلَى إِقَالَةِ الْعُرْثَةِ وَالْمُوَاسَأَةِ فِي الْعُسْرَةِ.

امام حسن (علیه السلام) به یکی از فرزندانش فرمود: ای پسرم! با احدی برادری مکن تا بدانی کجاها می‌رود و کجاها می‌آید، و چون از حالت خوب آگاه شدی و معاشرتش را پسندیدی با او برادری کن به شرط این که معاشرت، بر اساس چشم پوشی از لغش و همراهی در سختی باشد.

### ۱۳ کار با توکل

لَا تُجَاهِدِ الظَّلَبَ جِهَادَ الْغَالِبِ وَلَا تَتَكَلَّ عَلَى الْقَدَرِ إِتَّكَالَ الْمُسْتَسْلَمِ.

چون شخص پیروز در طلب مکوش، و چون انسان تسليم شده به قدر اعتماد مکن [بلکه با تلاش پیگیر و اعتماد و توکل به خداوند، کار کن].

### ۱۴ خوشاوند و بیگانه واقعی

أَقْرَبُ مَنْ قَرَبَتْهُ الْمَوَدَّةُ وَإِنْ بَعْدَ نَسْبَةُ، وَالْبَعِيدُ مَنْ بَاعَدَتْهُ الْمَوَدَّةُ وَإِنْ قَرَبَ نَسْبَةُ.

خوشاوند کسی است که دوستی و محبت، او را نزدیک کرده باشد و اگر چه نژادش دور باشد. و بیگانه کسی است که از دوستی و محبت به دور است و گرچه نژادش نزدیک باشد.

### ۱۵ اعتماد به مقدرات الهی

مَنِ اتَّكَلَ عَلَى حُسْنِ الْإِخْتِيَارِ مِنَ اللَّهِ لَهُ لَمْ يَتَمَّنَ أَنَّهُ فِي غَيْرِ الْحَالِ الَّتِي إِخْتَارَهَا اللَّهُ لَهُ.

هر که به نیک گزینی خداوند دلگرم باشد، آرزو نمی‌کند در وضعی جز آنچه خدا برایش برگزیده، باشد.

### ۱۶ آثار رفت و آمد در مسجد

مَنْ أَدَمَ الْإِخْتِلَافَ إِلَى الْمُسْتِيَّجِدِ أَصَابَ إِحْيَدِي ثَمَانَ: آيَةُ مُحْكَمٍ وَأَخَّا مُسْتَنْظَرٍ وَرَحْمَةُ مُسْتَنْظَرٍ وَكَلِمَةُ تَدْلُّهُ عَلَى الْهُدَى أَوْ تَرْدُدُهُ عَنْ رَدَى وَتَرْكُ الذُّنُوبِ حَيَاءً أَوْ حَشْيَةً.

هر که پیوسته به مسجد رود به یکی از این هشت فایده می‌رسد:

۱ نشانه‌ای استوار (فهم آیات الهی)،

۲ دوستی قابل استفاده،

۳ دانشی تازه،

۴ رحمتی مورد انتظار،

۵ سخنی که به راه راستش کشد،

۶ یا سخنی که او را از پستی برهاند،

۷ و ترک گناهان به خاطر شرم از خدا،

۸ یا ترک گناهان به خاطر خوف از خدا.

**۱۷ بهترین چشم و گوش و دل**

إِنَّ أَبْصَرَ الْأَبْصَارِ مَا نَفَدَ فِي الْخَيْرِ مَذْهَبُهُ، وَأَسْمَعُ الْأَسْمَاعِ مَا وَعَى التَّذْكِيرَ وَأَتَّفَعَ بِهِ، أَشْلَمُ الْقُلُوبِ مَا طَهَرَ مِنَ الشُّبُهَاتِ.  
همانا بیناترین دیده‌ها آن است که در طریق خیر نفوذ کند، و شناورترین گوشها آن است که پند و اندرز را در خود فرا گیرد و از آن سود برد، سالمترین دلها آن است که از شبشه‌ها پاک باشد.

**۱۸ ترکیه در پرتو عبادت**

إِنَّ مَنْ طَلَبَ الْعِبَادَةَ تَرَكَ لَهَا، إِذَا أَصَرَّتِ النَّوَافِلُ بِالْفُرِيقَةِ فَأَرْفَضُوهَا.  
به راستی هر که عبادت را به خاطر عبادت طلب کند خود را ترکیه نموده است.  
هر گاه مستحبات به واجبات زیان رساند آن را ترک کنید.

**۱۹ عاقل خیرخواه**

لَا يُغْشُّ الْعَاقِلُ مَنِ اسْتَنْصَحَهُ.  
عاقل و خردمند به کسی که از او نصیحت و اندرز خواهد، خیانت نکند.

**۲۰ ارزش دادن به آثار عبادت**

إِذَا لَقِيَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَقْبِلْ مَوْضِعَ النُّورِ مِنْ جِهَتِهِ.  
هر گاه یکی از شما برادر خود را ملاقات کند، باید که محل نور پیشانی (یعنی محل سجده) او را بیوسد.

**۲۱ امید و پشتکار**

وَأَعْمَلْ لِدِنْيَاكَ كَائِنَكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَأَعْمَلْ لِإِخْرَتِكَ كَائِنَكَ تَمُوتُ غَدًا، وَإِذَا أَرَدْتَ عِزًّا بِلا عَشِيرَةً، وَهَيْئَةً بِلا سُلْطَانٍ فَاخْرُجْ مِنْ ذُلْ  
مَعْصِيَةِ اللَّهِ إِلَى عِزٍّ طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.  
برای دنیایت چنان کار کن که گویا همیشه زندگی می کنی، و برای آخرت به گونهای کار کن که گویا فدا خواهی مُرد، و اگر عزّتی بدون بستگان و شکوهی بدون سلطنت خواهی، از معصیت و نافرمانی خدا به طاعت و فرمانبری خداوند عزّوجلّ درآی.

**۲۲ نشانه‌های مکارم اخلاق**

مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ عَشْرَةُ: صِدْقُ اللِّسَانِ وَصِدْقُ الْبَلَاسِ وَإِعْطَاءُ السَّائِلِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَالْمُكَافَاتُ بِالصَّنَاعَةِ وَصِلَةُ الرَّحْمِ وَالتَّدَمُّرُ عَلَى  
الْجَارِ، وَمَعْرِفَةُ الْحَقِّ لِلصَّاحِبِ وَقِرْيَةُ الضَّيْفِ وَرَأْسُهُنَّ الْحَيَاةُ.  
مکارم و فضائل اخلاق ده چیز است: ۱ راستگویی، ۲ راستگویی در وقت سختی و گرفتاری، ۳ بخشش به سائل، ۴ خوش خلقی، ۵ پاداش در مقابل کارها و ابتکارات، ۶ پیوند با خویشان، ۷ حمایت از همسایه، ۸ حقشناسی درباره دوست و رفیق، ۹ میهمان نوازی، ۱۰ و در رأس همه اینها شرم و حیاست.

## ۲۳ پرهیز از تملق و بدگویی

قالَ (عليه السلام) لِرِجُلٍ: إِيَاكَ أَنْ تَمَدَّحْنِي فَإِنَّا أَعْلَمُ بِنَفْسِي مِنْكَ أَوْ تُكَذِّبِنِي فَإِنَّهُ لَرَأْيٌ لِمَكْذُوبٍ أَوْ تَغْنَابَ عِنْدِي أَحَدًا.  
امام به شخصی فرمود: مباداً مرا ستایش کنی، زیرا من خود را بهتر می‌شناسم، یا مرا دروغگو شماری، زیرا دروغگو اندیشه و عقیده [ثابتی] ندارد، یا کسی را نزد من بدگویی نمایی.

## ۲۴ عوامل هلاکت آدمی

هلاکَ النَّاسِ فِي ثَلَاثٍ: الْكُبْرُ، الْحِرْصُ، الْحَسْدُ.

الْكُبْرُ بِهِ هَلَالِ الْدِينِ وَ بِهِ لُعْنَ إِنْلِيسُ.

الْحِرْصُ عَدُوُ النَّفْسِ وَ بِهِ أُخْرَجَ آدَمُ مِنَ الْجَنَّةِ.

الْحَسْدُ رَائِدُ السُّوءِ وَ بِهِ قُتِلَ قَابِيلُ هَابِيلَ.

هلاکت و نابودی مردم در سه چیز است: کبر، حرص، حسد.

تکبر که به سبب آن دین از بین می‌رود و به واسطه آن، ابليس، مورد لعنت قرار گرفت.

حرص که دشمن جان آدمی است و به واسطه آن آدم از بهشت خارج شد.

حسد که سررشته بدی است و به واسطه آن قابیل، هابیل را کشت.

## ۲۵ تقوی و تفکر

أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ إِدَامَةِ التَّفَكُّرِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ أَبُو كُلُّ خَيْرٍ وَ أُمُّهُ.

شما را به پرهیزگاری و ترس از خدا و ادامه تفکر و اندیشه سفارش می‌کنم، زیرا که تفکر و اندیشه، پدر و مادر تمام خیرات است.

## ۲۶ شستشوی دستها قبل و بعد از غذا

غَسْلُ الْيَدَيْنِ قَبْلَ الطَّعَامِ يُنْهِيُ الْفَقْرَ وَ بَعْدَهُ يُنْهِيُ الْهَمَّ.

شستن دستها پیش از غذا، فقر را از بین می‌برد و بعد از غذا، غم و اندوه را می‌زداید.

## ۲۷ دنیا، سرای عمل

النَّاسُ فِي دَارِ سَهْوٍ وَ غَفْلَةٍ يَعْمَلُونَ وَ لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا صَارُوا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ صَارُوا إِلَى دَارِ يَقِينٍ يَعْلَمُونَ وَ لَا يَعْمَلُونَ.

مردم در این دنیا در سرای بیخبری و غفلت به سر می‌برند، کار می‌کنند و نمی‌دانند.

وقتی که به سرای آخرت رفتند، به خانه یقین می‌رسند، آن گاه است که می‌دانند، ولی دیگر کار نمی‌کنند.

## ۲۸ همراهی با مردم

صَاحِبُ النَّاسَ بِمِثْلِ مَا تُحبُّ أَنْ يَصَاحِبُوكَ.

چنان با مردم مصاحبی داشته باش که خود دوست داری به همان گونه با تو مصاحبی داشتند.

## ۲۹ عقاب و ثواب مضاعف

وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخَافُ أَنْ يَضَعِفَ لِلْعَاصِي مِنَ الْعَذَابِ ضِعَفَيْنِ وَأَرْجُوا أَنْ يُؤْتَى الْمُحْسِنَ مِنَا أَجْرَهُ مَرَّتَيْنِ.  
به خدا قسم من ترس از آن دارم که عذاب گناهکاران از ما اهل بیت دو چندان گردد، و امید آن را دارم که نیکوکار از ما اهل بیت نیز پاداشش دو برابر باشد.

## ۳۰ نقش عقل، همت و دین

لَا أَدَبَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَلَا مُرْوَةَ لِمَنْ لَا هِمَةَ لَهُ، وَلَا حَيَاةَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ.  
کسی که عقل ندارد، ادب ندارد و کسی که همت ندارد، جوانمردی ندارد و کسی که دین ندارد، حیا ندارد.

## ۳۱ تعلیم و تعلم

عَلِمَ النَّاسَ عِلْمَكَ وَ تَعَلَّمَ عِلْمَ غَيْرِكَ.  
مردم را با دانست، دانش یاموز و خود نیز دانش دیگران را فراگیر.

## ۳۲ روی آوردن به چه کسی؟

لَا تَأْتِ رَجُلًا إِلَّا أَنْ تَرْجُو نَوَاهَهُ أَوْ تَخَافَ بَأْسَهُ أَوْ تَسْتَفِيدَ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ تَرْجُو بَرَكَتَهُ وَ دُعَائَهُ أَوْ تَصِلَ رَحِمًا بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ.  
نژد کسی مرو، مگر آن که به بخشش او امیدوار، یا از قدرتش بیمناک، یا از دانشش بهره‌مند، یا به برکت و دعايش امیدوار باشي، یا آن که بین تو و او پیوند خویشاوندی باشد.

## ۳۳ عقل و جهل

لَا غَنِيَّ أَكْبَرُ مِنَ الْعُقْلِ وَ لَا فَقْرٌ مِثْلُ الْجُهْلِ وَ لَا وَحْشَةَ أَشَدُ مِنَ الْعُجْبِ، وَ لَا عِيشَ أَلَّذُ مِنْ حُشْنِ الْخُلُقِ.  
هیچ بینیازیای بزرگتر از عقل و هیچ فقری مانند جهل و هیچ وحشتی سختتر از خودپسندی و هیچ عیشی لذت بخشنده از خوش اخلاقی نیست.

## ۳۴ علی (علیه السلام)، دروازه ایمان

إِنَّ عَلِيًّا بَابٌ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ مُؤْمِنًا وَ مَنْ خَرَجَ مِنْهُ كَانَ كَافِرًا.  
علی (علیه السلام) دروازه ایمان است، هر که داخل آن شد مؤمن و هر که خارج از آن شد کافر است.

## ۳۵ حق اهل بیت

وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لَا يُنْتَقِصُ أَحَدٌ مِنْ حَقِّنَا إِلَّا نَقَصَهُ اللَّهُ مِنْ عَمَلِهِ.

قسم به خدایی که محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) را به حق برانگیخت، هیچ کس از حق ما اهل بیت چیزی را کم نکند، مگر آن که خداوند از عملش چیزی را کم گرداند.

### ۳۶ اوّل سلام، آن گاه کلام

مَنْ بَدَا بِالْكَلَامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ.  
کسی که پیش از سلام کردن، آغاز به سخن گفتن نماید، جوابش را ندهید!

### ۳۷ نیکی و پرسش؟

أَلْشُرُوعُ بِالْمَعْرُوفِ وَالْإِعْطَاءُ قَبْلَ الْمُؤْسَأَ مِنْ أَكْبَرِ السُّؤْدَ.  
آغاز نمودن به نیکی و بذل و بخشش، پیش از درخواست نمودن، از بزرگترین شرافتها و بزرگی هاست.

### ۳۸ فراغیری و کتابت دانش

تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعُوا حِفْظَهُ فَاكُتُبُوهُ وَضَعُوهُ فِي بُيُوتِكُمْ.  
دانش را فرا گیرید و اگر توان حفظ کردنش را ندارید آن را بنویسید و در خانه هایتان بگذارید.

### ۳۹ دعای مستجاب

أَنَا الصَّامِنُ لِمَنْ لَمْ يَهْجُسْ فِي قَلْبِهِ إِلَّا الرِّضا أَنْ يَدْعُوكَ اللَّهَ فَيَسْتَجِبُ لَهُ.  
کسی که در قلبش جز رضا و خشنودی خدا خطور نکند، چون خدا را بخواند، من ضامن اجابت دعای او هستم.

### ۴۰ عبادت و پرسش

مَنْ عَبَدَ اللَّهَ عَبَدَ اللَّهَ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ.  
کسی که خدا را اطاعت و عبادت کند، خداوند همه چیز را مطیع او گرداند.

### امام حسین (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای سالار شهیدان (علیه السلام)

میلاد با برکت حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام)، دومین فرزند امام علی و فاطمه زهرا (علیهمما السلام) بنا بر مشهور، روز سوم شعبان سال چهارم هجری در مدینه بوده است.

پس از ولادت، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نام وی را «حسین» گذاشت، آن گاه او را بوسید و گریست و فرمود: تو را مصیبی عظیم در پیش است، خداوند! کشته او را لعنت کن! آن حضرت به مصبح الهدی و سفینه التّجاهه و سید الشّہداء و ابوعبدالله معروف است.

مسعودی مینویسد: امام حسین (علیه السلام) مدت هفت سال با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و در این مدت، آن

حضرت خود متصلی غذا دادن و علم و ادب آموختن به امام حسین (علیه السلام) بود. شدت علاقه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به حسین (علیه السلام) به قدری بود که کوچکترین ناراحتی او را نمی‌توانست تحمل کند.

روزی پیامبر از در خانه فاطمه (علیها السلام) می‌گذشت، صدای گریه حسین را شنید، وارد خانه شد و به دخترش فرمود: مگر نمی‌دانی که گریه حسین در من چقدر مؤثر است، آن گاه طفل را بوسید و گفت: «خداؤندا! من این کودک را دوست دارم تو نیز او را دوست بدار». حدیث معروف «**حُسَيْنٌ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ، أَحَبَ اللَّهَ مِنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ سَبِطٌ مِنَ الْأَسْبَاطِ**»؛ یعنی: «حسین از من است و من از حسینم، خداوند دوست دارد کسی را که حسین را دوست می‌دارد، حسین سبطی از اسباط است.» مورد قبول شیعه و سنّی است.

حسین بن علی (علیه السلام) مدت شش سال دوران کودکیاش را با پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سپری کرد و پس از رحلت آن بزرگوار، مدت سی سال در کنار پدرش علی (علیه السلام) به سر برد و در همه حوادث پرتلاطم دوران آن حضرت حضوری پرتلاش داشت.

پس از شهادت امیر مؤمنان (علیه السلام) ده سال تمام همراه و همگام با برادر عزیزش امام حسن (علیه السلام) زندگی کرد و پس از شهادت برادر در سال ۵۰ هجری، به مدت ده سال، به ارزیابی حوادث زمان پرداخت و بارها به معاویه پرخاش کرد و پس از مرگ او در برابر حکومت یزید، شجاعانه ایستادگی و از بیعت با او خودداری کرد، تا این که در محرم سال ۶۱ هجری به همراه گروهی از بستگان و یاران باوفایش، در سرزمین کربلا به شهادت رسید.

حسین بن علی (علیه السلام) نمونه کامل یک انسان برجسته و متشخص بود و نام حسین در اذهان، همراه با شجاعت و ظلم ستیزی و جوش و خروش بر ضد هر گونه ستم و تعیض است.

در دوران پنج سال حکومت پدر با او همکاری می‌کرد و در پی چاره میگشت که پیش از آن که امّت، نفس و اپسین را برآورد، نفحه حیاتی در او بدمد و در تاریخ طرحی نو در اندازد.

سال شصتم به پایان نرسیده بود، امام حسین (علیه السلام) دید که مردم در مقابل برادرش امام حسن (علیه السلام) از نفس افتاده و هرچه از باقیمانده مکتب در میانشان بوده از آنها دور گردیده و توده مردم، خود را در گلوی گشاد بنی امیه انداخته‌اند.

امام احساس کرد که برای به حرکت درآوردن امّت، دیگر خطابه و سخنرانی حماسی کافی نیست، بلکه باید اراده شکست خورده امّت را به پذیرفتن فدایکاری و ادارد و آنان را بر ضد باطل بشوراند تا زمینه تحقق حق را فراهم سازد و در این راه، با فدایکاری منحصر به فرد خود، برای حال و آینده معیاری ارزشمند و ثابت بر جای نهاد.

## هدف قیام

هدف قیام امام حسین (علیه السلام) را به آسانی و بدون تکلف میتوان از سخنان آن حضرت استنباط کرد. آن گاه که امام (علیه السلام) بر اثر تهاجم عمال حکومت ناچار شد از مدینه خارج گردد، در ضمن نوشهای، هدف حرکت خود را چنین شرح داد: ۱ «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِرَّاً وَ لَا بَطَرَا وَ لَا مُفْسِدًا وَ لَا ظالِمًا وَ انْمَا خَرَجْتُ إِلَطَّابِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ حَمَدِيَّ، أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسَيِّرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»؛ یعنی: «من از روی خود خواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکردم، من فقط برای اصلاح در امّت جدم از وطن خارج شدم.

میخواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.» در این سخن چند نکته مهم، شایان توجه است:

۱ اصلاح امت،

۲ امر به معروف و نهی از منکر،

۳ تحقیق سیره و روش پیامبر و علی (علیهم السلام).

۲ آن حضرت در مقام دیگری فرموده است:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا كَانَ مِنَا تَنَفُّسًا فِي سُلْطَانٍ وَ لَا تَتَمَاسًا مِنْ فُضُولِ الْحَطَامِ وَ لَكَ لِرَدَّ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نَظِيرِ الْإِصْلَاحِ فِي بِلَادِكَ وَ يَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ يَعْمَلَ بِفَرَائِصِكَ وَ سَبَّـكَ وَ أَخْكَـكَ». «بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقبات در قدرت و دستیابی به کالای دنیا نبوده، بلکه هدف ما این است که نشانه‌های دینت را به جای خود برگردانیم و بلاست را اصلاح نماییم، تا ستمدیدگان از بندگان امنیت یابند و به واجبات و سنتها و دستورهای دینت عمل شود.»

در این سخن هم چند نکته قابل توجه است:

۱ برگرداندن نشانه و علائم دین به جای اصلی خود،

۲ اصلاحات در همه شهرها،

۳ ایجاد امنیت برای مردم،

۴ فراهم ساختن زمینه عمل به واجبات و مستحبات و احکام الهی.

۳ در برخورد با سپاه حزب بن یزید ریاضی فرمود: «أَيَّهَا النَّاسُ فَإِنَّكُمْ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ وَ تَعْرِفُو الْحَقَّ لِأَهْلِهِ يَكْنُ أَرْضَى اللَّهِ وَ تَخْنُ أَهْلَ بَيْتِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَوْلَى بِولَاهٍ هَذَا الْأَمْرِ مِنْ هُوَلَاءِ الْمُدَعِّينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ وَالسَّائِرِينَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدُوانِ». «ای مردم اگر شما از خدا بترسید و حق را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود.

و ما اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، به ولایت و رهبری، از این مدعاوی نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایسته‌تریم.»<sup>۴</sup> و نیز در مقام دیگر فرمود: «إِنَّا أَحَقُّ بِمَذْلِكِ الْحَقِّ الْمُسْتَحْقِقِ عَلَيْنَا مِمْنَ تَوْلَاهُ». «ما اهل بیت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرف کرده‌اند سزاوارتریم.» از این دو بخش از سخن امام (علیه السلام) نیز به وضوح استفاده می‌شود که آن حضرت خود را شایسته رهبری و زمامداری بر مردم میداند، نه یزید فاسد و دستگاه جائز او را.

بنابراین، هدف امام حسین (علیه السلام) در این قیام، تحقیق کامل حق بوده است.

اموری که آن حضرت به عنوان فلسفه قیامش به آنها اشاره می‌کند، از قبیل: اصلاح امت، امر به معروف و نهی از منکر، تحقیق سیره پیامبر و علی، برگرداندن علائم و نشانه‌های دین به جای خود، اصلاحات در شهرها، امنیت اجتماعی، فراهم ساختن زمینه اجرای احکام، همه و همه این امور، زمانی قابل تحقیق و اجراست که ولایت و حکومت در مجرما و مسیر اصلی اش قرار گیرد و به دست امام (علیه السلام) بیفت؛ لذا فرمود: «ما اهل بیت شایسته این مقامیم نه متصرّفان متجاوز و جائز».

پس هدف نهایی آن حضرت، تشکیل حکومت اسلامی بر اساس سیره پیامبر و علی بوده است؛ که در پرتو آن، احکام الهی اجرا می‌شود و نشانه‌های دین آشکار و شهرها اصلاح و امنیت پابرجا و امر به معروف و نهی از منکر انجام، و سیره و سنت پیامبر و علی متحقّق، و در نتیجه کار امت اصلاح می‌گردد.

نکته شایان توجه این که تلاش خالصانه برای تشکیل حکومت اسلامی که منبع و منشأ تمام خیرات و برکات است و شعبه مهم ولایت علی و آل علی (علیه السلام) هم همان قبول حاکمیت و پذیرش تفسیر آنان از دین است غیر از حکومت و سلطنت استبدادی و ریاست طلبی و کشورگشایی بر اساس هوای نفسانی است که منشأ تمام مفاسد و شرور است.

۱ درهم شکستن ارکان مخوف دین سالاری ساختگی اُموی که امویان و یارانشان سلطه سلطنتی خود را بر آن استوار ساخته بودند و رسوا ساختن حاکمان تبهکار بنی امیه که پیوسته در صدد احیای نظام جاهلی بودند.

۲ بیدار کردن و جدانهای خفته: شهادت فجع امام حسین (علیه السلام) در کربلا موجی شدید از احساس گناه در وجودان مسلمانانی که او را یاری نکردند برانگیخت.

این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف آنها را وادر می‌ساخت که گناهی را که مرتکب شده‌اند با کفاره بشویند و از طرف دیگر به کسانی که آنها را به ارتکاب چنین گناهی واداشته بودند، کینه و نفرت بورزند.

به طوری که انگیزه قیام توابیں همان کفاره یاری نکردن امام حسین (علیه السلام)، و انتقام گرفتن از امویان بود.

مقدّر چنین بود که آتش این احساس گناه، پیوسته برافروخته ماند و انگیزه انتقام از بنی امیه در هر فرصت به انقلاب و قیام بر ضدّ ستمگران منتهی گردد.

۳ ارائه اخلاق جدید: قیام امام حسین (علیه السلام) موجب آن گردید که در جامعه، نوعی اخلاق بلند نظرانه پدید آید.

امام (علیه السلام) و فرزندان و یارانش در قیام بر ضدّ بنی امیه، اخلاق عالی اسلامی را با همه صفات و طراوت آن نشان دادند. آنان این اخلاق را بر زبان نیاوردند، بلکه با خون خود آن را مسجل ساختند.

مردم عادی قبایل عادت کرده بودند که دین و وجودان خود را به بهای اندک بفروشند و در برابر ستمکاران گردن خم کنند تا از عطاهای آنان بهره‌مند گرددند.

هدف مسلمانان عادی همان زندگی روزمره شخصی بود و تنها به زندگانی خویش می‌اندیشیدند.

در آنان، دردهای اجتماعی تأثیری نداشت، به قول شاعر: از درد سخن گفتن و از درد شنیدن با مردم بیدردندانی که چه دردی است! تنها کوشش آنان این بود که دسترنج خویش را حفظ کنند و به توجیهات رهبران رام باشند، مبادا نامشان از فهرست حقوق بگیران حذف شود، لذا در مقابل جور و ستمی که میدیدند، خاموشی می‌گزیدند و تمام تلاش آنها این بود که مفاخر قبیله‌ای خود را بازگو کنند و سنتهای جاهلی خویش را زنده سازند.

اصحاب حسین (علیه السلام) مردمی دیگر بودند که در سرنوشت خویش با امام همراه شدند و با این که دارای زن و فرزند و دوستانی بودند و از بیتالمال هم حقوقی دریافت می‌نمودند و زندگانی نسبتاً راحتی داشتند و میتوانستند از لذت‌های حیات برخوردار گرددند، از همه اینها چشم پوشیدند و برای نثار جان در راه حسین (علیه السلام) با ستمگران به ستیز برخاستند.

برای بیشتر مسلمانان آن روز، این نکته بسی جالب بود که یک انسان بین زندگانی زبونانه و مرگ شرافمندانه، مرگ با عرّت را بر زندگی با ذلت ترجیح دهد.

برای مردم این نمونهای عالی و شکفت انگیز بود.

چنان خصلتی وجودان هر مسلمانی را تکان می‌داد و او را از خواب سنگین و طولانی راحت طلبی و فرصت طلبی و بیدار می‌کرد تا زندگی اسلامی شکلی دیگر گیرد؛ شکلی که سالها پیش از قیام حسین (علیه السلام) از میان رفته بود.

قیام امام حسین (علیه السلام) پس از دیری خاموشی، از نو موجب برانگیختن روح مبارزه جویی گردید و این چنین قیام حسینی و کربلای خونین او، همه سدهای روحی و اجتماعی را که مانع قیام و انقلاب می‌شد، درهم فرو ریخت.

قیام حسین (علیه السلام) به مردم این درس را آموخت که به آنان بگوید: تسليم نشوید، انسانیت خود را مورد معامله قرار ندهید، با نیروی اهربیمن بجنگید، و همه چیز را در راه تحقق آرمانهای اسلام محمدی (صلی الله علیه و آله و سلم) فدا سازید.

قیام حسینی در وجودان گروه بسیاری از مردم این اندیشه را برانگیخت که با حمایت نکردن از حسین (علیه السلام) مرتکب گناه شده‌اند و باید کفاره پردازند و کفاره آن جز مبارزه با حاکمان جور و ظلم و ریشه کن نمودن بنیاد فاسد استبداد، چیز دیگری

نیست.

این گونه پس از نهضت حسینی (علیه السلام)، در مکتب، روح انقلاب دمیده شد و مردم در انتظار رهبری قاطع بودند و هر گاه پیشگام ظلم ستیزی را می‌یافتدند بر ضد حکومت بنی امیه دست به انقلاب می‌زدند. در همه این انقلابها، شعار انقلابیون، خونخواهی حسین (علیه السلام) بود.

انقلاب توابین و انقلاب مردم مدینه و قیام مختار ثقیل در سال ۶۶ هجری و انقلاب زید بن علی بن حسین (علیه السلام) در سال ۱۲۲ هجری، نمونه‌هایی از ظلم ستیزی است که همه آنها ریشه در حرکت و قیام بی‌نظیر حسینی (علیه السلام) دارد. در این انقلابها مسلمانان پیوسته به دنبال آزادی و عدالت بودند که حکومت کنندگان آن را خفه کرده بودند و تمام این تحرّکات به برکت تحرّک و قیام حسینی بود.

و این گونه حسین (علیه السلام) درس حریت و آزادگی و استقلال و ظلم ستیزی را تا دامنه قیامت به همه انسانها آموخت. سخنان حضرت ابی عبدالله الحسین، بهترین معرف هدف والای آن حضرت است، از سرتاسر کلمات حضرتش ندای انسان دوستی و حریت و عدالت و ظلم ستیزی و مقاومت در برابر جور حاکمان زر و زور به گوش می‌رسد. از میان کلمات قدسی آن حضرت، چهل حدیث را برگزیده‌ایم که تقدیم خوانندگان ارجمند می‌کنیم.

## چهل حدیث

### اشاره

**رُوِيَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ (علیه السلام):**

### ۱ پند امام به عالمان

أَيْتَهَا الْعِصَابَةُ بِالْعِلْمِ مَسْهُورَةٌ وَ بِالْخَيْرِ مَذْكُورَةٌ وَ بِالنَّصِيحَةِ مَعْرُوفَةٌ وَ بِاللَّهِ فِي أَنْفُسِ النَّاسِ مَهَابَةٌ، يَهَاكُمُ الشَّرِيفُ، وَ يَكْرِمُكُمُ الْضَّعِيفُ وَ يُؤْثِرُكُمْ مَنْ لَفَضَلَ لَكُمْ عَلَيْهِ وَ لَا يُدْلِكُمْ عِنْدَهُ، تَسْفَعُونَ فِي الْحَوَائِجِ إِذَا امْتَسَعْتُ مِنْ طَلَابِهَا، وَ تَمْشُونَ فِي الطَّرِيقِ بِهَيْبَةِ الْمُلُوكِ وَ كَرَامَهُ الْأَكَابِرِ ... فَأَمَّا حَقُّ الْمُصْعَفَاءِ فَصَيْغُتُمْ وَ أَمَّا حَقُّكُمْ بِزَعْمِكُمْ فَطَلَّتُمْ أَنْتُمْ تَسْمَنُونَ عَلَى اللَّهِ جَنَّتُهُ وَ مُجاوِرَةَ رَسُولِهِ وَ أَمَانًا مِنْ عَذَابِهِ؟! حضرت ابی عبدالله الحسین (علیه السلام) خطاب به عالمان بیعمل و تارکان امر به معروف و نهی از منکر فرموده‌اند: ای گروه نیرومندی که به دانش مشهور و به نیکی مذکور و به خیرخواهی معروف و با نام خدا و مذهب در نفوس مردم، با مهابت جلوه گردید! شریف از شما حساب می‌برد و ضعیف شما را گرامی می‌دارد، و کسانی که بر آنها برتری و حقی ندارید، شما را بر خود ترجیح میدهند، شما وسیله حوانجی هستید که بر خواستارانش ممتنع است، و به هیبت پادشاهان و کرامت بزرگان در راه گام بر می‌دارید!... و امّا حق ضعیفان را ضایع کردید! و حق خود را که به گمانتان شایسته آنید طلب نمودید! ... و با این حال آرزوی بهشت الهی را دارید و همچواری پیامبران و امان از عذابش را در سر می‌پرورانید!

### ۲ اصلاح افت، نه قدرت طلبی

اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا كَانَ مِنَّا تَنافَيْنَا فِي سُلْطَانِ وَ لَا إِتْمَانِيَا مِنْ فُضُولِ الْحُطَامِ وَ لَكُنْ لَنْزَدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهَرَ الْأَضْيَالُ حَفْظَنَى بِلَادِكَ وَ يَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ يَعْمَلُ بِفَرَائِصِكَ وَ سُتَّنَكَ وَ أَحْكَامِكَ.

در باره فلسفه قیامش فرمود: بار خدایا! تو میدانی که آنچه از ما اظهار شده برای رقابت در قدرت و دستیابی به کالای دنیا نیست؛ بلکه هدف ما این است که نشانه‌های دینت را به جای خود برگردانیم و بلادت را اصلاح نماییم تا ستمدیدگان از بندگانت امنیت یابند و به واجبات و سنتها و دستورهای دینت عمل شود.

### ۳ بهداشت جسم و خودسازی

أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ أَحِذِّرُكُمْ أَيَامَهُ ... فَبَادِرُوا بِصِّحَّةِ الْجُسُمِ فِي مُدَّةِ الْأَعْمَارِ ... فَإِيَاكُمْ أَنْ تَكُونَ مِنْ يَخَافُ عَلَى الْعِبَادِ مِنْ ذُنُوبِهِمْ وَ يَأْمَنَ الْعُقوَبَةَ مِنْ ذَنْبِهِ.

ای مردم! شما را به تقوای الهی سفارش می‌کنم و از (گناه کردن) در ایامش بر حذر می‌دارم ... در مدت عمر به سلامت و تندرستی جسم پیشی گیرید ... و از کسانی می‌باشد که بر گناه بندگان بیم دارند و خود از عقوبت گناه خویش آسوده خاطرند!

### ۴ اقسام جهاد

الْجِهَادُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٖ: فِيْجِهَادِنِ فَرَضٍ وَ جِهَادُ سُنَّةٍ لَا يَقْامُ إِلَّا مَعَ فَرْضٍ وَ جِهَادُ سُنَّةٍ، فَأَمَّا أَحَيدُ الْفَرَضَيْنِ فِيْجِهَادِ الرَّجُلِ نَفْسُهُ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ وَ هُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ، وَ مُجَاهَدَةُ الدِّينِ مِنَ الْكُفَّارِ فَرَضٌ.

وَ أَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ لَا يَقْامُ إِلَّا مَعَ فَرْضٍ فَإِنَّ مُجَاهِدَةَ الْعَيْدُوْ فَرَضٌ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ لَوْ تَرَكُوا الْجِهَادَ لَا تَأْتِهُمُ الْعِذَابُ وَ هُوَ مِنْ عَذَابِ الْأُمَّةِ وَ هُوَ سُنَّةٌ عَلَى الْإِمَامِ، وَ حَدَّهُ أَنْ يَأْتِي مَعَ الْأُمَّةِ فَيَجَاهِدُهُمْ.

وَ أَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ فَكُلُّ سُنَّةٍ أَقَامَهُ الرَّجُلُ وَ جَاهَدَ فِي إِقَامَتِهَا وَ بُلُوغِهَا وَ إِحْيائِهَا، فَالْعَمَلُ وَ السَّعْيُ فِيهَا مِنْ أَفْضَلِ الْأَعْمَالِ لَآنَهَا إِحْياءٌ سُنَّةٌ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم): «مَنْ سَنَ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَ أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا».

جهاد بر چهار گونه است: دوتای آن فرض، و یکی سنت که جز با فرض بر پا داشته نشود، و دیگر جهاد سنت. امّا آن دوتایی که فرض است، یکی جهاد شخص با نفس خود در مقابل معصیت‌های الهی است، و آن بزرگترین جهاد است، و جهاد با کفار که هم مرز با شمایند فرض است.

و امّا جهادی که سنت است و جز با فرض برپا نشود، جهاد با دشمن است، و واجب است بر همه امت، و اگر جهاد را ترک کنند عذاب بر آنان آید و این عذابی است که از خود امت است.

و چنین جهادی بر امام سنت است و حد آن این است که امام با امت به سراغ دشمن روند و با آنها جهاد کنند. و امّا جهادی که سنت مطلق است عبارت از هر سنتی است که شخص آن را برپا می‌دارد و در برپایی و اجرا و زنده کردن آن تلاش می‌کند.

بنابراین، هر نوع کار و کوشش در اقامه آن از بهترین اعمال خواهد بود، زیرا که آن زنده نمودن سنت است و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: «هر که سنت و روش نیکویی را به وجود آورد پاداشش برای او خواهد بود و نیز ثواب هر که تا روز قیامت بدان عمل کند، بدون آن که از ثواب آنها هم چیزی کاسته شود».

### ۵ تباہی دنیا

إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَ تَنَكَّرَتْ وَ أَذْبَرَ مَعْرُوفُهَا، فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةُ الْأَنْاءِ وَ حَسِيْسُ عَيْشِ كَالْمَرْعَى الْوَبِيلِ، أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ

الْحَقُّ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَتَاهِي عَنْهُ، لِيُرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقاءِ اللَّهِ مُحِقًا، فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَ لَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا، إِنَّ النَّاسَ عَيْدُ الدُّنْيَا وَ الدِّينُ لَعْقٌ عَلَى الْسِّتَّةِ مَادَرَتْ يَحْوُطُونَهُ مَادَرَتْ مَعَاشِهِمْ فَإِذَا مُحَصُّوا بِالْبَلَاءِ قَلَ الدَّيَانُونَ.

امام حسین (علیه السلام) در هنگام سفر به کربلا فرمود: راستی این دنیا دیگر گونه و ناشناس شده و معروفش پشت کرده، و از آن جز نمی که بر کاسه نشیند و زندگیای پست، همچون چراگاه تباہ، چیزی باقی نمانده است.

آیا نمی بینید که به حق عمل نمیشود و از باطل نهی نمیگردد؟ در چنین وضعی مؤمن به لقای خدا سزاوار است. و من مرگ را جز سعادت، و زندگی با ظالمان را جز هلاکت نمیبینم.

به راستی که مردم بنده دنیا هستند و دین بر سر زبان آنهاست و مدام که برای معيشت آنها باشد پیرامون آنانند، و وقتی به بلا آزموده شوند دینداران اند کند.

## ۶ نعمت ناخوش انعام

أَلَا إِشْتَدْرَاجٌ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لِعَبْدِهِ أَنْ يَسْبِغَ عَلَيْهِ النَّعَمَ وَ يَسْلِبُهُ الشُّكْرَ.

غافلگیر کردن بنده از جانب خداوند به این شکل است که به او نعمت فراوان دهد و توفیق شکرگزاری را از او بگیرد.

## ۷ عبادت تاجران، عابدان و آزادگان

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَيْهِ فَقَتَلُوكَ عِبَادَةُ التِّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَيْهِ فَقَتَلُوكَ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ.

گروهی خدا را از روی میل و رغبت (به بهشت) عبادت می کنند که این عبادت تاجران است، و گروهی خدا را از روی ترس (از دوزخ) می پرستند و این عبادت بندگان است و گروهی خدا را از روی شکر (و شایستگی پرستش) عبادت می کنند و این عبادت آزادگان است که بهترین عبادت است.

## ۸ پرهیز از ستمکاری

إِيَاكَ وَ الْظُّلْمَ مَنْ لَا يَجِدُ عَلَيْكَ نَاصِرًا إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ. بِرْ حَذْرٍ بَاشِيدٍ از ستم کردن به کسی که یاوری جز خداوند عزوجل ندارد.

## ۹ روی آوردن به دیندار، جوانمرد و اصیل

لَا تَرْفَعْ حَاجَتَكَ إِلَّا إِلَى أَحَدٍ ثَلَاثَةٌ: إِلَى ذِي دِينٍ، أَوْ مُرْوَةٍ، أَوْ حَسَبٍ.

جز به یکی از سه نفر حاجت مبر: به دیندار، یا صاحب مروت، یا کسی که اصالت خانوادگی داشته باشد.

## ۱۰ نشانه‌های مقبول و نامقبول انسانها

مِنْ دَلَائِلِ عَلَامَاتِ الْقَبْوَلِ: الْجُلوْسُ إِلَى أَهْلِ الْعُقُولِ.

وَ مِنْ عَلَامَاتِ أَسْبَابِ الْجَهْلِ الْمُمَارَأَهُ لِغَيْرِ أَهْلِ الْكُفْرِ.

وَ مِنْ دَلَائِلِ الْعَالَمِ إِنْتَقاَدَهُ لِحَدِيثِهِ وَ عِلْمُهُ بِحَقَائِقِ فُنُونِ النَّظَرِ.

از دلائل نشانه‌های قبول، همنشینی با خردمندان است.  
و از نشانه‌های موجبات نادانی، مجادله با مسلمانان.  
و از نشانه‌های دانا این است که سخن خود را نقادی می‌کند و به حقایق فنون نظر، داناست.

## ۱۱ نشانه‌های مؤمن

إِنَّ الْمُؤْمِنَ اتَّخَذَ اللَّهَ عِصْمَيْهِ مَتَهُ وَ قَوْلَهُ مِرْآتَهُ، فَمَرَّةً يُنْظَرُ فِي نَعْتِ الْمُؤْمِنِينَ وَ تَارَةً يُنْظَرُ فِي وَصْفِ الْمُتَجَبِّرِينَ، فَهُوَ مِنْهُ فِي لَطَائِفَ وَ مِنْ نَفْسِهِ فِي تَعْارُفٍ وَ مِنْ فِطْنَتِهِ فِي يَقِينٍ وَ مِنْ قُدْسِهِ عَلَى تَمْكِينٍ.

به راستی که مؤمن خدا را نگهدار خود گرفته و گفتارش را آئینه خود، یک بار در وصف مؤمنان می‌نگرد و بار دیگر در وصف زورگویان، او از این جهت نکته سنجه دقیق است و اندازه و قدر خود را می‌شناسد و از هوش خود به مقام یقین می‌رسد و به پاکی خود استوار است.

## ۱۲ بخل ورزی در سلام

أَلْبَخِيلُ مَنْ بَخِيلَ بِالسَّلامِ.  
بخیل کسی است که به سلام کردن بخل ورزد.

## ۱۳ نتیجه پیروی از گناهکار

مَنْ حَاوَلَ امْرًا بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ كَانَ أَفْوَتَ لِمَا يَرْجُو وَ أَشْرَعَ لِمَا يَخْدُرُ.  
کسی که با نافرمانی خدا گردد، آنچه را امید دارد از دست رفتی تراست و از آنچه برحدار است زودتر دچارش گردد.

## ۱۴ احترام به ذریه زهرا (علیه السلام)

وَ اللَّهِ لَا أَعْطِي الدَّنَيْهَ مِنْ نَفْسِي أَبَدًا وَ لَكْلَقِينَ فاطِمَهُ أَبَاها شَاكِيَهُ مَا لَقِيتُ ذُرِّيَّتها أَمَّهُ وَ لَا يُدْخُلُ الْجَنَّهَ أَحَدُ أَذَاهَا فِي ذُرُّيَّتها.  
به خدا قسم من هرگز زیر بار پستی و ذلت نخواهم رفت و در روز قیامت، فاطمه زهرا پدرس را ملاقات خواهد کرد، در حالی که از آزاری که فرزندانش از امت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دیده‌اند به پدر خویش شکایت خواهد برد و کسی که ذریه فاطمه را آزار دهد داخل بهشت نخواهد شد.

## ۱۵ فلسفه قیام

إِنَّى لَمْ أَخْرُجْ أَشِرَّا وَ لَا بَطَرَا وَ لَا مُفْسِدَا وَ لَا ظالِمًا وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي (صلی الله علیه و آله و سلم) أُرِيدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ.  
من از روی خودخواهی و خوشگذرانی و یا برای فساد و ستمگری قیام نکرد، بلکه قیام من برای اصلاح در امت جدم می‌باشد، می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیره و روش جدم و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.

## ۱۶ ما اهل بیت شایسته حکومتیم

إِنَّا أَحَقُّ بِذلِكَ الْحَقُّ الْمُسْتَحْقُّ عَلَيْنَا مِمْنُ تَوْلَاهُ.  
ما اهل بيت به حکومت و زمامداری نسبت به کسانی که آن را تصرف کرده‌اند سزاوارتریم.

## ۱۷ امام کیست؟

فَلَعْمَرِی مَا الْأَمَامُ إِلَّا الْعَالِمُ بِالْكِتَابِ وَالْأَخِذُ بِالْقِسْطِ وَالدَّائِنُ بِالْحَقِّ وَالْحَابِسُ نَفْسَهُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ.  
به جان خودم سوگند، امام و پیشوای نیست، مگر کسی که به قرآن عمل کند و راه قسط و عدل را در پیش گیرد و تابع حق باشد و خود را در راه رضای خدا وقف سازد.

## ۱۸ اهل بیت شایستگان حکومت

أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّكُمْ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ وَتَعْرِفُوا الْحَقَّ لِأَهْلِهِ يَكْنُ أَرْضَى لِلَّهِ وَنَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَوْلَى بِولَايَةِ  
هَذَا الْأَمْرِ مِنْ هُوَلَاءِ الْمُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ وَالسَّائِرِينَ بِالْجُورِ وَالْعُدُوانِ.  
ای مردم! اگر شما از خدا بترسید و حق را برای اهلش بشناسید، این کار بهتر موجب خشنودی خداوند خواهد بود و ما اهل بیت پیامبر، به ولایت و رهبری، از این مدعیان نالایق و عاملان جور و تجاوز، شایسته‌تریم.

## ۱۹ قیام در مقابل ظالم

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَاهِرًا مُسْتَحْلِلًا لِحُرْمَةِ اللَّهِ نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ مُخَالِفًا لِسُنْنَةِ رَسُولِ  
اللَّهِ يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْأَثْمِ وَالْعُدُوانِ فَلَمْ يَغِيرْ عَلَيْهِ بِفَعْلٍ وَلَا قَوْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ.  
هان ای مردم! پیامبر خدا فرموده است: کسی که زمامداری ستمگر را ببیند که حرام خدا را حلال می‌سازد و عهدهش را می‌شکند و با سنت پیامبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا بر اساس گناه و تجاوز عمل می‌کند، ولی در مقابل او با عمل یا گفتار، اظهار مخالفت ننماید، بر خداوند است که او را با همان ظالم در جهنم اندازد.

## ۲۰ خشنودی خالق، ملاک رستگاری

لَا أَفْلَحَ قَوْمٌ إِشْرَرُوا مَرْضَاتِ الْمُخْلُوقِ بِسَخْطِ الْخَالِقِ. رستگار مباد مردمی که خشنودی مخلوق را در مقابل غصب خالق خریدند.

## ۲۱ بهترین یاران

إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَصْحَابًا أَوْلَى وَلَا خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي وَلَا أَهْلَ بَيْتَ أَبِرٍ وَلَا أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَجَزَاكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا خَيْرًا.  
در شب عاشورا فرمود: من اصحاب و یارانی را بهتر از یاران خود ندیده‌ام و اهل بیت و خاندانی بهتر و باوفاتر از اهل بیت خود سراغ ندارم، خداوند به همه شما جزای خیر دهاد.

## ۲۲ آزمودگان استوار امام (علیه السلام)

وَاللَّهِ لَقَدْ بَلَوْتُهُمْ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِمْ إِلَّا الْأَقْعُسَ يَسْتَأْسِفُونَ بِالْمَنِيَّةِ دُونِي إِسْتِينَاسَ الطَّفْلِ إِلَى مَحَالِبِ أَمَّهِ.

درباره اصحاب خود فرمود: به خدا قسم آنان را آزمودم، دلاور و استوارشان دیدم، به کشته شدن در رکاب من چنان مشتاقند که طفل شیرخوار به پستان مادرش!

## ۲۳ بهترین سخن تسلی بخش

إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ يُمُوتُونَ وَأَهْلَ السَّمَاءِ لَا يَمُوتُونَ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ بِقُدْرَتِهِ وَيَبْعَثُ الْخَلْقَ فَيَعُودُونَ وَهُوَ فَرِدٌ وَحْدَهُ.

در مقام تسلی به خواهر بزرگوارش فرمود: اهل زمین می‌میرند و اهل آسمان باقی نمی‌مانند و همه چیز رو به فناست، جز ذات پروردگاری که زمین را به قدرتش آفریده، و خلق را برانگیزاند و همه به سوی او باز می‌گردند، و او تنها یگانه است.

## ۲۴ شکیایی، پل پیروزی

صَبِّرَا يَا يَنِي الْكَرَامِ فَمَا الْمُوْتُ إِلَّا فَطْرَةٌ تَعْبِرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَالضَّرَاءِ إِلَى الْجِنَانِ الْوَاسِعَةِ وَالنَّعْمِ الدَّائِمَةِ.

به اصحاب رزمنده خود در روز عاشورا فرمود: ای بزرگ زادگان! صبر و شکیایی ورزید که مرگ چیزی جز یک پل نیست که شما را از سختی و رنج عبور داده به بهشت پهناور و نعمتهای همیشگی آن می‌رساند.

## ۲۵ فرجام دنیا

عِبَادَ اللَّهِ إِتَّقُوا اللَّهَ وَ كُوْنُوا مِنَ الدُّنْيَا عَلَى حِمْدَرِ فَإِنَّ الدُّنْيَا لَوْ بَقِيَتْ عَلَى أَحَدٍ أَوْ بَقِيَ عَلَيْهَا لَكَانَتِ الْأَئْبِيَاءُ أَحَقُّ بِالْبَقَاءِ وَأَوْلَى بِالرِّضا وَأَرْضِي بِالْقَضَاءِ غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الدُّنْيَا لِلْفَنَاءِ فَجَدِيدُهَا بَالِ وَنَعِيمُهَا مُضْمِحُّ وَسُرُورُهَا مُكْفِهِّ وَالْمَتْرِلُ تَلْعَهُ وَالْدَّارُ قَلْعَهُ.

فَتَرَوَّدُوا فَإِنَّ حَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

بندگان خدا! از خدا بترسید و از دنیا برحدر باشد که اگر بنا بود همه دنیا به یک نفر داده شود و یا یک فرد برای همیشه در دنیا بماند، پیامبران برای بقا سزاوارتر بودند و جلب خشنودی آنان بهتر و چنین حکمی خوشایندتر بود، ولی هر گز! زیرا خداوند دنیا را برای فانی شدن خلق نموده که تازه‌هایش کهنه و نعمتهاش زایل خواهد شد و سرور و شادیش به غم و اندوه مبدل خواهد گردید، متزلی پست و خانهای موقت است، پس برای آخرت خود توشهای برگیرید.

و بهترین توشه آخرت تقواست، از خدا بترسید، باشد که رستگار شوید.

## ۲۶ مقاومت مردانه

لَا وَاللَّهِ لَا أَعْظِيْهِمْ بِيَدِي إِعْطَاءَ الدَّلِيلِ وَلَا أَفِرْزِيْهِمْ فِرَارَ الْعَبِيدِ.

نه به خدا سوگند، نه دست ذلت در دست آنان می‌گذارم و نه مانند بردگان از صحنه جنگ در برایشان فرار می‌کنم.

## ۲۷ آثار غذای حرام

وَيَلَكُمْ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْصِتُوا إِلَى فَتَسْمَعُوا قَوْلِي وَإِنَّمَا أَذْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشادِ فَمَنْ أَطَاعَنِي كَانَ مِنَ الْمُرْشَدِينَ وَمَنْ عَصَانِي كَانَ مِنَ

الْمُهَلَّكِينَ وَ كَلْكُمْ عَاصِ لِأَمْرِي غَيْرُ مُسْتَعِنٍ لِقُولِي قَدِ انْخَرَتْ عَطِيَاتُكُمْ مِنَ الْحَرَامِ فَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِكُمْ. در روز عاشورا خطاب به سپاه ظلم فرمود: وای بر شما چرا ساکت نمیشوید، تا گفتارم را بشنوید؟ همانا من شما را به راه هدایت و رستگاری فرامیخوانم، هر کس از من پیروی کند سعادتمد است و هر کس نافرمانی ام کند از هلاک شدگان است، شما همگی نافرمانیم می‌کنید و به سخن گوش نمی‌دهید، آری در اثر هدایای حرامی که به شما رسیده و در اثر غذاهای حرامی که شکمها یتان از آنها انباسته شده، خداوند این چنین بر دلهای شما مهر زده است!

## ۲۸ هیهات که زیر بار ذلت روم!

أَلَا إِنَّ الدَّعِيَ بْنَ الدَّعِيِ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْتَيْنِ بَيْنَ السَّلَةِ وَ الدَّلَلِ وَ هَيَهَاتَ مِنَ الدَّلَلَةِ يَأْبَى اللَّهُ لَنَا ذَلِكَ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ حُجُورُ طَابِطٌ وَ طَهَرَتْ وَ أُتُوفَ حَمِيمٌ وَ نُفُوسٌ آيِهٌ مِنْ أَنْ نُؤْثِرَ طَاعَةَ اللَّنَامِ عَلَى مَصَارِعِ الْكَرَامِ. آگاه باشید که فرومایه، فرزند فرومایه، مرا در بین دو راهی شمشیر و ذلت قرار داده است و هیهات که ما زیر بار ذلت برویم، زیرا خدا و پیامبرش و مؤمنان از این که ما ذلت را پذیریم دریغ دارند، دامنهای پاک مادران و مغزهای با غیرت و نفوس با شرافت پدران، روا نمی‌دارند که اطاعت افراد لئیم و پست را بر قتلگاه کریمان و نیک منشان مقدم بداریم.

## ۲۹ خشم الهی بر یهود، مجوس و دشمن اهل بیت (علیه السلام)

إِشْتَدَّ عَصَبُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ إِذْ جَعَلُوا لَهُ وَلَدًا وَ اشْتَدَّ عَصَبُهُ عَلَى النَّصَارَى إِذْ جَعَلُوهُ ثَالِثَ ثَلَاثَةَ وَ اشْتَدَّ عَصَبُهُ عَلَى الْمُجُوسِ إِذْ عَبَدُوا الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دُونَهُ وَ اشْتَدَّ عَصَبُهُ عَلَى قَوْمٍ إِنْفَقَتْ كَلْمَتُهُمْ عَلَى قَتْلِ ابْنِ بَنْتِ نَبِيِّهِمْ. خشم خداوند بر یهود آن گاه شدت گرفت که برای او فرزندی قرار دادند، و خشمش بر نصاری وقتی شدت یافت که برای او قائل به خدایان سه گانه شدند، و غضبیش بر مجوس آن گاه سخت شد که به جای او آفتاب و ماه را پرستیدند، و خشمش بر قوم دیگری آن گاه شدت یافت که بر کشتن پسر دختر پیامبرشان هماهنگ گردیدند.

## ۳۰ اگر دین ندارید، لاقل آزاد باشید

يَا شِيعَةَ آلِ أَبِي سُفِيَّانَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ وَ كُنْتُمْ لَا تَخَافُونَ الْمَعَادَ فَكَوُنُوا أَخْرَارًا فِي دُنْيَاكُمْ وَ ارْجِعُوْنَ إِلَى أَحْسَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَرَبًا كَمَا تَرْعَمُونَ.

ای پیروان خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز قیامت نمی‌ترسید لاقل در زندگی دنیاتان آزاد مرد باشید، و اگر خود را عرب می‌پنداشید به نیاکان خود بیندیشید.

## ۳۱ پیشی گیرنده در آشتی

أَيْمَا إِثْنَيْنِ بَرَى بَيْنَهُمَا كَلَامٌ فَطَلَبَ أَحَدُهُمَا رَضَا الْآخَرِ كَانَ سَابِقُهُ إِلَى الْجَنَّةِ. هر یک از دو نفری که میان آنها نزاعی واقع شود و یکی از آن دو رضایت دیگری را بجوید، سبقت گیرنده، اهل بهشت خواهد بود.

لِسَلَامِ سَبَعُونَ حَسَنَةً تِسْعَ وَ سِتُّونَ لِلْمُبْتَدِئِ وَ وَاحِدَةً لِلرَّادِسِلَامِ كَرْدَنْ هَفْتَادْ حَسَنَه دَارَدْ، شَصَتْ وَ نُهْ حَسَنَه از آنِ سَلامَكَنْتَه وَ يَكِي از آنِ جَوَابِ دَهْنَدَه است.

### ۳۳ رضای خدا، نه هوای مردم

مَنْ طَلَبَ رِضَا اللَّهِ بِسَخْطِ النَّاسِ كَفَاهُ اللَّهُ أُمُورَ النَّاسِ، وَ مَنْ طَلَبَ رِضَا النَّاسِ بِسَخْطِ اللَّهِ وَ كَلَهُ اللَّهُ إِلَى النَّاسِ. هر کس رضای خدا را به غصب مردم بجوید، خدا او را از کارهای مردم کفایت می‌کند، و هر کس خشنودی مردم را به غصب خدا بجوید، خدا او را به مردم واگذارد.

### ۳۴ ویژگیهای حضرت مهدی (علیه السلام)

تَعْرِفُونَ الْمَهْدِيَ بِالسَّكِينَةِ وَ الْوَقَارِ وَ بِمَعْرِفَةِ الْحَالَلِ وَ بِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَحَدٍ. درباره حضرت مهدی (علیه السلام) فرموده: شما مردم، آن حضرت را به داشتن آرامش و متناسب و شناخت حلال و حرام و به رو آوردن مردم به او و بی نیازی او از مردم می‌شناسید.

### ۳۵ رؤیای دنیا

وَ اَعْلَمُوا أَنَّ الدُّنْيَا حُلُومُهَا وَ مُرْهُوهَا حُلُمٌ وَ الْإِنْتِباَهُ فِي الْآخِرَةِ. بدانید که دنیا شیرینی و تلخیش رؤیایی بیش نیست، و آگاهی و بیداری واقعی در آخرت است.

### ۳۶ پرهیز از کلام پست و سبک

لَا تَقُولُوا بِالْسِتِّنَكْمَ مَا يَنْقُصُ عَنْ قَدْرِكُمْ. چیزی به زبانتان نیاورید که از ارزش شما بکاهد.

### ۳۷ جاودانگی در مرگ با عزت

لَيْسَ الْمَوْتُ فِي سَبِيلِ الْعِزِّ إِلَّا حَيَاهُ خَالِدَهُ وَ لَيْسَتِ الْحَيَاهُ مَعَ الذُّلِّ إِلَّا الْمَوْتُ الَّذِي لَا حَيَاهُ مَعَهُ. مرگ در راه عزت جز زندگی جاودید، و زندگی با ذلت جز مرگ بی حیات نیست.

### ۳۸ حرمت حیله و نیرنگ

وَ الْخَدْعُ عِنْدَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ مُحَرَّمٌ. حیله و نیرنگ نزد ما اهل بیت حرام است.

### ۳۹ مرگ، پدیده گریانگیر

خُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وُلْدِ آدَمَ مَخْطَطُ الْقِلَادَةِ عَلَى جَيْدِ الْفَتَاهِ وَ مَا أَوْلَهَنِي إِلَى أَسْلَافِي إِشْتِيَاقَ يَعْقُوبَ إِلَى يَوْسُفَ.  
قبل از حرکت از مکه به سوی عراق در میان جمعی از بنی هاشم فرمود: مرگ گردنگیر فرزندان آدم است؛ همچون گردنبند بر گردن دختر جوان، و من مشتاق دیدن گذشتگانم هستم، مانند اشتیاقی که یعقوب به دیدن یوسف داشت.

#### ۴۰ اندیشه پایان کار

فَإِنْ تَكَنِ الدُّنْيَا تَعْيِدُ نَفِيسَةً فَدَارُ ثَوَابِ اللَّهِ أَعْلَى وَ أَنْبُلو إِنْ تَكَنِ الْأَمْوَالُ لِتَرْكَ جَمْعَهَا فَمَا بِالْمَرْءِ يَنْخَلُو إِنْ تَكَنِ الْأَرْزَاقُ قِسْمًا مُقَسَّمًا فَقِيلَ حِرْصُ الْمَرْءِ فِي الْكَسْبِ أَجْمَلُو إِنْ تَكَنِ الْأَبْيَانُ لِلْمَوْتِ أَنْشِأَتْ قَتْلُ امْرِءٍ بِالسَّيِّفِ فِي اللَّهِ أَفْضَلُ عَلَيْكُمْ سَلَامُ اللَّهِ يَا آلَ أَحْمَدَ فَإِنَّى أَرَانِي عَنْكُمْ سَوْفَ أَرْجُلُ

در مسیر حرکت به جانب کوفه فرموده است: زندگی دنیا گرچه نفیس و پر بهاست، ولی پاداش خدا در جهان دیگر بالاتر و پربهادر است.

واگر سرانجام جمعاًوری مال و ثروت، ترک نمودن آن است، پس نباید مرد برای آن بخل ورزد.  
واگر روزیهای بندگان، تقسیم و مقدار شده است، پس کمی حرص مرد در کسب، زیباتر.  
واگر بدنها برای مرگ آفریده شده است، پس کشته شدن مرد در راه خدا چه بهتر.  
دروド بر شما ای خاندان پیامبر، که من به زودی از میان شما کوچ خواهم کرد.

#### امام سجاد (علیه السلام)

##### پرتوی از سیره و سیمای امام زین العابدین (علیه السلام)

حضرت علی بن الحسین، ملقب به سجاد و زین العابدین، روز پنجم شعبان سال ۳۸ هجری یا ۱۵ جمادی الاولی همان سال، در مدینه دیده به جهان گشود و در روز ۱۲ و یا ۲۵ محرم سال ۹۵ هجری، در مدینه، به دسیسه هشام بن عبدالمک، مسموم گردید و در ۵۶ سالگی به شهادت رسید.

مزار شریف آن حضرت در مدینه در قبرستان بقیع می‌باشد.

مادر مکرمه آن حضرت بنا بر منابع تاریخ اسلامی، غزاله از مردم سند یا سجستان که به سلافه یا سلامه نیز مشهور است، می‌باشد.  
ولی بعضی از منابع دیگر نام او را شهربانویه، شاهزنان، شهرناز، جهان بانویه و خوله، یاد کرده‌اند.  
امام سجاد (علیه السلام) در بدترین زمان از زمانهایی که بر دوران رهبری اهل بیت گذشت می‌زیست، چه، او با آغاز اوج انحرافی،  
معاصر بود که پس از وفات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) روی داد.

امام (علیه السلام) با همه محنت‌ها و بلاها که در روزگار جد بزرگوارش امیرالمؤمنین (علیه السلام) آغاز گردیده بود همزمان بود.  
او سه سال پیش از شهادت امام علی (علیه السلام) متولد گردید، وقتی دیده به جهان گشود، جدش امیرمؤمنان (علیه السلام) در خط جهاد جنگ جمل، غرق گرفتاری بود و از آن پس با پدرش امام حسین (علیه السلام) در محنت و گرفتاریهای فراوان او شریک بود.

او همه این رنجها را طی کرد و خود به طور مستقل رویارویی گرفتاریها قرار گرفت.  
محنت و رنج او وقتی بالا گرفت که لشکریان بیزید در مدینه وارد مسجد رسول الله شدند و اسبهای خویش را در مسجد بستند،  
یعنی همان جایی که انتظار آن میرفت مکتب رسالت و افکار مکتبی در آنجا انتشار یابد، اما بر عکس، آن مکان مقدس در عهد آن

امام تقوا و فضیلت، به دست سپاه منحرف بنی‌امیه افتاد و آنان ضمن تجاوز به نوامیس مردم مدینه و کشتار فراوان، بی‌پروایی را از حد گذراندند و حرمت مدن مقدس رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسجدش را هتک نمودند. امام سجاد (علیه السلام) برای پیش راندن مسلمانان به سوی نفرت از بنی‌امیه و افزودن مبارزه‌جویی با آنان، تلاشهای مؤثری نمود. و هر گاه فرصتی به دست می‌آمد، مردم را بر ضد امویان تحیریک می‌کرد. و با احتیاط، برنامه حاکمان منحرف را تحت نظر قرار می‌داد.

امام (علیه السلام) برای آگاهی مردم، اسلوب دعا را به کار برد، به طوری که دعاهای آن حضرت، رویدادهای عصر او را تفسیر می‌کند.

صحیفه سجادیه که به زبور آل محمد مشهور است، اثر بینظیری است که در جهان اسلام، جز قرآن کریم و نهج البلاغه، کتابی به این عظمت و ارزش، پدید نیامده که پیوسته مورد توجه بزرگان و علماء و مصنفان باشد. از دیگر آثار ارزشیه به جا مانده از امام سجاد (علیه السلام)، مجموعه‌های تربیتی و اخلاقی است به نام رساله حقوق که امام (علیه السلام) در آن وظایف گوناگون انسان را در برابر خدا و خود و دیگران، با بیانی شیوه و گویا بیان کرده است. مجموعه حقوقی که در این رساله ذکر شده جمعاً ۵۱ حق می‌باشد.

## امام و حکومت

امام سجاد (علیه السلام) به این امر آگاه بود که تا وقتی از طرف پایگاه‌های مردمی پشتیبانی نشود، تنها در دست گرفتن قدرت برای تحقق بخشیدن به عمل دگرگون سازی اجتماع اسلامی کافی نیست.

پایگاه‌های مردمی نیز باید به هدفهای این قدرت آگاه باشند و به نظریه‌های او در حکومت ایمان داشته باشند و در راه حمایت از آن حرکت کنند و موضع آن را برای توده مردم تفسیر نمایند و در برابر تنبادها با استواری و قدرت بایستند.

امام سجاد (علیه السلام) این امکانات را نداشت و به علت آگاهی نداشتن مردم چنین شکایت می‌فرمود: «پروردگار! در پیشامدهای ناگوار روزگار به ناتوانی خویش نگریستم و درماندگی خود را از جهت یاری طلبیدن از مردم در برابر کسانی که قصد جنگ با من داشتند دیدم و به تنها خود در برابر بسیاری کسانی که با من دشمنی داشتند، نظر کردم.» امام (علیه السلام)، از جنبه انقلابی، به صورتی که مستقیماً عهددار آن گردد، کناره جویی فرمود و به این بسته کرد که کار قیام را به کسانی واگذارد که در این مورد برپای می‌خیزند.

به طور کلی وضع اجتماعی که هر امام در آن زیست می‌کرد، شکل کار سیاسی او را محدود و مشخص می‌ساخت. پیشوایان معصوم با وجود توطئه‌هایی که دشمنان، علیه آنها می‌نمودند تا آنان را از زمینه حکومت دور سازند، پیوسته مسئولیت خود را در نگاهداری مکتب و تجربه اسلامی و مصون نگاه داشتن آن از فروافتادن در ورطه انحراف و جدا شدن از مبادی و معیارها و ارزش‌های آن به گونه‌ای کامل ایفا می‌کردند و هر وقت انحراف شدّت می‌یافت و از خطر فروافتادن در ورطه نابودی بیم می‌داد، پیشوایان (علیهم السلام) بر ضد آن حوادث تدبیرهای لازم می‌اندیشیدند، و هر گاه تجربه اسلامی و عقیدتی در تنگنای مشکلی گرفتار می‌آمد و رهبریهای منحرف به حکم بی کفایتی از درمان آن ناتوان می‌شد، امامان به نشان دادن راه حل و حفظ امت از خطرهایی که مردم را تهدید می‌کرد مبادرت می‌فرمودند.

## دستگیری از درماندهان

یکی از خدمات ارزشمند امام سجاد (علیه السلام)، رسیدگی به درماندهان، یتیمان، تهیستان و بردگان بوده است.

روایت شده است که آن حضرت، هزینه زندگی صد خانواده تهییدست را عهد‌هدار بود. گروهی از اهل مدینه، از غذایی که شبانه به دستشان می‌رسید، گذران معيشت می‌کردند، اما آورنده غذا را نمی‌شناختند. پس از در گذشت علی بن الحسین (علیه السلام) متوجه شدند که آن شخص، امام زین العابدین (علیه السلام) بوده است. او شبانه به صورت ناشناس، ابیان نان و مواد غذایی را خود به دوش می‌کشید و به در خانه فقیران و بینوایان می‌برد و می‌فرمود: صدقه پنهانی آتش خشم خدا را خاموش می‌سازد.

اهل مدینه می‌گفتند: ما صدقه پنهانی را هنگامی از دستدادیم که علی بن الحسین در گذشت.

او در طول سالها به قدری ابیان حاوی آرد و دیگر مواد غذایی را به دوش کشیده و به در خانه فقیران برده بود که شانه‌اش پینه بسته بود، به طوری که پس از شهادت او، هنگام غسل دادن جنازه‌اش، جلب توجه می‌کرد.

علی بن طاووس در کتاب اقبال‌الاعمال، ضمن بیان اعمال ماه رمضان مینویسد: علی بن الحسین (علیه السلام) شب آخر ماه رمضان، بیست نفر برده را آزاد می‌کرد و می‌فرمود: «دوست دارم خداوند ببیند که من در دنیا برده‌گان خود را آزاد می‌کنم، بلکه مرا در روز رستاخیز از آتش دوزخ آزاد سازد.» او هیچ خدمتکاری را بیش از یک سال نگه نمی‌داشت، وقتی که برده‌ای را در اوّل یا وسط سال به خانه می‌آورد، شب عید فطر او را آزاد می‌ساخت.

برده‌گان سیاه پوست را میخرید و آنان را در مراسم حجّ، به عرفات می‌آورد و آن گاه به سوی مشعر کوچ می‌کرد، آنان را آزاد می‌کرد و جوايز مالی به آنان می‌داد.

تا آنجا که در شهر مدینه گروه عظیمی از بندگان و کنیزان، آزاد شده آن حضرت بودند و آنان هم بعد از آزادی، پیوند معنوی خود را با امام (علیه السلام) قطع نمی‌کردند.

اینک توجه خوانندگان عزیز این کتاب را به مطالعه چهل حدیث از سخنان دلپذیر آن حضرت جلب می‌کنم.

## چهل حدیث

### اشاره

قالَ الْإِمَامُ السَّجَادُ (علیه السلام):

### ۱ مقام رضا

الرّضا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ أَرْقَعَ دَرَجَاتِ الْيَقِينِ.  
خشودی از پیشامدهای ناخوشایند، بلندترین درجه یقین است.

### ۲ کرامت نفس

مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ الدُّنْيَا.  
هر که کرامت و بزرگواری نفس داشته باشد، دنیا را پست انگارد.

### ۳ دنیا مایه ارزش نیست

أَعْظَمُ النَّاسِ خَطَرًا مَنْ لَمْ يَرِ الدُّنْيَا خَطَرًا لِنَفْسِهِ.  
پارازشترین مردم کسی است که دنیا را مایه ارزش خود نداند.

## ۴ پرهیز از دروغ

إِتَّقُوا الْكَذْبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍ وَ هُرْلَ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ إِجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ.  
از دروغ کوچک و بزرگ در هر جدی و شوخی‌ای پرهیزید، زیرا چون کسی دروغ کوچک گفت بر دروغ بزرگ نیز جرأت پیدا می‌کند.

## ۵ خود نگهداری

أَلْخَيْرُ كُلُّهُ صِيَانَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ.  
تمام خیر آن است که انسان خود را نگهدارد.

## ۶ همنشینان ناشایسته

إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْكَذَابِ، فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ السَّرَابِ يَقْرُبُ لَكَ الْبَعِيدَ وَ يَعْدُ لَكَ الْقَرِيبَ.  
وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْفَاسِقِ فَإِنَّهُ بِأَيْعُكَ بِأَكْلَهُ أَوْ أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ.  
وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْبَخِيلِ فَإِنَّهُ يَخْذُلُكَ فِي مَا لَهُ أَخْوَاجٌ مَا تَكُونُ إِلَيْهِ.  
وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْأَحْمَقِ، فَإِنَّهُ يَرِيدُ أَنْ يَنْفَعَكَ فَيُضُرُّكَ.  
وَ إِيَاكَ وَ مُصَاحِبَةَ الْقَاطِعِ لِرِحْمِهِ، فَإِنَّهُ وَجَدْتُهُ مَلْعُونًا فِي كَتَابِ اللَّهِ.

۱ مبادا با دروغگو همنشین شوی که او چون سراب است، دور را به تو نزدیک کند و نزدیک را به تو دور نماید.  
۲ مبادا با فاسق و بدکار همنشین شوی که تو را به یک لقمه و یا کمتر بفروشد.

۳ مبادا همنشین بخیل شوی که او در نهایت نیازت بدو، تو را واگزارد.

۴ مبادا با احمق رفیق شوی که چون خواهد سودت رساند، زیانت میزند.

۵ مبادا با آن که از خویشان خود می‌برد، مصاحبیت کنی که من او را در قرآن ملعون یافتم.

## ۷ توک سخن بی فایده و دوری از جدل

إِنَّ الْمَعْرِفَةَ وَ كَمَالَ دِينِ الْمُسْلِمِ تَرْكُهُ الْكَلَامَ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ وَ قِلَّهُ مِرَايَهُ وَ حِلْمُهُ وَ صَبْرُهُ وَ حُسْنُ خُلْقِهِ.  
معرفت و کمال دیانت مسلمان، ترک کلام بیفایده و کم جدل کردن، و حلم و صبر و خوشبوی اوست.

## ۸ محاسبه نفس و توجه به معاد

إِبْنَ آدَمَ إِنَّكَ لَا تَرَأْلُ بِخَيْرٍ مَا كَانَ لَكَ وَاعِظُ مِنْ نَفْسِكَ، وَ مَا كَانَتِ الْمُحَاسِبَةُ مِنْ هَمْكَ، وَ مَا كَانَ الْخُوفُ لَكَ شِعَارًا وَ الْحِذْرُ لَكَ دِثَارًا.

إِبْنَ آدَمَ! إِنَّكَ مَيْتُ وَمَبْعُوثٌ وَمَوْقُوفٌ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَأَعِدْ لَهُ جَوابًا.

ای فرزند آدم! به راستی که تو پیوسته رو به خیری، تا خودت را پند دهی و حساب خودت را بررسی و ترس از خدا را روپوش و پرهیز را زیرپوش خود سازی.

ای فرزند آدم! تو خواهی مرد و برانگیخته خواهی شد و در حضور خداوند عز و حَلَ قرار خواهی گرفت، پس برای او جوابی را آماده کن.

## ۹ نتایج دعا

الْمُؤْمِنُ مِنْ دُعَائِهِ عَلَى ثَلَاثٍ: إِمَا أَنْ يَدْخُرَ لَهُ وَإِمَا أَنْ يَعْجَلَ لَهُ وَإِمَا أَنْ يَدْفِعَ عَنْهُ بَلَاءً يَرِيدُ أَنْ يَصِيهُ.

مؤمن از دعايش سه نتيجه می گيرد: ۱ یا برایش ذخیره گردد، ۲ یا در دنیا برآورده شود، ۳ یا بلایی را که خواست به او برسد، از او بگرداند.

## ۱۰ مبغوضیت گدای بخیل

إِنَّ اللَّهَ لَيَغْضِبُ الْبَخِيلَ السَّائِلَ الْمُحْلِفَ.

به راستی که خداوند، گدای بخیلی را که سوگند میخورد دشمن دارد.

## ۱۱ اسباب نجات

ثَلَاثُ مُنْجِياتٌ لِلْمُؤْمِنِ: كُفُ لِسَانِهِ عَنِ النَّاسِ وَأَغْتِيَاهُمْ.

وَأَشْتَغَالُهُ نَفْسَهُ بِمَا يَنْفَعُهُ لِأَخْرِيَهِ وَدُنْيَا وَطُولُ الْبَكَاءِ عَلَى حَطَيَّهِ.

سه چیز سبب نجات مؤمن است: ۱ بازداشت زبان از غیبت مردم، ۲ مشغول کردن خودش به آنچه که برای آخرت و دنیايش سود دهد، ۳ و گریستان طولانی بر گناهش.

## ۱۲ به سوی بهشت

مَنِ اشْتَاقَ إِلَى الْجَنَّةِ سارَعَ إِلَى الْخَيْرَاتِ وَسَلَّا عَنِ الشَّهَوَاتِ وَمَنِ أَشْفَقَ مِنَ النَّارِ بِأَذْرَ بِالْتَّوْبَةِ إِلَى اللَّهِ مِنْ ذُنُوبِهِ وَرَاجَعَ عَنِ الْمُحَارِمِ.  
هر که مشتاق بهشت است به حسنات شتابد و از شهوت دوری گزیند، هر که از دوزخ ترسد برای توبه از گناهانش به درگاه خدا پیشی گیرد و از حرامها بر گردد.

## ۱۳ ثواب نگاه

نَظَرُ الْمُؤْمِنِ فِي وَجْهِ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ لِلْمُؤْدَدِ وَالْمَحْجَبَةِ لَهُ عِبَادَةً.

نگاه مهرآمیز مؤمن به چهره برادر مؤمنش و محبت به او عبادت است.

## ۱۴ پارسایی و دعا

ما مِنْ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ مِنْ عِفَّةٍ بَطْنٍ وَ فَرْجٍ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ.

چیزی نزد خدا، پس از معرفت او، محبوبتر از پارسا یی شکم و شهوت نیست، و چیزی نزد خدا محبوبتر از درخواست کردن از او نیست.

## ۱۵ پذیرش عذر دیگران

إِنْ شَتَمْكَ رَجُلٌ عَنْ يَمِينِكَ ثُمَّ تَحَوَّلُ إِلَى يَسَارِكَ وَ اعْتَدَرَ إِلَيْكَ فَاقْبَلَ عُذْرَهُ.

اگر مردی از طرف راست به تو دشام داد و سپس به سوی چیز گردید و از تو عذرخواهی نمود، عذرش را پذیر.

## ۱۶ حق خدا بر بند

فَأَمَّا حَقُّ اللَّهِ الْأَكْبَرِ فَإِنَّكَ تَعْمَلُهُ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلَاصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيكَ أَمْرُ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ يَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا.

حق خداوند بزرگ این است که او را بپرستی و چیزی را شریکش ندانی و چون از روی اخلاص این کار را کردی، خدا بر عهده گرفته که کار دنیا و آخرت تو را کفایت کند و آنچه از او بخواهی برایت نگهدارد.

## ۱۷ حق پدر بر فرزند

وَ أَمَّا حَقُّ أَيْكَ فَقَعْلَمَ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَ أَنَّكَ فَرْعُوهُ وَ أَنَّكَ لَوْلَاهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْمَا رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا تُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ وَ احْمَدِ اللَّهَ وَ اشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ.

و امّا حق پدرت را باید بدانی که او اصل و ریشه توست و تو شاخه او هستی، و بدانی که اگر او نبود تو نبودی، پس هر زمانی در خود چیزی دیدی که خوشت آمد بدان که [از پدرت داری] زیرا اساس نعمت و خوشی تو، پدرت می باشد، و خدا را سپاس بگزار و به همان اندازه شکر کن.

## ۱۸ تقدّم طاعت خدا بر هر چیز

قَدَّمُوا أَمْرُ اللَّهِ وَ طَاعَتُهُ وَ طَاعَةً مِنْ أَوْجَبِ اللَّهِ طَاعَتُهُ بَيْنَ يَدَيِ الْأُمُورِ كُلُّهَا.

طاعت خدا و طاعت هر که را خدا واجب کرده بر همه چیز مقدم بدارید.

## ۱۹ حق مادر بر فرزند

فَحَقُّ أُمّكَ فَإِنْ تَعْلَمْ أَنَّهَا حَمَلَتْكَ حَيْثُ لَا يَحْمِلُ أَحَدٌ وَ أَطْعَمْتُكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِهَا مَا لَا يُطِيمُ أَحَدٌ أَحَدًا.

وَ أَنَّهَا وَقَتَكَ بِسِمْعِهَا وَ بَصَرِهَا وَ يَدِهَا وَ رِجْلِهَا وَ شَغْرِهَا وَ بَشَرِهَا وَ جَمِيعِ جَوَارِحِهَا مُشَبِّهَةً بِذَلِكَ، فَرِحْيَهُ، مُوْبَلِهُ مُحْتَمِلَهُ لِمَا فِيهِ مَكْرُوهُهَا وَ أَلْمُهَا وَ ثُقلُهَا وَ غَمُّهَا حَتَّى دَفَعْتُهَا عَنْكَ يُدُالْقُدْرَهُ وَ أَخْرَجْتُكَ إِلَى الْأَرْضِ فَرَضَيْتَ أَنْ تَشْبَعَ وَ تَجْوَعَ هِيَ وَ تَكْسُوَكَ وَ تَعْرِيَ وَ تَرْوِيَكَ وَ تَظْلِكَ وَ تَضْحِيَ وَ تَنْعَمَكَ بِبُؤْسِهَا وَ تَلْمِذَذَكَ بِالنَّوْمِ بِأَرْقَهَا وَ كَانَ بَطْنُهَا لَكَ وِعَاءً وَ حِجْرُهَا لَكَ حِوَاءً وَ شَدِيهَا لَكَ سِتَّقَاءً، وَ نَفْسُهَا لَكَ وِقاءً، تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنْيَا وَ بَرَدَهَا لَكَ وَ دُونَكَ، فَتَشْكِرُهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَ لَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِعُونِ اللَّهِ وَ

توفیقیه.

و اما حق مادرت این است که بدانی او تو را در شکم خود حمل کرده که احدی کسی را آن گونه حمل نکند، و از میوه دلش به تو خورانیده که کسی از آن به دیگری نخوراند، و اوست که تو را با گوش و چشم و دست و پا و مو و همه اعضاش نگهداری کرده و بدین فداکاری شاداب و شادمان و مواطن بوده و هر ناگواری و درد و سنگینی و غمی را تحمل کرده تا [توانسته] دست قدرت [مکروهات] را از تو دفع نموده و تو را از آنها رهانده و به روی زمین کشانده و باز هم خوش بوده که تو سیر باشی و او گرسنه، و تو جامه پوشی و او برخene باشد، تو را سیراب کند و خود تشنۀ بماند، تو را در سایه بدارد و خود زیر آفتاب باشد و با سختی کشیدن تو را به نعمت رساند، و با بیخوابی خود، تو را به خواب کند، شکمش ظرف وجود تو بوده و دامنش آسایشگاه تو و پستانش مشک آب تو و جانش فدای تو و به خاطر تو، و به حساب تو، گرم و سرد روزگار را چشیده است.  
به این اندازه قدرش را بدانی و این را نتوانی مگر به یاری و توفیق خدا.

## ۲۰ ترغیب به علم

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي طَلَبِ الْعِلْمِ لَطَّبُوهُ وَلَوْ بِسْفُكِ الْمُهَاجِ وَخَوْضِ اللَّجَجِ.  
اگر مردم بدانند که در طلب علم چه فایده‌ای است، آن را میطلبند اگر چه با ریختن خون دل و فرو رفتن در گردابها باشد.

## ۲۱ ارزش مجالس صالحان

مَحَالِسُ الصَّالِحِينَ دَاعِيَةٌ إِلَى الصَّلَاحِ وَآدَابُ الْعُلَمَاءِ زِيَادَةٌ فِي الْعَقْلِ.  
مجالسهای شایستگان، دعوت کننده به سوی شایستگی است و آداب دانشمندان، فزونی در خرد است.

## ۲۲ گناهانی که مانع اجابت دعا نمایند

الَّذِنُوبُ الَّتِي تَرَدُّ الدُّعَاءُ: سُوءُ النِّيَةِ، وَخُبُثُ السَّرِيرَةِ، وَالنَّفَاقُ مَعَ الْإِخْوَانِ، وَتَرْكُ الصَّصِيرِيَّةِ بِالْأَجَابَةِ، وَتَأْخِيرُ الصَّلَواتِ الْمُفْرُوضَةِ  
حتّی تذهب أوقافتها، وترک التقرّب إلى الله عزوجل بالبر و الصدق، واستعمال البذاء و الفحش في القول.  
گناهانی که دعا را رد می کنند، عبارتند از:

۱ نیت بد،

۲ ناپاکی باطن،

۳ نفاق با برادران،

۴ عدم اعتقاد به اجابت دعا،

۵ تأخیر نمازهای واجب از وقت خودش،

۶ ترک تقرّب به خداوند عزوجل به وسیله ترک احسان و صدقه،

۷ ناسزاگویی و بدزبانی.

## ۲۳ قارکان جاودانگی

عَجَباً كُلَّ الْعَجَبِ لِمَنْ عَمِلَ لِتَدَارِ الْفَنَاءِ وَتَرَكَ دَارَ الْبَقاءِ. شَكَفْتَا! از کسی که کار می کند برای دنیای فانی و ترک می کند سرای

جاودانی را!

## ۲۴ نتیجه اتهام

مَنْ رَمَى النَّاسَ بِمَا فِيهِمْ رَمْوَهُ بِمَا لَيْسَ فِيهِ.  
هر که مردم را به چیزی که در آنهاست متهم کند، او را به آنچه که در او نیست متهم کنند.

## ۲۵ دنیا وسیله است، نه هدف

مَا تَعِبَ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا لِلْدُنْيَا، بَلْ تَعِبُوا فِي الدُّنْيَا لِلْآخِرَةِ.  
اولیای خدا در دنیا برای دنیا رنج نمی کشند، بلکه در دنیا برای آخرت رنج میکشند.

## ۲۶ به خدا پناه می‌برم!

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحِرْصِ وَ سَوْرَةِ الْغَضَبِ وَ غَلَبَةِ الْحَسَدِ ... وَ سُوءِ الْوِلَايَةِ لِمَنْ تَحْتَ أَيْدِينَا.  
خدایا! به تو پناه می‌برم از طغیان حرص و تندی خشم و غلبه حسد ... و سرپرستی بد برای زیر دستانمان.

## ۲۷ پرهیز از گناهکاران، ظالمان و فاسقان

إِيَاكُمْ وَ صُحْبَةِ الْعَاصِينَ، وَ مَعْوِنَةِ الظَّالِمِينَ وَ مُجَاوِرَةِ الْفَاسِقِينَ، إِحْذِرُوا فِتْنَتَهُمْ، وَ تَبَاعِدُوا مِنْ سَاحِرِهِمْ.  
از همنشینی با گنهکاران و یاری ستمگران و نزدیکی با فاسقان پرهیزید.  
از فتنه‌هایشان بر حذر باشید و از درگاهشان دوری گزینید.

## ۲۸ نتیجه مخالفت با اولیاء الله

وَ اعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ خَالَفَ أَوْلَيَاءَ اللَّهِ وَ دَانَ بِغَيْرِ دِينِ اللَّهِ، وَ اسْتَبَدَّ بِأَمْرِهِ دُونَ أَمْرِ وَلِيِّ اللَّهِ، فِي نَارِ تَنَّتِهِبُ.  
بدانید هر که با اولیای خدا مخالفت کند، و به غیر از دین خدا، دین دیگری را پیروی نماید و به رأی خویش استبداد ورزد، نه به فرمان ولی خدا، در آتشی فروزان درافتند.

## ۲۹ توجّه به قدرت و قرب خدا

حَفِّ اللَّهَ تَعَالَى لِقُدْرَتِهِ عَلَيْكَ وَ اسْتَخْرِي مِنْهُ لِقُرْبِهِ مِنْكَ.  
از خدای متعال به خاطر قدرتش بر تو بترس، و به خاطر نزدیکیش به تو، از او شرم و حیا داشته باش.

## ۳۰ پرهیز از دشمنی و توجّه به دوستی

لَا تُعَادِيْنَ أَحَدًا وَ إِنْ ظَنَّتَ أَنَّهُ لَا يُضْرِكُ، وَ لَا تَزْهَدَنَّ فِي صِدَاقَةِ أَحَدٍ وَ إِنْ ظَنَّتَ أَنَّهُ لَا يُنْفَعُكَ ...

حتماً با هیچ کس دشمنی نکن، هر چند گمان کنی که او به تو زیان نرساند، و حتماً دوستی هیچ کس را ترک نکن هر چند گمان کنی که او سودی به تو نرساند...

### ۳۱ بهترین میوه شنایی

لِكُل شَيْءٍ فَاكِهَةٌ وَ فاكِهَةُ السَّمْعِ الْكَلامُ الْحَسَنُ.  
برای هر چیزی میوه‌های است و میوه شنایی، کلام نیکوست.

### ۳۲ فایده سکوت

كُفُ الأذى رَفْضُ الْبَذَاءِ، وَ اسْتَعْنُ عَلَى الْكَلامِ بِالسُّكُوتِ، فَإِنَّ لِلْقَوْلِ حَالاتٌ تَفْرُّ، فَاحْذَرِ الْأَحْمَقَ.  
جلوگیری از آزار، ترک کلام قیح است، و در سخن گفتن از سکوت کمک بخواه، زیرا برای سخن، حالاتی است که زیان می‌زند، بنابراین از سخن احمق برحذر باش.

### ۳۳ راستگویی و وفا

خَيْرُ مَفَاتِيحِ الْأُمُورِ الصَّدْقُ، وَ خَيْرُ حَوَاطِيمِهَا الْوَفَاءُ.  
بهترین کلید گشایش کارها، راستگویی، و بهترین مهر پایانی آن وفاداری است.

### ۳۴ غیبت

إِيَاكَ وَ الْغَيْبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كَلَابِ النَّارِ.  
از غیبت کردن بپرهیز، زیرا که خورش سگهای جهنم است.

### ۳۵ کریم و لئیم

الْكَرِيمُ يَتَهَجُّ بِنَصْلِهِ، وَ الْلَّئِيمُ يَفْتَخِرُ بِمِلْكِهِ.  
کریم و بخشندۀ به بخشش خوبیش خوشحال است و لئیم و پست به دارایی اش مفتخر است.

### ۳۶ پاداش احسان

مَنْ كَسَّا مُؤْمِنًا كَسَاهُ اللَّهُ مِنَ الثَّيَابِ الْحُخْضِرِ.  
هر که مؤمنی را پوشاند، خداوند به او از جامه‌های سبز بهشتی پوشاند.

### ۳۷ اخلاق مؤمن

مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِ أَلْأَنْفَاقُ عَلَى قَدْرِ الْإِقْتَارِ، وَ التَّوْسُعُ عَلَى قَدْرِ التَّوْسُعِ، وَ إِنْصَافُ النَّاسِ، وَ إِيتَادُوهُ إِيَاهُمْ بِالسَّلَامِ عَلَيْهِمْ.

از اخلاق مؤمن، انفاق به قدر تنگدستی، و توسعه در بخشش به قدر توسعه، و انصاف دادن به مردم، و پیشی گرفتن سلام بر مردم است.

### ۳۸ درباره عافیت

إِنَّى لَا كُرْهٌ لِلرَّجُلِ أَنْ يَعْفُ فِي الدُّنْيَا فَلَا يَصِيلُهُ شَيْءٌ مِنَ الْمُصَابِ.  
من برای کسی نمی‌پسندم که در دنیا عافیت داشته باشد و هیچ مصیبی به او نرسد.

### ۳۹ ثواب و عقاب زودرس

إِنَّ أَشَرَّ الْخَيْرِ ثَوَابًا الْبِرُّ، وَأَشَرَّ النَّرَّ عُقُوبَةً الْبَغْيِ.  
به راستی که ثواب نیکوکاری، زودتر از هر کار خیری خواهد رسید، و عقوبت ستمگری، زودتر از هر بدی دامنگیر آدمی شود.

### ۴۰ دعا، سپر بلا

إِنَّ الدُّعَاءَ لَيُرِدُ الْبَلَاءَ وَقَدْ أَبْرَمَ إِبْرَاماً.  
الدُّعَاءُ يُدْفَعُ الْبَلَاءَ النَّازِلَ وَمَا لَمْ يَنْتَلِ.

به راستی که دعا، بلا را برگرداند، آن هم بلای حتمی را.  
دعا بلایی را که نازل شده و آنچه را نازل نشده دفع کند.

### امام محمد باقر (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام محمد باقر (علیه السلام)

حضرت امام محمد باقر (علیه السلام) اول ماه ربیع، یا سوم صفر سال ۵۷ هجری قمری در مدینه متولد گردید.  
پدر بزرگوارش، حضرت علی بن الحسین، زین العابدین (علیه السلام)، و مادر مکرمه اش، فاطمه معروف به «ام عبد الله» دختر امام حسن مجتبی می‌باشد.

از این رو، آن حضرت از ناحیه پدر و مادر به بنی هاشم منسوب است.

شهادت امام باقر (علیه السلام) در روز دوشنبه ۷ ذیحجه سال ۱۱۴ هجری قمری در ۵۷ سالگی، به دستور هشام بن عبدالملک خلیفه اموی، به وسیله خوراندن سم، اتفاق افتاد و مزار شریفش در مدینه در قبرستان بقیع می‌باشد.

آن حضرت یکی از اطفال اسیر فاجعه کربلا می‌باشد که در آن وقت سه سال و شش ماه و ده روز از سن مبارکش گذشته بود.  
حضرت باقر (علیه السلام) به علم و دانش و فضیلت و تقویت معروف بود و پیوسته مرجع حل مشکلات علمی مسلمانان به شمار میرفت.

وجود امام محمد باقر (علیه السلام) مقدمه‌ای بود برای اقدام به وظایف دگرگون سازی امت.  
زیرا مردم، او را نشانه‌های فرزند کسانی می‌شناختند که جان خود را فدا کردند تا موج انحراف که نزدیک بود نشانه‌های اسلام را از میان برد متوقف گردد.

آنان از این رو قربانی شدند تا مسلمانان بدانند که حکامی که به نام اسلام حکومت می‌کنند، از تطبيق اسلام با واقعیت آن به اندازه‌های دورند که مفاهیم کتاب خدا و سنت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در یک طرف قرار دارد و آن حاکمان منحرف در طرف دیگر.

امام باقر (علیه السلام) بر آن شد تا انحراف حاکمان و دوری آنان از حقایق اسلام را به مردم بفهماند و برای مسلمانان آشکار سازد که چنان اموری تحقق یافته است.

هشام بن عبدالملک خلیفه نابکار اموی وقتی به امام (علیه السلام) اشارت می‌کند و می‌پرسد که این شخص کیست؟ به او می‌گویند او کسی است که مردم کوفه شیفته و مفتون اویند. این شخص، امام عراق است.

در موسوم حجّ، از عراق و خراسان و دیگر شهرها، هزاران مسلمان از او فتوای می‌خواستند و از هر باب از معارف اسلام از او می‌پرسیدند.

این امر اندازه نفوذ وسیع او را در قلوب توده‌های مردم نشان می‌داد.

از سوی فقیهان بزرگ که وابسته به حوزه‌های فکری و علمی بودند، مسائل دشوار در محضر او مطرح می‌شد و گفتگوهای بسیار با امام به عمل می‌آمد، از او پاسخ می‌خواستند تا امام را در تنگنا قرار دهند و در مقابل مردم او را به خاموشی وادارند، ولی آن حضرت با پاسخهای قانعکننده و مستدل و محکم خود آنان را به اعجاب وا می‌داشت.

حوزه علمی او برای صدھا دانشمند و محدث که تربیت کرده بود پایگاهی مهم به شمار می‌آمد.

جابر جعفری گوید: «ابوجعفر هفتاد هزار حدیث برای من روایت کرد». و محمد بن مسلم گوید: «هر مسئله که در نظرم دشوار می‌نمود از ابو جعفر (علیه السلام) می‌پرسیدم تا جایی که سی هزار حدیث از او سؤال کردم». امام باقر (علیه السلام) شیعیان خود را چنین وصف می‌کند: «همانا شیعه ما، شیعه علی، با دست و دل گشاده و از سر گشاده دستی و بی‌ریایی از ما طرفداری می‌کنند و برای زنده نگاهداشتن دین، متحد و پشتیبان ما هستند.

اگر خشمگین گردن، ستم نمی‌کنند و اگر خرسند باشند از اندازه نمی‌گذرند.

برای آن کس که همسایه آنان باشد برکت دارند و با هر کس که با آنان مخالف باشد طریق مسالمت پیش می‌گیرند. و شیعه ما اطاعت خدا می‌کند».

## امام باقر (علیه السلام) و خلفای جور

امام باقر (علیه السلام) با پنج خلیفه از خلفای بنی امية معاصر بود که عبارتند از:

۱ ولید بن عبدالملک

۲ سلیمان بن عبدالملک

۳ عمر بن عبدالعزیز

۴ یزید بن عبدالملک

۵ هشام بن عبدالملک.

و همه آنان جز عمر بن عبدالعزیز در ستمگری و استبداد و خودکامگی دست کمی از نیاکان خود نداشتن و پیوسته برای امام باقر (علیه السلام) مشکلاتی فراهم می‌نمودند.

ولی در عین حال، او از طریق تعلیم و تربیت، جنبشی علمی به وجود آورد و مقدمات تأسیس یک مرکز علمی اسلامی را در دوران

امامت خود پیربزی کرد که در زمان فرزند بزرگوارش امام جعفر صادق (علیه السلام) به نتیجه کامل رسید. روش کار پیشوايان ما به ویژه امام سجاد و امام باقر (علیهم السلام) که در اوضاع فشار و خفغان به سر می‌بردند به شیوه مخفی و زیرزمینی بود، شیوه‌ای که موجب می‌شد کسی از کارهای آنان مطلع نشود.

همین کارهای پنهانی، گاهی که آشکار می‌شد، خلفا را سخت عصبانی می‌نمود در نتیجه، وسائل تبعید و زندانی آنها فراهم می‌شد. سرانجام، امام باقر (علیه السلام) که پیوسته مورد خشم و غضب خلیفه وقت، هشام بن عبدالمالک بود، به وسیله ایادی او مسموم شد و در سال ۱۱۴ هجری به شهادت رسید.

جنازه آن بزرگوار، کنار قبر پدر بزرگوارش، در قبرستان بقیع، به خاک سپرده شد.

### فضل و دانش امام باقر (علیه السلام)

امام محمد باقر (علیه السلام) در دوران امامت خود، به نشر و پخش معارف دین به ویژه فقه و احکام اسلامی پرداخت و ضمن حل مشکلات علمی به تعلیم و تربیت شاگردانی فاضل و آگاه مانند: محمد بن مسلم، زراره بن اعین، ابونصیر، هشام بن سالم و جابر بن یزید و حمران بن اعین و بُرید بن معاویه عجلی، همت گماشت.

آن حضرت در فضل و فضیلت، زهد و تقوا، اخلاق و معاشرت، سر آمد بزرگان بنی هاشم در عصر خود بود. آوازه علوم و دانش او چنان اطراف و اکناف پیچیده بود که ملقب به باقرالعلوم؛ یعنی شکافنده دانشها گردید.

یکی از علمای بزرگ سنتی به نام ابن حجر هیتمی درباره او مینویسد: «محمد باقر به اندازه‌ای گنجهای پنهان معارف و دانشها را آشکار ساخته، حقایق احکام و حکمتها و لطایف دانشها را بیان نموده که جز بر عناصر بی بصیرت یا بد سیرت پوشیده نیست و از همین جاست که وی را شکافنده دانش و جامع علوم و برافروزنده پرچم دانش خوانده‌اند». عبدالله بن عطا یکی از شخصیتهای علمی زمان امام، می‌گوید: «من هرگز دانشمندان اسلام را در هیچ محفل و مجمعی به اندازه محفل محمد بن علی (علیه السلام) از نظر علمی حقیر و کوچک ندیدم». امام باقر (علیه السلام) در سخنان خود، اغلب به آیات قرآن کریم استناد می‌نموده و از کلام خدا شاهد می‌آورده و فرموده است: «هر مطلبی را گفتم، از من بپرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معزّفی کنم».

### امام و مسابقه تیراندازی

هشام بن عبدالمالک تصمیم گرفت امام باقر را به مسابقه تیراندازی فراخواند تا به واسطه شکست او در مسابقه، امام را در نظر مردم حقیر و کوچک جلوه دهد! به همین جهت پیش از ورود امام (علیه السلام) به قصر خلافت، عده‌ای از درباریان را واداشت نشانهای نصب کرده مشغول تیراندازی گردند.

امام باقر وارد مجلس شد و اندکی نشست.

ناگهان هشام رو به امام کرد و گفت: آیا مایلید در مسابقه تیراندازی شرکت نمایید؟ حضرت فرمود: من دیگر پیر شده‌ام و وقت تیراندازیم گذشته است، مرا معدور دار.

هشام که خیال می‌کرد فرصت خوبی به دست آورده و امام باقر را با شکست مواجه ساخته است، اصرار و پافشاری کرد و وی را سوگند داد و همزمان به یکی از بزرگان بنی امیه اشاره کرد که تیر و کمان خود را به آن حضرت بدهد. امام (علیه السلام) دست برد و کمان را گرفت و تیری در چله کمان نهاد و نشانه‌گیری کرد و تیر را درست به قلب هدف زد! آن گاه تیر دوم را به کمان گذاشت و رها کرد و این بار تیر در چوبه تیر قبلی نشست و آن را شکافت! تیر سوم نیز به تیر دوم اصابت

کرد و به همین ترتیب نه تیر پرتاب نمود که هر کدام به چوبه تیر قبلی خورد! این عمل شگفت‌انگیز، حاضران را به شدت تحت تأثیر قرار داده، اعجاب و تحسین همه را برانگیخت.

هشام که حسابهایش غلط از آب درآمده و نقشه‌اش نقش بر آب شده بود، سخت تحت تأثیر قرار گرفت و بی اختیار گفت: آفرین بر تو ای ابا جعفر! تو سر آمد تیراندازان عرب و عجم هستی، چگونه می‌گفتی پیر شده‌ام؟ آن گاه سر به زیر افکند و لحظه‌ای به فکر فرو رفت.

سپس امام باقر و فرزند برومندش امام صادق (علیه السلام) را در جایگاه مخصوص کنار خود جای داد و فوق العاده تجلیل و احترام کرد و رو به امام کرد و گفت: قریش از پرتو وجود تو شایسته سروری بر عرب و عجم است.

این تیراندازی را چه کسی به تو یاد داده است و در چه مدتی آن را فرا گرفته‌ای؟ حضرت فرمود: میدانی که اهل مدینه به این کار عادت دارند، من نیز در ایام جوانی مدتی به این کار سرگرم بودم ولی بعد آن را رها کردم، امروز چون تو اصرار کردی ناگزیر پذیرفتم.

هشام گفت: آیا جعفر نیز مانند تو در تیراندازی مهارت دارد؟ امام فرمود: ما خاندان، اکمال دین و اتمام نعمت را که در آیه «آلیومْ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيَنَكُمْ» آمده از یکدیگر به ارث می‌بریم و هرگز زمین از چنین افرادی خالی نمی‌ماند.

اینک در میان سخنان اخلاقی و تربیتی آن امام معصوم، چهل حدیث برگریده را که هر کدام رهنمودی پربها در جهت تعالی اخلاق و نزدیک شدن به خداست به جویندگان مکتب آن امام همام تقدیم می‌دارم.

## چهل حدیث

### اشاره

قال الْإِمَامُ الْبَاقِرُ (علیه السلام):

### ۱ نافرجام و خوش انجام

فَلَئِنْ حَرِيصٌ عَلَى أَمْرٍ مِّنْ أُمُورِ الدُّنْيَا قَدْ نَالَهُ، فَلَمَّا نَالَهُ كَانَ عَلَيْهِ وَبِالْأَوْسَقِيِّ وَلَرْبِّ كَارِهٍ لَأَمْرٍ مِّنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ قَدْ نَالَهُ فَسَعَدَ بِهِ.  
چه بسا حریصی بر امری از امور دنیا دست یافته و چون بدان رسیده باعث نافرجامی و بدینختی او گردیده است، و چه بسا کسی که برای امری از امور آخرت کراحت داشته و بدان رسیده، ولی به وسیله آن سعادتمند گردیده است.

### ۲ بهترین فضیلت و برترین جهاد

لَا فَضْيَلَةَ كَالْجِهَادِ، وَلَا جِهَادَ كَمُجَاهَدَةِ الْهَوَى.  
فضیلتی چون جهاد نیست، و جهادی چون مبارزه با هوای نفس نیست.

### ۳ استقامت بزرگ

او صیک بخنس: إِنْ ظُلْمَتْ فَلَا تَظَلِّمْ وَ إِنْ خَانُوكَ فَلَا تَخُنْ، وَ إِنْ كَذَبْتَ فَلَا تَغْضَبْ، وَ إِنْ مُدْخَتَ فَلَا تَفْرَخْ وَ إِنْ ذُمِمَتْ فَلَا تَجْزَعْ.  
تو را به پنج چیز سفارش می‌کنم: ۱۱ اگر مورد ستم واقع شدی ستم مکن، ۱۲ اگر به تو خیانت کردند، خیانت مکن، ۱۳ اگر تکذیب

کردن، خشمگین مشو، ۱۴ اگر مدحت کنند، شاد مشو، ۵ و اگر نکوهشت کنند بی تابی مکن.

#### ۴ پذیرش سخن پاک

خُذُوا الْكَلِمَةَ الْطَّيِّبَةَ مِمْنُ قَالَهَا وَ إِنْ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا.  
سخن طیب و پاکیزه را از هر که گفت بگیرید، اگرچه او خود، بدان عمل نکند.

#### ۵ زیبایی حلم با علم

ماشیب شَئِءٍ بِشَئِءٍ أَحْسَنَ مِنْ حَلْمٍ يَعْلَمُ.  
چیزی با چیزی نیامیزد که بهتر از حلم با علم باشد.

#### ۶ کمال جامع انسانی

الْكَمَالُ كُلُّ الْكَمَالِ الْتَّقْفُهُ فِي الدِّينِ وَ الصَّبْرُ عَلَى النَّائِبَةِ وَ تَقْدِيرُ الْمَعِيشَةِ.  
همه کمال در سه چیز است: ۱ فهم عمیق در دین، ۲ صبر بر مصیبت و ناگواری، ۳ و اندازه گیری خرج زندگانی.

#### ۷ سه خصلت نیکو

ثَلَاثَةُ مِنْ مَكَارِمِ الدُّنْيَا وَ الْأَخِرَةِ: أَنْ تَعْفُوَ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَ تَصِلَّ مَنْ قَطَعَكَ، وَ تَحْلُمَ إِذَا جُهِلَ عَلَيْكَ.  
سه چیز از مکارم دنیا و آخرت است: ۱ گذشت کنی از کسی که به تو ستم کرده است، ۲ بپیوندی به کسی که از تو بریده است، ۳ و بردباری ورزی در وقتی که با تو به نادانی برخورد شود.

#### ۸ اصرار در دعا

إِنَّ اللَّهَ كَرِهُ الْحَاجَ النَّاسِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الْمَسَأَلَةِ وَ أَحَبُّ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ، إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ يَحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ وَ يَطْلَبَ مَا عِنْدَهُ.  
خدارا بد آید که مردم در خواهش از یکدیگر اصرار ورزند، ولی اصرار را در سؤال از خودش دوست دارد، همانا خداوند که یادش بزرگ است دوست دارد که از او سؤال شود و آنچه نزد اوست طلب گردد.

#### ۹ فضیلت عالم بر عابد

عَالَمٌ يَتَّفَعُ بِعِلْمِهِ أَفْصَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ.  
دانشمندی که از علمش استفاده شود، از هفتاد هزار عابد بهتر است.

#### ۱۰ دو خصلت عالم

لَا يَكُونُ الْعَبْدُ عَالِمًا حَتَّى لا يَكُونَ حَاسِدًا لِمَنْ فَوْقَهُ وَ لَا مُحَقَّرًا لِمَنْ دُونَهُ.

هیچ بنده‌ای عالم نباشد تا این که به بالا دست خود حسد نبرد و زیر دست خود را خوار نشمارد.

## ۱۱ سه پاداش

مَنْ صَدَقَ لِسَانُهُ زَكَا عَمَلُهُ، وَمَنْ حَسُنَتْ نِيَّتُهُ زَيْدَ فِي رِزْقِهِ، وَمَنْ حَسُنَ بِرُّهُ بِأَهْلِهِ زَيْدَ فِي عُمُرِهِ.  
هر که زبانش راست است کردارش پاک است، و هر که خوش نیت است روزیاش فرون است، و هر که با اهلش نیکی می‌کند به عمرش افزوده شود.

## ۱۲ پرهیز از کسالت

إِيَاكَ وَالْكُسْلَ وَالضَّجْرَ فَإِنَّهُمَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ، مَنْ كَسِلَ لَمْ يَوْدُ حَقًّا وَمَنْ ضَجَرَ لَمْ يَصِرْ عَلَى حَقًّ.  
از کسالت و تنگدلی پرهیز که این دو کلید هر بدی باشند، هر که کسالت ورزد حقی را نپردازد، و هر که تنگدل شود بر حق شکیا تبود.

## ۱۳ بدترین حسرت در روز قیامت

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَبْدٌ وَصَفَّ عَدْلًا ثُمَّ خَالَفَهُ إِلَى غَيْرِهِ.  
پر حسرترين مردم در روز قیامت، بنده‌ای است که عدلی را وصف کند و خودش خلاف آن را عمل کند.

## ۱۴ نتایج صله رحم

صِلَةُ الْأَرْحَامِ تُرْكِيُّ الْأَعْمَالَ وَتُنْمِيُ الْأَمْوَالَ وَتَدْفعُ الْبُلْوَى وَتُبَيِّسُ الْحِسَابَ وَتُنْسِيُءُ فِي الْأَجَلِ.  
صله ارحام، اعمال را پاکیزه گرداند و اموال را بیفزاید و بلا را بگرداند و حساب را آسان کند و اجل را به تأخیر اندازد.

## ۱۵ نیکو گفتاری با دیگران

قُولُوا لِلنَّاسِ أَحْسَنَ مَا تُحِبُّونَ أَنْ يقالَ لَكُمْ.  
به مردم بگویید بهتر از آن چیزی که خواهید به شما بگویند.

## ۱۶ هدیه الهی

إِنَّ اللَّهَ يَتَعَهَّدُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنِ بِالْبَلَاءِ كَمَا يَتَعَهَّدُ الْعَائِبُ أَهْلَهُ بِالْهَدِيَّةِ وَيَحْمِيهِ عَنِ الدُّنْيَا كَمَا يَحْمِي الطَّيِّبُ الْمَرِيضَ.  
همانا خداوند بنده مؤمنش را با بلا مورد لطف قرار دهد، چنان که سفر کرده‌ای برای خانواده خود هدیه بفرستد، و او را از دنیا پرهیز دهد، چنان که طبیب مریض را پرهیز دهد.

## ۱۷ راستگویی و ادای امامت

عَلَيْكُم بِالْوَرَعِ وَالْاجْتَهادِ وَصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنِ اتَّسْمَنَكُمْ عَلَيْهَا بَرَّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا، فَلَوْ أَنَّ قاتِلَ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِتَّسْمَنَى عَلَى أَمَانَةِ لَدَيْهَا إِلَيْهِ.

بر شما باد پارسايی و کوشش و راستگویی و پرداخت امانت به کسی که شما را امین بر آن دانسته، نیک باشد یابد. و اگر قاتل علی بن ابیطالب (علیه السلام) به من امانتی سپرد، هر آینه آن را به او برخواهم گرداند.

## ۱۸ تعریف غیبت و بهتان

مِنَ الْغَيْيِهِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، وَأَنَّ الْبَهْتَانَ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا لَيْسَ فِيهِ.  
غیبت آن است که درباره برادرت چیزی را بگویی که خداوند بر او پوشیده و مستور داشته است.  
و بهتان آن است که عیبی را که در برادرت نیست به او بیندی.

## ۱۹ دشنامگو، مبغوض خدادست

إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ الْفَاحِشَ الْمُتَفَحِّشَ.  
خداؤند، دشنامگوی بیآبرو را دشمن دارد.

## ۲۰ نشانه‌های تواضع

أَتَتَوَاضَعُ أَرْرَضاً بِالْمَجْلِسِ دُونَ شَرْفِهِ، وَأَنْ تُسْلِمَ عَلَى مَنْ لَقِيتَ وَأَنْ تُنْتَرِكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كُنْتَ مُحِفَّاً.  
تواضع و فروتنی آن است که (آدمی) به نشستن در آنجا که فروتر از شأن اوست راضی باشد، و این که به هر کس رسیدی سلام کنی، و جدال را وانهی گرچه بر حق باشی.

## ۲۱ پاکدامنی، بهترین عبادت

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ عِنْقَةُ الْبَطْنِ وَالْفَرْزِ.  
بالاترین عبادت، عفت شکم و شهوت است.

## ۲۲ نشانه شیعه واقعی

مَا شَيَعْتَنَا إِلَّا مَنِ اتَّقَى اللَّهَ وَأَطَاعَهُ.  
شیعه ما نیست، مگر آن که تقوای الهی داشته باشد و خدا را فرمان بزد.

## ۲۳ ریشه گناه، نشناختن خدادست

مَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ عَصَاهُ.  
خدا را نشناخته آن که نافرمانیاش کند.

## ۲۴ عقل، بهترین مخلوق الهی

لَمَا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقْلَ اسْتَنْطَفَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقِيلُ فَأَقْبَلَ.

ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرُ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ حَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أُحِبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ آمُرُ وَإِيَّاكَ أَنْهِي وَإِيَّاكَ أَعُاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ.

چون خداوند، عقل را آفرید از او بازپرسی کرد، به او گفت: پیش آی! پیش آمد.

گفت: باز گردد.

باز گشت.

فرمود: به عزّت و جلالم سوگند، مخلوقی را که از تو به پیشم محبوتر باشد نیافریدم.

و تو را تنها به کسانی که دوستشان دارم به طور کامل دادم.

همانا امر و نهی و کیفر و پاداشم متوجه توست.

## ۲۵ بر اساس عقل

إِنَّمَا يَدْعُ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا.

خداوند در روز قیامت در حساب بندگانش، به اندازه عقلی که در دنیا به آنها داده است، دقّت و باریک بینی می‌کند.

## ۲۶ مزد معلم و متعلم

إِنَّ الَّذِي يَعْلَمُ الْعِلْمَ مِنْكُمْ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُ أَجْرِ الْمُتَعَلِّمِ وَلَهُ الْفَضْلُ عَلَيْهِ، فَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ مِنْ حَمْلَةِ الْعِلْمِ وَعَلَمُوهُ إِخْوَانَكُمْ كَمَا عَلَمَكُمُوهُ الْعُلَمَاءُ.

آن که از شما به دیگری علم آموزد مزد او به مقدار مزد دانشجوست و از او هم بیشتر.

از دانشمندان دانش فراگیرید و آن را به برادران دینی خود بیاموزید، چنان که دانشمندان به شما آموختند.

## ۲۷ گناه فتوا دهنده بی دانش

مَنْ أَفْتَنَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى لَعَنْتُهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَلَحِقَّهُ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِفُشْيَاهُ.

هر که بدون علم و هدایت به مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب او را لعنت کند و گناه آن که به فتوایش عمل کند دامنگیرش شود.

## ۲۸ عالمان دوزخی

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِبِيَاهِي بِهِ الْعُلَمَاءَ، أَوْ يُمارِي بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يُضْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلِيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرَّئَاسَةَ لَا تَنْصَلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا.

هر که علم و دانش را جوید برای آن که بر علما ببالد یا با سفها بستیزد یا مردم را متوجه خود کند، باید آتش دوزخ را جای نشستن خود گیرد؛ همانا ریاست جز برای اهلش شایسته نیست.

## ۲۹ سرنگونان جهنّمی

فی قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَكَبَكَبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُنَ قالَ: هُمْ قَوْمٌ وَصَفُوا عَدْلًا بِالْسِتَّهِمْ ثُمَّ خَالَفُوهُ إِلَى غَيْرِهِ.  
درباره آیه شریفه «فَكَبَكَبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُنَ»؛ یعنی: «اینها و گمراهان در دوزخ سرنگون گردند.»، فرمود: ایشان گروهی باشند که عدالت را به زبان بستایند، اما در عمل با آن مخالفت ورزند!

## ۳۰ غیر خدا را تکیه‌گاه نگیرید

لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ وَقَرَابَةٍ وَوَلِيَّجَهُ وَبِدْعَةٍ وَشُبَهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَتَبْتَهُ الْقُرْآنُ.  
غیر خدا را برای خود تکیه‌گاه و محرم راز مگیرید که در آن صورت مؤمن نیستید، زیرا هر وسیله و پیوند و خویشی و محرم راز و هر گونه بدعت و شبہتی، نزد خدا، بریده و بیاثر است جز آنچه را که قرآن، اثبات کرده است. [و آن ایمان و عمل صالح است].

## ۳۱ نشانه‌های فقیه پارسا

إِنَّ الْفَقِيهَ حَقَ الْفَقِيهَ الْرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا، الْرَّاغِبُ فِي الْآخِرَةِ الْمُتَمَسِّكُ بِسُنَّةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).  
فقیه حقیقی، زاهد در دنیا، مایل به آخرت و چنگ زننده به سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آلہ و سلم) است.

## ۳۲ شوخي بدون فحش

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحِبُّ الْمُلَاعِبَ فِي الْجَمَاعَةِ بِلَا رَفَثٍ.  
خدای عز وجل آن کس را که میان جمعی شوختی و خوشمزگی کند دوست دارد، در صورتی که فحشی در میان نباشد.

## ۳۳ عذاب زودرس سه خصلت

ثَلَاثُ خِصَالٍ لَا يَمُوتُ صَاحِبُهُنَّ أَبَدًا حَتَّى يُرَى وَبِالْهُنَّ: أَلْبَغْيُ، وَقَطِيعُ الرَّحِيمِ وَالْيَمِينُ الْكَاذِبُ يَبَرِّزُ اللَّهُ بِهَا.  
سه خصلت است که مرتكبسان نمیرد تا وبالشان را بیند: ستمکاری و از خویشان بریدن و قسم دروغ که نبرد با خدادست.

## ۳۴ مطلوب خدا

مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ وَيَطْلَبَ مِمَّا عِنْدَهُ.  
چیزی نزد خداوند عز وجل بهتر از این نیست که از او درخواست شود و از آنچه نزد اوست خواسته شود.

## ۳۵ پافشاری در دعا

وَاللَّهِ لَا يَلْحُ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي حَاجَتِهِ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ.  
به خدا سوگند هیچ بنده‌ای در دعا پافشاری و اصرار به درگاه خدای عز وجل نکند، جز این که حاجتش را برآورد.

## ۳۶ دعا کردن در سحر

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ كُلَّ عَبْدٍ دَعَاءً فَعَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ فِي السَّحْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ فَإِنَّهَا سَاعَةٌ تُفْيِحُ فِيهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَتُفْسِمُ فِيهَا الْأَرْزَاقُ، وَتُقْضِي فِيهَا الْحَوَائِجُ الْعِظَامُ.

همانا خداوند عزوجل از میان بندگان مؤمنش آن بندهای را دوست دارد که بسیار دعا کند، پس بر شما باد دعا در هنگام سحر تا طلوع آفتاب، زیرا آن ساعتی است که درهای آسمان در آن هنگام بازگردد و روزیها در آن تقسیم گردد و حاجتهای بزرگ برآورده شود.

## ۳۷ دعا برای دیگران

أَوْشَكَ دَعْوَةً وَأَسْرَعَ إِجَابَةً دُعَاءً الْمَرْءِ لِأَخِيهِ بِظَهَرِ الْغَيْبِ.

دعایی که بیشتر امید اجابت آن می‌رود و زودتر به اجابت می‌رسد، دعا برای برادر دینی است در پشت سر او.

## ۳۸ چشمهایی که نمیگیرند

كُلُّ عَيْنٍ بِاكِيَّهُ يَوْمَ الْقِيمَهُ غَيْرُ ثَلَاثٍ: عَيْنٌ سَهَرَتْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَيْنٌ فَاضَتْ مِنْ حَشْيِهِ اللَّهِ، وَعَيْنٌ غُضَّتْ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ.  
هر چشمی روز قیامت گریان است، جز سه چشم: ۱ چشمی که در راه خدا شب را بیدار باشد، ۲ چشمی که از ترس خدا گریان شود، ۳ و چشمی که از محرمات الهی بسته شود.

## ۳۹ حریص همچون کرم ابریشم

مَثُلُ الْحَرِيصِ عَلَى الدُّنْيَا مَثُلُ دُودَهُ الْقَرَّ، كَلَمَا ازْدَادَتْ مِنَ الْقَزْ عَلَى نَفْسِهَا لَفَّا كَانَ أَبْعَدَ لَهَا مِنَ الْخُرُوجِ حَتَّى تَمُوتَ غَمَّا.  
شخص حریص به دنیا، مانند کرم ابریشم است که هر چه بیشتر ابریشم بر خود میپیچد راه بیرون شدنش دورتر و بسته تر میگردد، تا این که از غم و اندوه بمیرد.

## ۴۰ دو رویی و دو زبانی

بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَكُونُ ذَاوَجَهَيْنِ وَذَالِسَائِيْنِ، يُطْرِي أَخَاهُ شَاهِدًا وَيَا كُلُّهُ غَايَبًا، إِنْ أُعْطِيَ حَسَدَهُ وَإِنَّا بُشِّرُيَ خَدَّهُ.  
بد بندهای است آن بندهای که دو رو و دو زبان باشد، در حضور برادرش او را ستایش کند، و در پشت سر، او را بخورد! اگر دارا شود بر او حسد برد و اگر گرفتار شود، دست از یاری او بردارد.

## امام جعفر صادق (علیه السلام)

### پرتوی از سیره و سیمای امام جعفر صادق (علیه السلام)

امام صادق (علیه السلام) در روز ۱۷ ربیع الاول سال ۸۳ هجری قمری در مدینه متولد گردید.  
پدر گرامی آن حضرت، امام محمد باقر (علیه السلام) و مادر ارجمندش ام فروه، دختر قاسم بن محمد بن ابی بکر می‌باشد.

نام شریف شجاع و لقب معروفش صادق و کنیه‌اش ابو عبد الله می‌باشد.

شهادت آن حضرت در ۲۵ شوال سال ۱۴۸ هجری قمری، در ۶۵ سالگی، به دستور منصور دوانیقی، خلیفه ستمگر عباسی، به وسیله سُمی که به آن بزرگوار خوراندند، در شهر مدینه اتفاق افتاد، و محل دفنش در قبرستان بقیع است.

### برنامه امام صادق (علیه السلام)

امام جعفر صادق (علیه السلام) تلاش و کوشش خود را با مساعی علمی سخت کوشانه آغاز و حوزه فکری و ثمر بخش خویش را که بزرگان فقهاء و متفکران از آن بیرون آمدند، در صفویه امت، افتتاح کرد، و با تربیت شاگردانی دانشمند، ذخیره علمی بزرگی برای امت بر جای گذاشت.

بعضی از شاگردان نامی آن بزرگوار عبارتند از: هشام بن حکم و مؤمن الطاق و محمد بن مسلم و زراره بن اعین و غیر آنان که هر یک چهره‌های درخشانی از تربیت شدگان مکتب آن حضرتند.

حرکت علمی او آن سان گسترش یافت که سراسر مناطق اسلامی را دربر گرفت و مردم از علم او چیزها می‌گفتند و شهرتش در همه شهرها پیچیده بود.

جاحظ در مورد امام صادق (علیه السلام) گوید: «امام صادق چشم‌های دانش و حکمت را در روی زمین شکافت و برای مردم درهایی از دانش گشود که پیش از او معهود نبود و جهان از دانش وی سرشار گردید». هدف امام صادق (علیه السلام) از گسترش برنامه فرهنگی، چاره جهل امت و تقویت عقیده به مکتب اسلام و نیز ایستادگی در برابر امواج کفرآمیز و شبیه‌های گمراه کننده و حل مشکلات ناشی از انحراف حکومت بود.

تلاش آن حضرت از طرفی مقابله با امواج ناشناخته و فاسد اوضاع سیاسی عهد امویان و عباسیان بود که انحرافات عقیدتی آن، بیشتر معلوم ترجمه کتابهای یونانی و فارسی و هندی و پدید آمدن گروه‌های خطرناک از جمله غلات و زندیقان و جاعلان حدیث و اهل رأی و متصوفه بود که زمینه‌های مساعد رشد انحراف را به وجود آورده بودند.

امام (علیه السلام) در برابر تمامی آنها ایستادگی کرد و در سطح علمی، با همه مشاجره و مباحثه کرد و خط افکارشان را برای ملت اسلام افشا نمود و از طرف دیگر، با تلاش‌های خستگی ناپذیر، مفاهیم عقیدتی و احکام شریعت را منتشر ساخت و آگاهی علمی را پراکند و توده‌های عظیم دانشمندان را به منظور آموزش مسلمانان مجهز ساخت.

امام صادق (علیه السلام) مسجد پیامبر را در مدینه محل تدریس خویش قرار داد و مردم دسته دسته از دور و نزدیک به آنجا می‌شتابند و سؤالات گوناگون خود را مطرح و جواب لازم را دریافت می‌نمودند.

از جمله استفاده کنندگان از محضر آن بزرگوار، مالک بن انس و ابوحنیفه و محمد بن حسن شیباني و سفیان ثوری و ابن عینه و یحیی بن سعید و ایوب سجستانی و شعبه بن حجاج و عبدالملک جريح و دیگران بودند.

امام صادق (علیه السلام) به پیروان خود فرمان داد که به حاکم منحرف پناه نبرند و از داد و ستد و همکاری با او خودداری کنند و به اصحاب و دوستان خود سفارش می‌کرد که در هر کار، مخفیانه عمل کنند و تقیه را رعایت نمایند و در هر عملی که انجام میدهند توجه کامل داشته باشند که دشمنان و مخالفانشان متوجه آن نشونند.

آن حضرت مردم را بر آن می‌داشت تا در شورشی که زید بن علی بن الحسین (علیه السلام) بر ضد دولت امویان کرده بود، پشتیبان زید باشند.

هنگامی که خبر قتل زید به او رسید بسیار ناراحت شد و اندوهی عمیق به او دست داد و از مال خود به خانواده هر یک از یاران زید که با او در آن واقعه آسیب دیده بودند هزار دینار داد.

و نیز هنگامی که جنبش بنی الحسن (علیه السلام) شکست خورد، امام را حزن و اندوه فرا گرفت و سخت بگریست و مردم را مسئول کوتاهی در برابر آن جنبش دانست.

با این حال، آن حضرت از در دست گرفتن حکومت خودداری فرمود و این کار را به وقتی موکول کرد که نقش دگرگون سازی امت را ایفا کند و در مجرای افکار امت تأثیر گذارد و انحرافهای گوناگونی را که واقعیت سیاسی و اجتماعی به وجود آورده بود تصحیح نماید، آن گاه در داخل امت عهده‌دار تجدید بنا شود و امت را آماده سازد تا در سطحی درآیند که بتوانند حکومتی را که خود می‌خواهند، تشکیل دهند.

### امام صادق در نگاه دیگران

فقها و دانشمندان زمان امام صادق (علیه السلام) و همچنین عالمان بعد از او، همگی آن حضرت را به عظمت و برتری علمی و گستردگی دانش ستوده‌اند.

از آن جمله:

۱ ابوحنیفه، پیشوای مشهور فرقه حنفی، گفته است: «من دانشمندتر از جعفر بن محمد ندیده‌ام». و نیز از او نقل شده که گفته است: «لؤ لا السَّنَنِ لَهُلَكْ نُعْمَانٌ» یعنی اگر آن دو سال (شاگردی من نزد او) نبود، نعمان هلاک می‌شد.  
(اسم ابوحنیفه نعمان بن ثابت بوده است).

۲ مالک، پیشوای فرقه مالکی، گفته است: «مَدْتَنِي نَزَدْ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَتْ وَ آمَدْ مِنْ كَرْدَمْ، أَوْ رَا هَمْوَارَهْ دَرِ يَكِيْ إِزْ سَهْ حَالَتْ مِيدِيدَمْ: يَا نَمَازْ مِيَخَوَانَدْ يَا رَوْزَهْ بُودْ وَ يَا قَرْآنْ تَلَاوَتْ مِيَكَرْدَمْ، وَ هَرَگَزْ أَوْ رَا نَدِيدَمْ كَهْ بَدَوْنْ وَضُوْ حَدِيثْ نَقْلَهْ كَنَدْ».

۳ ابن حجر هیتمی گفته است: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزد مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و بزرگترین پیشوایان (فقه و حدیث) مانند: یحیی بن سعید، ابن جریح، مالک، سفیان ثوری، سفیان بن عینه، ابوحنیفه، شعبه و ایوب سبحسنانی از او نقل روایت کرده‌اند».

۴ ابوبحر جاحظ گوید: «جعفر بن محمد کسی است که علم و دانش او جهان را پر کرده است و گفته می‌شود که ابوحنیفه و سفیان ثوری از شاگردان اوست، و شاگردی این دو تن در اثبات عظمت علمی او کافی است».

۵ ابن خلکان مؤرخ مشهور نوشه است: «او یکی از امامان دوازده گانه در مذهب امامیه، و از بزرگان خاندان پیامبر است که به علت راستی و درستی گفتار، وی را صادق می‌خوانند.

فضل و بزرگواری او مشهورتر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد.  
ابوموسی جابر بن حیان طرطوسی شاگرد او بود.

جابر کتابی شامل هزار ورق تألیف کرد که تعلیمات جعفر صادق را دربرداشت و حاوی پانصد رساله بود. ۶ شیخ مفید مینویسد: «به قدری علوم از او نقل شده که زبانزد مردم گشته و آوازه آن، همه جا پخش شده است و از هیچ یک از افراد خاندان او، به اندازه او علوم و دانش نقل نشده است».

### توفیق فرهنگی در پرتو آشنگی سیاسی

زمان امام صادق (علیه السلام)، زمان تزلزل حکومت بنی امیه و فزونی قدرت بنی عباس بود و این دو گروه مددتی در حال کشمکش و مبارزه با یکدیگر بودند.

از زمان هشام بن عبدالملک، تبلیغات و مبارزات سیاسی عباسیان آغاز گردید و در سال ۱۲۹ وارد مرحله مبارزه مسلحانه و عملیات

نظمی گردید و سرانجام در سال ۱۳۲ به پیروزی رسید.

بنی امیه در این مدت، گرفتار مشکلات سیاسی فراوان بودند، لذا فرصت فشار و اختناق نسبت به شیعیان را نداشتند.

عباسیان نیز چون از دستیابی به قدرت در پوشش شعار طرفداری از خاندان پیامبر و گرفتن انتقام حون آنان عمل می‌کردند، فشاری از طرف آنان مطرح نبود.

از این رو، این دوران آرامش و آزادی نسبی امام صادق (علیه السلام) و شیعیان بود و آن حضرت از این فرصت استفاده کرده و تلاش فرهنگی وسیعی را آغاز کرد.

او آن قدر فقه و دانش اهل بیت را گسترش داد و زمینه ترویج احکام و بسط کلام شیعی را فراهم ساخت که مذهب شیعه به نام او به عنوان مذهب جعفری شهرت یافت.

امام صادق (علیه السلام) با تمام جریانهای فکری و عقیدتی آن روز برخورد کرده و موضوع اسلام و تشیع را در برابر آنها روشن ساخته و برتری بینش اسلام شیعی را ثابت کرده است.

امام صادق (علیه السلام) هر یک از شاگردان خود را در رشته‌ای که با ذوق و قریحه او سازگار بود، تشویق و تعلیم می‌نمود و در نتیجه، هر کدام از آنها در یک یا دو رشته از علوم مانند: حدیث، تفسیر، فقه و کلام، تخصص پیدا می‌کردند.

هشام بن سالم می‌گوید: روزی با گروهی از یاران امام صادق (علیه السلام) در محضر آن حضرت نشسته بودیم.

مردی شامی اجازه ورود خواست و پس از کسب اجازه، وارد مجلس شد.

امام فرمود: بنشین.

آن گاه پرسید: چه می‌خواهی؟ مرد شامی گفت: شنیده‌ام شما به تمام سؤالات و مشکلات مردم پاسخ می‌گویید، آمده‌ام با شما بحث و مناظره کنم! امام فرمود: در چه موضوعی؟ شامی گفت: درباره کیفیت قرائت قرآن.

امام رو به حمران کرده فرمود: حمران! جواب این شخص با توت.

مرد شامی گفت: من می‌خواهم با شما بحث کنم، نه با حمران! امام فرمود: اگر حمران را محکوم کرده‌ای! مرد شامی ناگزیر با حمران وارد بحث شد، هر چه شامی پرسید، پاسخ قاطع و مستدلی از حمران شنید، به طوری که سرانجام از ادامه

بحث فرو ماند و سخت ناراحت و خسته شد! امام فرمود: حمران را چگونه دیدی؟ مرد شامی گفت: راستی حمران خیلی زبردست است، هر چه پرسیدم به نحو شایسته‌ای پاسخ داد! آن گاه مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره لغت و ادبیات عرب با شما بحث کنم.

امام رو به ابان بن تغلب کرد و فرمود: با او مناظره کن.

ابان نیز راه هر گونه گزین را به روی او بست و وی را محکوم ساخت.

مرد شامی گفت: می‌خواهم درباره فقه با شما مناظره کنم! امام به زراره فرمود: با او مناظره کن.

زراره هم با او به بحث پرداخت و به سرعت او را به بن بست کشاند! شامی گفت: می‌خواهم درباره کلام با شما مناظره کنم! امام به مؤمن الطاق دستور داد با او به مناظره پردازد.

طولی نکشید که شامی از مؤمن الطاق نیز شکست خورد! به همین ترتیب وقتی که شامی درخواست مناظره درباره استطاعت برانجام خیر و شرّ، توحید و امامت نمود، امام به ترتیب به حمزه طیار، هشام بن سالم و هشام بن حکم دستور داد با وی به مناظره پردازند و

هر سه با دلائل قاطع و منطق کوبنده، شامی را محکوم ساختند.

با مشاهده این صحنه هیجان انگیز، از خوشحالی، خنده‌ای بر لبان امام نقش بست.

اینک از میان سخنان فراوان آن اسوه علم و فضیلت، چهل حدیث برگزیده به دانش طلبان و فضیلت خواهان تقدیم می‌دارم.

**اشاره**

قالَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ (علیه السلام):

**۱ محاسبه روزانه نفس**

حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسِّيلِمٍ يَعْرِفُنَا أَنْ يُعْرِضَ عَمَلَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَهٗ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونَ مُحَاسِبٌ نَفْسِهِ، فَإِنْ رَأَى حَسِينَهُ اسْتَرَادَ مِنْهَا، وَإِنْ رَأَى سَيِئَهُ اسْتَغْفَرَ مِنْهَا إِنَّمَا يُحْزِي يَوْمَ الْقِيمَةِ.

بر هر مسلمانی که ما را بشناسد سزاوار است که در هر شبانه روز عملش را بر خود عرضه دارد و خود حسابگر خویش باشد، اگر حسنه دید بر آن بیفزاید، و اگر گناه دید از آن آمرزش خواهد تا این که روز قیامت رسوا نشود.

**۲ استقامت**

لَوْ أَنَّ شَيْعَتْنَا اسْتَقَامُوا لَصَافَّهُتْهُمُ الْمَلَائِكَهُ وَلَاَظَلَّهُمُ الْغَمَامُ وَلَا شَرَقُوا نَهَارًا وَلَا كُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ وَلَمَا سَأَلُوا اللَّهَ شَيْئًا إِلَّا أَعْطَاهُمْ.

اگر شیعیان ما استقامت میورزیدند، هر آینه فرشتگان با آنها دست می‌دادند و ابر بر آنها سایه میانداخت و در روز میدرخشیدند و از فراسر و زیر پای خود روزی میخوردند و چیزی از خدا نمی‌خواستند، مگر این که به آنها می‌داد.

**۳ مفاسد نیرنگ و حسادت**

مَنْ غَشَّ أَخَاهُ وَحَقَرَهُ وَنَاوَاهُ جَعَلَ اللَّهُ النَّارَ مَأْوَاهُ.  
وَمَنْ حَسَدَ مُؤْمِنًا إِنْمَاتَ الْإِيمَانِ فِي قَلْبِهِ كَمَا يُنْمِاتُ الْمُلْحُ.

هر که با برادرش نیرنگ ورزد و او را کوچک شمارد و با او در افتاد، خداوند آتش را جایگاهش گرداند، و هر که بر مؤمنی حسد برد، ایمان در دلش آب شود، چنان که نمک در آب حل شود.

**۴ پارسایی، کوشش و کمک به مؤمنان**

لَا تَذَهَّبْنَ بِكُمُ الْمَذَاهِبُ فَوَاللَّهِ لَا تُنَالُ وَلَا يُتَنَالُ إِلَّا بِالْوَرَعِ وَالْإِجْتِهادِ فِي الدُّنْيَا وَمُواسَأَةِ الْأَخْوَانِ فِي اللَّهِ، وَلَيَسَ مِنْ شَيْعَتْنَا مَنْ يَظْلِمُ النَّاسَ.

مسلکها و مذهبها شما را نبرند، به خدا سوگند به ولايت ما نتوان رسید جز با پارسایی و کوشش در دنیا، و یاری دادن برادران برای خدا.

و کسی که به مردم ستم کند، شیعه ما نیست.

**۵ نتیجه اعتماد به خدا**

مَنْ يَقُولُ إِلَلَهُ يَكْفِيهِ مَا أَهَمَّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْيَا وَآخِرَتِهِ وَيَحْفَظْ لَهُ مَا غَابَ عَنْهُ، وَقَدْ عَجَزَ مَنْ لَمْ يَعْتَدْ لِكُلِّ بَلَاءٍ صَبِرَ وَلِكُلِّ نَعْمَهُ شُكِرَ وَ

لِكُلْ عُسْرٍ يَسِّرَا.

هر که به خدا اعتماد ورزد، خدا مهمن دنیا و آخرتش را کفایت کند و هر چه از او غایب است برایش حفظ کند.  
درمانده و ناتوان است هر که برای هر بلا صبری، و برای هر نعمت شکری، و برای هر دشواری آسانی ای ندارد.

## ۶ دستورهای اخلاق عملی

صَلْ مَنْ فَطَعَكَ، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ، وَأَخْسِنْ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَسَلِّمْ عَلَى مَنْ سَبَكَ.  
وَأَنْصِفْ مَنْ خَاصَمَكَ، وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ كَمَا أَنْكَ تُحِبُّ أَنْ يَعْفُ عَنْكَ، فَاعْتَبِرْ بِعَفْوِ اللَّهِ عَنْكَ.  
أَلَا تَرَى أَنَّ شَمْسَهُ أَشْرَقَتْ عَلَى الْأَبْرَارِ وَالْفُجَارِ  
وَأَنَّ مَطَرَهُ يَنْزِلُ عَلَى الصَّالِحِينَ وَالْخَاطِئِينَ.

با کسی که از تو بریده بپیوند، و به آن که از تو دریغ کرده بخشن کن، و با کسی که به تو بدی کرده نیکی کن.  
و به کسی که به تو دشنام داده سلام کن.  
و با کسی که به تو دشمنی ورزیده انصاف ورز.

و کسی که تو را ستم ورزیده عفو کن، همچنان که دوست داری که از تو گذشت شود.  
به عفو خدا از خودت عبرت گیر، آیا نبینی که آفتابش بر نیکان و بدان هر دو میتابد و بارانش بر شایستگان و ناشایستگان میارد؟!

## ۷ آهسته

إِنَّ رَبَّكَ الَّذِي يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلَمُونَ، قَدْ عِلِّمَ مَا تُرِيدُونَ قَبْلَ أَنْ تَسْأَلُوهُ.  
صدایت را فرود آر، زیرا خدایی که نهان و آشکار را میداند سؤال ناکرده میداند که شما چه می خواهید.

## ۸ بهشت و جهنم، خیر و شر واقعی

الْخَيْرُ كَلْهُ أَمَامِيَّكَ، وَإِنَّ الشَّرَّ كَلْهُ أَمَامُكَ، وَلَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ، لِإِنَّ اللَّهَ بِجَلَّ وَعَزَّ جَعَلَ الْخَيْرَ كَلْهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كَلْهُ فِي النَّارِ، لِأَنَّهُمَا الْبَاقِيَانِ.

تمام خیر در برابر تو و تمام شر نیز در برابر توست.  
و خیر و شر را نبینی، مگر بعد از آخرت، زیرا که خداوند عزوجل تمام خیر را در بهشت و تمام شر را در دوزخ قرار داده، زیرا که این دواند که باقیند.

## ۹ جلوه و چهره اسلام

أَلْإِسْلَامُ عُزِّيَّانٌ فَلِبَاسُهُ الْحَيَاةُ وَزِينَتُهُ الْوَقَارُ وَمُرْوَةُهُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ وَعِمَادُهُ الْوَرَعُ وَلِكُلِّ شَيْءٍ أَسَاسٌ وَأَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُجَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.

اسلام، برخنه است، لباسش حیا و زیورش وقار و جوانمردی اش عمل صالح و ستونش پارسایی می باشد.  
و برای هر چیزی پایه ای است و پایه اسلام دوستی، ما اهل بیت است.

## ۱۰ عمل برای آخرت

إِعْمَلِ الْيَوْمَ فِي الدُّنْيَا بِمَا تَرْجُوا بِهِ الْفَوْزَ فِي الْآخِرَةِ.  
امروز در دنیا کاری کن که به وسیله آن امید کامیابی در آخرت را داری.

## ۱۱ پاداش یاری دوستان اهل بیت

لَا يَقِنُ أَحَدٌ مِّمَّنْ أَعَانَ مُؤْمِنًا مِّنْ أَوْلِيَائِنَا بِكَلِمَةٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ.  
در روز قیامت کسی نماند که یک کلمه به مؤمنی از دوستان ما کمک کرده باشد، جز این که خداوند او را بی حساب به بهشت داخل گرداند.

## ۱۲ پرهیز از ریا و جدال و دشمنی

إِيَاكَ وَ الْمُرْءَةَ فَإِنَّهُ يُحِبُّ عَمَلَكَ وَ إِيَاكَ وَ الْجِدَالَ فَإِنَّهُ يُوْتِقُكَ وَ إِيَاكَ وَ كُثْرَةِ الْخُصُومَاتِ فَإِنَّهَا تُبَعِّدُكَ مِنَ اللَّهِ.  
از ریا کاری پرهیز که عملت را از بین برد و از جدال پرهیز که هلاکت گرداند.  
و از خصومتها و دشمنیها پرهیز که تو را از خدا دور کند.

## ۱۳ پاکیزگی روح، ابزار تشخیص مؤمن

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ حَيْرَةً طَيِّبَ رُوحَهُ فَلَا يَسْمَعُ مَعْرُوفًا إِلَّا عَرَفَهُ وَ لَا مُنْكَرًا إِلَّا أَنْكَرَهُ، ثُمَّ قَدَّفَ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ كَلِمَةً يَجْمَعُ بِهَا أَمْرًا.  
چون خدا خیر بنده‌ای را خواهد روحش را پاک گرداند، به طوری که هیچ معروفی به گوشش نرسد، مگر آن که آن را بفهمد و هیچ منکری را نشنود، جز آن که زشتش داند و سپس کلمه‌ای به دلش الهام کند که کارش را بدان فراهم آرد.

## ۱۴ درخواست عافیت از خدا

فَسَأَلُوا رَبَّكُمُ الْعَافِيَةَ وَ عَلَيْكُم بِالدَّعَةِ وَ الْوَقَارِ وَ السَّكِينَةِ وَ الْحَيَاةِ.  
از پروردگار تان عافیت بخواهید و نرمش و وقار و آرامش حیا را حفظ کنید.

## ۱۵ نفس دعا، عمل است

أَكْثُرُوا مِنَ الدُّعَاءِ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ يَدْعُونَهُ، وَ قَدْ وَعَدَ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ الْأَسْتِجَابَةَ وَ اللَّهُ مُصِيرٌ دُعَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ  
لَهُمْ عَمَلًا يَزِيدُهُمْ بِهِ فِي الْجَنَّةِ.

زياد دعا کنید، زيرا خداوند بندگان دعا کن خود را دوست دارد و به بندگان مؤمنش و عده اجابت داده است، و خداوند در روز قیامت دعای مؤمنان را از کردارشان محسوب دارد و ثوابش را با بهشت فراید.

## ۱۶ دوستی بینوایان مسلمان

وَعَلَيْكُم بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ مَنْ حَقَرَهُمْ وَتَكَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ زَلَّ عَنْ دِينِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَهُ حَاقِرٌ مَا قَاتَ وَقَدْ قَالَ أَبُو نَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) «أَمْرَنِي رَبِّي بِحُبِّ الْمَسَاكِينِ الْمُسْلِمِينَ مِنْهُمْ».

بر شما باد به دوستی مستمندان مسلمان، زیرا هر کس آنان را کوچک بدارد و بر آنها تکبر ورزد، به راستی که از دین خدا لغزیده و خدا کوچک کننده و زبون کننده اوست.

و پدر ما رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده: «پروردگارم به من دستور داده است که مستمندان مسلمان را دوست بدارم.»

## ۱۷ ریشه کفر

إِيَاكُمْ أَنْ يَحْسُدَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَإِنَّ الْكُفْرَ أَصْلُهُ الْحَسَدُ.  
از حسدورزی به یکدیگر بپرهیزید، زیرا ریشه کفر، حسد است.

## ۱۸ اعمال محبت آور

ثَلَاثُ تُورِثُ الْمَحَبَّةَ: الَّدِينُ وَالتَّوَاضُعُ وَالْبُدْلُ. سه چیز است که محبت آورده: قرض دادن و فروتنی و بخشش.

## ۱۹ اعمال دشمنی آور

ثَلَاثَةُ مَكَسَبَةُ لِلْبَغْضَاءِ: الْنَّفَاقُ وَالظُّلْمُ وَالْعُجْبُ.  
سه چیز است که دشمنی می آورده: دورویی، ستم و خودبینی.

## ۲۰ نشانه‌های سه کس

ثَلَاثَةُ لَا تُعْرَفُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنٍ: لَا يُعْرَفُ الْحَلِيمُ إِلَّا عِنْدَ الْغَضَبِ وَلَا الشُّجَاعُ إِلَّا عِنْدَ الْحَرْبِ، وَلَا أَخُّ إِلَّا عِنْدَ الْحَاجَةِ.  
سه کسند که شناخته نشوند جز در سه جا: بردار شناخته نشود جز به هنگام خشم، و شجاع شناخته نشود جز به وقت نبرد، و برادر و دوست شناخته نشود جز به وقت نیاز.

## ۲۱ نشانه‌های نفاق

ثَلَاثُ مَنْ كَنَّ فِيهِ فَهُوَ مُنَافِقٌ وَإِنْ صَامَ وَصَلَّى: مَنْ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ.  
وَإِذَا اتَّمَمَ خَانَ.

سه چیز است در هر که باشد منافق است، اگر چه روزه بدارد و نماز بخواند: آن که چون سخن گوید دروغ گوید، و چون وعده کند خلاف ورزد و چون امینش دانند خیانت نماید.

## ۲۲ به سه کس اعتماد نکن!

لَا تُسَاوِرْ أَحْمَقَ، وَلَا تَسْتَعِنْ بِكَذَابٍ وَلَا تَتَّقِ بِمَوَدَّةٍ مُلُوكٍ.

با احمق مشورت نکن، و از دروغگو یاری مجو، و به دوستی زمامداران اعتماد مکن.

## ۲۳ نشانه‌های سوری و بزرگی

ثَلَاثٌ مِنْ كَنَّ فِيهِ كَانَ سَيِّدًا: كَظْمُ الْغَيْظِ وَ الْعَفْوُ عَنِ الْمُسْيَءِ وَالصَّلَةُ بِالنَّفْسِ وَ الْمَالِ.

سه چیز است که در هر که باشد آقا و سرور است: خشم فرو خوردن، گذشت از بدکردار، کمک و صله رحم با جان و مال.

## ۲۴ نشانه‌های بлагت

ثَلَاثَةُ فِيهِنَ الْبَلَاغَةُ: الْتَّقْرُبُ مِنْ مَعْنَى الْبُغْيَةِ، وَالْتَّبَعُدُ مِنْ حَشْوِ الْكَلَامِ، وَالدَّلَالَةُ بِالْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ.

سه چیز است که در آن بлагت و شیوایی است: معنی مقصود را رساندن، و از سخن بیهوده دوری جستن، و بالفظ کم، معنی بسیار را رساندن.

## ۲۵ نجات در سه چیز است

الْنَّجَاهُ فِي ثَلَاثٍ: تُمْسِكُ عَلَيْكِ لِسَانَكِ، وَ يَسْعُكَ بَيْتُكِ وَ تَنَدَّمُ عَلَى خَطِيشَكِ.

نجات در سه چیز است.

زبانت را نگهداری و در خانه‌ات بمانی! و بر خطایت پشیمان شوی.

## ۲۶ انس و صفا در سه چیز است

الْأَنْسُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الرَّوْجَةِ الْمُوافِقةِ وَ الْوَلَدِ الْبَارِ وَ الصَّدِيقِ الْمُصَافِ.

انس در سه چیز است: زن موافق و فرزند نیکوکار و دوست خالص و با صفا.

## ۲۷ نشانه‌های کرم و بزرگواری

ثَلَاثَةُ تَدْلُّ عَلَى كَرَمِ الْمَرِءِ: حُسْنُ الْخُلُقِ، وَ كَظْمُ الْغَيْظِ وَ غَضْنُ الطَّرَوفِ.

سه چیز است که دلیل بزرگواری شخص است: خوشخوی، فرو بردن خشم، و فرو هشتن چشم.

## ۲۸ سه چیز، تباہی می آورند

ثَلَاثَةُ تُكَدِّرُ الْعَيْشَ: السُّلْطَانُ الْجَائِرُ، وَ الْجَارُ السَّوْءُ وَ الْمَرْأَةُ الْبَذِيرَةُ.

سه کس زندگی را تیره کنند: زمامدار ستمگر، و همسایه بد، و زن بیشمرم و بدزبان.

## ۲۹ حق و ناحق

مَنْ طَلَبَ ثَلَاثَةَ بِغَيْرِ حَقٍّ حُرِمَ ثَلَاثَةَ بِحَقٍّ: مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا بِغَيْرِ حَقٍّ حُرِمَ الْآخِرَةَ بِحَقٍّ، وَ مَنْ طَلَبَ الرِّيَاسَةَ بِغَيْرِ حَقٍّ حُرِمَ الطَّاعَةَ لَهُ بِحَقٍّ وَ

مَنْ طَلَبَ الْمَالَ بِغَيْرِ حَقٍّ حُرِمَ بِقَاءُهُ لَهُ بِحَقٍّ. هر که سه چیز را به ناحق خواهد از سه چیز به حق محروم گردد: ۱ هر که دنیا را به ناحق خواهد از آخرت به حق محروم گردد، ۲ هر که به نا حق ریاست طلب از طاعت به حق محروم گردد، ۳ هر که به ناحق مالی را طلب از ماندگاری به حق آن محروم گردد.

### ۳۰ پرهیز از سه چیز

إِنْ يَسْلِمَ النَّاسُ مِنْ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ كَانَتْ سَلَامَةً شَامِلَةً: لِسَانِ السُّوءِ وَ يَدِ السُّوءِ وَ فِعْلِ السُّوءِ.  
اگر مردم از سه چیز در سلامت باشند، سلامت کامل خواهند داشت: زبان بد و دست بد و کار بد.

### ۳۱ کمال احسان به سه چیز

لَا يَتِمُ الْمَعْرُوفُ إِلَّا بِثَلَاثَتِ خِصَالٍ: تَعْجِيلُهُ وَ تَقْلِيلُ كَثِيرِهِ وَ تَرْكُ الْأَمْتِنَانِ بِهِ.  
احسان و نیکی کامل نباشد، مگر با سه خصلت: شتاب در آن، کم شمردن بسیار آن، و متنهادن بر آن.

### ۳۲ ایمان سودمند

مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ لَمْ يُنْفَعُ الْأَيْمَانُ: حِلْمٌ يُرِدُّ بِهِ جَهَلَ الْجَاهِلِ، وَ وَرَعٌ يُحْجِزُهُ عَنْ طَلَبِ الْمَحَارِمِ وَ حُنْقُ يَدَارِي بِهِ النَّاسَ.  
هر که سه خصلت در او نباشد، ایمان به او سودی نرساند: ۱ حلمی که با آن، نادانی نادان را برطرف کند، ۲ پارسایی ای که از طلب حرام بازش دارد، ۳ و اخلاقی که به وسیله آن با مردم مدارا کند.

### ۳۳ درباره دانش

أَطْلَبُوا الْعِلْمَ وَ تَرْيَنُوا مَعَهُ بِالْحِلْمِ وَ الْوَقَارِ وَ تَوَاصَّهُوا لِمَنْ تَعْلَمُونَهُ الْعِلْمَ وَ تَوَاصَّهُوا لِمَنْ طَلَقُوكُمْ مِنْهُ الْعِلْمَ، وَ لَا تَكُونُوا عُلَمَاءَ جَبَارِينَ فَيُدْهِبَ بِالْطَّلْكُمْ بِحَقِّكُمْ.

دانش بیاموزید و با آن خود را به بردباری و سنگینی بیارایید و با دانش آموزان خود فروتن باشید، و در برابر استاد خویش تواضع کنید، و از عالمان متکبر و مستبد نباشید، که رفتار ناحقتان حق شما را از بین برد.

### ۳۴ اعتماد بر حسب شناخت

إِذَا كَانَ الرَّمَانُ زَمَانَ جُوْرٍ وَ أَهْلُهُ أَهْلَ غَدْرٍ فَالظَّمَانِيَّةُ إِلَى كُلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ.  
هر گاه زمان، زمان جور و اهل زمانه اهل غدر و نیرنگ، اعتماد و دلیستگی به هر کسی عجز و درماندگی است.

### ۳۵ نتیجه تمایل به دنیا و اعراض از آن

أَلَرْغَبَةُ فِي الدُّنْيَا تُورِثُ الْغَمَّ وَ الْحُزْنَ وَ الرُّهُدُ فِي الدُّنْيَا رَاحَةُ الْقَلْبِ وَ الْبَدَنِ.  
رغبت و تمایل به دنیا مایه غم و اندوه، و زهد و بی میلی به دنیا سبب راحتی قلب و بدن است.

## ۳۶ صفات آمر به معروف و ناهی از منكر

إِنَّمَا يَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ مَنْ كَانَتْ فِيهِ ثَلَاثٌ خِصَالٌ:

۱ عَالِمٌ بِمَا يَأْمُرُ، عَالِمٌ بِمَا يَنْهَا.

۲ عَادِلٌ فِيمَا يَأْمُرُ، عَادِلٌ فِيمَا يَنْهَا.

۳ رَفِيقٌ بِمَا يَأْمُرُ، رَفِيقٌ بِمَا يَنْهَا.

کسی امر به معروف و نهی از منکر می کند که در او سه ویژگی باشد:

۱ به آنچه امر کند دانا باشد و بدانچه نیز نهی کند دانا باشد،

۲ در آنچه امر کند عادل باشد و در آنچه نیز نهی کند عادل باشد،

۳ به آنچه امر کند با نرمش امر کند و بدانچه نیز نهی کند با نرمش نهی کند.

## ۳۷ زمامدار ستمگر

مَنْ تَعَرَّضَ لِسُلْطَانِ جَاهِرِ فَأَصَابَتْهُ مِنْهُ تِلْيَةٌ لَمْ يَوْجِرْ عَلَيْهَا وَلَمْ يَرْزُقِ الصَّابِرَ عَلَيْهَا.

هر که از زمامدار ستمگر، طالب فضل و احسانی شود، از او بلایی بیند که، بر آن پاداش نیابد و صبر بر آن، روزی او نشود.

## ۳۸ بهترین هدیه

أَحَبُّ إِخْوَانِي إِلَى مَنْ أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِي.

محبوبترین برادرانم نزد من، کسی است که عیوبایم را به من اهدا کند.

## ۳۹ برقی جوی گمراه

مَنْ دَعَا النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضَالٌّ.

هر که با وجود داناتر از خود، مردم را به اطاعت از خود دعوت کند بدعت گزار و گمراه است.

## ۴۰ صله رحم و آثار آن

إِنَّ صِلَةَ الرَّحْمِ وَالْبَرِّ لَيَهُونَانِ الْحِسَابَ وَيَعْصِمَنِ مِنَ الدُّنُوبِ فَصِلُوا إِخْوَانَكُمْ وَلَوْ بِحُسْنِ السَّلَامِ وَرَدَ الْجَوابِ.

به راستی که صله رحم و نیکوکاری، حساب را آسان کند و از گناهان جلوگیری نماید، پس با برادران خود صله رحم و نیکی کنید، گرچه به نیکو سلام دادن و جواب سلام باشد.

## امام موسی کاظم (علیه السلام)

### پرتوی از سیره و سیمای امام موسی کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی بن جعفر (علیه السلام)، معروف به کاظم و باب الحوائج و عبد صالح در روز یکشنبه ۷ صفر سال ۱۲۸ قمری در

روستای «ابواء»، دهی در بین مکه و مدینه، متولد گردید.

نام مادر آن حضرت، حمیده است.

آن حضرت در ۲۵ ربیع سال ۱۸۳ قمری، در زندان هارون الرشید عباسی در بغداد، در ۵۵ سالگی به دستور هارون مسموم گردید و به شهادت رسید.

مرقد شریفش در کاظمین، نزدیک بغداد، زیارتگاه شیفتگان حضرتش می‌باشد.

امام موسی بن جعفر همان راه و روش پدرش حضرت صادق (علیه السلام) را بر محور برنامهریزی فکری و آگاهی عقیدتی و مبارزه با عقاید انحرافی، ادامه داد.

آن حضرت با دلائل استوار، بیمامیگی افکار الحادی را نشان می‌داد و منحرفان را به اشتباه راه و روشنان آگاه می‌ساخت.

کمک جنبش فکری امام (علیه السلام) درخشندگی یافت و قدرت علمی اش دانشمندان را تحت الشاعع خود قرار داد.

این کار بر حاکمان حکومت عباسی سخت و گران آمد و به همین دلیل با شیفتگان مکتبش با شدت و فشار و شکنجه برخورد کردند.

از این رو، امام کاظم (علیه السلام) به یکی از شاگردان معروفش به نام هشام هشدار داد به خاطر خطرهای موجود، از سخن گفتن خودداری کند و هشام هم تا هنگام مرگ خلیفه از بحث و گفتگو خودداری کرد.

ابن حجر هیتمی گوید: «موسی کاظم وارث علوم و دانشها پدر و دارای فضل و کمال او بود و در پرتو عفو و گذشت و برداری فوق العاده که در رفتار با مردم نادان زمان از خود نشان داد، لقب کاظم یافت، و در زمان او هیچ کس در معارف الهی و دانش و بخشش به پایه او نمی‌رسید.» امام کاظم (علیه السلام) در برابر دستگاه ظلم و ستم عباسی موضع سلبی و منفی را در پیش گرفت و دستور داد تا شیعیان در دعاوی و منازعات خود، به دستگاه دولتی روی نیارند و به آنان شکایت نبرند و سعی کنند با قرار دادن قاضی تحکیم در میان خویش، منازعات را فیصله دهند.

امام (علیه السلام) درباره حاکمان غاصب زمانش فرمود: «هر کس بقای آنان را دوست داشته باشد از آنان است و هر کس از آنان باشد وارد آتش گردد.» بدین وسیله آن حضرت، خشم و نارضایتی خود را از حکومت هارون پیاپی ابراز می‌فرمود و همکاری با آنان را در هر صورت حرام میدانست و اعتماد و تکیه بر آنان را منع می‌کرد و می‌فرمود: «برآنان که ستمکارند تکیه مکنید که گرفتار دوزخ می‌شوید.» امام کاظم (علیه السلام)، علی بن یقطین، یکی از یاران نزدیک خویش را از این فرمان استثنا کرد و اجازت داد تا منصب وزرات را در روزگار هارون عهدهدار گردد و پیش از او، منصب زمامداری را در ایام مهدی پذیرد.

او نزد امام موسی (علیه السلام) رفت و از او اجازت خواست تا استعفا دهد و منصب خود را ترک کند، اما امام او را از این کار بازداشت و به او گفت: «چنین مکن، برادران تو به سبب تو عزّت دارند و به تو افتخار می‌کنند، شاید به یاری خدا بتوانی شکسته‌ای را درمان کنی و دست بی‌نایی را بگیری یا به دست تو، مخالفان خدا درهم شکسته شوند.

ای علی! کفاره و توان شما، خوبی کردن به برادران است، یک مورد را برای من تضمین کن، سه مورد را برایت تضمین می‌کنم، نزد من ضامن شو که هر یک از دوستان ما را دیدی نیاز او را برآوری و او را گرامی داری و من ضامن می‌شوم که هر گز سقف زندانی بر تو سایه نیفکند و دم هیچ شمشیر به تو نرسد و هر گز فقر به سرای تو پای نگذارد.

ای علی! هر کس مؤمنی را شاد سازد، اول خدای را و دوم پیامبر را و در مرحله سوم ما را شاد کرده است.»

### سخن چنی درباره امام (علیه السلام)

پارهای از فعالیتهای امام کاظم (علیه السلام) به وسیله سخن چینان به هارون الرشید می‌رسید و این امر، کینه و خشم او را بر

می‌انگیخت.

یک بار به او خبر دادند که از سراسر جهان اسلام، اموالی هنگفت نزد امام موسی بن جعفر (علیه السلام) جمعاًوری می‌گردد و از شرق و غرب برای او حمل می‌شود و او را چندین بیت المال است.

هارون به دستگیری امام (علیه السلام) و زندانی کردن او فرمان داد، یعنی برمکی آگاه شد که امام (علیه السلام) در پی کار خلافت برای خویش افتاده است و به پایگاه‌های خود در همه نقاط کشور اسلامی نامه مینویسد و آنان را به سوی خویش دعوت می‌کند و از مردم می‌خواهد که بر ضد حکومت قیام کنند، یعنی به هارون خبر داد و او را علیه امام (علیه السلام) تحریک کرد. هارون امام را به زندان افکند و از شیعیانش جدا ساخت و امام (علیه السلام) روزگاری دراز، شاید حدود چهارده سال، در زندان هارون گذراند.

امام (علیه السلام) در زندان نامهای به هارون فرستاد و در آن نامه نفرت و خشم خود را به او ابراز فرمود، متن نامه چنین است: «هرگز بر من روزی پربلا-نمیگذرد، که بر تو روزی شاد سپری می‌گردد، ما همه در روزی که پایان ندارد مورد حساب قرار می‌گیریم و آنجاست که مردم فاسد زیان خواهند دید.» امام کاظم (علیه السلام) در زندان، شکنجه‌ها و رنجهای فراوان را تحمل کرد، دست و پای مبارکش را به زنجیر می‌بستند و آزارهای کشنده بر او روا می‌داشتند. سرانجام زهری کشنده به او خوراندند و مظلومانه او را به شهادت رساندند.

### صفات برجسته امام کاظم (علیه السلام)

حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام) عابدترین و زاهدترین، فقیهترین، سخیترین و کریمترین مردم زمان خود بود، هر گاه دو سوم از شب می‌گذشت نمازهای نافله را به جا می‌آورد و تا سپیده صبح به نماز خواندن ادامه می‌داد و هنگامی که وقت نماز صبح فرا می‌رسید، بعد از نماز شروع به دعا می‌کرد و از ترس خدا آن چنان گریه می‌کرد که تمام محاسن شریفش به اشک آمیخته می‌شد و هر گاه قرآن می‌خواند مردم پیرامونش جمع می‌شدند و از صدای خوش او لذت می‌بردند. آن حضرت، صابر، صالح، امین و کاظم لقب یافته بود و به عبد صالح شناخته می‌شد، و به خاطر تسلط بر نفس و فروبردن خشم، به کاظم مشهور گردید.

مردی از تبار عمر بن الخطاب در مدینه بود که او را می‌آزد و علی (علیه السلام) را دشنام می‌داد. برخی از اطرافیان به حضرت گفتند: اجازه ده تا او را بکشیم، ولی حضرت به شدت از این کار نهی کرد و آنان را شدیداً سرزنش فرمود.

روزی سراغ آن مرد را گرفت، گفتند: در اطراف مدینه، به کار زراعت مشغول است. حضرت سوار بر الاغ خود وارد مزرعه وی شد.

آن مرد فریاد برآورد: زراعت ما را خراب مکن، ولی امام به حرکت خود در مزرعه ادامه داد وقتی به او رسید، پیاده شد و نزد وی نشست و با او به شوخی پرداخت، آن گاه به او فرمود: چقدر در زراعت خود از این بابت زیان دیدی؟ گفت: صد دینار. فرمود: حال انتظار داری چه مبلغ از آن عاید شود؟ گفت: من از غیب خبر ندارم. امام به او فرمود: پرسیدم چه مبلغ از آن عاید شود؟ گفت: انتظار دارم دویست دینار عاید شود. امام به او سیصد دینار داد و فرمود: زراعت تو هم سر جایش هست.

آن مرد برشاست و سر حضرت را بوسید و رفت. امام به مسجد رفت و در آنجا آن مرد را دید که نشسته است.

وقتی آن حضرت را دید، گفت: خداوند میداند که رسالتش را در کجا قرار دهد.  
یارانش گرد آمدند و به او گفتند: داستان از چه قرار است، تو که تا حال خلاف این را می‌گفتی.  
او نیز به دشنام آنها و به دعا برای امام موسی (علیه السلام) پرداخت.

امام (علیه السلام) نیز به اطرافیان خود که قصد کشتن او را داشتند فرمود: آیا کاری که شما می‌خواستید بکنید بهتر بود یا کاری که من با این مبلغ کردم و بسیاری از این گونه روایات، که به اخلاق والا و سخاوت و شکیبایی آن حضرت بر سختیها و چشمپوشی ایشان از مال دنیا اشارت می‌کند، نشانگر کمال انسانی و نهایت عفو و گذشت آن حضرت است.

### بعد از شهادت

سندي بن شاهک، به دستور هارون الرشيد، سمی را در غذای آن حضرت گذارد و امام (علیه السلام) از آن غذا خورد و اثر آن در بدن مبارکش کارگر افتاد و بیش از سه روز مهلتش نداد.

وقتی امام به شهادت رسید، سندي گروهی از فقهاء و بزرگان بغداد را بر سر جنازه‌اش آورد و به ایشان گفت: به او نگاه کنید، آیا در وی اثری از ضربه شمشیر یا اصابت نیزه می‌بینید؟ گفتند: ما از این آثار چیزی نمی‌بینیم و از آنها خواست که بر مرگ طبیعی او شهادت دهن و آنها نیز شهادت دادند! آن گاه جسد شریف آن حضرت را بیرون آورده و آن را بر جسر (بل) بغداد نهادند و دستور داد که ندا دهنند: این موسی بن جعفر است که مرده است، نگاه کنید.

عابران به او نگاه می‌کردند و اثری از چیزی که نشان دهنده کشتن او باشد، نمی‌دیدند.

یعقوبی در تاریخش می‌گوید: پس از آن که امام کاظم (علیه السلام) مدت درازی را در زندانهای تاریک هارون الرشید گذراند، به ایشان گفته شد: چطور است که به فلان کس نامهای بنویسی تا درباره تو با رشید صحبت کند؟ امام فرمود: پدرم به نقل از پدرانش حدیث کرده: «خداوند به داود (علیه السلام) سفارش کرده که هر گاه بنده‌ای، به یکی از بندگان من امید بست، همه درهای آسمان به رویش بسته می‌شود و زمین زیر پایش خالی می‌گردد». در مدت زندان آن حضرت، اقوال مختلفی وجود دارد.  
آن حضرت، چهار سال یا هفت سال یا ده سال یا به قولی چهارده سال در زندان به سر برده است.

حضرت امام موسی کاظم، سی و هفت فرزند پسر و دختر از خود به جای گذارده که والاترینشان حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) می‌باشد.

از میان کلمات و سخنان ارزشمند حضرت امام موسی کاظم (علیه السلام)، چهل حدیث را برگزیدم که هر یک با نورانیت ویژه‌اش، روشنگر دلهای اهل ایمان و پاک باختگان وادی حقیقت و عرفان است.

### چهل حدیث

#### اشاره

قال الْإِمَامُ الْكَاظِمُ (علیه السلام):

#### ۱ تعقّل و معرفت

ما بَعَثْتُ اللَّهُ أَنْبِيَاءً وَ رُسُلًا إِلَىٰ عِبَادِهِ إِلَّا لِيُعْلَمُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَخْسَى نَهْمُهُمْ اسْتِجَابَةً أَخْسَى نَهْمُهُمْ مَعْرِفَةً لِلَّهِ، وَ أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَخْسَى نَهْمُهُمْ عَقْلًا وَ أَعْقَلُهُمْ أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.

خداؤند پیامبران و فرستادگانش را به سوی بندگانش بر نینگیخته، مگر آن که از طرف خدا تعقل کنند. پس نیکوترينشان از نظر پذيرش، بهترینشان از نظر معرفت به خداست، و داناترینشان به کار خدا، بهترینشان از نظر عقل است، و عاقلترین آنها، بلند پایه ترينشان در دنيا و آخرت است.

## ۲ حجت ظاهري و باطنی

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً باطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأُنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.  
همانا برای خداوند بر مردم دو حجت است، حجت آشکار و حجت پنهان، اما حجت آشکار عبارت است از: رسولان و پیامبران و امامان؛ و حجت پنهانی عبارت است از عقول مردمان.

## ۳ صبر و گوشه گيري از اهل دنيا

الصَّابِرُ عَلَى الْوَحْيَدَةِ عَلَمَهُ قُوَّةُ الْعَقْلِ، فَمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِعْتَرَلَ أَهْلَ الدُّنْيَا وَ الرَّاغِبِينَ فِيهَا وَ رَغَبَ فِيمَا عِنْدَ رَبِّهِ وَ كَانَ اللَّهُ آنِسَهُ فِي الْوَحْشَةِ وَ صَاحِبُهُ فِي الْوَحْدَةِ، وَ غِنَاهُ فِي الْعِيلَةِ وَ مُعَزَّهُ فِي غَيْرِ عَشِيرَةِ.  
صبر بر تنهائي، نشانه قوت عقل است، هر که از طرف خداوند تبارك و تعالى تعقل کند از اهل دنيا و راغبين در آن کناره گرفته و بدآنچه نزد پروردگارش است رغبت نموده، و خداوند در وحشت انيس اوست و در تنهائي يار او، و توانگري او در نداري و عزت او در بي تيره و تباري است.

## ۴ عاقلان آينده نگر

إِنَّ الْعَقَلاءَ زَهَدُوا فِي الدُّنْيَا وَ رَغَبُوا فِي الْآخِرَةِ لَا يَنْهَمُ عَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ وَ الْآخِرَةُ طَالِبَةٌ وَ مَطْلُوبَةٌ مَنْ طَلَبَ الْآخِرَةَ طَلَبَتُهُ الدُّنْيَا حَتَّى يَسْتَوْفِي مِنْهَا رِزْقَهُ، وَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا طَلَبَتُهُ الْآخِرَةُ فَيَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَيَفْسِدُ عَلَيْهِ دُنْيَا وَ آخِرَتُهُ.  
به راستي که عاقلان، به دنيا بي رغبتند و به آخرت مشتاق؛ زيرا می دانند که دنيا خواهانست و خواسته شده و آخرت هم خواهانست و خواسته شده، هر که آخرت خواهد دنيا او را بخواهد تا روزی خود را از آن دریافت کند، و هر که دنيا را خواهد آخرتش به دنبال است تا مرگش رسد و دنيا و آخرتش را بر او تباہ کند.

## ۵ تصریع برای عقل

مَنْ أَرَادَ الْغَنِيَّةَ بِلَا مَالٍ وَ رَاحِيَّةَ الْقُلْبِ مِنَ الْحَسِيدِ وَ السَّلَامِيَّةَ فِي الدِّينِ فَلَيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ فِي مَسَالِيْتِهِ بِأَنْ يَكْمِلَ عَقْلَهُ، فَمَنْ عَقَلَ فَقَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ وَ مَنْ فَقَنَعَ بِمَا يَكْفِيهِ اسْتَغْنَى وَ مَنْ لَمْ يَقْنَعْ بِمَا يَكْفِيهِ لَمْ يَدْرِكِ الْغَنِيَّةَ أَبَدًا.  
هر کس بینيازی خواهد بدون داري، و آسایش دل خواهد بدون حسد، و سلامتی دین طلب، باید به درگاه خدا زاري کند و بخواهد که عقلش را کامل کند، هر که خرد ورزد، بدآنچه کفايتش کند قانع باشد.  
و هر که بدآنچه او را بس باشد قانع شود، بینياز گردد.  
و هر که بدآنچه او را بس بود قانع نشود، هرگز به بینياز نرسد.

## ۶ دیدار با مؤمن برای خدا

مَنْ زَارَ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ لِلَّهِ لَا - لِغَيْرِهِ، لِيُطْلَبَ بِهِ ثَوَابَ اللَّهِ وَتَنْجُزَ مَا وَعَدَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَكَلَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ سَيِّعَنَ أَلْفِ مَلَكٍ مِنْ حِينِ يَخْرُجُ مِنْ مَتْرِلِهِ حَتَّى يُؤْدَى إِلَيْهِ يَنْادُونَهُ: أَلَا طِبَّتْ وَ طَابَتْ لَكَ الْجَنَّةُ، تَبَأْتَ مِنَ الْجَنَّةِ مَتْرِلًا.

هر کس فقط برای خدا نه چیز دیگر به دیدن برادر مؤمنش رود تا به پاداش و وعده‌های الهی برسد، خداوند متعال، از وقت خروجش از منزل تا برگشتن او، هفتاد هزار فرشته بر او گمارد که همه ندایش کنند: هان! پاک و خوش باش و بهشت برایت پاکیزه باد که در آن جای گرفتی.

## ۷ مروت، عقل و بھای آدمی

لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرْوَةَ لَهُ، وَ لَا مُرْوَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَ إِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ قَدْرًا الَّذِي لَا يَرِي الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ خَطَرًا، أَمَا إِنَّ أَبْدَانَكُمْ لَيَسَ لَهَا ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ، فَلَا تَبِعُوهَا بِغَيْرِهَا.

کسی که جوانمردی ندارد، دین ندارد؛ و هر که عقل ندارد، جوانمردی ندارد. به راستی که بالارزشترین مردم کسی است که دنیا را برای خود مقامی نداند، بدانید که بھای تن شما مردم، جز بهشت نیست، آن را جز بدان مفروشید.

## ۸ حفظ آبروی مردم

مَنْ كَفَّ نَفْسَهُ عَنْ أَغْرَاضِ النَّاسِ أَفَالَهُ اللَّهُ غَنْثَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَ مَنْ كَفَّ عَصَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَ اللَّهُ عَنْهُ عَصَبَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ.

هر که خود را از آبروریزی مردم نگهدارد، خدا در روز قیامت از لغتشش می‌گذرد، و هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند در روز قیامت خشمش را از او باز دارد.

## ۹ عوامل نزدیکی و دوری به خدا

أَفْضَلُ مَا يَتَقَرَّبُ بِهِ الْعَبْدُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ الصَّلَاةُ وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ وَ تَرْكُ الْحَسِدِ وَ الْعُجُبِ وَ الْفَحْرِ.

بهترین چیزی که به وسیله آن بنده به خداوند تقریب می‌جوید، بعد از شناختن او، نماز و نیکی به پدر و مادر و ترک حسد و خودبینی و به خود بالیدن است.

## ۱۰ عاقل دروغ نمی‌گوید

إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاءٌ.

همانا که عاقل دروغ نمی‌گوید، گرچه طبق میل و خواسته او باشد.

## ۱۱ حکمت کم‌گویی و سکوت

قِلَّةُ الْمَنْطِقِ حُكْمٌ عَظِيمٌ، فَعَلَيْكُمْ بِالصَّمْتِ، فَإِنَّهُ دَعَةٌ حَسَنَةٌ وَ قِلَّةٌ وِزْرٌ، وَ خِفَّةٌ مِنَ الذُّنُوبِ.

کم‌گویی، حکمت بزرگی است، بر شما باد به خموشی که شیوه‌ای نیکو و سبکبار و سبب تخفیف گناه است.

## ۱۲ هرزه‌گویی بی حیا

إِنَّ اللَّهَ حَرَمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَاحِشٍ قَلِيلِ الْحَيَاةِ لَا يَبَالِي مَا قَالَ وَ لَا مَا قَيلَ لَهُ.  
همانا خداوند بهشت را بر هر هرزه‌گوی کم حیا که با کی ندارد چه می‌گوید و یا به او چه گویند حرام گردانیده است.

## ۱۳ متکبر، داخل بهشت نمیشود

إِيَّاكُ وَ الْكُبَرُ، فَإِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالٌ حَبَّةٌ مِنْ كَبِيرٍ.  
از کبر و خودخواهی پرهیز، که هر کسی در دلش به اندازه دانهای کبر باشد، داخل بهشت نمیشود.

## ۱۴ تقسیم کار در شبانه روز

إِجْتَهِدُوا فِي أَنْ يَكُونَ زَمَانُكُمْ أَرْبَعَ ساعات: سَاعَيْهِ لِمُنَاجَاةِ اللَّهِ، وَسَاعَيْهِ لِمُعَاشَرَةِ الْأَخْوَانِ وَالثَّقَاءِ الدِّينِ يَعْرَفُونَكُمْ عُيُوبَكُمْ وَيَخَلِّصُونَ لَكُمْ فِي الْبَاطِنِ، وَسَاعَيْهِ تَخْلُونَ فِيهَا لِلَّذَّاتِكُمْ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ وَبِهِذِهِ السَّاعَةِ تَقْدِرُونَ عَلَى التَّلَاثِ ساعات.  
بکوشید که اوقات شبانه روزی شما چهار قسمت باشد:

۱ قسمتی برای مناجات با خدا،

۲ قسمتی برای تهیه معاش،

۳ قسمتی برای معاشرت با برادران و افراد مورد اعتماد که عیهای شما را به شما میفهمانند و در دل به شما اخلاص میورزند،  
۴ و قسمتی را هم در آن خلوت می‌کنید برای درک لذت‌های حلال [و تفریحات سالم] و به وسیله انجام این قسمت است که بر انجام وظایف آن سه قسمت دیگر توانا میشود.

## ۱۵ همنشینی با دیندار و عاقل خیرخواه

مُجَالِسُهُ أَهْلِ الدِّينِ شَرْفُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمُشَاوِرَةُ الْعَاقِلِ النَّاصِحِ يَمْنُ وَبَرَكَهُ وَرُشْدُ وَتَوْفِيقُ مِنَ اللَّهِ، فَإِذَا أَشَارَ عَلَيْكَ الْعَاقِلُ النَّاصِحُ فَإِيَّاكُ وَالْخِلَافَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ الْعَطَابَ.

همنشینی اهل دین، شرف دنیا و آخرت است، و مشورت با خردمند خیرخواه، یمن و برکت و رشد و توفیق از جانب خدادست، چون خردمند خیرخواه به تو نظری داد، مبادا مخالفت کنی که مخالفتش هلاکت بار است.

## ۱۶ پرهیز از انس زیاد با مردم

إِيَّاكُ وَمُخَالَطَةُ النَّاسِ وَالْأَنْسِ بِهِمْ إِلَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُمْ عَاقِلًا وَمَأْمُونًا فَأَنِسْ بِهِ وَاهْرُبْ مِنْ سَايِرِهِمْ كَهْرِبِكَ مِنَ السَّبَاعِ الضَّارِيَّهِ.  
پرهیز از معاشرت با مردم و انس با آنان، مگر این که خردمند و امانتداری در میان آنها بیابی که [در این صورت] با او انس گیر و از دیگران بگریز، به مانند گریز تو از درنده‌های شکاری.

## ۱۷ نتیجه حب دنیا

مَنْ أَحَبَ الدُّنْيَا ذَهَبَ خَوْفُ الْآخِرَةِ مِنْ قَلْبِهِ وَمَا أَوْتَى عَبْدٌ عِلْمًا فَأَزْدَادَ لِلْدُنْيَا حُبًّا إِلَّا أَزْدَادَ مِنَ اللَّهِ بُعْدًا وَأَزْدَادَ اللَّهُ عَلَيْهِ غَضَبًا.  
هر که دنیا را دوست بدارد، خوف آخرت از دلش برود، و به بندهای دانشی ندهند که به دنیا علاقه‌مندتر شود، مگر آن که از خدا دورتر و مورد خشم او قرار گیرد.

## ۱۸ پرهیز از طمع و تکیه بر توکل

إِيَّاكَ وَالطَّمَعَ، وَعَلَيْكَ بِالْيُسْرَى مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، وَأَمِّتِ الطَّمَعَ مِنَ الْمُخْلُوقِينَ، فَإِنَّ الطَّمَعَ مِفتَاحُ لِلذُّلُّ، وَالْخِتْلَاصُ الْعُقْلِ وَ  
الْخِتْلَاقُ الْمُرْوَاتِ، وَتَدْنِيسُ الْعِرْضِ وَالْذَّهَابُ بِالْعِلْمِ.  
وَعَلَيْكَ بِالْأَعْصَامِ بِرَبِّكَ وَالْتَّوْكِلُ عَلَيْهِ.

از طمع بپرهیز، و بر تو باد به نامیدی از آنچه در دست مردم است، طمع را از مخلوقین ببر که طمع، کلید خواری است، طمع، عقل را میرباید و مردانگی را نابود کند و آبرو را می‌آلاید و دانش را از بین می‌برد.  
بر تو باد که به پروردگارت پناه بری و بر او توکل کنی.

## ۱۹ نتایج امانتداری و راستگویی

أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَالصَّدْقَ يُجْلِبُ الرِّزْقَ، وَالْخِيَانَةُ وَالْكَذْبُ يُجْلِبُ الْفَقْرَ وَالنَّفَاقَ.  
امانتداری و راستگویی، سبب جلب رزق و روزی‌اند، و خیانت و دروغگویی، سبب جلب فقر و دوروبی.

## ۲۰ سقوطِ برتری جوی

إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِالذَّرَّةِ شَرًا أَبْتَأَ لَهَا جَنَاحِينَ، فَطَارَتْ فَأَكَلَهَا الطَّيْرُ.  
هر گاه خداوند بدی مورچه را بخواهد، به او دو بال میدهد که پرواز کند تا پرنده‌ها او را بخورند.

## ۲۱ حقگویی و باطل سیزی

إِتَّقِ اللَّهَ وَقُلِ الْحَقُّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَلاكٌ كَمَا زَيَّ فِي إِيمَانِهِ زَيَّدَ فِي بَلَائِهِ.  
از خدا بترس و حق را بگو، اگرچه نابودی تو در آن باشد.  
زیرا که در واقع، نجات تو در آن است.  
از خدا بترس و باطل را واگذار، اگرچه نجات تو در آن باشد، زیرا که در واقع، نابودی تو در آن است.

## ۲۲ تناسب بلا و ایمان

أَلْمُؤْمِنُ مِثْلُ كَفَّتِي الْمِيزَانِ كَلَّمَا زَيَّدَ فِي إِيمَانِهِ زَيَّدَ فِي بَلَائِهِ.  
مؤمن همانند دو کفه ترازوست، هر گاه به ایمانش افزوده گردد، به بلایش افزوده گردد.

## ۲۳ کفاره خدمت به حاکمان

کُفَّارَةُ عَمَلِ السُّلْطَانِ الْأَخْسَانُ إِلَى الْأَخْوَانِ.  
کفاره کارمندی سلطان، احسان به برادران دینی است.

## ۲۴ نافله و تقریب

صَلَاةُ التَّوَافِلِ قُرْبَانٌ إِلَى اللَّهِ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ ...  
نماز نافله راه نزدیک شدن هر مؤمنی به خداوند است ...

## ۲۵ اصلاح و گذشت

ینادی مُنادِ یومِ القِیَمَةِ: أَلَا مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ أَجْرٌ فَلَيَقُولْ، فَلَا يَقُولُ إِلَّا مَنْ عَفَى وَأَصْلَحَ، فَاجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.  
نداکننده‌ای در روز قیامت ندا می‌کند: آگاه باشید، هر که را بـر خدا مزدی است برخیزد، و بر نمی‌خیزد، مگر کسی که گذشت  
کرده و اصلاح بین مردم نموده باشد، پس پاداشش با خدا خواهد بود.

## ۲۶ بهترین صدقه

عَوْنُكَ لِلْمُضَعِّفِ مِنْ أَفْضَلِ الصَّدَقَةِ.  
کمک کردنت به ناتوان از بهترین صدقه است.

## ۲۷ سختی ناحق

يُعْرَفُ شِدَّةُ الْجُبُورِ مِنْ حُكْمِ بِهِ عَلَيْهِ.  
سختی ناحق را آن کس شناسد که بـدان محکوم گردد.

## ۲۸ گناهان تازه، بلاهای تازه

كَلَمًا أَحْدَثَ النَّاسُ مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللَّهَ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْدُونَ.  
هر گاه مردم گناهان تازه کنند که نمی‌کردند، خداوند بلاهایی تازه به آنها دهد که به حساب نمی‌وردند.

## ۲۹ کلید بصیرت

تَفَقَّهُوا فِي دِينِ اللَّهِ فَإِنَّ الْفِقْهَ مِفتَاحُ الْبَصِيرَةِ، وَتَمَامُ الْعِبَادَةِ وَالسَّبَبُ إِلَى الْمَنَازِلِ الرَّفِيعَةِ وَالرُّتُبِ الْجَلِيلَةِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَفَضْلُ الْفَقِيهِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الشَّمْسِ عَلَى الْكَوَاكِبِ، وَمَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِهِ لَمْ يَرْضَ اللَّهُ لَهُ عَمَلاً.  
در دین خدا دنبال فهم عمیق باشید، زیرا که فهم عمیق دین، کلید بصیرت و بینایی و کمال عبادت و سبب تحصیل درجات بلند و  
مراتب بزرگ در امور دین و دنیاست.  
و برتری فقیه بر عابد، مانند برتری آفتاب است بر کواكب، و کسی که در دینش فهم عمیق نجوید، خداوند هیچ عملی را از او  
نیسنده.

### ۳۰ دنیا، بهترین وسیله

إِجْعَلُوا لِأَنفُسِكُمْ حَظًا مِنَ الدُّنْيَا بِإِعْطَايِهَا مَا تَشْتَهِي مِنَ الْحَلَالِ وَ مَا لَا يُلْمِمُ الْمُرْوَةَ وَ مَا لَا سَرَفَ فِيهِ، وَ اشْتَعِنُوا بِذِلِّكَ عَلَى أُمُورِ الدِّينِ فَإِنَّهُ رُوِيَ «لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَرَكَ دُنْيَاً لِدِينِهِ أَوْ تَرَكَ دِينَهُ لِدُنْيَاً».

برای خود بهره‌ای از دنیا برگیرید و آنچه خواهش حلال باشد و رخنه در جوانمردی ایجاد نکند و اسراف نباشد منظور دارید، و به این وسیله برای انجام امور دین یاری جویید.

زیرا که روایت شده است: «از ما نیست کسی که دنیايش را برای دینش ترک گوید یا دینش را برای دنیايش رها سازد.»

### ۳۱ انتظار فرج

أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ.

بهترین عبادت بعد از شناخت خداوند، انتظار فرج و گشايش است.

### ۳۲ مهروزی با مردم

أَتَتَوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ.

مهروزی و دوستی با مردم، نصف عقل است.

### ۳۳ پرهیز از خشم

مَنْ كَفَ عَصَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَ اللَّهُ عَنْهُ عَذَابَ يَوْمِ الْقِيمَةِ.

هر که خشم خود را از مردم باز دارد، خداوند عذاب روز قیامت را از او باز می‌دارد.

### ۳۴ قویترین مردم

مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَقْوَى النَّاسِ فَلْيَتَوَكُّلْ عَلَى اللَّهِ.

هر که می‌خواهد که قویترین مردم باشد بر خدا توکل نماید.

### ۳۵ ترقی، نه درجا زدن

مَنِ اشْتَوَى يَوْمًا فَهُوَ مَغْبُونٌ وَ مَنِ كَانَ آخِرُ يَوْمِهِ شَرَّهُمَا فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ مَنِ لَمْ يَعْرِفِ الزِّيَادَةَ فِي نَفْسِهِ فَهُوَ فِي نُقْصَانٍ وَ مَنِ كَانَ إِلَى النُّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ.

کسی که دو روزش مساوی باشد، مغبون است، و کسی که دومین روزش، بدتر از روز اویشن باشد ملعون است، و کسی که در خودش افزایش نمی‌نند در نقصان است، و کسی که در نقصان است مرگ برای او بهتر از زندگی است.

### ۳۶ خیر رسانی به دیگران

إِنَّ مِنْ أَوْجَبِ حَقٍّ أَخْيَكَ أَنْ لَا تَكُتُمُ شَيْئًا يَنْفَعُهُ لِأَمْرِ دُنْيَا وَ لِأَمْرِ آخِرَتِهِ.  
هُمَا نَا وَاجِبَتِينَ حَقًّا بِرَادِرتَ بِرَتْ تُو آنَ اسْتَ كَهْ چِيزِی رَا كَهْ سَبْبَ نَفْعَ دُنْيَا وَ آخِرَتَ اوْسْتَ، از اوْ پَنْهَانَ وَ پُوشِیدَه نَدارَی.

### ۳۷ پرهیز از شوخی

إِيَاكَ وَ الْمِزَاحَ فَإِنَّهُ يَذْهِبُ بِنُورِ إِيمَانِكَ.  
از شوخی [بی مورد] پرهیز، زیرا که شوخی، نور ایمان تو را می‌برد.

### ۳۸ پند پدیده‌ها

ما مِنْ شَيْءٍ تَرَاهُ عَيْنَاكَ إِلَّا وَ فِيهِ مَوْعِظَةٌ.  
چیزی نیست که چشمان‌ت آن را بنگرد، مگر آن که در آن پند و اندرزی است.

### ۳۹ رنج نادیده، نیکی را نمی‌فهمد

مَنْ لَمْ يَجِدْ لِلإِلْسَاءِ مَضَضًا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ لِلْحَسَانِ مَوْقِعٌ.  
کسی که مزه رنج و سختی را نچشیده، نیکی و احسان در نزد او جایگاهی ندارد.

### ۴۰ محاسبه اعمال

لَيَسَ مِنَّا مِنْ لَمْ يَحِسِّبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ فَإِنْ عَمِلَ حَسَنًا اسْتَرَادَ اللَّهَ وَ إِنْ عَمِلَ سَيِّئًا اسْتَغْفَرَ اللَّهَ مِنْهُ وَ تَابَ إِلَيْهِ.  
از ما نیست کسی که هر روز حساب خود را نکند، پس اگر کار نیکی کرده است از خدا زیادی آن را بخواهد، و اگر در آن کار بدی کرده، از خدا آمرزش طلب نموده و به سوی او توبه نماید.

### امام رضا (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام رضا (علیه السلام)

حضرت علی بن موسی، ملقب به رضا، در سال ۱۴۸ هجری قمری در روز ۱۱ ذی‌قعده در مدینه به دنیا آمد.  
پدر آن حضرت، امام موسی بن جعفر و مادرش بانوی بزرگوار به نام نجمه بود.  
که او را سمانه و تکتم و طاهره نیز می‌گفتند.

بعد از شهادت امام کاظم (علیه السلام)، آن حضرت در ۳۵ سالگی عهددار مسئولیت امامت و حفظ مبانی اسلامی و رهبری شیعیان گردید.

مدّت امامت امام هشتم در حدود بیست سال بود که میتوان آن را به سه بخش جداگانه تقسیم کرد:

۱ ده سال اول امامت آن حضرت که همزمان با دوره زمامداری هارون بود.

۲ پنج سال بعد از آن که مقارن با خلافت امین، فرزند هارون بود.

۳ پنج سال آخر امامت آن بزرگوار که مصادف با خلافت مأمون و تسلط او بر قلمرو اسلامی آن روز بود.

امام رضا (علیه السلام) در هر یک از این سه دوره، به مقتضای مسؤولیت خطیر امامت، با اوضاع و احوال پیچیده خلافت آن روز که به نام اسلام بر مردم حکومت می‌شد و با وجود نابسامانیهای زیادی که از جهات مختلف در زندگی اجتماعی مردم وجود داشت، وظایف مناسب خود را در راه خدمت به اسلام انجام می‌داد.

امام هشتم تا آنجا که قدرت و امکان داشت از فرصتی که در سه سال آخر عمرش پیش آمد، در بیداری مردم و توجه دادن آنان به اصول مسائل و پرده برداشتن از چگونگی اغفال آنان به صورتها و عنوانین گوناگون، حدّاًکثر استفاده را نمود.

شهادت آن حضرت در سال ۲۰۳ هجری در سناباد نوقان، که امروز یکی از محله‌های مشهد است، در ۵۵ سالگی، به وسیله سُمی که مأمون به او خوراند، اتفاق افتاد.

اکنون مزار و مرقد شریفش بزرگترین زیارتگاه در ایران اسلامی، در شهر مقدس مشهد، مورد توجه شیفتگان حضرتش می‌باشد.

### سفر امام رضا (علیه السلام) به ایران

مأمون که در زمان پدرش از طرف وی والی خراسان بود، بعد از درافتادن با برادرش امین و کشتن او، مرکز خلافت را از بغداد به مرو منتقل کرد.

بعد از استقرار حکومت مطلقه، دو چیز او را واداشت که از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) دعوی مصراًنه به عمل آورد تا حضرت را به زور و اکراه هم که شده به مقرب حاکمیت خود بکشاند:

۱ خالی بودن دستگاه حکومتی از وجود یک رکن مهم علمی و معنوی،

۲ جلوگیری از نفوذ چشمگیر مردم آگاه، به ویژه طرفداران آل علی (علیه السلام).

مأمون گمان می‌کرد با آمدن علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به ایران، ضمن پرشدن خلاً علمی و معنوی، با علم کردن و لیعهدی آن حضرت، در ظاهر به خواسته‌های طرفداران آل علی و پیروان امام هشتم جامه عمل پوشانده می‌شود و آرامشی در قلمرو حکومت ایجاد و راه بهره برداریهای سیاسی هم هموار می‌گردد، یا دستکم با این اقدام، سرپوشی روی کارهایی که شده و یا در شرف انجام است، گذاشته می‌شود.

### مردم ایران و آل علی (علیه السلام)

اشاره به این نکته نیز لازم است که در خطه ایران، مردم به آل علی (علیه السلام) و امامان شیعه، علاقه و محبتی خاص داشتند و زمینه مساعدی از نظر معنوی در دلهای مردم ایران درباره علیان وجود داشت.

ایرانیان آگاه و خیرخواه از حکومتهای گذشته خود خاطرات خوبی نداشتند، زیرا با آنان از طرف زمامداران طوری رفتار می‌شد که گویی مردم عادی برای خدمت متصدیان امور آفریده شده‌اند و بایستی بدون چون و چرا فرمانبردار آنان باشند! این بود که مردم با آشنایی به اسلام و درک سادگی و طبیعی بودن مقررات آن، شیفته اسلام شدند و خواستار برقراری حکومت اسلامی گردیدند.

اما با ملاحظه این که زمامداران و متصدیان امور که پس از پیغمبر اسلام قدرتهای عامه را در دست داشتند، برخلاف آنچه اسلام می‌خواست عمل کردند، مردم ایران هدفهای اسلام را عملاً در آن حکومتها نیافتدند، لذا به سوی «علی» (علیه السلام) که حق خلافت او مورد تعدی قرار گرفته بود متوجه شدند.

روش علی (علیه السلام) و سایر امامان شیعه، از امام حسن و امام حسین تا حضرت موسی بن جعفر (علیهم السلام) که سالهای سال از اواخر عمرش را در زندان خلیفه و عمال ستمکارش گذرانده بود، زمینه بسیار مساعدی را فراهم ساخته بود که در جامعه اسلامی و یا دستکم یک ناحیه آن، حکومتی نمونه از آنچه اسلام می‌خواست تشکیل شود و تحت نظارت امام و پیشوایی از خاندان علی

(علیه السلام) قرار گیرد.

در آن زمان چشمهای امید شیعیان به سوی امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) خیره شده بود، امامی که آوازه دانش و پاکی او به همه اقطار اسلامی رسیده بود، اما امکان بهره برداری از افکار بلند و اهداف الهی او فراهم نبود.

پدر بزرگوارش سالهای طولانی را در زندان هارون گذرانده بود و خودش نیز مدتها تحت نظر دستگاه‌های حاکم بود.

آری خلفای گذشته راضی نبودند که این چهره‌های پاک در جامعه اسلامی شناخته شوند، زیرا بیم آن داشتند که اگر مردم با آنان و کمالاتشان آشنا شوند، بیمایگی خود آنان و چاپلوسانی که در دستگاهشان حاکم بر مقدرات مردم شده بودند و هیچ گونه صلاحیتی نداشتند ظاهر گردد.

آن گروه عاری از اسلام فقط ریاست و بهره برداری از آن را برای خود می‌خواستند و تنها به منافع خود می‌اندیشیدند، طبیعی بود که صالحان و لایقان را متزوی سازند و خود بر اریکه قدرت بنشینند و مرکب هوس را بتازند و نیکان را به حساب نیاورند.

مأمون می‌خواست، ضمن استفاده از موقعیت علمی و اجتماعی حضرت رضا (علیه السلام)، کارهای او را تحت نظارت کامل خود قرار دهد.

از طرف دیگر، با این کار، میتوانست محبویت قابل ملاحظه‌ای در میان مردم بسیاری که امام رضا را دوست می‌داشتند به دست آورد.

و شاید مقاصد دیگری نیز در بین بوده است، چنان که معمولاً متصدّیان امور سیاسی برای هموار کردن راهها به منظور رسیدن به مقاصد سیاسی و اجتماعی خود، همیشه اغراضی در سر و یا در سر و ضمیر دارند که از آن جمله میتوان از لطمہ زدن به نفوذ و موقعیت کسانی که موقعیتهای حساسی دارند و خودخواهی‌های سلطه‌گران اجازه تحمل آنها را نمی‌دهد، نام برد.

در این مورد هم اگر متنات و طرز زندگی ساده امام (علیه السلام) نبود، سوء استفاده‌گران و هوچیان، بی‌میل نبودند او را به دنیا دوستی و حبّ جاه و مقام و نظایر آن متهمن سازند.

با توجه به همه این نکات، قرار شد که حضرت رضا (علیه السلام) را برای حضور در مرکز خلافت اسلامی، که از حدود کشورهای عربی به ایران منتقل شده بود، حاضر سازند.

در این امر، نقش و نقشه فضل بن سهل، وزیر اعظم و مورد اعتماد مأمون را، که اصالتاً نژاد ایرانی داشت، نمی‌توان نادیده انگاشت.

### عكس العمل امام رضا (علیه السلام) در برابر دعوت مأمون

امام رضا (علیه السلام) برای این که به مأمون و کارگزاران او بفهماند که از مقاصد نهانی و نقشه‌های طرح شده آگاهی دارد، ابتدا آن دعوت را نپذیرفت، ولی اصرار و تأکیدهای فراوانی انجام گرفت تا سرانجام، منجر به حرکت امام از مدینه به طرف مرو، مرکز خلافت اسلامی آن روز گردید.

امام (علیه السلام) طی مسافرتی به مکه، از طریق عراق، عازم خراسان شد.

از مکه تا بصره، قافله با تشریفاتی خاص به راه افتاد.

هودجهای مجلل دستگاه خلافت و وسایل مفصل و اعجاب‌انگیز دربار حکومت، که خود آنها جزء نقشه‌های طرح شده بود، همراهان امام را حمل می‌کرد.

این همراهان، شامل والی مدینه و گروهی از رجال و اشراف آن روز بودند.

اما امام رضا (علیه السلام) هیچ کس از افراد خانواده را همراه نیاورد، حتی یگانه فرزند عزیز خود محمد، ملقب به جواد را هم در

مدینه گذشت و خود به تنهاي، راهى سفر به ايران شد.

امام (علیه السلام) در طول راه حجاز تا بصره، در هر شهری به مناسبتی، با مردم مذاکراتی داشت.

از بصره تا خرمشهر از راه آب و از خرمشهر به اهواز و سپس از راه اراک، ری و نیشابور، مسافرت ادامه یافت.

سرانجام، روز ۲۰ شوال ۲۰۱ هجری قمری این قافله به مرو رسید.

حضرت رضا (علیه السلام) در مرکز خلافت اسلامی با دانشمندان مختلف آن زمان، به ویژه رهبران مذاهب و ادیان غیر اسلامی، مناظرات و مباحث علمی جالبی داشته‌اند.

همه علمای مذاهب و صاحبان افکار و آرای مختلف، به بزرگواری و احاطه علمی آن حضرت که در موقع لزوم هم با همان زبان و اصطلاحات خاص و حتی از منابع دینی خود آنان صحبت می‌کرد اقرار و اعتراف کرده‌اند.

مجموعه مناظرات حضرت رضا (علیه السلام) با دانشمندان زرتشتی و مادیگرایان و اسقفهای بزرگ کاتولیک و علمای بزرگ یهود، در کتاب پرارج و گرانبهای الإحتجاج، تأليف ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، از علمای قرن ششم هجری، نقل گردیده است.

آنچه در همه این موارد چشمگیر بود این بود که تمام کسانی که با آن حضرت رو به رو می‌شدند و مباحثاتی انجام می‌دادند، در برابر کمالات معنوی امام (علیه السلام) تسليم می‌شدند و جز قبول حق و اقرار و اعتراف به مقام شامخ علمی امام (علیه السلام) و صحّت مطالبی که می‌فرمود، چاره‌ای نداشتند.

این مسئله خود موجب شهرت فوقالعاده آن حضرت در زمینه احاطه کامل علمی و شایستگی همه جانبه از نظر رهبری می‌شد. از درسها و مطالب آموزنده حضرت رضا (علیه السلام) مطالبی توسعه دانشمندان بزرگوار اسلامی جمعاًوری گردیده، از جمله کتاب عيون اخبار الرضا و نیز کتاب علل الشرایع که در آن از حکمت و مصالحی که در مورد احکام و دستورهای علمی اسلام، فوائد و آثار آنها از امام (علیه السلام) رسیده یاد شده است.

این دو کتاب به وسیله مرحوم شیخ صدق تأليف گردیده است.

کتابهای دیگری نیز مانند طب الرضا یادگار آن حضرت است که هر یک در جای خود، کمالات و بزرگواری آن امام عزیز را معرفی می‌کند.

### سفرشی از امام رضا (علیه السلام)

علی بن شعیب، یکی از شاگردان با استعداد و لایق آن حضرت، می‌گوید: روزی به دیدار امام رضا (علیه السلام) رفتم، از من پرسید: یا علی! چه کسی از نظر زندگی بهترین مردم است؟ جواب دادم: ای سرور و آقای من! شما به این مطلب از من داناترید. بعد از آن فرمود:

«یا علی، مَنْ حَسَنَ مَعَاشَ غَيِّرِهِ فِي مَعَاشِهِ؟»؛ کسی که امور زندگی دیگران را از طریق امور زندگی خویش نیکو میگردداند. و سپس ادامه داد: میدانی چه کسی از نظر زندگی از همه مردم بدتر است؟ جواب دادم: شما داناترید. فرمود: کسی که دیگران از زندگی او بهره‌های ندارند.

از میان کلمات گهربار حضرت رضا (علیه السلام) چهل حدیث را برگردیدم، باشد که این سخنان سازنده برای حقیقت جویان، سرآغاز گرایشی عمیق به سوی تمام دستورها و رهنمودهای آن حضرت باشد.

**اشاره**

قالَ الْإِمَامُ الرَّضا (عليه السلام):

**۱ سه ویژگی بر جسته مؤمن**

لا يكُون المؤمن مُؤمِنًا حتى تكون فيه ثلَاثٌ خصال:

۱ سُنَّةٌ مِنْ رَبِّهِ.

۲ وَسُنَّةٌ مِنْ نَبِيِّهِ.

۳ وَسُنَّةٌ مِنْ وَلِيهِ.

فَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ رَبِّهِ فَكُلُّمَا سِرَّهُ.

وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ نَبِيِّهِ فَمُدَارَاهُ النَّاسُ.

وَأَمَّا السُّنَّةُ مِنْ وَلِيهِ فَالصَّبْرُ فِي الْبُلَاسِ وَالضَّرَاءِ.

مؤمن، مؤمن واقعی نیست، مگر آن که سه خصلت در او باشد: سنتی از پروردگارش و سنتی از پیامبرش و سنتی از امامش. اما سنت پروردگارش، پوشاندن راز خود است، اما سنت پیغمبرش، مدارا و نرم رفتاری با مردم است، اما سنت امامش، صبر کردن در زمان تنگدستی و پریشان حالی است.

**۲ پاداش نیکی پنهانی و سزای افسا کننده بدی**

الْمُسْتَسِرُ بِالْحَسَنَةِ يُعَدَّ سَبْعِينَ حَسَنَةً، وَالْمُذْدِيُّ بِالسَّيِّئَةِ مَخْذُولٌ، وَالْمُسْتَسِرُ بِالسَّيِّئَةِ مَغْفُورٌ لَهُ.

پنهان کننده کار نیک [پاداشش] برابر هفتاد حسن است، و آشکار کننده کار بد سرافکنده است، و پنهان کننده کار بد آمرزیده است.

**۳ نظافت**

مِنْ أَخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ التَّنَظُّفُ.

از اخلاق پیامبران، نظافت و پاکیزگی است.

**۴ امین و امین نما**

لَمْ يُخْنِكِ الْأَمِينُ وَلَكِنِ اثْتَمَنَ الْخَائِنَ.

امین به تو خیانت نکرده [و نمی‌کند] و لیکن [تو] خائن را امین تصوّر نموده‌ای.

**۵ مقام برادر بزرگتر**

الْأَخُوكَ الْأَكْبَرُ بِمَنْزِلَةِ الْأَبِ.

برادر بزرگتر به منزله پدر است.

## ۶ دوست و دشمن هر کس

صَدِيقٌ كُلُّ امْرٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ.  
دوست هر کس عقل او، و دشمنش جهل اوست.

## ۷ نام بردن با احترام

إِذَا ذَكَرْتَ الرَّجُلَ وَ هُوَ حَاضِرٌ فَكَنَّهُ، وَ إِذَا كَانَ غَايِبًا فَسَمِّهُ.  
چون شخص حاضری را نام بری [برای احترام] کنیه او را بگو و اگر غائب باشد نامش را بگو.

## ۸ بدی قیل و قال

إِنَّ اللَّهَ يَعِظُ الْقَيْلَ وَ الْقَالَ وَ إِضَاعَةُ الْمَالِ وَ كُثْرَةُ السُّؤَالِ.  
به درستی که خداوند، داد و فریاد و تلف کردن مال و پُرخواهشی را دشمن می‌دارد.

## ۹ ویزگیهای دهگانه عاقل

لَا يَتِمُ عَقْلُ امْرِءٍ مُسْلِمٍ حَتَّىٰ تَكُونَ فِيهِ عَشْرُ خِصَالٍ: أَلْحَىْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ.  
وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ.  
يَسْتَكِبُرُ قَلِيلُ الْحَيْرِ مِنْ عَيْرِهِ، وَ يَسْتَقْلُ كَثِيرُ الْحَيْرِ مِنْ نَفْسِهِ.  
لَا يَسْأَمُ مِنْ طَلَبِ الْحَوَائِجِ إِلَيْهِ، وَ لَا يَمْلُ مِنْ طَلَبِ الْعِلْمِ طُولَ دَهْرِهِ.  
الْفَقْرُ فِي اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْغِنَىِ.  
وَ الذُّلُّ فِي اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الْعَزِّ فِي عَدُوِّهِ.  
وَ الْخُمُولُ أَشَهِي إِلَيْهِ مِنَ الشُّهْرَةِ.  
ثُمَّ قَالَ (علیه السلام): أَلْعَاشِرَهُ وَ مَا الْعَاشِرَهُ؟ قَيْلَ لَهُ: مَا هِي؟ قَالَ (علیه السلام): لَا يَرِي أَحَدًا إِلَّا قَالَ: هُوَ حَيْرٌ مِنِّي وَ أَنْقَنِي.  
عقل شخص مسلمان تمام نیست، مگر این که ده خصلت را دارا باشد:  
۱ از او امید خیر باشد.  
۲ از بدی او در امان باشند.

- ۳ خیر اندک دیگری را بسیار شمارد.
- ۴ خیر بسیار خود را اندک شمارد.
- ۵ هر چه حاجت از او خواهند دلتندگ نشود.
- ۶ در عمر خود از دانش طلبی خسته نشود.
- ۷ فقر در راه خدایش از توانگری محبوتر باشد.
- ۸ خواری در راه خدایش از عزّت با دشمنش محبوتر باشد.
- ۹ گمنامی را از پرnamی خواهانتر باشد.

۱۰ سپس فرمود: دهمی چیست و چیست دهمی؟ به او گفته شد: چیست؟ فرمود: احمدی را ننگرد جز این که بگوید او از من بهتر و پرهیز‌کارتر است.

## ۱۰ نشانه سفله

سُئِلَ الرَّضَا (عليه السلام) عَنِ السَّفْلَةِ فَقَالَ (عليه السلام): مَنْ كَانَ لَهُ شَيْءٌ يُلْهِيهِ عَنِ اللَّهِ. از امام رضا (عليه السلام) سؤال شد: سفله کیست؟ فرمود: آن که چیزی دارد که از [یاد] خدا بازش دارد.

## ۱۱ ایمان، تقوا و یقین

إِنَّ الْإِيمَانَ أَفْضَلُ مِنِ الْإِشْلَامِ بِدَرَجَةٍ، وَالتَّقْوَى أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَانِ بِدَرَجَةٍ وَلَمْ يَعْطِ بُنُو آدَمَ أَفْضَلَ مِنَ الْيَقِينِ. ایمان یک درجه بالاتر از اسلام است، و تقوا یک درجه بالاتر از ایمان است و به فرزند آدم چیزی بالاتر از یقین داده نشده است.

## ۱۲ میهمانی ازدواج

مِنَ السُّنَّةِ إِطْعَامُ الطَّعَامِ عِنْدَ التَّرْوِيجِ.  
اطعام و میهمانی کردن برای ازدواج از سنت است.

## ۱۳ صله رحم با کمترین چیز

صَلْ رَحِمَكَ وَلَوْ بِشَرْبَةِ مِنْ ماءٍ، وَأَفْضَلُ مَا تُوَصَّلُ بِهِ الرَّجُمُ كُفُّ الأَذى عَنْهَا.  
پیوند خویشاوندی را برقرار کنید گرچه با جرעה آبی باشد، و بهترین پیوند خویشاوندی، خودداری از آزار خویشاوندان است.

## ۱۴ سلاح پیامبران

عَنِ الرَّضَا (عليه السلام) أَنَّهُ كَانَ يُقُولُ لِاصْحَابِهِ: عَلَيْكُمْ سِلَاحُ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَيلَ: وَمَا سِلَاحُ الْأَنْبِيَاءِ؟ قَالَ: الْدُّعَاءُ.  
حضرت رضا (عليه السلام) همیشه به اصحاب خود می فرمود: بر شما باد به اسلحه پیامبران، گفته شد: اسلحه پیامبران چیست؟ فرمود: دعا.

## ۱۵ نشانه‌های فهم

إِنَّ مِنْ عَلَامَاتِ الْفِقْهِ: الْحِلْمُ وَالْعِلْمُ، وَالصَّمْتُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ إِنَّ الصَّمْتَ يَكِبُّ الْمُحَاجَةَ، إِنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى كُلِّ حَيْرٍ.  
از نشانه‌های دین فهمی، حلم و علم است، و خاموشی دری از درهای حکمت است.  
خاموشی و سکوت، دوستی آور و راهنمای هر کار خیری است.

## ۱۶ گوشه گیری و سکوت

یائی علی النّاسِ زَمَانٌ تَكُونُ الْعَافِيَةُ فِيهِ عَشَرَةُ أَجْزَاءٍ: تِسْعَةُ مِنْهَا فِي إِعْتِرَالِ النّاسِ وَ وَاحِدٌ فِي الصَّمْتِ.  
زمانی بر مردم خواهد آمد که در آن عافیت ده جزء است که نه جزء آن در کناره گیری از مردم و یک جزء آن در خاموشی است.

## ۱۷ حقیقت توکل

سُئِلَ الرِّضَا (علیه السلام): عَنْ حَدِّ التَّوْكِلِ؟ فَقَالَ (علیه السلام): أَنْ لَا تَخَافَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهُ.  
از امام رضا (علیه السلام) از حقیقت توکل سؤال شد.  
فرمود: این که جز خدا از کسی نترسی.

## ۱۸ بدترین مردم

إِنَّ شَرَّ النّاسِ مَنْ مَنَعَ رِفْدَهُ وَ أَكَلَ وَحْدَهُ وَ جَلَدَ عَبْدَهُ.  
به راستی که بدترین مردم کسی است که یاری اش را [از مردم] باز دارد و تنها بخورد و زیردستش را بزند.

## ۱۹ زمامداران را وفایی نیست

لَيْسَ لِبَخِيلِ رَاحِمٌ، وَ لَا لِحَسُودِ لَذَّهُ، وَ لَا لِمُلُوكِ وَفَاءً وَ لَا لِكُنُوبِ مُهَوَّهٌ.  
بخیل را آسایشی نیست و حسود را خوشی و لذتی نیست و زمامدار را وفایی نیست و دروغگو را مروت و مردانگی نیست.

## ۲۰ دست بوسی نه!

لَا يَقْبِلُ الرَّجُلُ يَدَ الرَّجُلِ، فَإِنَّ قُبْلَهُ يِدِهِ كَالصَّلَاةِ لَهُ.  
کسی دست کسی را نمی بوسد، زیرا بوسیدن دست او مانند نماز خواندن برای اوست.

## ۲۱ حُسن ظنّ به خدا

أَحَسِنُ الظَّنَنَ بِاللَّهِ، فَإِنَّ مَنْ حَسِنَ ظَنَنَهُ بِاللَّهِ كَانَ عِنْدَ ظَنِّهِ وَ مَنْ رَضِيَ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ قُبْلَ مِنْهُ الْيُسِيرُ مِنَ الْعَمَلِ.  
وَ مَنْ رَضِيَ بِالْيُسِيرِ مِنَ الْحَلَالِ خَفَثَ مَؤْوِنَتُهُ وَ نَعَمَ أَهْلُهُ وَ بَصَرَهُ اللَّهُ دَارَ الدُّنْيَا وَ دَوَاهَهَا وَ أَخْرَجَهُ مِنْهَا سَالِمًا إِلَى دَارِ السَّلَامِ.  
به خداوند خوشین باشد، زیرا هر که به خدا خوشین باشد، خدا با گمان خوش او همراه است، و هر که به رزق و روزی اندک خشنود باشد، خداوند به کردار اندک او خشنود باشد، و هر که به اندک از روزی حلال خشنود باشد، بارش سبک و خانواده اش در نعمت باشد و خداوند او را به درد دنیا و دوایش بینا سازد و او را از دنیا به سلامت به دارالسلام بهشت رساند.

## ۲۲ ارجان ایمان

أَلَا يَمَانُ أَرْبَعَهُ أَرْكَانٌ: أَتَوْكِلُ عَلَى اللَّهِ، وَ الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَ التَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ، وَ التَّقْوِيْضُ إِلَى اللَّهِ.  
ایمان چهار رکن دارد:  
۱ توکل بر خدا

۲ رضا به قضای خدا

۳ تسليم به امر خدا

۴ واگذاشتن کار به خدا.

## ۲۳ بهترین بندگان خدا

سُئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ حِيَارِ الْبَادِ؟ فَقَالَ (علیه السلام): أَلَّذِينَ إِذَا أَحْسَنُوا إِسْتَبَشَرُوا، وَإِذَا أَسَأُوا إِسْتَغْفَرُوا وَإِذَا أُعْطُوا شَكْرُوا، وَإِذَا أُتْبِلُوا صَبَرُوا، وَإِذَا غَضِبُوا عَفَوا.

از امام رضا (علیه السلام) درباره بهترین بندگان سؤال شد.

فرمود: آنان که هر گاه نیکی کنند خوشحال شوند، و هر گاه بدی کنند آمرزش خواهند، و هر گاه عطا شوند شکر گزارند و هر گاه بلا بینند صبر کنند، و هر گاه خشم کنند درگذرند.

## ۲۴ تحیر فقیر

مَنْ لَقِيَ فَقِيرًا مُسِلِّمًا فَسَلَّمَ عَلَيْهِ خِلَافَ سَلَامِهِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ لَقَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ يَوْمَ الْقِيمَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضِبَانُ.

کسی که فقیر مسلمانی را ملاقات نماید و بر خلاف سلام کردنش بر اغنية بر او سلام کند، در روز قیامت در حالی خدا را ملاقات نماید که بر او خشمگین باشد.

## ۲۵ عیش دنیا

سُئِلَ الْأَمَامُ الرَّضا (علیه السلام): عَنْ عَيْشِ الدُّنْيَا؟ فَقَالَ: سِعْةُ الْمَتْرِلِ وَكُثْرَةُ الْمِحِبِّينَ.

از حضرت امام رضا (علیه السلام) درباره خوشی دنیا سؤال شد.

فرمود: وسعت منزل و زیادی دوستان.

## ۲۶ آثار زیبای حاکمان ظالم

إِذَا كَذَبَ الْوَلَاهُ حُبِسَ الْمَطْرُ، وَإِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتِ الدَّوْلَهُ، وَإِذَا حُبِسَتِ الزَّكُوهُ مَا تِ الْمَوَاسِي.

زمانی که حاکمان دروغ بگویند باران نبارد، و چون زمامدار ستم ورزد، دولت، خوار گردد و اگر زکات اموال داده نشود چهارپایان از بین روند.

## ۲۷ رفع اندوه از مؤمن

مَنْ فَرَّجَ عَنْ مُؤْمِنٍ فَرَّجَ اللَّهُ عَنْ قَلْبِهِ يَوْمَ الْقِيمَةِ.

هر کس اندوه و مشکلی را از مؤمنی برطرف نماید، خداوند در روز قیامت اندوه را از قلبش برطرف سازد.

## ۲۸ بهترین اعمال بعد از واجبات

لَيْسَ شَيْءٌ مِّنَ الْأَعْمَالِ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بَعْدَ الْفَرَائِضِ أَفْضَلُ مِنْ إِذْخَالِ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ.  
بعد از انجام واجبات، کاری بهتر از ایجاد خوشحالی برای مؤمن، نزد خداوند بزرگ نیست.

### ۲۹ سه چیز وابسته به سه چیز

ثَلَاثَةُ مُوَكِّلٍ بِهَا ثَلَاثَةٌ: تَحَمُّلُ الْأَيَامِ عَلَى ذَوِ الْأَدْوَاتِ الْكَامِلَةِ وَإِسْتِيلَاءُ الْحِرْمَانِ عَلَى الْمُتَقَدِّمِ فِي صَيْنِعَتِهِ، وَمُعَاوَادُ الْعَوَامِ عَلَى أَهْلِ الْمَعْرَفَةِ.

سه چیز وابسته به سه چیز است:

۱ سختی روزگار بر کسی که ابزار کافی دارد،

۲ محرومیت زیاد برای کسی که در صنعت عقب مانده باشد،

۳ و دشمنی مردم عوام با اهل معرفت.

### ۳۰ میانه روی و احسان

عَلَيْكُمْ بِالْقُصْدِ فِي الْغِنَى وَالْفُقْرِ، وَالْبِرُّ مِنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَعْظُمُ شِقَةَ التَّمَرَّةِ حَتَّى يَأْتِي يَوْمَ الْقِيمَةِ كَجِيلٍ أَحَدٍ.  
بر شما باد به میانه روی در فقر و ثروت، و نیکی کردن چه کم و چه زیاد، زیرا خداوند متعال در روز قیامت یک نصفه خرما را چنان بزرگ نماید که مانند کوه احمد باشد.

### ۳۱ دیدار و اظهار دوستی با هم

تَزَوَّرُوا تَحَابُّوا وَتَصَافُّوا وَلَا تَحَاسِمُوا.

به دیدن یکدیگر روید تا یکدیگر را دوست داشته باشید و دست یکدیگر را بفسارید و به هم خشم نگیرید.

### ۳۲ راز پوشی در کارها

عَلَيْكُمْ فِي أُمُورِكُمْ بِالْكُتْمَانِ فِي أُمُورِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا فَإِنَّهُ رُوِيَ «أَنَّ الْإِذَاعَةَ كُفْرٌ» وَرُوِيَ «الْمُذَيْعُ وَالْفَاقِلُ شَرِيكًا» وَرُوِيَ «مَا تَكُثُّمُ مِنْ عَدُوٌّكَ فَلَا يَقْفُضُ عَلَيْهِ وَلِيَكَ».

بر شما باد به رازپوشی در کارهاتان در امور دین و دنیا.

روایت شده که «افشاگری کفر است» و روایت شده «کسی که افشاری آسرار می‌کند با قاتل شریک است» و روایت شده که «هر چه از دشمن پنهان می‌داری، دوست تو هم بر آن آگاهی نیابد».

### ۳۳ پیمان شکنی و حیله‌گری

لَا يَعْدُمُ الْمَرْءُ دَائِرَةَ السَّوْءِ مَعَ نَكِّ الصَّفَقَةِ، وَلَا يَعْدُمُ تَعْجِيلُ الْعُقُوبَةِ مَعَ إِدْرَاءِ الْبُغْيِ.

آدمی نمی‌تواند از گردابهای گرفتاری با پیمان شکنی رهایی یابد، و از چنگال عقوبت رهایی ندارد کسی که با حیله به ستمگری می‌پردازد.

### ۳۴ برخورد مناسب با چهار گروه

إِصْحَابُ السُّلْطَانِ بِالْحَدَرِ، وَ الصَّدِيقَ بِالتَّوَاضُعِ، وَ الْعَدُوُ بِالتَّحْرِزِ وَ الْعَامَةُ بِالْبَشِّرِ.  
با سلطان و زمامدار با ترس و احتیاط همراهی کن، و با دوست با تواضع و با دشمن با احتیاط، و با مردم با روی خوش.

### ۳۵ رضایت به رزق اندک

مَنْ رَضِيَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِالْقَلِيلِ مِنِ الْعَمَلِ.  
هر کس به رزق و روزی کم از خدا راضی باشد، خداوند از عمل کم او راضی باشد.

### ۳۶ عقل و ادب

الْعُقْلُ حِبَاءُ مِنَ اللَّهِ، وَ الْأَدْبُ كُلْفُهُ فَمِنْ تَكَلَّفَ الْأَدْبَ قَدَرَ عَلَيْهِ، وَ مَنْ تَكَلَّفَ الْعُقْلَ لَمْ يُرِدْ بِذِلِكِ إِلَّا جَهَلًا.  
عقل، عطیه و بخششی است از جانب خدا، و ادب داشتن، تحمل یک مشقت است، و هر کس با زحمت ادب را نگهدارد، قادر بر آن نمیشود، اما هر که به زحمت بخواهد عقل را به دست آورد جز بر جهل او افزوده نمیشود.

### ۳۷ پاداشِ قلاشگر

إِنَّ الَّذِي يَطْلُبُ مِنْ فَضْلٍ يَكُفُّ بِهِ عِيَالَهُ أَعْظَمُ أَجْرًا مِنَ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.  
به راستی کسی که در پی افزایش رزق و روزی است تا با آن خانواده خود را اداره کند، پاداشش از مجاهد در راه خدا بیشتر است.

### ۳۸ پنج کس امید نداشته باش

خَمْسٌ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلَا تَرْجُوهُ لِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ: مَنْ لَمْ تَعْرِفَ الْوَثَاقَةَ فِي أُرُومَتِهِ، وَ الْكَرَمَ فِي طِبَاعِهِ، وَ الرَّصَانَةَ فِي حَلْقِهِ، وَ النُّبَلَ فِي نَفْسِهِ، وَ الْمَخَافَةَ لِرَبِّهِ.

پنج چیز است که در هر کس نباشد امید چیزی از دنیا و آخرت به او نداشته باش:

- ۱ کسی که در نهادش اعتماد نیینی،
- ۲ و کسی که در سرشتش کرم نیابی،
- ۳ و کسی که در آفرینشش استواری نیینی،
- ۴ و کسی که در نفسش نجابت نیابی،
- ۵ و کسی که از خدایش ترسناک نباشد.

### ۳۹ پیروزی عفو و گذشت

مَا التَّقَتْ فِتَنَانِ قَطُّ إِلَّا نُصِرَ أَعْظَمُهُمْ مَا عَنْهُ.  
هر گز دو گروه با هم روبه رو نمیشوند، مگر این که نصرت و پیروزی با گروهی است که عفو و بخشش بیشتری داشته باشد.

## ۴۰ عمل صالح و دوستی آل محمد

لَا تَدْعُوا الْعَمَلَ الصَّالِحَ وَ الْأَجْتِهَادَ فِي الْعِبَادَةِ إِنَّكُلَّا عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام) وَ لَا تَدْعُوا حُبَّ آلِ مُحَمَّدٍ (عليهم السلام) لِأَمْرِهِمْ إِنَّكُلَّا عَلَى الْعِبَادَةِ فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ أَحَدُهُمَا دُونَ الْأُخْرِ.  
مبارا اعمال نیک را به اتکای دوستی آل محمد (عليهم السلام)

رها کنید، و مبارا دوستی آل محمد (عليهم السلام) را به اتکای اعمال صالح از دست بدھید، زیرا هیچ کدام از این دو، به تنها ی د پذیرفته نمیشود.

### امام محمد تقی (عليه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیماه امام جواد (عليه السلام)

در تاریخ ولادت حضرت امام محمد تقی، ملقب به جواد، اختلاف است.

قول مشهور این است که آن حضرت در دهم ربیع سال ۱۹۵ قمری در مدینه چشم به جهان گشوده است. کنیه آن حضرت ابو جعفر و پدر گرامی اش حضرت علی بن موسی الرضا و مادر بزرگوارش سبیکه، معروف به خیزان است. دوران زندگی جواد‌الأئمّه (عليه السلام) مصادف با دوران حکومت مأمون و معتصم عباسی بود و معتصم در بغداد تصمیم به قتل آن حضرت گرفت و سرانجام به وسیله ام الفضل، همسر امام و دختر مأمون، آن پیشوای معصوم را در ۲۵ سالگی، مسموم کرد و به شهادت رساند.

زندگانی امام محمد تقی، جواد‌الأئمّه (عليه السلام)، ادامه راه خط و روش پدرسخ حضرت امام رضا (عليه السلام) بود. مأمون کوشش می‌کرد که دل امام را به دست آورد و او را به دارالخلافه نزدیک کند.

او توطئه خود را برای از میان بردن جنبش و حرکت تشیع در چهارچوب خلافت عباسیان همچنان ادامه می‌داد و هدفش این بود که بین امام و پایگاه مردمی او فاصله اندازد و آن حضرت را از مردم دور سازد، ولی می‌خواست به طریقی این نقشه را اجرا کند که مردم تحریک نشوند.

مأمون، بر اساس همان نقشه قدیمی، در جامه دوستدار امام ظاهر شد و «ام الفضل» دختر خود را به ازدواج او درآورد تا از تأیید امام (عليه السلام) برخوردار باشد و اصرار کرد که با کمال عزت در کاخ مجلل او زندگی کند.

اما امام پاشاری میورزید که به مدینه بازگردد تا نقشه مأمون را در کسب تأیید امام برای پایداری خلافتی که غصب کرده بود، نقش بر آب سازد و مشروعيت حکومت او را در دل مردم خدشه‌دار نماید.

امام جواد (عليه السلام) خط پدر بزرگوارش را ادامه داد و به آگاهی فکری و عقیدتی دست یازید، فقیهان را از بغداد و شهرهای دیگر، پیرامون خود، در مدینه فراهم آورد تا با او مناظره کنند و از او بپرسند و از راهنماییهای او بهره بر گیرند.

شیخ مفید - رضوان الله عليه - گوید: «مأمون، امام جواد را دوست می‌داشت، زیرا با وجود کمی سن، شخصی فاضل بود و به درجه والا از علم و دانش رسیده بود و در ادب و حکمت و کمال عقل، مقامی داشت که هیچ یک از مشایخ زمان، با او برابر نمی‌توانست کرد.» صغر سن امام (عليه السلام) از پدیده‌های اعجاز‌آمیز اوست که در روحیه حاکمان آن زمان اثری فوقالعاده گذاشته بود.

وقتی پدر بزرگوارش درگذشت، از عمر امام جواد حدود هشت سال بیش نگذشته بود و در همان سن، عهدهدار منصب امامت گردید.

امام (علیه السلام) با پایگاه‌های مردمی طرفدار و مؤمن به رهبری و امامتش به طور مستقیم در مسائل دینی و قضایای اجتماعی و اخلاقی در تماس بود.

وقتی مأمون، امام (علیه السلام) را به بغداد یا مرکز خلافت آورد، امام (علیه السلام) اصرار ورزید تا به مدینه بازگردد، مأمون با این درخواست موافقت کرد و آن حضرت بیشتر عمر شریف خود را در مدینه گذراند.

معتصم از فعالیت و کوششهای او برآشته بود، از این رو، آن حضرت را به بغداد فراخواند و هنگامی که امام (علیه السلام) وارد عراق گردید، معتصم و جعفر، پسر مأمون، پیوسته، توطئه می‌چیندند و برای قتل آن بزرگوار حیله میاندیشیدند، تا این که آن حضرت در سال ۲۲۰ هجری در آخر ماه ذیقعده، به شهادت رسید.

از بیشتر روایات چنین بر می‌آید که وقتی امام رضا (علیه السلام) به درخواست مأمون به خراسان رفت، فرزندش ابو جعفر (امام جواد (علیه السلام)) را در مدینه به جای گذاشت و مأمون پس از بازگشت به بغداد در سال ۲۰۴ هجری امام جواد را به حضور خود فراخواند تا دخترش ام الفضل را به ازدواج او درآورد، در آن هنگام، امام آن چنان که در روایت شیخ مفید و دیگران آمده است، در آغاز ده سالگی بود.

نویسنده متبع و معروف، هاشم معروف الحسنی، در کتاب «زندگی دوازده امام» در این باره چنین اظهار نظر می‌کند: «البته من با وجود اینکه از روایات چیزی در دست ندارم که حکایت از همراه بردن خانواده و فرزند از سوی امام رضا (علیه السلام) به خراسان، داشته باشد بعید میدانم که ایشان را در حجاز جا گذاشته و به تنها ی عازم سفر گردیده باشد، به ویژه که خود نسبت به این سفر بدین بود و وداعش با قبر پیامبر در مدینه و با کعبه در مکه، وداع کسی بود که امید زیارت مجدد، نداشت.

فرزنده ایشان حضرت جواد (علیه السلام)، با وجود خردسالی، بیم و نگرانی پدر را به هنگام طواف وداع کاملاً درک و احساس می‌کرد.

همچنانکه من ازدواج ایشان را در این سن اندک با دختر مأمون، پس از گفتگویی که میان مأمون و بنی عباس از یک سو و امام جواد و قاضی القضاط از سوی دیگر به همین مناسبت جریان یافت بعید میدانم.

ترجیح میدهم که ایشان در خراسان نیز همراه پدر بودند و جز مرگ امام رضا (علیه السلام)، چیزی ایشان را جدا نکرد. آن حضرت پس از وفات پدر با خانواده پدری به مدینه بازگشتند و بعد از بازگشت مأمون به بغداد و محکم شدن جای پای او، ایشان را به بغداد فراخواند و به خود نزدیک ساخت و اظهار ارادت و دوستی نمود و دخترش را به ازدواج وی درآورد تا از تهمت ترور پدر ایشان، رهایی یابد که ناگزیر در چنین هنگامی، در سنی باشند که بتوانند ازدواج کنند».

راویان روایت کرده‌اند که امام جواد (علیه السلام) پس از ازدواج با دختر مأمون، به اتفاق همسرش «ام الفضل» با بدرقه مردم، راهی مدینه گردید و هنگامی که به دروازه کوفه رسید با استقبال پرشور مردم روبه رو گردید، و آن چنان که در روایت شیخ مفید آمده است به دارالمسیب وارد شدند و در آنجا به مسجد رفتند.

در محوطه این مسجد، درخت سدری بود که هنوز به بار ننشسته بود، حضرت کوزه‌ای آب خواستند و پای این درخت به وضو پرداختند و سپس برخاسته، نماز مغرب را به جای آوردنده و پس از پایان نماز، اندک زمانی به دعا پرداختند و سپس نمازهای مستحبّی خوانند و تعقیبات آن را به جای آوردنده و در این هنگام وقتی به سوی درخت سدر بازگشتند، مردم دیدند که این درخت به بار نشسته، در شکفت ماندند و از میوه‌اش خوردنده، میوه شیرین و بدون هسته‌ای بود، آن گاه امام را وداع گفته و در همان زمان، امام (علیه السلام) راهی مدینه شدند و تا هنگامی که معتصم در آغاز سال ۲۲۵ ایشان را به بغداد فراخواند، در آنجا اقامت داشتند؛ از این پس در بغداد بودند تا این که در پایان ذی القعده همان سال، وفات یافتدند.

راویان، سالی را که امام، همراه همسرش ام الفضل از بغداد عازم مدینه شدند و نیز تاریخ سال ازدواجشان را معین نکرده‌اند.

هرچند که روایت شیخ مفید گویای این است که آن حضرت بعد از پیروزی اش بر یحیی بن اکثم در آن مناظره معروف در سنّ نه سالگی، موفق به ازدواج با دختر مأمون شد، ولی عبارت مسعودی در کتاب «اثبات الوصیة» القاگر آن است که امام پس از آن که به سنّ مناسب ازدواج رسید، تن به این کار داد.

در «اعیان الشیعه» آمده است: آن گاه امام جواد (علیه السلام) از مأمون اجازه رفتن به حجّ خواست و به اتفاق همسرش از بغداد، قصد مدینه کرد.

پس از عزیمت امام جواد (علیه السلام) به مدینه، مأمون در طرطوس وفات یافت و با برادرش معتصم بیعت شد، سپس معتصم، امام جواد (علیه السلام) را فراخواند و ایشان را به بغداد آورد.

بدین گونه میتوان گفت در مورد مدت اقامت ایشان در مدینه و بغداد و تاریخ ازدواج و وفات ایشان در روایات، مطلب اطمینان بخش و قابل اعتمادی که به طور قطع بتوان برداشت شخصی از آن کرد، وجود ندارد. آنچه مسلم است این که ایشان بیشترین دوره زندگی خود را در زمان مأمون طی کرد و در این فاصله در تنگنا قرار نداشت و کنترلی بر او صورت نمی‌گرفت.

امام، چه در بغداد و چه در مدینه، از این فرصت برای انجام رسالت خود بهره برداری کرد؛ شیعیان نیز در مورد امامت او اتفاق نظر داشته و راویان، دهها روایت را در موضوعهای مختلف از وی نقل کرده‌اند.

حضرت جواد‌الائمه (علیه السلام) فرموده: هر بنده‌ای آن گاه حقیقت ایمان خود را کامل می‌کند که دین خود را بر شهوت‌های خویش ترجیح دهد، و هلاک نمی‌شود مگر آن که هوای نفس و شهوتش را بر دینش ترجیح دهد. در اینجا چهل حدیث برگزیده را از میان کلمات نورانی آن حضرت، که هر کدام درسی از اخلاق و ارائه راه فضیلت و تقواست، به شیفتگان مکتب پربارش تقدیم می‌دارم.

## چهل حدیث

### اشاره

قالَ الْإِمَامُ الْجَوَادُ (علیه السلام):

### ۱ نیاز مؤمن به سه چیز

الْمُؤْمِنُ يَحْتَاجُ إِلَى تَوْفِيقٍ مِّنَ اللَّهِ، وَ وَاعِظٌ مِّنْ نَفْسِهِ، وَ قَبُولٌ مِّمَّنْ يُنْصَحُّهُ.  
مؤمن نیاز دارد به توفیقی از جانب خدا، و به پندگویی از سوی خودش، و به پذیرش از کسی که او را نصیحت کند.

### ۲ استوار کن، آشکار کن!

إِظْهَارُ الشَّيْءِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَخْكِمَ مَفْسَدَةً لَهُ.  
اظهار چیزی قبل از آن که محکم و پایدار شود سبب تباہی آن است.

### ۳ کیفیت بیعت زنان با رسول خدا (صلی الله علیه و آله)

كَانَتْ مُبَايِعَةً رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) النِّسَاءُ أَنْ يَغْمِسَ يَدَهُ فِي إِنَاءٍ فِيهِ مَاءٌ ثُمَّ يُخْرِجُهَا وَتَعْمِسُ النِّسَاءُ بِأَيْدِيهِنَّ فِي ذَلِكَ الِإِنَاءِ بِالْأَقْرَارِ وَالْأَيمَانِ بِاللَّهِ وَالتَّضْدِيقِ بِرَسُولِهِ عَلَى مَا أَحَدَ عَلَيْهِنَّ.

بیعت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با زنان این چنین بود که آن حضرت دستش را در ظرف آبی فرو می‌برد و بیرون می‌آورد و زنان [نیز] با اقرار و ایمان به خدا و رسولش، دست در آن ظرف آب فرو می‌کردند، به قصد تعهد آنچه بر آنها لازم بود.

#### ۴ قطع نعمت، نتیجه ناسپاسی

لَا يَنْقَطِعُ الْمَزِيدُ مِنَ اللَّهِ حَتَّى يَنْقَطِعَ الشُّكْرُ مِنَ الْعِبَادِ.

افرونی نعمت از جانب خدا بریده نشود تا آن هنگام که شکرگزاری از سوی بندگان بریده شود.

#### ۵ تأخیر در توبه

تَأْخِيرُ التَّوْبَةِ إِغْتِرَارٌ وَ طُولُ التَّسْوِيفِ حَيْرَةٌ، وَ الْأَعْتِدَارُ عَلَى اللَّهِ هَلْكَةٌ وَ الْأَصْرَارُ عَلَى الذَّنْبِ أَمْنٌ لِمَكْرِ اللَّهِ «فَلَا يَأْمُنُ مَكْرُ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ».

(سوره اعراف، آیه ۹۹) به تأخیر انداختن توبه نوعی خودفریبی است، و وعده دروغ دادن نوعی سرگردانی است، و عذرتراشی در برابر خدا نابودی است، و پا فشاری بر گناه آسودگی از مکر خداست.  
«از مکر خدا آسوده نباشد جز مردمان زیانکار».

#### ۶ نامه امام جواد به دوستش

كَتَبَ إِلَى بَعْضِ أَوْلِيَائِهِ: أَمَّا هَذِهِ الدُّنْيَا فَإِنَّا فِيهَا مُعْتَرِفُونَ وَلَكِنْ مَنْ كَانَ هَوَاهُ هَوَى صَاحِبِهِ وَ دَانَ بِدِينِهِ فَهُوَ مَعَهُ حَيْثُ كَانَ وَ الْآخِرَةُ هِيَ دَارُ الْقُرْرَارِ.

امام جواد (علیه السلام) به یکی از دوستانش نوشت: امّا در این دنیا ما زیر فرمان دیگرانیم، ولی هر که خواسته او خواسته امامش و متدين به دین او باشد، هر جا که باشد با اوست و دنیای دیگر سرای جاودان است.

#### ۷ مسئولیت گوش دادن

مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ عَنِ اللَّهِ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَ إِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُنْطِلُقُ عَنْ لِسَانِ إِبْلِيسَ فَقَدْ عَبَدَ إِبْلِيسَ.  
هر که گوش به گوینده‌ای دهد به راستی که او را پرستیده، پس اگر گوینده از جانب خدا باشد در واقع خدا را پرستیده و اگر گوینده از زبان ابليس سخن گوید، به راستی که ابليس را پرستیده است.

#### ۸ پسندیدن، در حکم پذیرفتن

مَنْ شَهَدَ أَمْرًا فَكَرِهَهُ كَانَ كَمْ غَابَ عَنْهُ، وَمَنْ غَابَ عَنْ أَمْرٍ فَرَضِيهُ كَانَ كَمْ شَهَدَهُ.

کسی که در کاری حاضر باشد و آن را ناخوش دارد، مانند کسی است که غایب بوده، و هر که در کاری حاضر نباشد، ولی بدان رضایت دهد، مانند کسی است که خود در آن بوده است.

## ۹ نوشته امام جواد (علیه السلام)

إِنَّ أَنفُسَنَا وَأَمْوَالَنَا مِنْ مَوَاهِبِ اللَّهِ الْهَنِيَّةِ وَعَوَارِيَّهُ الْمُسْتَوْدَعَةِ يَمْتَعُ بِمَا مَتَّعَ مِنْهَا فِي سُرُورٍ وَغِبَطَةٍ وَيَأْخُذُ مَا أَخَذَ مِنْهَا فِي أَجْرٍ وَحِسْبَةٍ فَمَنْ غَلَبَ جَزَعَهُ عَلَى صَبَرِهِ حَبَطَ أَجْرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ.

حضرت جواد الأئمہ (علیه السلام) به خط خود نوشت: جان و دارایی ما از بخشش‌های گوارای خداست و عاریه و سپرده اوست، هر آنجه را که به ما بیخشد، مایه خوشی و شادی است و هر آنجه را بگیرد، اجر و ثوابش باقی است. پس هر که جزعش بر صبرش غالب شود اجرش ضایع شده و از این [صفت] به خدا پناه می‌بریم.

## ۱۰ دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خدا

أَوْحَى اللَّهُ إِلَى بَعْضِ الْأَنْبِيَاءِ: أَمَا زُهْدُكَ فِي الدُّنْيَا فَتَعَجَّلُكَ الرَّاحِمَةُ، وَأَمَا إِنْقِطَائُكَ إِلَى فَيَعْرِزُكَ بِي، وَلَكِنْ هُلْ عَادَيْتَ لِي عَدُوًا وَوَالِيتَ لِي وَلِيَا.

خداؤند به یکی از انبیا وحی کرد: اما زهد تو در دنیا شتاب در آسودگی است و اما رو کردن تو به من، مایه عزت توست، ولی آیا با دشمن من دشمنی، و با دوست من دوستی کردی؟

## ۱۱ موعظه‌ای جامع

تَوَسَّدِ الصَّبَرُ وَأَعْتَقِ الْفَقْرُ وَأَرْفَضِ الشَّهَوَاتِ وَخَالِفِ الْهُوَى وَاعْلَمُ أَنَّكَ لَنْ تَخْلُوْ مِنْ عَيْنِ اللَّهِ فَأَنْظُرْ كَيْفَ تَكُونُ. صبر را بالش کن، و فقر را در آغوش گیر، و شهوت را ترک کن، و با هوای نفس مخالفت کن و بدان که از دیده خدا پنهان نیستی، پس بنگر که چگونه‌ای.

## ۱۲ پاسخ به یک سؤال فقهی

قَالَ الْمَأْمُونُ لِيَحْيَى بْنَ أَكْثَمَ: إِطْرُحْ عَلَى أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ الرِّضا (عليهم السلام) مَسَأَلَةً تَقْطَعُهُ فِيهَا. فَقَالَ يَا أبا جعفر ما تَقُولُ فِي رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَهُ عَلَى زِنَّا أَيْحِلُّ أَنْ يَتَرَوَّجَهَا؟ فَقَالَ (علیه السلام): يَدْعُهَا حَتَّى يَسْتَبِرَّهَا مِنْ نُطْفَتِهِ وَنُطْفَةِ غَيْرِهِ، إِذْ لَا يَؤْمِنُ مِنْهَا أَنْ تَكُونَ قَدْ أَحْدَثَتْ مَعَ غَيْرِهِ حَدَثًا كَمَا أَحْدَثَتْ مَعَهُ.

ثُمَّ يَتَرَوَّجُ بِهَا إِنْ أَرَادَ، فَإِنَّمَا مَثُلُّهَا مَثُلُّ نَخْلَةٍ أَكَلَ رَجُلٌ مِنْهَا حَرَاماً ثُمَّ اشْتَرَيهَا فَأَكَلَ مِنْهَا حَالاً فَانْقَطَعَ يَحْيَى. مأمون به یحیی بن اکثم گفت: مسائلهای برای ابی جعفر (امام محمد تقی) عنوان کن که در آن بماند و پاسخی نتواند! آن گاه یحیی گفت: ای ابا جعفر! چه گویی درباره مردی که با زنی زنا کرده، آیا رواست که او را به زنی گیرد؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمود: او را وانهد تا از نطفه وی و نطفه دیگری پاک گردد، زیرا بعید نیست که با دیگری هم آمیزش کرده باشد. پس از آن، اگر خواست او را به زنی گیرد، زیرا که مثال او مانند مثال درخت خرمایی است که مردی به حرام از آن خورده، سپس آن را خربیده و به حلال از آن خورده است. یحیی درمانده شد!

## ۱۳ عالمان غریب!

الْعَلَمَاءُ غُرَبَاءُ لِكُنْتُرَةِ الْجُهَّالِ.

عالمان، به سبب زیادی جاهلان، غریباند!

## ۱۴ در جواب یک معما فقهی

یا آبا مُحَمَّد ما تَقُولُ فِي رَجُلٍ حَرَمَتْ عَلَيْهِ امْرَأَةٌ بِالْغَدَاءِ وَ حَلَّتْ لَهُ ارْتِفَاعُ النَّهَارِ وَ حَرَمَتْ عَلَيْهِ نِصْفَ النَّهَارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الظَّهَرُ ثُمَّ حَرَمَتْ عَلَيْهِ الْعَصِيرَ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْمَغْرِبَ، ثُمَّ حَرَمَتْ عَلَيْهِ نِصْفَ اللَّيْلِ ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ الْفَجْرُ، ثُمَّ حَرَمَتْ عَلَيْهِ ارْتِفَاعُ النَّهَارِ، ثُمَّ حَلَّتْ لَهُ نِصْفَ النَّهَارِ؟ فَبَقِيَ يَحْيَى وَ الْفُقَاهَاءُ بُلْسَاسًا خُرَسًا فَقَالَ الْمَأْمُونُ: يَا آبا جَعْفَرَ أَعْرِكَ اللَّهُ بَيْنَ لَنَا هَذَا؟ فَقَالَ (علیه السلام): هَذَا رَجُلٌ نَظَرَ إِلَى مَمْلُوكَهُ لَا تَحْلُّ لَهُ، إِشْتَرِيهَا فَحَلَّتْ لَهُ.

ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَحَرَمَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ تَرَوَّجَهَا فَحَلَّتْ لَهُ، فَظَاهَرَ مِنْهَا فَحَرَمَتْ عَلَيْهِ.

فَكَفَرَ الظَّهَارَ فَحَلَّتْ لَهُ، ثُمَّ طَلَقَهَا تَطْلِيقَهَ فَحَرَمَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ رَاجَعَهَا فَحَلَّتْ لَهُ، فَارْتَدَ عَنِ الْإِسْلَامِ فَحَرَمَتْ عَلَيْهِ، فَتَابَ وَ رَاجَعَ إِلَى الْإِسْلَامِ فَحَلَّتْ لَهُ بِالنِّكَاحِ الْأَوَّلِ، كَمَا أَقَرَّ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) نِكَاحَ زَيْنَبَ مَعَ أَبِي الْعَاصِ بْنِ الرَّبِيعِ حِيثُ أَشْلَمَ عَلَى النِّكَاحِ الْأَوَّلِ.

امام جواد (علیه السلام) به یحیی بن اکثم فرمود: ای آبا محمد! چه گویی درباره مردی که بامداد زنی بر وی حرام بود و روز که برآمد بر او حلال شد، نیمه روزش حرام شد و هنگام ظهرش حلال گردید و وقت عصر بر او حرام شد و مغربش حلال گردید و نیمه شب بر او حرام شد و سپیده دم بر وی حلال شد و روز که برآمد بر او حرام شد و نیمه روز بر او حلال گردید.

یحیی و دیگر فقهاء در برابر او حیران گردیده و از کلام باز مانندند!

مأمون گفت: یا ابا جعفر! خدای عزیزت بدارد.

این مسئله را برای ما بیان کن.

امام (علیه السلام) فرمود: این مردی است که به کنیزک دیگری نگاه کرده و او را خریده و بر وی حلال شده، سپس آزادش کرده و بر او حرام شده سپس او را به زنی گرفته و بر او حلال شده و ظهارش کرده و بر او حرام شده و کفاره ظهار داده و حلال شده و سپس یک بار طلاقش داده و حرام شده، سپس به او رجوع کرده و حلال شده، پس آن مرد از اسلام برگشته و زن بر او حرام شده و باز توبه کرده و به اسلام برگشته و به همان نکاح سابق بر او حلال شده، چنان که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) زینب را به ابی العاص بن ربيع که مسلمان شد، به همان نکاح اول تسليم نمود.

## ۱۵ پاسخ مبسوط امام جواد به یک سؤال فقهی حج

قالَ الْمَأْمُونُ: يَا يَحْيَى سُلْ آبَا جَعْفَرَ عَنْ مَسْأَلَةِ فِي الْفِقْهِ لِتُنْتَظَرَ كَيْفَ فِتْهُ؟ فَقَالَ يَحْيَى: يَا آبا جَعْفَرَ أَصْلَحْكَ اللَّهُ مَا تَقُولُ فِي مُحْرِمٍ قَتْلَ صَيْدًا؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرَ (علیه السلام): قَتْلَهُ فِي حِلٍّ أَوْ حَرَمٍ، عَالِمًا أَوْ جَاهِلًا، عَمَدًا أَوْ خَطَّاً، عَبَدًا أَوْ حُرَّاً صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، مُبِدِّئًا أَوْ مُعِيدًا، مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ أَوْ غَيْرِهِ؟ مِنْ صِغَارِ الطَّيْرِ أَوْ كَبَارِهِ.

مُصِّرًا أَوْ نَادِيًّا بِاللَّيْلِ أَوْ فِي أَوْكَارِهَا أَوْ بِالنَّهَارِ وَ عَيْنًا، مُخْرِمًا لِلْحَجَّ أَوْ لِلْعُمْرَةِ؟ قَالَ: فَانْقَطَعَ يَحْيَى إِنْقِطَاعًا لَمْ يُخْفَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْمَجْلِسِ إِنْقِطَاعُهُ وَ تَحْيِرُ النَّاسُ عَجَبًا مِنْ جَوَابِ أَبِي جَعْفَرَ (علیه السلام).

فَقَالَ الْمَأْمُونُ: يَا آبا جَعْفَرَ إِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُعْرِفَنَا مَا يَجِبُ عَلَى كُلِّ صِنْفٍ مِنْ هَذِهِ الْأَصْنَافِ فِي قَتْلِ الصَّيْدِ؟ فَقَالَ (علیه السلام): إِنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا قَتَلَ صَيْدًا فِي الْحِلٍّ وَ كَانَ الصَّيْدُ مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ مِنْ كَبَارِهَا فَعَلَيْهِ الْجَزَاءُ مُضَاعِفًا.

وَ إِنْ قَتَلَ فَرَخًا فِي الْحِلَّ فَعَلَيْهِ حَمْلٌ قَدْ فُطِمَ فَلَيْسُ عَلَيْهِ الْقِيمَةُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الْحَرَمِ.

وَ إِذَا قَتَلَهُ فِي الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ الْحَمْلُ وَ قِيمَةُ الْفَرَخِ.

وَ إِنْ كَانَ مِنَ الْوَحْشِ فَعَلَيْهِ فِي حِمَارِ الْوَحْشِ بَقَرَهُ وَ إِنْ كَانَ نَعَامَهُ فَعَلَيْهِ بَدَنَهُ.

فَإِنْ لَمْ يُقْدِرْ فَإِطْعَامُ سِتَّينَ مِسْكِينًا.

فَإِنْ لَمْ يُقْدِرْ فَلِيُصْمِمْ ثَمَانِيَةً عَشَرَ يَوْمًا.

وَ إِنْ كَانَ بَقَرَهُ فَعَلَيْهِ بَقَرَهُ، فَإِنْ لَمْ يُقْدِرْ فَلِيُطْعِمُ ثَلَاثِينَ مِسْكِينًا، فَإِنْ لَمْ يُقْدِرْ فَلِيُصْمِمْ تِسْعَةً أَيَّامًا.

وَ إِنْ كَانَ ضَبَّيَا فَعَلَيْهِ شَاءُ، فَإِنْ لَمْ يُقْدِرْ فَلِيُطْعِمُ عَشَرَةً مَسَاكِينَ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلِيُصْمِمْ ثَلَاثَةً أَيَّامًا.

وَ إِنْ أَصَابَهُ فِي الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ الْبَجْرَاءُ مُضَاعِفًا «هَذِيَا بِالْكَعْبَةِ» حَقًا وَاجِبًا أَنْ يُنْحَرُهُ إِنْ كَانَ فِي حَجَّ بِمَنِي حَيْثُ يُنْحَرُ النَّاسُ.

وَ إِنْ كَانَ فِي عُمْرَةِ يُنْحَرُهُ بِمَكَّةَ فِي فِنَاءِ الْكَعْبَةِ وَ يَتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِهِ حَتَّى يَكُونَ مُضَاعِفًا، وَ كَذَلِكَ إِذَا أَصَابَ أَرْبَابًا أَوْ شَعَابًا فَعَلَيْهِ شَاءُ وَ يَتَصَدَّقُ بِمِثْلِ ثَمَنِ شَاءِ.

وَ إِنْ قَتَلَ حَمَامًا مِنْ حَمَامِ الْحَرَمِ فَعَلَيْهِ دِرْهَمٌ يَتَصَدَّقُ بِهِ.

وَ دِرْهَمٌ يُشْتَرِى بِهِ عَلَفًا لِحَمَامِ الْحَرَمِ.

وَ فِي الْفَرَخِ نِصْفُ دِرْهَمٍ.

وَ فِي الْبَيْضَةِ رُبْعُ دِرْهَمٍ وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الْمُحْرِمُ بِجَهَالَةِ أَوْ خَطَإِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلَّا الصَّيْدَ.

فَإِنْ عَلَيْهِ فِي الْفِدَاءِ بِجَهَالَةِ كَانَ أَمْ بِعْلَمٍ، بِخَطَإِ كَانَ أَمْ بِعْمَدٍ.

وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الْعَبْدُ فَكَفَّارَتُهُ عَلَى صَاحِبِهِ مِثْلُ مَا يُلْزَمُ صَاحِبَهُ.

وَ كُلُّ مَا أَتَى بِهِ الصَّغِيرُ الَّذِي لَيْسَ بِالْعَالِيِّ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

فَإِنْ عَادَ فَهُوَ مِمْنُ يَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ.

وَ إِنْ ذَلِيلًا عَلَى الصَّيْدِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ قُتِلَ الصَّيْدُ فَعَلَيْهِ فِيهِ الْفِدَاءُ.

وَ الْمُصْرُ عَلَيْهِ يُلْزَمُهُ بَعْدَ الْفِدَاءِ الْعُقُوبَةُ فِي الْآخِرَةِ.

وَ التَّادِمُ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ بَعْدَ الْفِدَاءِ فِي الْآخِرَةِ.

وَ إِنْ أَصَابَهُ لِيَلاً أَوْ كَارَهَا خَطَأً فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَتَصَدَّقَ بِلِيلٍ أَوْ نَهَارٍ فَعَلَيْهِ فِيهِ الْفِدَاءُ، وَ الْمُحْرِمُ لِلْحَجَّ يُنْحَرُ الْفِدَاءُ بِمَكَّةَ.

مأمون به يحيى بن اكتش گفت: از ابو جعفر (امام محمد تقی) مسأله‌ای فقهی بپرس تا بنگری در فقه چگونه است.

یحیی گفت: ای ابا جعفر! خدا کارت را رو به راه کند، چه می‌گویی درباره مُحرمی که شکاری را کشته است؟ امام جواد (علیه السلام) گفت: آن صید را در حل کشته یا در حرم؟ عالم بوده یا جاهم؟ به عمد بوده یا به خطأ؟ آن مُحرم بنده بوده یا آزاد؟ صغیر

بوده یا کبیر؟ نخستین صید او بوده یا صید دوباره او؟ آن صید پرنده بوده یا غیر آن؟ پرنده کوچک بوده یا بزرگ؟ مُحرم باز قصد

صید پرنده دارد و مُصر است یا تائب؟ این صید در شب بوده و از آشیانه بوده یا در روز و آشکارا؟ مُحرم برای حج بوده یا عمره؟

راوى گويد: یحیی بن اكتش طوری و اماند که و اماند گیاش بر احدی از اهل مجلس پوشیده نماند و همه مردم از جواب امام جواد

(علیه السلام) در شگفت ماندند.

بعد از آن که مردم پراکنده شدند، مأمون گفت: ای ابا جعفر! اگر صلاح بدانی، آنچه را که بر هر صنف از این اصناف در قتل صید،

واجب است به ما بشناسان! امام جواد (علیه السلام) در پاسخ فرمود: چون مُحرم، صیدی از پرنده‌های بزرگ را در حل بکشد، یک

گوسفند کفاره بر او باشد.

و اگر در حرم باشد کفاره دوچندان است.

و اگر جوجه‌ای را در حل بکشد بره از شیر گرفته‌ای بر اوست و بها بر او نیست چون در حرم نبوده است.

و اگر در حرم باشد بره و بهای جوجه هر دو به عهده اوست.

و اگر آن صید حیوان وحشی باشد، در گورخر وحشی گاوی باید.

و اگر شتر منغ است یک شتر باید.

و اگر نتواند شخص مسکین را اطعم کند.

و اگر آن را هم نتواند هجدۀ روز روزه بدارد.

و اگر شکار، گاو باشد بر او گاوی است.

و اگر نتواند سی مسکین را طعام بدهد.

و اگر آن را هم نتواند نه روز روزه بگیرد.

و اگر آهو باشد یک گوسفند بر اوست، و اگر نتواند ده مسکین را طعام دهد.

و اگر نتواند سه روز را روزه بدارد.

و اگر در حرم شکارش کرده کفاره دوچندان است و باید آن را به کعبه رساند و قربانی کند و حق واجب است که اگر در احرام حج باشد، کفاره را در منی بکشد آنجا که قربانگاه مردم است.

و اگر در عمره باشد در مکه و در پناه کعبه بکشد.

و به اندازه بهایش هم صدقه بدهد تا دو چندان باشد.

و همچنین اگر خرگوشی یا روباهی صید کند یک گوسفند بر اوست و به اندازه بهایش هم باید صدقه بدهد.

و اگر یکی از کبوتران حرم را بکشد یک درهم صدقه دهد و درهم دیگری هم دانه بخورد برای کبوتران حرم.

و اگر جوجه باشد نیم درهم.

و اگر تخم باشد یک چهارم درهم.

و هر خلافی که مُحرم از راه نادانی و یا خطأ مرتکب شود کفاره ندارد، جز همان صید که کفاره دارد، جاهل باشد یا عالم، خطأ باشد یا عمد.

و هر خلافی بنده کند تمام کفاره‌اش بر مولای اوست.

و هر خلافی کودک نابالغ کند چیزی بر او نیست.

و اگر بار دوّم صید او باشد خدا از او انتقام کشد [و کفاره ندارد].

اگر مُحرم شکار را به دیگری نشان بدهد و او آن را بکشد کفاره بر اوست.

و آن که اصرار دارد و توبه نکرده پس از کفاره، عذاب آخرت هم دارد.

و اگر پشیمان است پس از کفاره، عذاب آخرت ندارد.

اگر شبانه از آشیانه به خطأ شکار کرده چیزی بر او نیست، مگر قصد شکار داشته باشد.

و اگر عمدًا شکار کند، در شب باشد یا روز، کفاره بر اوست.

و آن که مُحرم به حج است باید کفاره را در مکه قربانی کند.

## ۱۶ سرچشمۀ دانش علی (علیه السلام)

علّمَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) عَلِيًّا (عَلِيهِ السَّلَامُ) أَلْفَ كَلِمَةٍ، كُلُّ كَلِمَةٍ يَفْتَحُ أَلْفَ كَلِمَةٍ.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، هزار کلمه [از علوم را] به علی (علیه السلام) آموخت که از هر کلمه‌ای هزار کلمه منشعب می‌شد.

## ۱۷ سفارش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به فاطمه (علیها السلام)

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَالَ لِفَاطِمَةَ (عَلَيْهَا السَّلَامُ): إِذَا أَتَمْتُ فَلَا تُخْمِشِي عَلَى وَجْهِهَا، وَلَا تُزْخِي عَلَى شِعْرَهَا، وَلَا تُنَادِي بِالْوَلِيلِ وَلَا تُقِيمِي عَلَى نَائِحَةٍ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا الْمَعْرُوفُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ «وَلَا يُعْصِيَنَكَ فِي مَعْرُوفٍ» (سوره ممتحنه، آیه ۱۲) رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به فاطمه (علیها السلام) گفت: وقتی که من از دنیا رفتم به خاطر من صورت را نخراس، و مو را پریشان ننمای، و واویلا نکن و بر من نوحه نخوان، سپس فرمود: این همان معروفی است که خداوند عزوجل در کتابش فرموده: «و تو را در معروفی نافرمانی نکنند.»

## ۱۸ مهدی منتظر

إِنَّ الْقَائِمَ مِنَا هُوَ الْمَهْدِيُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُنْتَظَرَ فِي غَيْبِهِ وَ يَطَاعَ فِي ظُهُورِهِ، وَ هُوَ الْثَالِثُ مِنْ وُلْدَى. همانا قائم از ماست او همان مهدی‌ای است که واجب است در زمان غیبتش منتظرش باشند و در وقت ظهرش اطاعتاش کنند و او سومین نفر از اولاد من است.

## ۱۹ دیدار با دوستان

مُلَاقَاتُ الْأَخْوَانِ نَسْرَةٌ وَ تَلْقِيَّحٌ لِلْعُقْلِ وَ إِنْ كَانَ نَزِراً قَلِيلًا. ملاقات و زیارت برادران سبب گسترش و باروری عقل است، اگرچه کم و اندک باشد.

## ۲۰ هوای نفس

مَنْ أَطَاعَ هَوَاهُ أَعْطَى عَدْوَهُ مُنَاهٍ. کسی که فرمان هوای نفس خویش را برد، آرزوی دشمنش را برآورد.

## ۲۱ مرکب شهوت

رَاكِبُ الشَّهَوَاتِ لَا تُشَقَّالُ لَهُ عَزْرَهُ . کسی که بر مرکب شهوت سوار است، از لغزش در امان نخواهد ماند.

## ۲۲ متمسکین به خدا

كَيْفَ يَضِيعُ مِنْ أَلَّهُ كَافِلُهُ، وَ كَيْفَ يَنْجُوا مِنْ أَلَّهُ طَالِبُهُ وَ مَنِ انْقَطَعَ إِلَى غَيْرِ اللَّهِ وَ كَلَّهُ اللَّهُ إِلَيْهِ. چگونه ضایع میشود کسی که خدا، عهدهدار و سرپرست اوست و چگونه فرار می‌کند کسی که خدا جوینده اوست؟ کسی که از خدا قطع رابطه کند و به دیگری توکل نماید، خداوند او را به همان شخص واگذار نماید.

## ۲۳ شناخت آغاز و انجام

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَوَارِدَ أَعْيُّنَهُ الْمَصَادِرُ.  
کسی که محل ورود را نشناشد، از یافتن محل خروج درمانده گردد.

## ۲۴ نتیجه قلاش استوار

إِنِّي أَنْهَدْتُ تُصْبِّتْ أَوْ تَكَدْ. سخت بکوش تا به مقصود دست یابی، و گرنه در رنج فروماني.

## ۲۵ سپاسِ نعمت

نِعْمَةٌ لَا تُشْكُرُ كَسِيَّةٌ لَا تُغْفَرُ.  
نعمتی که برای آن شکرگزاری نشود، مانند گناهی است که آمرزیده نگردد.

## ۲۶ سازش با مردم

مَنْ هَبَرَ الْمُدَارَةَ قَارَبَهُ الْمَكْرُوَةَ.  
کسی که سازش و مدارا با مردم را رها کند، ناراحتی به او روی می‌آورد.

## ۲۷ نتیجه کارِ بدون آگاهی

مَنْ عَمِلَ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ مَا يَفْسِدُ أَكْثَرُ مِمَّا يَضْلِعُ.  
کسی که کاری را بدون علم و دانش انجام دهد، افسادش بیش از اصلاحش خواهد بود.

## ۲۸ قضای حتمی

إِذَا نَزَلَ الْقَضَاءُ ضَاقَ الْفَضَاءُ.  
چون قضای الهی فرود آید، عرصه بر آدمی تنگ آید.

## ۲۹ افشاگری زمان

الْأَيَامُ تَهْتَكُ لَكَ الْأَمْرُ عَنِ الْأَسْرَارِ الْكَامِنَةِ.  
روزگار و گذشت زمان، پرده از روی کارهای نهفته بر میدارد.

## ۳۰ دقت و خودپایی

الْتَّحَفُظُ عَلَى قَدْرِ الْخَوْفِ.

خود را پاییدن به اندازه ترس است.

### ۳۱ چنین مباش!

لَا تَكُنْ وَلِيًا لِّلَّهِ فِي الْعَلَانِيَةِ، عَدُوًّا لَّهِ فِي السُّرِّ.  
در ظاهر دوست خدا و در باطن دشمن او مباش.

### ۳۲ چهار عامل محزق

أَرْبَعُ خِصَالٍ تَعْيَنَ الْمَرْءَ عَلَى الْعَمَلِ: أَ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى وَالْعِلْمُ وَالْتَّوْفِيقُ.  
چهار چیز است که شخص را به کار وامی دارد: سلامت، بینیازی، دانش و توفیق.

### ۳۳ رضایتی که در حکم عمل است

الْعَالَمُ بِالظُّلْمِ وَالْمُعْنَى عَلَيْهِ وَالرَّاضِي بِهِ، شُرُكَاءُ.  
کسی که آگاه به ظلم است و کسی که کمک کننده بر ظلم است و کسی که راضی به ظلم است، هر سه شریکند.

### ۳۴ گناهان مرگ خیز

مَوْتُ الْإِنْسَانِ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرُ مِنْ مَوْتِهِ بِالْأَجْلِ وَحَيَاَتُهُ بِالْبَرِ أَكْثَرُ مِنْ حَيَاَتِهِ بِالْعُمَرِ.  
مرگ آدمی به سبب گناهان، بیشتر است از مرگش به واسطه آجیل، و زندگی و ادامه حیاتش به سبب نیکوکاری، بیشتر است از حیاتش به واسطه عمر طبیعی.

### ۳۵ عوامل جلب محبت

ثَلَاثُ خِصَالٍ تُجْلِبُ بِهَا الْمَوَدَّةُ: أَ النِّصَافُ وَالْمُعَاشَةُ وَالْمُوَاسَأَةُ فِي الشَّدَّةِ وَالْإِنْطِوَاءُ عَلَى قَلْبِ سَلِيمٍ.  
سه چیز است که به وسیله آن دوستی حاصل گردد: انصاف، و معاشرت و همیاری در وقت سختی، و سپری نمودن عمر با قلب پاک.

### ۳۶ اعتماد به خدا، نرdban ترقی

أَتَتْقُهُ بِاللَّهِ ثَمُّ لِكُلِّ غَالٍ وَسُلْمٌ إِلَى كُلِّ عَالٍ.  
اعتماد به خداوند بهای هر چیز گرانبها و نرdban هر امر بلند مرتبه‌ای است.

### ۳۷ سرعت تقرب، با دلهای پاک

أَلْقَصْدُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْقُلُوبِ أَبْلَغُ مِنْ إِنْعَابِ الْجَوَارِحِ بِالْأَعْمَالِ.

با دلها به سوی خداوند متعال آهنگ نمودن، رسانتر از به زحمت انداختن اعضا با اعمال است.

### ۳۸ پرهیز از آدم شرور

إِيَّاكُ وَ مُصَاحِبَةَ الشَّرِيرِ فَإِنَّهُ كَالسَّيْفِ الْمَسْلُولِ يُحْسِنُ مَنْظَرُهُ وَ يُقْبِحُ أَثْرُهُ.

از همراهی و رفاقت با آدم شرور و بدجنس پرهیز، زیرا که او مانند شمشیر برخه است که ظاهرش نیکو و اثرش زشت است.

### ۳۹ مانع خیر، دشمن آدمی است

قَدْ عَادَكَ مَنْ سَرَّ عَنْكَ الرُّشْدَ إِبْنًا عَلَيْهِ لِمَا تَهْوَاهُ.

کسی که به خاطر هوای نفسش هدایت و ترقی را از تو پوشیده داشته، حقاً که با تو دشمنی ورزیده است.

### ۴۰ اسباب رضوان خدا و رضایت آدمی

ثَلَاثٌ يُبَلِّغُنَ بِالْعَبْدِ رِضْوَانَ اللَّهِ تَعَالَى: كُثُرَةُ الْأَسْيَّةِغَارِ، وَلِئِنِ الْجَانِبِ، وَ كُثُرَةُ الصَّدَقَةِ وَ ثَلَاثٌ مَنْ كَنَّ فِيهِ لَمْ يُنْدَمْ: تَرْكُ الْعَجَلَيْهِ وَ الْمُشْوَرَةِ وَ التَّوْكِلُ عَلَى اللَّهِ عِنْدَ الْغُرْبِ.

سه چیز است که رضوان خداوند متعال را به بندۀ می‌رساند:

۱ زیادی استغفار،

۲ نرمخو بودن،

۳ و زیادی صدقه.

و سه چیز است که هر کس آن را مراعات کند، پشیمان نشود:

۱ ترک نمودن عجله،

۲ مشورت کردن،

۳ و به هنگام تصمیم، توکل بر خدا نمودن.

### امام علی النقی (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام علی النقی (علیه السلام)

حضرت امام علی النقی، ملقب به هادی، فرزند امام جواد (علیه السلام) در ۱۵ ذیحجه سال ۲۱۲ هجری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر بزرگوارش، سمانه، معروف به سیده است.

آن حضرت و در سوم ربیع سال ۲۵۴ در ۴۲ سالگی در شهر «سامرا» بر اثر زهری که به دسیسه «معتر»، خلیفه عباسی، توسط «معتمد» عباسی، به آن حضرت خوراندند به شهادت رسید.

امام هادی پس از شهادت پدر بزرگوارش در محیط پر از خفغان و وحشتی که متوكلا عباسی به وجود آورده بود به سختی می‌زیست.

خلیفه غاصب با حمله به یاران امام (علیه السلام) و ویران ساختن قبر حضرت امام حسین (علیه السلام)، شیعیان را بیش از پیش،

دچار رعب و وحشت کرد و امام را از آنان دور ساخت و دستور داد تا آن بزرگوار را به سامرا آوردند.

متوکل به وسیله یحیی بن هرثمه، یکی از فرماندهان ارتش خود، نامهای برای امام فرستاد و سپاهی را با یحیی همراه کرد تا به مدینه روند و خانه امام هادی را بازرسی کنند، بلکه مدرکی بجوبیند تا آن حضرت را محکوم به توطه و اقدام علیه دولت کند.

هرثمه گوید: سرای امام را بازرسی کردم و در آن جز قرآن و دعا و کتب علمی چیزی نیافتم.

هدف متوکل از احضار امام (علیه السلام) به سامرا نزد خود و یارانش، محو کردن او در حاشیه دربار خلافت بود تا آن حضرت را زیر نظر گیرد.

امام (علیه السلام) توجه داشت که سیاست ستمگرانه آنان به او، روز به روز، تندتر و بیشتر میشود، تا جایی که متوکل در پایان حکومت خود، به علت ساعیتها و خبرچینیها بر ضد امام (علیه السلام)، او را زندانی کرد.

یحیی بن اکثم به متوکل گفت: دوست ندارم پس از پرسشهای من از این مرد چیزی پرسیده شود، زیرا وقتی آشکار گردد که او دانشمند است راضیان تقویت میگردد.

امام (علیه السلام) با کوشش خستگی ناپذیر و فراوان، پایگاه‌های مردمی خود را تا سر حد امکان تقویت می‌کرد تا در برابر مشکلات، نیرویی پایدار به دست آورد و مجهز و آماده باشد.

برای امام هادی (علیه السلام) از راههای پنهانی و آشکار، مبالغی از بابت خمس و زکات و خراج می‌رسید که آنها را در مصالح عمومی اسلام به مصرف می‌رسانید تا جنبش فرو نشیند.

## قیامهای علویان

یکی از نگرانیهای فرمانروايان عباسی در آن روز، شورش علویان بود، که عباسیان در برابر آن موضعی قاطعانه می‌گرفتند تا پیش از رشد و گسترش، آن را در نطفه خفه کنند و بقایای آن را تعقیب نموده و از بین بیرند.

در آن هنگام، دولت عباسیان به علت سیاست ظالمانه خود، دچار ناتوانی و گسیختگی شده بود و از اندک جنبش علویان به هراس می‌افتد.

از این روی، مقابل آنان روشی خشن پیش می‌گرفتند و شورشیان را با بدترین شکنجه‌ها آزار می‌دادند. شورشیان علوی اگر در خود احساس قدرتی می‌کردند و پیروانی فراهم می‌آوردن، درمی‌یافتد که باید برنامه‌ای تهیه کنند و نقشهای طرح نمایند تا بر ضد حکمرانان فاسد و منحرف، قیام کنند.

در بیشتر شورشها با شعار رضا از آل محمد مردم را فرا میخواندند و منظورشان از آن شعار، بهترین شخص از آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بود و به اعتقاد آنان در آن زمان کسی بهتر از حضرت امام هادی (علیه السلام) وجود نداشت.

## موقع امام هادی درباره غالیان

تمامی ائمه (علیه السلام) و شیعیان آنها، برخوردي روشن و در عین حال قاطع با افراط و تفریطها داشته و از کسانی که در باره اهل بیت غلو می‌کرده و آنها را به مقام خدایی می‌رسانندند، به شدت بیزاری می‌جستند.

امام هادی فرموده است: کفر بر چهار بنیاد استوار یافته است: فسق، غلو، شک و شبه.

ائمه (علیهم السلام) همواره پافشاری داشتند که هیچ گونه رابطه و پیوند میان ایشان و سران غلات وجود ندارد و اعلام می‌داشتند که این سران، بر ایشان دروغ می‌بینند.

غالیان، احادیث را خود وضع می‌کردند و آنها را در میان گفته‌های امامان وارد می‌کردند.

جعل حدیث و نسبت دادن آن به ائمه، از یک سو باعث فراهم آمدن یاران و پیروانی برای آنها می‌شد و از سوی دیگر کمکشان می‌کرد تا در ویران کردن شرع و مشوه کردن آن موقوفت باشند و همین ویژگی در تبلیغات غالیان، از همه نمایانتر بود. برای همین بود که ائمه (علیهم السلام) همواره سعی می‌کردند این جنبه‌ها را افشا کرده و نظر خود را در باره اهل غلو پخش کنند و روایات خویش را بشناسانند.

بر اثر برخورد حضرت امام صادق (علیه السلام) با غالیان، مدتی فعالیت آنها فروکش کرد، ولی آنان در زمان امام هادی (علیه السلام) دوباره پا گرفتند.

به نظر می‌رسد که آنان، محیط را در دوره امام هادی برای از سرگیری و علی ساختن تلاشهای خود مناسب دیدند و این دعوت آنها، در میان دشمنان اسلام با استقبال روبه رو شد.

از جمله غالیان حسن بن محمد معروف به ابن بابا و محمد بن نصیر و فارس بن حاتم قزوینی است که امام هادی آنها را لعنت کرد و یاران خود و مسلمانان را از توطئه‌ها و نیرنگهایشان برحدز داشت.

محمد بن نصیر قائل به تناسخ و غلو درباره آن حضرت گردید و خود به عنوان فرستاده او، حرامها را حلال می‌نمود! امام هادی (علیه السلام) نیز طی نوشته‌ای به یاران خود، مسلمانان را از وی برحدز داشتند.

آن حضرت پس از شهادت پدر، بیش از بیست سال در مدینه باقی ماند.

مردم به او علاقه فراوان نشان می‌دادند و به دورش گرد می‌آمدند و علماء و دانش طلبان در محضر ایشان جمع می‌شدند.

بریحه عباسی یکی از یاران متوكل به او نوشت: اگر می‌خواهی حرمین را از دست ندهی، علی بن محمد (امام هادی) را از آنجا بیرون کن، چرا که او مردم را به خود فرامیخواند و خلق بسیاری از او پیروی می‌کنند.

مسعودی در مروج الذهب مینویسد: گروهی از درباریان متوكل به سعایت امام هادی (علیه السلام) نزد متوكل پرداخته و به او گفتند که در خانه‌اش اموال و سلاح و نامه‌هایی از شیعیان اوست که وی را به قیام، دعوت کرده‌اند و او نیز در تدارک این کار است.

متوكل نیز عده‌ای ترک و غیر ترک را به سراغ حضرت فرستاد که در دل شب به خانه‌اش یورش بردنده، او را تنها در خانه یافتند، قبایی بافته از موی بز بر تن داشت و در خانه‌اش چیزی از اثاث و فرش یافت نمی‌شد، ملافهای پشمی بر سر داشت و آیات قرآنی مربوط به وعد و وعید الهی را زیر لب تلاوت می‌کرد.

حضرت را به همان سان که دیده بودند نزد متوكل بردنده او در حالی به حضور متوكل رسید که خلیفه مشغول میگساری بود و جام می‌به دست داشت.

وقتی متوكل حضرت را دید گرامیش داشت و کنار خود نشاند.

در خانه امام هادی (علیه السلام) چیزی از آنچه به او گفته بودند یافت نشده بود و هیچ بهانه‌ای هم نمی‌شد از امام گرفت. متوكل جامی را که در دست داشت به حضرت داد! حضرت فرمود: ای امیرالمؤمنین! تو را به خدا! گوشت و خون من هرگز با می، آلوده نشده است، مرا از آن معاف دار.

متوكل ایشان را معاف داشت.

آن گاه گفت: برایم شعر بخوان.

حضرت فرمود:

إِنَّى قَلِيلُ الرَّوَايَةِ لِلشِّعْرِ؛ مِنْ چندان گوینده شعر نیستم.  
متوكل گفت: چاره‌ای جز این نیست.

حضرت چون چنین دید این اشعار را که مشتمل بر ناپایداری دنیا، مرگ سلاطین و ذلت آنان در عالم بزرخ است، در آن مجلس

خواندن:

۱ بَأْتُوا عَلَى قُلْلِ الْأَجْبَالِ تَحْرِسُهُمْ  
عَلْبُ الرِّجَالِ فَلَمْ تَفْعَلُهُمُ الْقُلْلُ  
۲ وَأَشْتَرِلُوا بَعْدَ عَزٍّ مِنْ مَعَاكِلِهِمْ  
وَأُشْكُوا حُفَرًا يَا بِسَمَا نَزَلُوا  
۳ نَادَاهُمْ صَارِخٌ مِنْ بَعْدِ دَفْنِهِمْ  
أَيْنَ الْأَسَاوِرُ وَالْتِيجَانُ وَالْحُلَلُ  
۴ أَيْنَ الْوُجُوهُ الَّتِي كَانَتْ مُنَعَّمَةً  
مِنْ دُونِهَا تُضَرِّبُ الْأَسْتَارُ وَالْكَلَلُ  
۵ فَأَفَصَحُ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حِينَ سَاقَهُمْ  
تِلْكُ الْوُجُوهُ عَلَيْهَا الدُّودُ تَسْقُلُ  
۶ قَدْ طَالَ مَا أَكَلُوا دَهْرًا وَقَدْ شَرَبُوا  
وَأَصْبَحُوا الْيَوْمَ بَعْدَ الْأَكْلِ قَدْ أَكَلُوا

ترجمه روان این اشعار چنین است:

۱ بر قله‌های کوهسار شب را به روز آوردند و مردان نیرومند از آنان پاسداری کردند، ولی قله‌ها سودی به آنان نرساندند.

۲ پس از عزّت، از جایگاه‌هایی امن پایین کشیده شدند، و در گودالهای گور جایشان دادند، وه! چه متزلگان ناپسندی!

۳ پس از آن که به خاک سپرده شدند، فریاد گری فریاد برآورد: کجاست آن دستبندها و تاجها و لباسهای فاخر؟!

۴ کجاست آن چهره‌های به ناز و نعمت پرورده، که به احترامشان پرده‌ها می‌آویختند؟!

۵ گور، به جای ایشان پاسخ داد: بر آن چهره‌ها، هم اکنون کرمها راه می‌روند!

۶ روزگاری دراز، خوردن و نوشیدن! ولی اکنون خود، طعمه [جانوران قبر] شده‌اند! تأثیر کلام امام (علیه السلام) چندان بود که متوكل به سختی گریست، چندان که ریشش خیس شد و دیگر مجلسیان نیز گریستند! متوكل دستور داد بساط شراب را جمع کنند و امام را با احترام به منزل باز گردانند.

این گونه برخوردها نمونه‌ای از صدھا نوع آزاری است که خلیفه غاصب عباسی درباره امام هادی (علیه السلام) روا می‌داشت.

در کتاب «اعیان الشیعه» به نقل از ابن بابویه آمده که معتمد عباسی، حضرت هادی (علیه السلام) را مسموم ساخت.

از آن حضرت فرزندانی چون امام حسن عسکری (علیه السلام) و حسین و محمد و جعفر و دختری به نام عایشه بر جای ماند.

سخنان گهربار حضرت هادی (علیه السلام) مشتمل بر نکات تربیتی فراوان است.

از میان آن کلمات نورانی، چهل حدیث را برگزیدم که، هر کدام در موضوع خود، میتواند راهگشای مشکلات و درسی حیاتبخش برای انسانهای هدفدار و کمالجو باشد.

امید است که این مجموعه، مورد استفاده شیفتگان مکتب حضرتش قرار گیرد.

## چهل حدیث

### اشارة

قال الْإِمَامُ الْهَادِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

### ۱ جبران نقص

لِيَعْصِي مَوَالِيهِ: عَاتِبٌ فُلَانًا وَقُلْ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بِعْنَدِهِ خَيْرًا إِذَا عُوْتَبَ قِيلَ.  
امام علی النّقی (علیه السلام) به یکی از دوستانش فرمود: فلانی را توبیخ کن و به او بگو: خداوند چون خیر بنده‌ای خواهد، هر گاه توبیخ شود، پس زیرد.  
[و در صدد جبران نقص خود برآید].

### ۲ جایگاه اجابت دعا

إِنَّ لِلَّهِ بِقَاعًا يَحِبُّ أَنْ يُدْعَى فِيهَا فَيَسْتَحِيْبَ لِمَنْ دَعَاهُ وَالْحَسِيرُ مِنْهَا.  
همانا برای خداوند بقعه‌هایی است که دوست دارد در آنها به درگاه او دعا شود و دعای دعاکنده را به اجابت رساند، و حائر حسین (علیه السلام) یکی از آنهاست.

### ۳ خداقوسی

مَنِ اتَّقَى اللَّهَ يَتَّقَى، وَمَنِ أَطَاعَ اللَّهَ يَطَّاعُ، وَمَنِ أَطَاعَ الْخَالِقَ لَمْ يَبَالِ سَخْطَ الْمَخْلُوقِينَ.  
وَمَنِ أَسْخَطَ الْخَالِقَ فَلَيَقِنْ أَنْ يَحِلَّ بِهِ سَخْطُ الْمَخْلُوقِينَ.  
هر کس از خدا بترسد، مردم از او بترسند، و هر که خدا را اطاعت کند، از او اطاعت کند، و هر که مطیع آفریدگار باشد، باکی از خشم آفریدگان ندارد، و هر که خالق را به خشم آورد، باید یقین کند که به خشم مخلوق دچار میشود.

### ۴ اطاعت خیر خواه

مَنْ جَمَعَ لَكَ وُدُّهُ وَرَأْيُهُ فَاجْمَعْ لَهُ طَاعَتَكَ.  
هر که دوستی و نظر نهاییاش را برای تو همه جانبه گرداند، طاعت را برای او همه جانبه گردان.

### ۵ اوصاف پروردگار

إِنَّ اللَّهَ لَا يَوْصِفُ إِلَّا مَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَأَنَّى يَوْصِفُ الَّذِي تَعْجِزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأُوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحْمِلَهُ وَ  
الْأَبْصَارُ عَنِ الْأَحْاطَةِ بِهِ.  
نَائِي فِي قُرْبِهِ وَقَرْبَ فِي نَأْيِهِ، كِيفَ الْكِيفَ بِغَيْرِ أَنْ يَقَالَ: كِيفَ، وَأَيْنَ الْأَيْنَ بِلَا. أَنْ يَقَالَ: أَيْنَ، هُوَ مُنْفَطَعُ الْكِيفِيَّةِ وَالْأَيْنِيَّةِ، الْوَاحِدُ  
الْأَحَدُ، بَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسُ أَسْمَاؤُهُ.  
به راستی که خدا، جز بدانچه خودش را وصف کرده، وصف نشود.  
کجا وصف شود آن که حواس از درکش عاجز است، و تصوّرات به کنه او پی نبرند، و در دیده‌ها نگنجد؟ او با همه نزدیکیش دور است و با همه دوریش نزدیک.

کیفیت و چگونگی را پدید کرده، بدون این که خود کیفیت و چگونگی داشته باشد.  
مکان را آفریده بدون این که خود مکانی داشته باشد.  
او از چگونگی و مکان بر کنار است.  
یکتای یکتاست، شکوهش بزرگ و نامهایش پاکیزه است.

## ۶ اثر بخش خداست، نه روزگار

لَا تَعْدُ وَ لَا تَجْعَلْ لِلأيَامِ صُنْعًا فِي حُكْمِ اللهِ.  
از حدّ خود تجاوز نکن و برای روزگار هیچ اثری در حکم خدا قرار نده.

## ۷ نتیجه بی اعتنایی به مکر خدا

مَنْ أَمِنَ مَكْرَ اللهِ وَ أَلِيمَ أَخْذِنِهِ، تَكْبِرُ حَتَّى يَحِلَّ بِهِ قَضَاؤُهُ وَ نَافِذُ أَمْرِهِ، وَ مَنْ كَانَ عَلَى بَيْنَهُ مِنْ رَبِّهِ هَانْ عَلَيْهِ مَصَابِبُ الدُّنْيَا وَ لَوْ قُرِضَ وَ نُشِرتَ.

هر که از مکر خدا و مؤاخذه در دنیا کش آسوده زید، تکبیر پیشه کند تا قضای خدا و امر نافذش او را فراگیرد، و هر که بر طریق خداپرستی، محکم و استوار باشد، مصائب دنیا بر وی سبک آید و اگر چه مقراض شود و ریز ریز گردد.

## ۸ تقیه

لَوْ قُلْتُ إِنَّ تَارِكَ التَّقِيَّةِ كَتَارِكَ الصَّلُوةِ لَكُنْتُ صَادِقًا.  
اگر بگوییم کسی که تقیه را ترک کند مانند کسی است که نماز را ترک کرده، هر آینه راست گفته‌ام.

## ۹ شکر و شاکر

الشَاكِرُ أَسْعَدُ بِالشُّكْرِ مِنْهُ بِالنِّعْمَةِ الَّتِي أَوْجَبَتِ الشُّكْرُ لِأَنَّ النِّعْمَةَ مَتَاعٌ وَ الشُّكْرُ نِعْمَةٌ وَ عُثْبَنٌ.  
شخص شکرگزار، به سبب شکر، سعادتمندتر است تا به سبب نعمتی که باعث شکر شده است.  
زیرا نعمت، کالای دنیاست و شکرگزاری، نعمت دنیا و آخرت است.

## ۱۰ دنیا جایگاه آزمایش

إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الدُّنْيَا دَارَ بَلْوَى وَ الْآخِرَةَ دَارَ عَقْبَى وَ جَعَلَ بَلْوَى الدُّنْيَا لِثَوابِ الْآخِرَةِ سَبَبًا وَ ثَوابَ الْآخِرَةِ مِنْ بَلْوَى الدُّنْيَا عَوْضًا.  
همانا که خداوند دنیا را سرای امتحان و آزمایش ساخته و آخرت را سرای رسیدگی قرار داده است، و بلای دنیا را وسیله ثواب آخرت، و ثواب آخرت را عوض بلای دنیا قرار داده است.

## ۱۱ ستمکار بردبار

إِنَّ الظَّالِمَ الْحَالِمَ يَكَادُ أَنْ يَغْفِي عَلَيْهِ بِحَلْمِهِ.

وَ إِنَّ الْمُحَقَّ السَّفِيهَ يَكُادُ أَنْ يَطْفِئَ نُورَ حَقَّهِ بِسَفْهِهِ.

به راستی ستمکار بردبار، بسا که به وسیله حلم و بردباری خود از ستمش گذشت شود و حقدار نابخرد، بسا که به سفاهت خود، نور حق خویش را خاموش کند.

## ۱۲ آدم بی شخصیت

مَنْ هَانَ عَلَيْهِ نَفْسُهُ فَلَا تَأْمُنْ شَرَّهُ.

کسی که خود را پست شمارد، از شر او در امان مباشد.

## ۱۳ دنیا جایگاه سود و زیان

أَلَّدُنْيَا سُوقٌ رَبَحَ فِيهَا قَوْمٌ وَخَسِيرٌ آخَرُونَ.

دنیا بازاری است که گروهی در آن سود برند و دستهای زیان بینند.

## ۱۴ حسد و خودخواهی

أَلْحَسَيْدُ مَا حَقُّ الْحَسَنَاتِ، وَالزَّهُوْ جَالِبُ الْمَكْبُتِ، وَالْعُجْبُ صَارِفٌ عَنْ طَلَبِ الْعِلْمِ دَاعٍ إِلَى الْغَمِطِ وَالْجَهْلِ، وَالْبُخْلُ أَدَمُ الْأَخْلَاقِ وَالظَّلْمُ سَجِيَّةُ سَيَّةٍ.

حسد نیکویها را نابود سازد، و دروغ، دشمنی آورد، و خودپسندی مانع از طلب دانش و خواهند خواری و جهل گردد، و بخل ناپسندیده ترین خلق و خوی است، و طمع خصلتی ناروا و ناشایست است.

## ۱۵ پرهیز از تملق

قَالَ أَبُو الْحَسِنِ الثَّالِثِ (عليه السلام) لِرَجُلٍ وَقَدْ أَكْتَرَ مِنْ إِفْرَاطِ الشَّاءِ عَلَيْهِ: أَقْبِلَ عَلَى شَأنِكَ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْمَلْقِ يَهْجُمُ عَلَى الظَّنَّةِ وَإِذَا حَلَّتْ مِنْ أَخِيكَ فِي مَحَلِّ الشُّفَقِ، فَأَعْدِلُ عَنِ الْمَلْقِ إِلَى حُسْنِ النِّيَّةِ.

امام هادی (عليه السلام) به کسی که در ستایش از ایشان افراط کرده بود فرمودند: از این کار خودداری کن که تملق بسیار، بدگمانی به بار می آورد و اگر اعتماد برادر مؤمنت از تو سلب شد از تملق او دست بردار و حسن نیت نشان ده.

## ۱۶ جایگاه حسن ظن و سوء ظن

إِذَا كَانَ زَمَانُ الْعَيْدَلِ فِيهِ أَعْلَبَ مِنَ الْجُوْرِ فَحَرَامٌ أَنْ يُظْنَ بِأَحَدٍ سُوءَ حَتَّى يَعْلَمَ ذَلِكَ مِنْهُ، وَإِذَا كَانَ الْجُوْرُ أَعْلَبَ فِيهِ مِنَ الْعَيْدَلِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُظْنَ بِأَحَدٍ خَيْرًا مَا لَمْ يَعْلَمْ ذَلِكَ مِنْهُ.

هر گاه در زمانهای عدل بیش از ظلم رایج باشد، بدگمانی به دیگری حرام است، مگر آن که [آدمی] بدی از کسی بینند. و هر گاه در زمانهای ظلم بیش از عدل باشد، تا وقتی که [آدمی] خیری از کسی نبیند، نباید به او خوشین باشد.

## ۱۷ بهتر از نیکی و زیباتر از زیبایی

خَيْرٌ مِنَ الْخَيْرِ فَاعْلُهُ، وَأَجْمَلُ مِنَ الْجَمِيلِ قاتِلُهُ، وَأَرْجَحُ مِنَ الْعِلْمِ حامِلُهُ، وَشَرُّ مِنَ الشَّرِّ جَالِهُ، وَأَهْوَلُ مِنَ الْهَوْلِ راكِبُهُ.  
بهتر از نیکی، نیکوکار است، و زیباتر از زیبایی، گوینده آن است، و برتر از علم، حامل آن است، و بدتر از بدی، عامل آن است، و  
وحشتناکتر از وحشت، آورنده آن است.

## ۱۸ توقع بیجا

لَا تَطْلُبِ الصَّفَا مِمْنَ كَدْرَتِ عَلَيْهِ، وَلَا لَوْفَاءَ لِمِنْ عَدَرَتِ بِهِ، وَلَا النُّصْحَ مِمْنَ صَرَفَتْ سُوءَ ظَنِّكَ إِلَيْهِ، فَإِنَّمَا قَلْبُ غَيْرِكَ كَقَلْبِكَ لَهُ.  
از کسی که براو خشم گرفته‌ای، صفا و صمیمیت مخواه و از کسی که به وی خیانت کرده‌ای، وفا مطلب و از کسی که به او بدین  
شده‌ای، انتظار خیرخواهی نداشته باش، که دل دیگران برای تو همچون دل تو برای آنهاست.

## ۱۹ برداشت نیکو از نعمتها

أَلْقَوَا النَّعَمَ بِحُسْنٍ مُجَاوِرَتِهَا وَالْتِمْسُوا الزَّيَادَةَ فِيهَا بِالشُّكْرِ عَلَيْهَا، وَأَعْلَمُوا أَنَّ النَّفْسَ أَقْبُلُ شَيْءَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَأَمْنَعْ شَيْءَ لِمَا مَنَعْتَ.  
نعمتها را با برداشت خوب از آنها به دیگران ارائه دهید و با شکرگزاری افزون کنید، و بدانید که نفس آدمی رو آورنده ترین چیز  
است به آنچه به او بدھی و بازدارنده ترین چیز است از آنچه که از او بازداری.

## ۲۰ خشم به زیردستان

أَغْضَبَ عَلَى مَنْ تَمْلِكَ لُؤْمٌ.  
خشم بر زیردستان از پستی است.

## ۲۱ عاق والدین

أَعْقُوقُ ثَكْلُ مَنْ لَمْ يُثْكِلْ.  
نافرمانی فرزند از پدر و مادر، داغ داغ نادیدگان است.

## ۲۲ تأثیر صله رحم در افزایاد عمر

إِنَّ الرَّجُلَ لِيَكُونَ قَدْ بَقِيَ مِنْ أَجْلِهِ ثَلَاثُونَ سَنَةً فَيَكُونُ وُصُولًا لِقَرَائِتِهِ وُصُولًا لِرِحْمِهِ، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ ثَلَاثَةً وَثَلَاثِينَ سَنَنَةً، وَإِنَّهُ لِيَكُونَ قَدْ  
بَقِيَ مِنْ أَجْلِهِ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ سَنَةً فَيَكُونُ عَاقًا لِقَرَائِتِهِ قاطِعًا لِرِحْمِهِ، فَيَجْعَلُهَا اللَّهُ ثَلَاثَ سِنِينَ.  
چه بسا شخصی که مدت عمرش مثلاً سی سال مقدر شده باشد به خاطر صله رحم و پیوند با خویشاوندانش، خداوند عمرش را به  
۳۳ سال برساند.

و چه بسا کسی که مدت عمرش ۳۳ سال مقدر شده باشد، به خاطر آزردن خویشاوندان و قطع رحmesh، خداوند عمرش را به سه  
سال برساند.

## ۲۳ نتیجه عاق والدین

الْعُقُوقُ يَعْقِبُ الْفِلَةَ وَ يَؤْدِي إِلَى الدَّلَلَ.

نارضایتی پدر و مادر، کمی روزی را به دنبال دارد و آدمی را به ذلت می‌کشاند.

## ۲۴ بیاطاقی در مصیبت

الْمُصِيبَةُ لِلصَّابِرِ وَاحِدَةٌ وَ لِلْجَازِعِ إِثْنَانِ.

مصطفیت برای صابر یکی است و برای کسی که بی‌طاقي می‌کند دو تاست.

## ۲۵ همراهان دنیا و آخرت

أَنَّاسٌ فِي الدُّنْيَا بِالْأَمْوَالِ وَ فِي الْآخِرَةِ بِالْأَعْمَالِ.

مردم در دنیا با اموالشان و در آخرت با اعمالشان هستند.

## ۲۶ شوخی بیهوده

الْهَذْلُ فَكَاهَهُ السُّفَهَاءُ وَ صَنَاعَهُ الْجُهَالُ.

مسخرگی، تفریح سفیهان و کار جاهلان است.

## ۲۷ زمان جان دادن

أَذْكُرْ مَصْرَعَكَ بَيْنَ يَدَيْ أَهْلِكَ، وَ لَا طَبِيبٌ يَمْنَعُكَ وَ لَا حَيْبٌ يَنْفَعُكَ.

وقت جان دادن نزد خانوادهات را به یاد آر که در آن هنگام طبیبی جلوگیر مرگت و دوستی نفع رسانت نباشد.

## ۲۸ نتیجه جدال

الْمِرَاءُ يُفْسِدُ الصَّدَاقَةَ الْقَدِيمَةَ وَ يَحْلِلُ الْعُقْدَةَ الْوَثِيقَةَ وَ أَقْلُ ما فِيهِ أَنْ تَكُونَ فِيهَا الْمُغَالَبَةُ وَ الْمُغَالَبَةُ أُسْ أَشْبَابِ الْقَطْيَعَةِ.

جدال، دوستی قدیمی را تباہ می‌کند و پیوند اعتماد را میگشاید و کمترین چیزی که در آن است غلبه بر دیگری است، که آن هم سبب جدایی میشود.

## ۲۹ حکمت ناپذیری دل فاسد

الْحِكْمَةُ لَا تَنْجُعُ فِي الْطَّبَاعِ الْفَاسِدَةِ.

حکمت، اثری در دلهای فاسد نمیگذارد.

## ۳۰ در ک لذت در قلت

الْسَّهَرُ الَّذِي لِلْمَنَامِ وَ الْجُوعُ يَزِيدُ فِي طَبِ الطَّعَامِ.

شب بیداری، سبب لذت‌بخشی خواب، و گرسنگی سبب خوش خوراکی در طعام ناب است.

### ۳۱ اسیر زبان

رَأَكْبُ الْحَرُونِ أَسِيرٌ نَفْسِهِ، وَالْجَاهِلُ أَسِيرٌ لِسَانِهِ.  
کسی که بر اسب سرکش، سوار است، اسیر هوای نفس خویش، و نادان، اسیر زبان خویش است.

### ۳۲ تصمیم قاطع

أَذْكُرْ حَسَرَاتِ التَّفْرِيطِ بِأَخْذِ تَقْدِيمِ الْحَرْمِ.  
افسوس کوتاهی در انجام کار را با گرفتن تصمیم قاطع جبران کن.

### ۳۳ خشم و کینه توژی

الْعِتَابُ مِفْتَاحُ النَّقَالِ، وَالْعِتَابُ خَيْرٌ مِنَ الْحِقْدِ.  
خشم و تندي، کلید گرانباری است و خشم، بهتر از کینه توژی است.

### ۳۴ ظهور مقدرات

أَلْمَقَادِيرُ تَرِيكَ ما لا يُخْطُرُ بِإِلَكَكَ.  
مقدرات چیزهایی را بر تو نمایان می‌سازد که به فکرت خطور نکرده است.

### ۳۵ خود خواهان مغضوب

مَنْ رَضِيَ عَنْ نَفْسِهِ كُثُرَ السَاخِطُونَ عَلَيْهِ.  
هر که از خود راضی باشد، خشمگیران بر او زیاد خواهد بود.

### ۳۶ تباہی فقر

أَلْفَقْرُ شَرَهُ النَّفْسِ وَشِدَّةُ الْقُنُوطِ.  
فقیر، مایه آزمندی نفس و سبب ناامیدی زیاد است.

### ۳۷ راه پرستش

لَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيَا شُعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ رَجْلَ عَبْدَاللهِ وَحْدَهُ خَالِصًا.  
اگر مردم به راههای گوناگونی روند، من به راه کسی که تنها خدا را خالصانه می‌پرستد خواهم رفت.

### ۳۸ آثار گوشتخواری

مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلْقُهُ وَ مَنْ أَكَلَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا سَاءَ خُلْقُهُ.  
کسی که چهل روز گوشت نخورد بد خلقی پیدا کند، و کسی که چهل روز پی در پی نیز گوشت خورد اخلاقش بد شود.

### ۳۹ یکانگی خدا

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ، ثُمَّ حَلَقَ الْأَشْيَاءَ بَدِيعًا وَ احْتَارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ الْأَسْمَاءِ.  
خداؤند از ازل تنها بود و چیزی با او نبود، سپس اشیاء را به صورت نوظهور آفرید و برای خودش بهترین نامها را برگزید.

### ۴۰ فروتنی

أَتَتَوَاضَعُ أَنْ تُعْطِي النَّاسَ مَا تُحِبُّ أَنْ تُعْطَاهُ.  
فروتنی آن است که با مردم چنان کنی که دوست داری با تو چنان باشند.

### امام حسن عسکری (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام حسن عسکری (علیه السلام)

امام حسن عسکری، فرزند امام هادی (علیه السلام)، در روز هشتم ربیع الثانی یا ۲۴ ربیع الاول سال ۲۳۲ هجری قمری در مدینه به دنیا آمد.

نام مادر گرامی آن حضرت را، سوسن و بعضی «سلیل» و «حدیث» نیز گفته‌اند.  
او در هشتم ربیع الاول سال ۲۶۰ هجری قمری با توطئه معتمد خلیفه عباسی در شهر سامرا، در ۲۸ سالگی به شهادت رسید.  
آن حضرت بعد از شهادت پدر بزرگوارش در ۲۲ سالگی به مقام امامت رسید.

برنامه و مواضع او به عنوان مرجع فکری شیعیان قلمداد گردید و مصالح عقیدتی و اجتماعی آنان را کاملاً مراعات می‌کرد.  
در عصر آن حضرت، دشواریها و گرفتاریهایی پیش آمد که از قدرت عباسیان کاست، تا جایی که موالي و ترکان بر حکومت دست یافتند، ولی فشار و شکنجه و آزار نسبت به امام و یارانش تخفیف پیدا نکرد.

متولی او را به زندان انداخت، بی آن که سبب آن کار را بگویید! عباسیان تلاش می‌کردند که امام عسکری (علیه السلام) را در دستگاه حکومت وارد کنند تا پیوسته مراقب او باشند و او را از پایگاه‌های خویش و از یاران و پیروانش دور سازند.  
آن حضرت نیز مانند پدر بزرگوارش ناچار شد در سامرا اقامت کند و زیر نظر باشد.

مواضع علمی امام عسکری (علیه السلام) در پاسخهای قاطع و استوار در مورد شباهه‌ها و افکار کفرآمیز و بیان کردن حق، با روشن مناظره و گفتگوهای موضوعی و مناقشه‌ها و بحثهای علمی، روز به روز شخصیت آن حضرت را بازتر نشان می‌داد و مؤمنین را به شخصیت مکتبی و فکری خود مجھز می‌نمود و از طرفی پایداری و ایستادگی آنان را در برابر جریانهای فکری خطرناک تضمین می‌نمود.

کنیدی (ابویوسف یعقوب بن اسحاق) فیلسوف عراقی در زمان امام (علیه السلام)، به زعم خود، پیرامون متناقضات قرآنی به خیال خود، کتابی تدوین کرد، امام عسکری (علیه السلام) به وسیله بعضی از منسوبان به حوزه علمی او، با او تماس گرفت و کوشش او را با شکست رو به رو کرد و کنیدی را قانع نمود که در اشتباه بوده است، کنیدی توبه کرد و اوراق خود را سوزانید.

امام (علیه السلام) بیانات علمی قابل توجهی در باب خلق قرآن برای ابوهاشم جعفری ایراد فرمود و نیز مطالبی ارزشمند دربار تفسیر قرآن از او نقل شده است.

برای امام عسکری (علیه السلام) از مناطق گوناگون اسلامی که پایگاه‌های مردمی او آنجا بود، به وسیله نمایندگانش که در آن مناطق پراکنده بودند، اموالی فراهم می‌آمد، و امام با دقت بسیار و با روش‌های گوناگون میکوشید تا آن اموال را کاملاً از چشم دولتیان بپوشاند و پنهانی به مصرف رساند.

دولت عباسی در برابر یاران امام (علیه السلام) و در پایگاه‌هایی که پستیبان او بودند، قاطعانه و بیرحمانه ایستادگی می‌کرد و برای از میان برداشتن خط‌مشی و برنامه امام و پراکنده کردن و ودار کردن یاران او کوشش‌های فراوان به عمل آورد.

### مسئله مهدی و غیبت آن حضرت

امام عسکری به وضوح میدید که اراده خداوند برای ایجاد دولت الهی بر روی زمین، بر این تعلق گرفته است که فرزندش مهدی (علیه السلام) غیبت کند.

سخنان ائمه پیشین و نصوص فراوان و پیاپی، به آمدن مهدی (علیه السلام) بشارت می‌داد و در این موارد، روایات متواتر و صحیح از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دست است، و مؤلفان صحاح از اهل سنت که معاصران آن حضرت یا پیش از آن بوده‌اند، روایات مربوط به مهدی موعود (علیه السلام) را نقل کرده‌اند که بخاری و مسلم و احمد بن حنبل از آن جمله‌اند.

امام عسکری تلاش می‌کرد تا مردم را قانع سازد که زمان غیبت فرا رسیده است و تنفیذ آن در شخص فرزندش امام مهدی (علیه السلام) صورت گرفته است.

این امر درباره افکار افراد عادی دشوار می‌نمود و امام (علیه السلام) به هر ترتیب، فکر غیبت را در اذهان و افکار، رسوخ می‌داد و به مردم می‌فهماند که این حقیقت را باید بپذیرند و دیگران را به این اندیشه و اعتقاد و متفکرات آن آگاه سازند.

دوستان و طرفداران امام (علیه السلام) به وسیله مکاتبه و مراسله با او تماس می‌گرفتند و درباره مهدی موعود از حضرتش پرسش می‌نمودند و جواب لازم و کافی را دریافت می‌کردند.

شیعیان وقتی اموالی را از حقوق شرعی ای که بر آنان واجب بود، برای امام عسکری (علیه السلام) می‌بردند ابتدا حضور به «عثمان بن سعید عمری» وارد می‌شدند و او که برای سرپوش گذاشتن بر فعالیتهای امام (علیه السلام) و برای مصلحت او، تجارت روغن می‌کرد، پولهایی را که تحویل می‌گرفت در خیکهای روغن می‌گذاشت و دور از چشم حاکمان، برای امام میفرستاد، زیرا اگر بر قضیه واقف می‌شدند همه آن را مصادره می‌کردند.

### قیام صاحب زنج و برخورد امام عسکری (علیه السلام)

در زمان خلافت مهتدی عباسی، صاحب الزنج، به اتفاق بردگان و فقرا و مستضعفین سر به قیام برداشت و توانست بر بصره و اطراف آن چیره گردد و ادعای داشت که او از سلاله پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است و نسبش به امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) می‌رسد.

مسعودی در مروج الذهب مینویسد: او زاده یکی از روستاهای ری بوده و بیشتر یارانش از اموالی و زنجیها بود که دشواریهایی برای عباسیها پدید آورد و نزدیک بود بغداد، پایتخت آنها را پس از نبردهای سختی که میان او و خلفای عباسی جریان داشت به تصرف خود در آورد.

امام عسکری (علیه السلام) فرمود: صاحب الزنج از ما اهل بیت نیست.

در این حال، هر گاه سخن از قیام او به میان می‌آمد و به دنبال آن کشتن پیرمردان و کودکان و به اسارت گرفتن زنان و سوزاندن شهرها و خانه‌ها و دیگر اعمال ناروایی که اتفاق می‌افتد، انتساب او را به علیه‌ها تکذیب می‌کرد و آنان را با مشرب خوارج ارزیابی می‌نمود.

ولی کسی که حوادث آن دوره از تاریخ اسلامی را، که ترکها و غلامان مقدرات کشور را در قدرت خود گرفته بودند و نیز ظلم و بیدادی که سرتاسر مملکت اسلامی و مردم آن را فرا گرفته بود و در همان حال، خلیفه تقریباً هیچکاره بود، مدّ نظر قرار دهد، به نظرش بعيد نمی‌آید که حرکت صاحب الزنج و پیروان او همچون دیگر قیامها به رهبری علیه‌ها و دیگران ترتیب داده می‌شده است تا از آنچه بر مردم در آن زمان میرفت رهایی پیدا کنند و کارهای ناروایی که به آنها نسبت داده شده چه بسا ساخته و پرداخته خود حکام و دستگاه‌های آنها برای بدnam کردنشان بوده باشد.

و در مورد آنچه راویان از قول امام روایت کرده‌اند که «صاحب الزنج» از ما نیست، شاید بتوان گفت: که این سخن بر فرض صحّت، صریحاً گویای تکذیب انتساب ایشان به خود نبوده، زیرا امکان دارد که منظور حضرت این باشد که او در کارها و اقدام‌هایش، از ما نیست؛ همچنان که امکان دارد امام از سوی حکام وقت، مجبور به بیان چنین سخنی شده باشد.

برخی روایات، آن چنان که در «اکمال الدین» شیخ صدوق آمده، اشاره به این دارند که او هرگز دروغگو نبوده است.

به هر حال، برخورد معتمد عباسی با امام حسن عسکری تفاوتی با برخوردهای حاکمان عباسی پیش از او با ایشان نداشت.

او امام را تحت مراقبت شدیدی قرار داد، به طوری که کسی جز در شرایط ویژه‌ای که امام با نزدیکان خود قرار گذاشته بود، امکان تماس با آن حضرت را نمی‌یافت و هر آنچه که از خارج به ایشان می‌رسید یا به خارج می‌دادند، از طریق مراسله بود.

وقتی که خبر کسالت امام به گوش معتمد عباسی رسید، دستور داد تا خانه آن حضرت را زیر نظر بگیرند.

پس از شهادت امام نیز تفتیش و بازجویی کامل به عمل آمد و همه اثاث خانه را مُهر و موم کردند و آن گاه در صدد تحقیق و بازجویی از فرزندان امام عسکری (علیه السلام) برآمدند و به قابل‌های دستور دادند که زنان را تحت معاینه دقیق قرار دهند و اگر آثار حمل در یکی از آنان دیدند به خلیفه گزارش کنند.

هراس و وحشت عباسیان از مهدی موعود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نوید ظهورش را بارها داده بود و او را بزرگترین مصلح در تاریخ جامعه بشری که طومار ظلم و ستم را در هم خواهد پیچید و عدالت اجتماعی را برقرار خواهد ساخت معرفی کرده بود، روز به روز بالا می‌گرفت.

آنان می‌خواستند با کشتن نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، مانع ظهور امام منتظر گردند و امام عسکری (علیه السلام) در نامه‌ای به همین مطلب اشاره کرده: «پنداشته‌اند با کشتن من، نسل را قطع خواهند کرد و حال آن که خداوند خواسته آنان را تکذیب کرده است و سپاس خدای را که مرا از جهان تَبَرِّد تا آن که جانشین و امام بعد از من را نشانم داد.

او در خلقت و اخلاق، شبیه‌ترین کس به پیامبر اکرم است.

خداآوند او را در دوران غیت حفظ می‌کند، سپس او را ظاهر می‌سازد تا زمین را پس از آن که پر از ظلم و ستم شده باشد، سرشار از عدالت و برابری کند.» اینک در میان سخنان و کلمات گهربار حضرت امام عسکری (علیه السلام)، که هر یک به منزله چراغ هدایت و مشعل فروزان راه زندگی است، چهل حدیث برگزیده، تقدیم تشنگان آب زلال و حیات بخش مکتب انسان سازش می‌شود.

به امید آن که همگی بهره لازم را از کلمات شریف‌ش برگیریم و منتظر ظهور فرزند دلبند و برومندش باشیم.

**اشاره**

قالَ الْإِمَامُ الْعَسْكَرِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

**۱ پرهیز از جدال و شوخی**

لَا تُمَارِ فِيْدَهَ بَهَاؤُكَ وَ لَا تُتَازِّ فَيْجَنَّأُ عَلَيْكَ.

جدال مکن که ارزشت می‌رود و شوخی مکن که بر تو دلیر شوند.

**۲ تواضع در نشستن**

مَنْ رَضِيَ بِدُونِ الشَّرَفِ مِنَ الْمَجْلِسِ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ وَ مَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَقُومَ.

هر که به پایین نشستن در مجلس خشنود باشد، پیوسته خدا و فرشته‌ها بر او رحمت فرستند تا برخیزد.

**۳ هلاکت در ریاست و افشاگری**

دَعْ مَنْ ذَهَبَ يَمِينًا وَ شِمَالًا، فَإِنَّ الرَّاعِي يَجْمِعُ غَنَمَهُ جَمْعَهَا بِأَهْوَنِ سَعْيٍ وَ إِيَاكَ وَ الْإِذَاعَةَ وَ طَلَبِ الرِّيَاسَةِ، فَإِنَّهُمَا يَدْعُوْانِ إِلَى الْهَلَكَةِ.

آن که را به راست و چپ رود واگذار! به راستی چوپان، گوسفندانش را به کمتر تلاشی گرد آورد.

مبادا اسرار را فاش کرده و سخن پراکنی کنی و در پی ریاست باشی، زیرا این دو، آدمی را به هلاکت می‌کشانند.

**۴ گناهی که بخشوده نشود**

مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي لَا تُغْفَرُ: لَيَسَنِي لَا أُؤَاخِذُ إِلَّا بِهَا.

ثُمَّ قَالَ: الْأَسْرَاكَ فِي النَّاسِ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمَلِ عَلَى الْمَسْحِ الْأَسْوَدِ فِي اللَّيْلَةِ الْمُظْلَمَةِ.

از جمله گناهانی که آمرزیده نشود این است که [آدمی] بگوید: ای کاش مرا به غیر از این گناه مؤاخذه نکنند.

سپس فرمود: شرک در میان مردم از جنبش مورچه بر روپوش سیاه در شب تار نهانتر است.

**۵ نزدیکتر به اسم اعظم**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَبُ إِلَى اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ مِنْ سَوَادِ الْعَيْنِ إِلَى بَيَاضِهَا.

«بسم الله الرحمن الرحيم» به اسم اعظم خدا، از سیاهی چشم به سفیدیاش نزدیکتر است.

**۶ دوستی نیکان و دشمنی بدان**

حُبُّ الْأَبْرَارِ لِلْأَبْرَارِ ثَوَابٌ لِلْأَبْرَارِ، وَ حُبُّ الْفُجَّارِ لِلْأَبْرَارِ فَضْلَيْهِ لِلْأَبْرَارِ، وَ بَعْضُ الْأَبْرَارِ لِلْفُجَّارِ خِزْنٌ عَلَى الْفُجَّارِ.

دوستی نیکان به نیکان، ثوابست برای نیکان.

و دوستی بدان به نیکان، فضیلت است برای نیکان.

و دشمنی بدان با نیکان، زینت است برای نیکان.

و دشمنی نیکان با بدان، رسوایی است برای بدان.

## ۷ سلام نشانه تواضع

مِنَ التَّوَاضُعِ السَّلَامُ عَلَى كُلِّ مَنْ تَمُرُّ بِهِ، وَالْجُلوْسُ دُونَ شَرْفِ الْمَجْلِسِ.

از جمله تواضع و فروتنی، سلام کردن بر هر کسی است که بر او می‌گذرد، و نشستن در پایین مجلس است.

## ۸ خنده بیجا

مِنَ الْجُهْلِ الْضَّحْكُ مِنْ غَيْرِ عَجَبٍ.

خنده بیجا از نادانی است.

## ۹ همسایه بد

مِنَ الْفَوَاقِرِ الَّتِي تَقْصِمُ الظَّاهِرَ جَارٌ إِنْ رَأَى حَسَنَةً أَطْفَاهَا وَإِنْ رَأَى سَيِّئَةً أَفْشاها.

از بلاهای کمرشکن، همسایه‌ای است که اگر کردار خوبی را بیند نهانش سازد و اگر کردار بدی را بیند آشکارش نماید.

## ۱۰ پندی گویا و جامع

أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْوَرَعِ فِي دِينِكُمْ وَالْاجْتِهادِ لِلَّهِ وَصِدْقِ الْحَدِيثِ وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ إِلَى مَنِ اتَّهَمَكُمْ مِنْ بَرًّا أَوْ فَاجِرًّا وَطُولُ السُّجُودِ وَحُسْنِ الْبَحْوَارِ.

فِيهَا جَاءَ مُحَمَّدُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) صَلَّوْا فِي عَشَائِرِهِمْ وَأَشْهَدُوا بِجَنَائِرِهِمْ وَعُودُوا مَرْضَاهِمْ وَأَدُوا حُقُوقَهِمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ إِذَا وَرَعَ فِي دِينِهِ وَصَدَقَ فِي حَدِيثِهِ وَأَدَى الْأَمَانَةَ وَحَسَنَ حُلْقَهُ مَعَ النَّاسِ قِيلَ: هَذَا شَيْعِيَ فَيُسُرُّنِي ذَلِكَ.

إِنَّقُوا اللَّهَ وَكَوْنُوا زَيَّنَّا وَلَا - تَكُونُوا شَيَّنَّا، جُرُوا إِلَيْنَا كُلَّ مَوَدَّةٍ وَادْفَعُوا عَنَّا كُلَّ قَبِحٍ، فَإِنَّهُ مَا قِيلَ فِينَا مِنْ حَسَنٍ فَنَحْنُ أَهْلُهُ وَمَا قِيلَ فِينَا مِنْ سُوءٍ فَمَا نَحْنُ كَذِلِكَ.

لَنَاحِقُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَقَرَابَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ وَتَطْهِيرُ مِنْ اللَّهِ لَا يَدْعِيهِ أَحَدٌ غَيْرُنَا إِلَّا كَذَابٌ.

أَكْثُرُوا ذِكْرَ اللَّهِ وَذِكْرَ الْمَوْتِ وَتِلَاءَةَ الْقُرْآنِ وَالصَّلَاةَ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فَإِنَّ الصَّلَاةَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَشْرُ حَسَنَاتٍ، إِحْفَاظُو مَا وَصَّيْتُكُمْ بِهِ وَأَسْتَوْدِعُكُمُ اللَّهُ وَأَقْرَأْ عَلَيْكُمُ السَّلَامَ.

شما را به تقوای الهی و پارسایی در دینتان و تلاش برای خدا و راستگویی و امانتداری درباره کسی که شما را امین دانسته نیکوکار باشد یا بدکار و طول سجود و حُسْنِ همسایگی سفارش می‌کنم.

محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) برای همین آمده است.

در میان جماعت‌های آنان نماز بخوانید و بر سر جنازه آنها حاضر شوید و مریضانشان را عیادت کنید.

و حقوقشان را ادا نمایید، زیرا هر یک از شما چون در دینش پارسا و در سخشن راستگو و امانتدار و خوش اخلاق با مردم باشد، گفته می‌شود: این یک شیعه است، و این کارهای است که مرا خوشحال می‌سازد.

تقوای الهی داشته باشید، مایه زینت باشید نه زشتی، تمام دوستی خود را به سوی ما بکشانید و همه زشتی را از ما بگردانید، زیرا هر خوبی که درباره ما گفته شود ما اهل آنیم و هر بدی درباره ما گفته شود ما نه آنیم. در کتاب خدا برای ما حقیقی و قرابتی از پیامبر خداست و خداوند ما را پاک شمرده، احدي جز ما مدعی این مقام نیست، مگر آن که دروغ می‌گوید.

زیاد به یاد خدا باشید و زیاد یاد مرگ کنید و زیاد قرآن را تلاوت نمایید و زیاد بر پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سلام و تحيیت بفرستید.

زیرا صلوات بر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) ده حسن دارد. آنچه را به شما گفتم حفظ کنید و شما را به خدا میسپارم، و سلام بر شما.

## ۱۱ اندیشه در کار خدا

لَيَسِتِ الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ الصَّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّمَا الْعِبَادَةُ كَثْرَةُ التَّفَكُّرِ فِي أَمْرِ اللَّهِ.  
عبادت کردن به زیادی روزه و نماز نیست، بلکه [حقیقت] عبادت، زیاد در کار خدا اندیشیدن است.

## ۱۲ پلیدی خشم

أَغْضَبُ مِقْتَاحٍ كُلُّ شَرٌّ.  
خشم و غصب، کلید هر گونه شر و بدی است.

## ۱۳ ویژگیهای شیعیان

شیعَتُنَا الْفِئَةُ النَّاجِيَةُ وَالْفِرَوَّةُ الزَّاكِيَةُ صَارُوا لَنَا رَادِنَا وَصَوْنَا وَعَلَى الظَّلَمَةِ أَبْلَا وَعَوْنَانِ سَيْفُجُرُ لَهُمْ يَنَايِعُ الْحَيَوَانِ بَعْدَ لَظَى مُجَمَّعِ النَّيْرَانِ  
آمَامِ الرَّوْضَةِ.

پیروان ما، گروههای نجات یابنده و فرقه‌های پاکی هستند که حافظان [آین] مایند، و ایشان در مقابل ستمکاران، سپر و کمک کار ما [هستند].

به زودی چشمه‌های حیات [منجی بشریت] بعد از گدازه توده‌های آتش! پیش از ظهور برای آنان خواهد جوشید.

## ۱۴ فآرامی کینه توز

أَقْلُ النَّاسِ رَاحَةً أَلْحُقُودُ.  
کینه توز، ناآرامترین مردمان است.

## ۱۵ پارساترین مردم

أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ، أَعْبَدُ النَّاسِ مَنْ أَقَامَ عَلَى الْفَرَائِصِ أَرْهَبُ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْحَرَامَ، أَشَدُ النَّاسِ اجْتَهَادًا مَنْ تَرَكَ الدُّنُوبَ.

پارساترین مردم کسی است که در هنگام شبهه توقف کند.  
عابدترین مردم کسی است که واجبات را انجام دهد.  
زاهدترین مردم کسی است که حرام را ترک نماید.  
کوشنده ترین مردم کسی است که گناهان را رها سازد.

## ۱۶ وجود مؤمن

الْمُؤْمِنُ بَرَكَةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِ وَ حُجَّةٌ عَلَى الْكَافِرِ.  
مؤمن برای مؤمن، برکت و بر کافر، اتمام حجت است.

## ۱۷ محصول اعمال

إِنَّكُمْ فِي آجَالٍ مَنْقُوَصَيْهِ وَ أَيَامٍ مَعْدُودَةِ وَ الْمَوْتُ يَأْتِي بَعْتَهُ، مَنْ يَرْزَعُ خَيْرًا يُحْصَدُ غِبْطَهُ وَ مَنْ يَرْزَعُ شَرًّا يُحْصَدُ نِدَامَهُ، لِكُلِّ زَارَعٍ مَا زَرَعَ لَا يَسْبِقُ بَطْءَهُ بِحَظِّهِ، وَ لَا يَدْرِكُ حَرِيصٌ مَا لَمْ يَقَدِّرْ لَهُ، مَنْ أُعْطِيَ خَيْرًا فَاللَّهُ أَعْطَاهُ، وَ مَنْ وُقِيَ شَرًّا فَاللَّهُ وَقَاهُ.  
شما عمر کاهنده و روزهای برشمردهای دارید، و مرگ به ناگهان می‌آید، هر کس تخم خیری بکارد به خوشی بدل‌رود، و هر کس تخم شری بکارد به پشیمانی بدل‌رود.  
هر که هر چه بکارد همان برای اوست.

کندکار را بهره از دست نزود و آزمند آنجه را مقدرش نیست در نیابد، هر که به خیری رسد خداش داده، و هر که از شری رهد خداش رهانده.

## ۱۸ شناخت احمق و حکیم

قَلْبُ الْأَحْمَقِ فِي فَمِهِ وَ فَمُ الْحَكِيمِ فِي قَلْبِهِ.  
قلب احمق در دهان او و دهان حکیم در قلب اوست.

## ۱۹ قلاش برای رزق مقدر

لَا يُشْغِلُكَ رِزْقٌ مَضْمُونٌ عَنْ عَمَلٍ مَفْرُوضٍ.  
رزق و روزی ضمانت شده، تو را از کار واجب باز ندارد.

## ۲۰ عزت حقگرایی

مَا تَرَكَ الْحَقَّ عَزِيزٌ إِلَّا ذَلَّ، وَ لَا أَحَذَّ بِهِ ذَلِيلٌ إِلَّا عَزَّ.  
هیچ عزیزی حق را رها نکند، مگر آن که ذلیل گردد و هیچ ذلیلی به حق نیاویزد، مگر آن که عزیز شود.

## ۲۱ دوست نادان

صَدِيقُ الْجَاهِلِ تَعَبُ.

دوست نادان، مایه رنج است.

## ۲۲ بهترین خصلت

خَصْلَتَانِ لَيْسَ فَوْقَهُمَا شَيْءٌ: أَلِيمَانُ إِلَّهٍ وَنَفْعُ الْأَخْوَانِ.

دو خصلت است که بهتر و بالاتر از آنها چیزی نیست: ایمان به خدا و سود رساندن به برادران.

## ۲۳ نتیجه جسارت بر پدر

جُرْأَةُ الْوَلَدِ عَلَى والِدِهِ فِي صِغَرِهِ تَدْعُوا إِلَى الْعُقُوقِ فِي كَبِيرِهِ.

جرأت و دلیری فرزند بر پدرش در کوچکی، سبب عاق و نارضایتی پدر در بزرگی میشود.

## ۲۴ بهتر از حیات و بدتر از مرگ

حَيْرٌ مِنَ الْحَيَاةِ مَا إِذَا فَقَدْتَهُ أَبْغَضْتَ الْحَيَاةَ وَشَرُّ مِنَ الْمَوْتِ مَا إِذَا نَزَلَ بِكَ أَحْبَبَتَ الْمَوْتَ.

بهتر از زندگی چیزی است که چون از دستش دهی، از زندگی بدت آید، و بدتر از مرگ چیزی است که چون به سرت آید مرگ را دوست بداري.

## ۲۵ وابستگی و خواری

مَا أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَكُونَ لَهُ رَغْبَةٌ تُذِلُّهُ.

چه زشت است برای مؤمن، دلیستگی به چیزی که او را خوار دارد.

## ۲۶ نعمت بلا

مَا مِنْ يَلِيهِ إِلَّا وَلِلَّهِ فِيهَا نِعْمَةٌ تُحِيطُ بِهَا.

هیچ بلایی نیست، مگر این که در آن از طرف خدا نعمتی است.

## ۲۷ اکرام بدون افراط

لَا تُكِرِّمِ الرَّجُلَ بِمَا يُشْقِّ عَلَيْهِ.

هیچ کس را طوری اکرام مکن که بر او سخت گذرد.

## ۲۸ ارزش پند پنهان

مَنْ وَعَظَ أَخَاهُ سِرًّا فَقَدْ زَانَهُ، وَمَنْ وَعَظَهُ عَلَانِيًّا فَقَدْ شَانَهُ.

هر که در نهان، برادر خود را پند دهد او را آراسته، و هر که آشکارا برادرش را پند دهد او را کاسته.

## ۲۹ تواضع و فروتنی

أَلْتَوَاضُعُ نِعْمَةً لَا يُحْسَدُ عَلَيْهَا.  
تواضع و فروتنی، نعمتی است که بر آن حسد نبرند.

## ۳۰ سختی قربیت نادان

رِيَاضَةُ الْجَاهِلِ وَرَدُّ الْمُعْتَادِ عَنْ عَادَتِهِ كَالْمُعْجِزِ.  
پرورش دادن نادان و ترک دادن معتاد از عادتش، مانند معجزه است.

## ۳۱ شادی بیجا

لَيْسَ مِنَ الْأَدِبِ إِظْهَارُ الْفَرَحِ عِنْدَ الْمُحْزُونِ.  
اظهار شادی نزد غمیده، از بی‌ادبی است.

## ۳۲ جمال ظاهر و باطن

حُسْنُ الصُّورَةِ جَمَالٌ ظَاهِرٌ، وَ حُسْنُ الْعَقْلِ جَمَالٌ بَاطِنٌ.  
صورت نیکو، زیبایی ظاهری است، و عقل نیکو، زیبایی باطنی است.

## ۳۳ کلید تمام گناهان

جَعَلَتِ الْخَبَائِثُ فِي بَيْتِ وَ جَعَلَ مِفْتَاحَهُ الْكَذِبِ.  
تمام پلیدیها در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن دروغگویی است.

## ۳۴ چشم پوشی از لغزش و یادآوری احسان

خَيْرٌ إِخْوَانِكَ مَنْ تَسِيَ ذَبْكَ وَ ذَكَرَ إِحْسَانَكَ إِلَيْهِ.  
بهترین برادران تو کسی است که خطایت را نادیده گیرد و احسانت را یادآور شود.

## ۳۵ مدح نالایق

مَنْ مَدَحَ عَيْرَالْمُسْتَحِقِ فَقَدْ قَامَ مَقَامَ الْمُتَّهَمِ.  
هر که نالایقی را ثنا گوید، خود در موضع اتهام قرار گیرد.

## ۳۶ راه دوست یابی

مَنْ كَانَ الْوَرَعُ سِجِيْتَهُ، وَالْكَرْمُ طَبِيعَتَهُ، وَالْحِلْمُ خُلَّتَهُ كُثُرٌ صَدِيقُهُ.  
کسی که پارسایی خوی او، و بخشنده‌گی طبیعت او، و برداری خصلت او باشد دوستانش بسیار شوند.

### ۳۷ انس با خدا

مَنْ آنَسَ بِاللَّهِ إِسْتَوْحَشَ مِنَ النَّاسِ.  
کسی که با خدا مأنوس باشد، از مردم گریزان گردد.

### ۳۸ خرابی مناره‌ها و کاخها

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ أَمَرَ بِهِدْمِ الْمَنَابِرِ وَالْمَقَاصِبِ الَّتِي فِي الْمَسَاجِدِ.  
هنگامی که قائم (علیه السلام) قیام کند، دستور به خرابی مناره‌ها و کاخهای مساجد دهد.

### ۳۹ نماز شب، سیر شبانه

إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ سَفَرٌ لَا يَدْرَكُ إِلَّا بِامْتِطَاءِ اللَّيلِ.  
وصول به خداوند عزوجل، سفری است که جز با عبادت در شب حاصل نگردد.

### ۴۰ ادبی بسنده

كَفَاكَ أَدَبًا تَجْتَبُكَ مَا تَكْرَهُ مِنْ غَيْرِكَ.  
در مقام ادب برای تو همین بس که آنچه برای دیگران نمی‌پرسندی، خود، از آن دوری کنی.

### امام مهدی (علیه السلام)

#### پرتوی از سیره و سیمای امام مهدی (علیه السلام)

حضرت مهدی (علیه السلام) در نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری در شهر سامرا متولد گردید.  
نام مشهور مادر آن حضرت، نرجس [نرگس] است.  
پنج سال از زندگانی او در حیات پدر بزرگوارش امام حسن عسکری گذشت.  
در آن مدت، فعالیت مهم و اساسی امام عسکری بر دو امر مهم متتمرکز بود: ۱ احتیاط کامل از دستگاه حاکم، ۲ آشنا کردن او با یاران نزدیک خود.

امام مهدی (علیه السلام) پس از پدر، مسئولیت امامت را در سال ۲۶۰ هجری در پنج سالگی به عهده گرفت.  
خردسالی امام پدیده‌ای شگفت‌آور نیست، همان طور که حضرت یحیی در کودکی صاحب حکم نبوت شد، چنان که خداوند در سوره مریم، آیه ۱۲ می‌فرماید: «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاكَ الْحُكْمَ صَبِيَا» ای یحیی! کتاب آسمانی را بانیرو بگیر.  
و این گونه او را در کودکی حکم نبوت دادیم.

امام حسن عسکری (علیه السلام) چند روز پیش از وفات، به دوستان خود، در مجلسی که چهل تن از یاران و فادارش حضور داشتند و از جمله آنان محمد بن عثمان و معاویه بن حکیم و محمد بن ایوب بودند، چنین فرمود: «او بعد از من صاحب و خلیفه شماست، او قائمی است، که گردنها منتظرانه، به سوی او کشیده میشود.

هنگامی که زمین از ستم و ناروا پر شد، خروج می‌کند، و زمین را از قسط و عدل سرشار می‌سازد.» غیبت صغیری از سال ۲۶۰ هجری تا سال ۳۲۹ هجری به طول انجامید.

امام مهدی (علیه السلام) با بعضی از یاران نزدیک خود به طور مستقیم تماس می‌گرفت و به آنان توصیه می‌فرمود که مشاهدات خود را در میان مردم تبلیغ کنند و سفارش می‌کرد که مکان و سایر خصوصیاتی را که راه وصول به سوی او را برای مقامات دولتی آسان می‌ساخت، پنهان دارند.

آن حضرت به مسائل گوناگون مردم از طریق وکیلان و سفیران خود، که مورد اعتماد او بودند، پاسخ می‌داد؛ فقط با کسانی که اخلاصشان محرز و مورد اطمینان کامل بودند و راز را افشا نمی‌کردند تماس می‌گرفت.

تلاشهای پیگیر معتمد، خلیفه عباسی و پس از او معتقد، برای دستگیری حضرت مهدی (علیه السلام) بی‌نتیجه ماند.

مأموران برای چندمین بار در سامرا خانه امام حسن عسکری را محاصره کردند، همه جای خانه را بازرسی نمودند، وقتی وارد خانه شدند از سردارب، بانگ تلاوت قرآن به گوش رسید.

بر در سردارب فراهم آمدند و آنجا را محاصره کردند تا کسی نه در آنجا به درون رود و نه از آنجا بیرون آید.  
فرمانده سربازان بر در ایستاد تا همه سربازان به او پیوستند.

امام (علیه السلام) از در سردارب بیرون آمد و از مقابلشان گذشت، وقتی از چشم ناپدید شد، فرمانده گفت: پایین بروید.  
گفتند آیا او نبود که از برابر تو گذشت؟ جواب داد: من کسی را ندیدم.

پس چرا او را رها کردید؟ گفتند ما پنداشتیم که تو او را دیده‌ای.

اموال و حقوق شرعی ای که از طرف شیعیان به امام (علیه السلام) می‌رسید، توسط نمایندگان و وکیلان توزیع می‌شد و به مصرف واقعی خود می‌رسید.

قسمتی از اموال به طور مستقیم به دست امام (علیه السلام) می‌رسید و قسمتی را نایب، بر وفق قواعد و احکام اسلامی در صرف حقوق، مصرف می‌کرد.

وظایف نواب آن حضرت، علاوه بر رسیدگی به امور مالی، گرفتن سؤالات و رساندن آن به امام و رساندن پاسخ امام به مردم بود.

## نواب چهارگانه

نواب چهارگانه کسانی بودند که در غیبت صغیری از طرف امام (علیه السلام) دارای وکالت خاصه بودند.  
آنان به ترتیب و بنا به تسلسل تاریخی عبارت بودند از: ۱ عثمان بن سعید العمري، مدّت نیابت پنج سال، ۲ محمد بن عثمان العمري، مدّت نیابت حدود چهل سال، ۳ حسین بن روح نوبختي، مدّت نیابت حدود بیست و یک سال، ۴ و علی بن محمد سمرى، مدّت نیابت سه سال.

و با پایان زندگی این چهار نفر، دوران غیبت صغیری در سال ۳۲۹ هجری به پایان رسید و سپس دوران غیبت کبری آغاز گردید.  
تحرّکات و تلاشهای آنان - بدون این که مأمورین را به خود جلب کنند - بسیار سری بود.

از جمله کوشش‌های آنها حل مشکلات علمی و شرکت در بحثها و مناظرات عقیدتی بود که برای راهنمایی پایگاه‌های مردمی یا برای پاسخگویی به شبهه‌ها و دفاع از اسلام انجام می‌شد.

نیابت و نمایندگی خاص از طرف امام مهدی (علیه السلام) ۶۹ سال و شش ماه و پانزده روز ادامه داشت و این مدت، غیبت صغیر نام دارد.

غیبت صغیر در سال ۳۲۹ پایان یافت.

در آن وقت، عمر امام مهدی (علیه السلام) ۷۴ سال بود.

آن گاه غیبت کبری آغاز گردید تا خداوند حکیم در زمان و شرایط مساعد به آن حضرت اجازه ظهور دهد تا زمین را پر از عدل و داد کند و حکومت واحد جهانی را تشکیل دهد و آرزوی بشریت را، که همان تحقق مدینه فاضله است، محقق گرداند. به امید آن روز.

## مهدي از ديدگاه علماء اهل سنت

اعتقاد به مهدویت، اختصاص به شیعه ندارد، بلکه بر اساس روایات فراوانی که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) ی رسیده، علمای اهل سنت نیز این موضوع را قبول دارند.

ولی معمولاً آنان، تولد حضرت مهدی را انکار می‌کنند و می‌گویند: شخصیتی که پیامبر اکرم از قیام او خبر داده، هنوز متولد نشده است و در آینده تولد خواهد یافت.

شبراوی شافعی در «التحاف» گوید: «شیعه عقیده دارد مهدی موعد که احادیث صحیحه درباره او وارد شده همان پسر حسن عسکری است و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، ولی صحیح آن است که او هنوز متولد نشده و در آینده متولد میشود و او از اشراف اهل بیت کریم است.» ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ذیل خطبه ۱۶ می‌گوید: «اکثر محدثین عقیده دارند مهدی موعد از نسل فاطمه (علیها السلام) است و اصحاب ما معترله آن را انکار ندارند و در کتب خود به نام او تصویر کردند و شیوخ ما به او اعتراف نموده‌اند.

متنهای او به عقیده ما هنوز متولد نشده و بعداً متولد خواهد گردید.» با این حال، تعدادی از مورخان و محدثان اهل سنت، تولد آن حضرت را ذکر کرده و آن را یک واقعیت دانسته‌اند، از جمله: ۱ عزالدین ابن اثیر (متوفی ۶۳۰) در حوادث سال ۲۶۰ هجری مینویسد: «ابو محمد عسکری (امام حسن عسکری) در سال ۲۳۲ متولد شد و در سال ۲۶۰ وفات یافت و او پدر محمد است که شیعه او را «منتظر» نامند.» ۲ عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن نورالدین شافعی (متوفی ۷۳۲) گوید: «علی هادی (امام دهم) در سال ۲۵۴ هجری در سامرا وفات یافت.

او پدر حسن عسکری است و حسن عسکری یازدهمین امام از ائمه دوازده‌گانه است و او پدر محمد منتظر صاحب سرداد است و در سال ۲۵۵ متولد شده است.<sup>۳</sup> ابن حجر هیتمی مکی شافعی (متوفی ۹۷۴) در «الصواعق المحرقة» مینویسد: «حسن عسکری در سامرا وفات یافت، عمرش ۲۸ سال بود و به قولی او را مسموم کردند و از خود فرزندی جز ابوالقاسم محمد حجت باقی نگذاشت، عمر او به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا در آن کمی سرّ، به وی حکمت امامت را عطا کرده بود و «قائم منتظر» نامیده میشود.<sup>۴</sup> نورالدین علی بن محمد بن صباغ مالکی (متوفی ۸۵۵) گوید: «مدت امامت امام حسن عسکری دو سال بود. او بعد از خودش فرزندش «حجت قائم» را باقی گذاشت که برای حکومت حق، انتظارش کشیده میشود.

پدرش او را مخفی نگهداشت و پنهانش کرده بود و آن به علت سختی کار و خوف از سلطان وقت بود.<sup>۵</sup> ابوالعباس احمد بن یوسف دمشقی قرمانی (متوفی ۱۰۱۹) در «اخبار الدُّول و آثار الْأَوَّل» مینویسد: «فصل یازدهم کتاب در بیان حال خلف صالح امام ابی القاسم محمد فرزند حسن عسکری است که عمرش به وقت وفات پدرش پنج سال بود، لیکن خدا به وی حکمت عطا فرمود، چنان که به یحیی (علیه السلام) داده شد، او متوسط القامة، زیبایی، زیبایی و گشاده پیشانی بود.» معلوم میشود که تولد حضرت

مهدی برای این نویسنده و مورخ سئی به قدری واضح و یقینی بوده که حتی به بیان قیافه و شماش آن حضرت نیز پرداخته و از او به نام «الخلف الصالح» یاد کرده است.

۶ حافظ ابوعبدالله محمد بن یوسف کنجی شافعی (متوفی ۶۵۸) در «کفاية الطالب» مینویسد: «امام عسکری روز جمعه هشتم ربیع الاول در سال ۲۶۰ در سامرا از دنیا رفت و در خانه‌ای که پدرش در آن دفن شده بود، دفن گردید، پسرش را بعد از خود گذاشت و اوست امام منتظر.

کتاب کفاية الطالب را در اینجا تمام کرده و حالات او را در کتابی مخصوص می‌نگاریم.» ناگفته نماند که کتاب ویژه این عالم سئی درباره حضرت مهدی (علیه السلام)، البيان فی اخبار صاحب الزمان نام دارد.

۷ خواجه پارسا از بزرگان مذهب حنفی در کتاب «فضل الخطاب» مینویسد: «ابو محمد حسن عسکری بعد از خودش جز فرزندی به نام ابوالقاسم محمد منتظر که مرسوم به قائم و حجت و مهدی و صاحب الزمان است بر جای نگذاشت.

شب میلاد او نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری و مادرش ام ولد بوده که نرجس نامیده شده است.» ۸ ابن طلحه کمال الدین شافعی (متوفی ۶۵۴) در کتاب ارزشمندش به نام «مطالب السئول فی مناقب آل الرسول» مینویسد: «اما در مناقب ابو محمد حسن عسکری همین بس که بزرگترین منقب و مزیتی که خدا به او داده آن است که مهدی موعود از صلب اوست ... مادرش کنیری است به نام صیقل و نام خودش محمد، کنیه‌اش ابوالقاسم، لقبش «حجت» و «خلف صالح» و به قولی «منتظر» است.» ۹ شمس الدین ابوالمظفر سبط بن جوزی حنفی (متوفی ۶۵۴) در کتاب معروفش «تذكرة الخواص» مینویسد: «محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی الرضا بن جعفر بن علی بن الحسين بن علی ایطالب، کنیه‌اش ابوعبدالله و ابوالقاسم است. و او خلف حجت، صاحب الزمان، قائم منتظر و آخرین ائمه است.

خبر داد ما را عبد العزیز بن محمود بن بزار از ابن عمر گفت: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «خارج میشود در آخر الزمان مردی از فرزندانم که اسم او مثل اسم من و کنیه او مثل کنیه من است، زمین را پر از عدل می‌کند، همان طور که پر از ظلم شده باشد، این همان مهدی است.» ۱۰ عبدالوهاب شعرانی شافعی مصری (متوفی ۹۷۳) در کتابش به نام «الیوقیت و الجواهر» مینویسد ...: «او از اولاد امام حسن عسکری و تولدش در نیمه شعبان سال ۲۵۵ واقع است و او باقی میماند تا با عیسی بن مریم (علیه السلام) اجتماع کند.

و عمر شریف‌ش تا زمان ما که اکنون سال ۹۵۸ است، ۷۰۶ سال می‌باشد.» از حضرت مهدی (علیه السلام)، مطالبی ارزنده تحت عنوان توقیعات و نامه‌های آن حضرت به نواب اربعه و بعضی از اعلام خاصان مورد اعتماد او، نقل گردیده که در مجامع حدیثی از قبیل: بحار الانوار، احتجاج طبرسی، غیبت نعمانی، غیبت شیخ طوسی و اکمال الدین شیخ صدوق، روایت شده است. اینک از میان کلمات و سخنان آن منجی بشریت و مهدی موعود، چهل حدیث برگزیده را که هر یک رهنمودی بزرگ و امید بخش است، به جویندگان هدایت و منتظران ظهورش تقدیم می‌دارم.

## چهل حدیث

### اشاره

قال الامام المهدی (علیه السلام):

۱ توجه امام مهدی (علیه السلام) به شیعیان خویش

إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ، وَلَا نَاسِيَنَ لِذِكْرِكُمْ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَتَرَأَ بِكُمُ الْلَّوَاءُ، وَاصْطَلَمَكُمُ الْأَعْدَاءُ.  
فَاتَّقُوا اللَّهَ جَلَّ جَلَالَهُ وَظَاهِرُونَا.

ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده‌ایم، که اگر جز این بود گرفتاریها به شما روی می‌آورد و دشمنان، شما را ریشه کن می‌کردند.  
از خدا بترسید و ما را پشتیبانی کنید.

## ۲ عمل صالح و نزد اهل بیت (علیهم السلام)

فَلِيَعْمَلْ كُلُّ اُمَّرٍءٍ مِنْكُمْ بِمَا يَقْرَبُ بِهِ مِنْ مَحْبَبِتَا، وَلِيَتَجَنَّبْ مَا يَدْنِيهِ مِنْ كَرَاهِيتَا وَسَيِّخَطِنَا، فَإِنَّ امْرًا يُغْتَهُ فُجَاهًا حِينَ لَا تَنْفَعُهُ تَوْبَةٌ، وَلَا يُنْجِي مِنْ عِقَابِنَا نَدَمٌ عَلَى حَوْبَةٍ.

هر یک از شما باید به آنچه که او را به دوستی مانزدیک می‌سازد، عمل کند و از آنچه که خوشایند ما نبوده و خشم ما در آن است، دوری گزیند، زیرا خداوند به طور ناگهانی انسان را می‌گیرد، در وقتی که توبه برایش سودی ندارد و پشیمانی او را از کیفر ما به خاطر گناهش نجات نمی‌دهد.

## ۳ تسلیم در مقابل دستورهای اهل بیت (علیهم السلام)

فَاتَّقُوا اللَّهَ، وَسِلِّمُوا لَنَا، وَرُدُّوا الْأَمْرَ إِلَيْنَا، فَعَلَيْنَا الْأِصْدِرَادُ، كَمَا كَانَ مِنَّا الْإِيْرَادُ، وَلَا تَحَاوُلُوا كَشْفَ مَا غُطِّيَ عَنْكُمْ، وَاجْعَلُوا قَضِيَّدَكُمْ إِلَيْنَا بِالْمُؤَدَّةِ عَلَى السُّنَّةِ الْوَاضِحَةِ.

از خدا بترسید و تسلیم ما شوید و کارها را به ما واگذارید، بر ماست که شما را از سرچشمه، سیراب برگردانیم، چنان که بردن شما به سرچشمه از ما بود، در پی کشف آنچه از شما پوشیده شده نروید.  
مقصد خود را با دوستی ما بر اساس راهی که روشن است به طرف ما قرار دهید.

## ۴ تحقیق حتمی حق

أَبِي اللَّهِ عَزَّوَجَلَ لِلْحَقِّ إِلَّا إِثْمَامًا وَلِلْبَاطِلِ إِلَّا زُهْقًا، وَهُوَ شَاهِدٌ عَلَى بِمَا أَذْكُرُهُ.

خداوند مقدار فرموده است که حق به مرحله نهايی و کمال خود برسد و باطل از بین رود، و او بر آنچه بيان نمودم گواه است.

## ۵ خلقت هدفدار و هدایت پایدار

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ عَبْشَا وَلَا - أَهْمَلَهُمْ سُيَّدَى بَلْ خَلَقَهُمْ بِقُسْدَرَتِهِ وَجَعَلَ لَهُمْ أَسِيمَاعِاً وَأَبْصَارًا وَقُلُوبًا وَأَلْبَابًا ثُمَّ بَعَثَ إِلَيْهِمُ النَّبِيِّنَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، يَأْمُرُونَهُمْ بِطَاعَتِهِ وَيَنْهَاوْهُمْ عَنْ مَعْصِيَتِهِ وَيَعِرِّفُونَهُمْ مِنْ أَمْرِ خَالِقِهِمْ وَدِينِهِمْ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَائِكَةً يَأْتِيَنَّ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَنْ بَعَنَهُمْ إِلَيْهِمْ بِالْفَضْلِ الَّذِي جَعَلَهُ لَهُمْ عَلَيْهِمْ.

خداوند متعال، خلق را بیهوده نیافریده و آنان را مهمل نگذاشته است، بلکه آنان را به قدرتش آفریده و برای آنها گوش و چشم و دل و عقل قرار داده، آن گاه پیامبران را که مژده دهنده و ترساننده هستند به سویشان برانگیخت تا به طاعتیش دستور دهنده و از نافرمانیاش جلوگیری فرمایند و آنچه را از امر خداوند و دینشان نمی‌دانند به آنها بفهمانند و بر آنان کتاب فرستاد و به سویشان فرشتگان برانگیخت تا آنها میان خدا و پیامبران به واسطه تفضیلی که بر ایشان روا داشته واسطه باشند.

## ۶ ظهور حق

إِذَا أَذْنَ اللَّهُ لَنَا فِي الْقَوْلِ ظَاهِرُ الْحُقُّ وَ اَصْمَحَلَ الْبَاطِلُ، وَ اَنْحَسَرَ عَنْكُمْ.

هر گاه خداوند به ما اجازه دهد که سخن گوییم، حق ظاهر خواهد شد و باطل از میان خواهد رفت و خفغان از [سر] شما بر طرف خواهد شد.

## ۷ نقش ناروا

مَنْ بَحَثَ فَقَدْ طَلَبَ، وَ مَنْ طَلَبَ فَقَدْ دَلَّ، وَ مَنْ دَلَّ فَقَدْ أَشَاطَ وَ مَنْ أَشَاطَ فَقَدْ أَشْرَكَ.

حضرت مهدی (علیه السلام) در خصوص کسانی که در جستجوی او بوده‌اند تا به حاکم جور تحولش دهنده فرموده است: آن که بکاود، بجوید و آن که بجوید دلالت دهد و آن که دلالت دهد به هدف رسد و هر که [در مورد من] چنین کند، شرک ورزیده است.

## ۸ ظهور حق به اذن حق

فَلَا ظُهُورٌ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَ ذَلِكَ بَعْدَ طُولِ الْأَمْدِ وَ قَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلَاءِ الْأَرْضِ حَجْرًا.

ظهوری نیست، مگر به اجازه خداوند متعال و آن هم پس از زمان طولانی و قساوت دلها و فراگیر شدن زمین از جور و ستم.

## ۹ مدعیان دروغگو

سَيَأْتِنِي إِلَى شَيْعَتِي مَنْ يَدْعُونِي الْمُشَاهَدَةَ.

أَلَا فَمَنِ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفِينَى وَ الصَّيْحَةِ فَهُوَ كَذَابٌ مُفْتَرٌ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

آگاه باشید به زودی کسانی ادعای مشاهده (نیابت خاصه) مرا خواهند کرد.

آگاه باشید هر کس قبل از «خروج سفیانی» و شنیدن صدای آسمانی، ادعای مشاهده مرا کند دروغگو و افرازنده است؛ حرکت و نیرویی جز به خدای بزرگ نیست.

## ۱۰ دنیا در سراسیبی زوال

إِنَّ الدُّنْيَا قَدْ دَنَا فَنَاؤُهَا وَ زَوْلُهَا وَ أَذَّنَتْ بِالْلِوِّدَاعِ وَ إِنِّي أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) وَ الْعَمَلِ بِكِتَابِهِ وَ إِمَاتِهِ الْبَاطِلِ وَ إِحْيَاءِ السُّنَّةِ.

دنیا فنا و زوالش نزدیک گردیده و در حال وداع است، و من شما را به سوی خدا و پیامبرش که درود خدارو و آلساد و عمل به قرآن و میراند باطل و زنده کردن سنت، دعوت می‌کنم.

## ۱۱ ذخیره بزرگ

أَنَّا بِقِيَةٍ مِنْ آدَمَ وَ ذَخِيرَةٍ مِنْ نُوحٍ وَ مُضْطَفِي مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ صَفْوَةٍ مِنْ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ).

من باقیمانده از آدم و ذخیره نوح و برگزیده ابراهیم و خلاصه محمد (درود خدا بر همگی آنان باد) هستم.

## ۱۲ حجت خدا

رَعَمْتِ الظَّلْمَةَ أَنَّ حُجَّةَ اللَّهِ دَاهِخَةٌ وَلَوْ أُذْنَ لَنَا فِي الْكَلَامِ لَزَالَ الشَّكُ .  
ستمگران پنداشتند که حجت خدا از بین رفته است، در حالی که اگر به ما اجازه سخن گفتن داده می شد، هر آینه تمام شکها را از بین می بردیم.

## ۱۳ عطسه، نشانه سلامت

أَلَا أُبَشِّرُكُ فِي الْعِطَاسِ فَقُلْتُ بَلِي قَالَ: هُوَ أَمَانٌ مِنَ الْمُؤْتَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ.  
نسیم، خدمتکار حضرت مهدی (علیه السلام) گوید: آن حضرت به من فرمود: آیا تو را در مورد عطسه کردن بشارت دهم؟ گفتم: آری.

فرمود: عطسه، علامت امان از مرگ تا سه روز است.

## ۱۴ نماز، طرد کننده شیطان

ما أَرْغِمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ بِشَيْءٍ مِثْلِ الصَّلَوةِ، فَصَلَّهَا وَأَرْغِمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ.  
هیچ چیز مثل نماز، بینی شیطان را به خاک نمی مالد، پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

## ۱۵ اذن مالک

لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِعِزْمَةٍ.  
تصرف در مال هیچ کس بدون اجازه او جایز نیست.

## ۱۶ استعاذه به خدا

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْعُمَى بَعْدَ الْجَلَاءِ وَمِنَ الضَّلَالِ بَعْدَ الْهُدَى وَمِنْ مُوبِقاتِ الْأَعْمَالِ وَمُرْدِيَاتِ الْفِتَنِ.  
پناه به خدا می برم از نابینایی بعد از بینایی و از گمراهی بعد از راهیابی و از اعمال ناشایسته و فرو افتادن در فتنه ها.

## ۱۷ اسوه های حقیقت

إِنَّ الْحَقَّ مَعَنَا وَفِينَا، لَا يَقُولُ ذلِكَ سِوانا إِلَّا كَذَابٌ مُفْتَرٌ.  
حق با ما و در میان ماست، کسی جز ما چنین نگوید، مگر آن که دروغگو و افترا زننده باشد.

## ۱۸ ظهور فرج به اذن خدا

وَأَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، كَذَبَ الْوَقَاتُونَ.  
وَأَمَّا قَوْلُ مَنْتَعِمٍ أَنَّ الْحُسَيْنَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَمْ يُقْتَلْ، فَكُفُرٌ وَّتَكْذِيبٌ وَّضَالٌ.  
اما ظهر فرج، موکول به اراده خداوند متعال است و هر کس برای ظهر ما وقت تعیین کند دروغگوست.  
اما گفته کسانی که پنداشته‌اند امام حسین (علیه السلام) کشته نشده، کفر و دروغ و گمراهی است.

## ۱۹ شناخت خدا

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْأَجْسَامَ وَقَسَّمَ الْأَرْزَاقَ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا حَالَ فِي جَسْمٍ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ». همانا خداوند متعال، کسی است که اجسام را آفریده و ارزاق را تقسیم فرموده، او جسم نیست و در جسمی هم حلول نکرده، «چیزی مثل او نیست و شنوا و داناست».

## ۲۰ ائمہ (علیهم السلام) دست پروردگاهی پروردگار

إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا وَلَا فَاقَةَ بِنَا إِلَى غَيْرِهِ وَالْحَقُّ مَعَنَا فَلَنْ يُوَحِّشَنَا مَنْ قَعَدَ عَنَّا وَنَحْنُ صَنَاعُ رَبِّنَا وَالْخَلْقُ بَعْدُ صَنَاعَنَا. خداوند با ماست، و به جز ذات پروردگار به چیزی نیاز نداریم، و حق با ماست.  
اگر کسانی با ما نباشند، هرگز در ما وحشتی ایجاد نمی‌شود، ما دستپروردگارمان، و مردمان، دست پروردگاهی ما هستند.

## ۲۱ دانش حقیقی

أَعْلَمُ عِلْمَنَا وَلَا شَيْءٌ عَلَيْكُمْ مِنْ كَفْرٍ مِنْ كَفَرٍ.  
دانش، دانش ماست، از کفر کافر، گرندی بر شما نیست.

## ۲۲ اتفاق و وفا به عهد

لَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَفَقَهُمُ اللَّهُ لِطَاعَتِهِ عَلَى اجْتِمَاعٍ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ لَمَا تَأْخَرَ عَنْهُمُ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا وَلَتَعْجَلْتُ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا.

اگر شیعیان ما که خداوند آنها را به طاعت و بندگی خویش موقق بدارد در وفا به عهد و پیمان الهی اتحاد و اتفاق می‌داشند و عهد و پیمان را محترم می‌شمردند، سعادت دیدار ما به تأخیر نمی‌افتد و زودتر به سعادت دیدار ما نائل می‌شدن.

## ۲۳ پیروان نادان

قَدْ آذَانَا جُهَلَاءُ الشِّيَعَةِ وَحُمَّقَاؤُهُمْ، وَمَنْ دِينُهُ جَنَاحُ الْبُعُوضَةِ أَرْجَحُ مِنْهُ.  
حضرت مهدی (علیه السلام) به محمد بن علی بن هلال کرخی فرموده‌اند: نادانان و کمخدان شیعه و کسانی که بال پشه از دینداری آنان محکمتر است، ما را آزردند.

## ۲۴ بیزاری از غالیان

أَنَا بَرِيءٌ إِلَيْهِ وَإِلَيْسُولِهِ مِمْنُ يَقُولُ إِنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ وَنُشَارِكُهُ فِيمُلْكُهِ أَوْ يَحْلَّنَا مَحَلًا سِوَى الْمَحَلِ الَّذِي رَضِيَ اللَّهُ لَنَا.  
من از افرادی که می گویند: ما اهل بیت [مستقلّاً از پیش خود و بدون دریافت از جانب خداوند] غیب میدانیم و در سلطنت و آفرینش موجودات با خدا شریکیم، یا ما را از مقامی که خداوند برای ما پسندیده بالاتر می برنند، نزد خدا و رسولش، بیزاری می جوییم.

## ۲۵ سجده شکر

سَجْدَةُ الشُّكْرِ مِنْ الْزَمِ السُّنْنِ وَأَوْجِهِهَا.  
سجده شکر از لازمترین و واجبترین مستحبات است.

## ۲۶ فضیلت تعقیبات نماز

إِنَّ فَصْلَ الدُّعَاءِ وَالْتَّسْبِيحِ بَعْدَ الْفُرَائِضِ عَلَى الدُّعَاءِ بِعَقِيبِ التَّوَافِلِ كَفْضِ الْفُرَائِضِ عَلَى التَّوَافِلِ.  
فضیلت دعا و تسبیح بعد از نمازهای واجب در مقایسه با دعا و تسبیح پس از نمازهای مستحبی، مانند فضیلت واجبات بر مستحبات است.

## ۲۷ سجده، مخصوص خداست

فَأَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يُجُوزُ.  
سجده بر قبر جایز نیست.

## ۲۸ راهاندازی کار مردم

أَرْخِصْ نَفْسَكَ وَاجْعَلْ مَجْلِسَكَ فِي الدَّهْلِيزِ وَأَفْصِ حَوَائِجَ النَّاسِ.  
خدوت را [برای خدمت] در اختیار مردم بگذار، و محل نشستن خویش را در ورودی خانه قرار بده، و حوايج مردم را برآور.

## ۲۹ امنیت بخش زمین

إِنَّى أَمَانُ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النُّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ.  
وجود من برای اهل زمین، سبب امان و آسایش است، همچنان که ستارگان سبب امان آسمانند.

## ۳۰ رجوع به روایان حدیث

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجَعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.  
در پیشامدهای مهم اجتماعی به روایان حدیث ما مراجعه کنید، زیرا که آنان حجت من بر شما هستند و من هم حجت خدا بر آنان هستم.

### ۳۱ مطاع، نه مطیع کسی

إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِّنْ آبَايِ إِلَّا وَقَعَتْ فِي عُنْقِهِ بَيْعَةُ لِطَاغِيَةِ زَمَانِهِ وَإِنِّي أَخْرُجُ حِينَ أَخْرُجُ وَلَا يَبْعَثُ لِأَحَدٍ مِّنَ الطَّوَاعِيْتِ فِي عُنْقِي.

هریک از پدرانم بیعت یکی از طاغوت‌های زمان به گردشان بود، ولی من در حالی قیام خواهم کرد که بیعت هیچ طاغوتی به گردنم نباشد.

### ۳۲ آفتاب پشت ابر

وَأَمَّا وَجْهُ الْإِنْفَاعِ بِـي فِي عَيْتَنِي فَكَالِإِنْفَاعِ بِالشَّمْسِ إِذَا غَيَّبَهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ.

کیفیت بهرهوری از من در دوران غیبت، مانند کیفیت بهرهوری از آفتاب است هنگامی که ابر آن را از چشمها پنهان سازد.

### ۳۳ سبقت اراده خدا بر همه چیز

وَلَكِنَّ أَقْدَارَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لَا تُغَالِبُ، وَإِرَادَتُهُ لَا تُرْدُ، وَتَوْفِيقُهُ لَا يُسْبَقُهُ راستِي كَمَقْدَرَاتِ خَدَاوَنَدِ مَتعَالِ، مَغْلُوبٌ نَشُودٌ وَأَرَادَهُ الْهَهِيْرِ مَرْدُودٌ نَكَرَدٌ وَچیزی بر توفیق او پیشی نگیرد.

### ۳۴ علت اصلی غیبت امام (علیه السلام)

وَأَمَّا عِلَّهُ مَا وَقَعَ مِنَ الْغَيْبِ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ قَالَ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءِ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ». امّا علت و فلسفه آنچه از دوران غیبت اتفاق افتاده [که در ک آن برای شما سنگین است] آن است که خداوند در قرآن فرموده: «ای مؤمنان از چیزهایی نپرسید که اگر آشکار تان شود، بدتان آید».

### ۳۵ آگاهیهای امام (علیه السلام)

إِنَّا يَحِيطُ عِلْمُنَا بِأَنْبَائِكُمْ، وَلَا يَعْزُبُ عَنَّا شَيْءٌ مِّنْ أَخْبَارِكُمْ.

علم و دانش ما به خبرهای شما احاطه دارد و چیزی از اخبار شما بر ما پوشیده نمی‌ماند.

### ۳۶ دعای فراوان

أَكْثُرُو الدُّعَاءِ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرْجُكُمْ.

برای تعجیل فرج زیاد دعا کنید، زیرا همین دعا کردن، فرج و گشايش شماست.

### ۳۷ سوال نامطلوب

فَأَعْلَقُو أَبْوَابَ السُّؤَالِ عَمَّا لَا يَعْنِيْكُمْ.

درهای سؤال را از آنچه که مطلوب شما نیست ببندید.

### ۳۸ آخرین اوصیا

أَنَا خَائِمُ الْأَوْصِياءِ وَبِي يَدْقَعُ اللَّهُ الْبَلَاءُ عَنْ أَهْلِي وَشَيْعَتِي.  
مِنْ آخَرِينَ نَفْرًا إِذَا وَصَيَا هَسْتَمْ، خَدَوْنَدْ بِهِ وَسِيلَهُ مِنْ بَلَارًا إِذَا خَانُواهُ وَشَيْعَيَانِمْ بِرْ طَرَفِ مِيَگَرْ دَانَدْ.

## ٣٩ حجت خدا در زمین

إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ إِمَّا ظَاهِرًا وَإِمَّا مَعْمُورًا.  
زمِينَ خالِيَّ از حجت خدا نیست، یا آشکار است و یا نهان.

## ٤٠ علمدار هدایت در هر زمان

كَلَمًا غَابَ عَلَمٌ بَدَا عَلَمٌ، وَإِذَا أَفَلَ نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ.  
هر گاه علم و نشانه‌ای پنهان شود، علم دیگری آشکار گردد، و هر زمان که ستاره‌ای افول کند، ستاره‌ای دیگر طلوع نماید.

### فهرست منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آیتی، محمد ابراهیم: سیمای علی.
- آل یاسین، شیخ راضی: صلح الحسن، چاپ نجف.
- آل اعتماد، مصطفی: بلاغه الحسین، ترجمه علی کاظمی، نشر اسماعیلیان، قم.
- ابن شعبه حرّانی، حسن: تحف العقول، نشر دفتر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- اخطب خوارزم، ابی مؤید موقق به احمد مکی، مقتل الحسين، چاپ نجف.
- اصفهانی، ابو نعیم، حلیة الأولیاء، چاپ بیروت.
- ابن هشام: السیرة النبویة، چاپ افست مصطفوی - قم.
- ابن ابی الحدید، عز الدین ابو حامد هبۃ الله: شرح نهج البلاغه، دار احياء العربیه.
- ابن ابی فراس، حسین و رام، تنبیه الخواطر و نزہة النواظر (معروف به مجموعه ورام)، دارالكتب الاسلامیه.
- ابن قتیبه: الإمامة والسياسة، مؤسسة الوفاء، بیروت.
- ابن اثیر، عز الدین عبد الله بن مسلم: المعارف، منشورات شریف الرّضی.
- ابن اثیر، عز الدین علی بن کرام: الكامل، دار احياء التراث العربي.
- ابن طاووس، علی بن موسی: اللھوف فی قتلی الطفوف، منشورات المطبعه الحیدریه.
- ابن واصح، احمد بن یعقوب: تاریخ یعقوبی، دار صادر بیروت.
- ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشد الدین محمد بن علی: مناقب آل ابی طالب، تصحیح و تحقیق سید هاشم رسول محلاتی.
- ابن سعد، واقدی، محمد: طبقات، دار بیروت للطباعة و النشر.
- ابن جوزی، یوسف بن فرغلی، تذکرة الخواص، مؤسسه اهل البیت، بیروت.
- ابن اثیر، عز الدین ابی الحسن علی بن کرام، اسد الغابه، دار احياء التراث العربي، بیروت.

- اربلی، علی بن عیسی: *کشف الغمّة*، دار اضواء، بيروت.
- امینی، عبدالحسین: *الغدیر*، دارالكتب الاسلامیه.
- بیهقی نیشابوری، قطب الدین ابوالحسن، *دیوان امام علی*، ترجمه دکتر ابوالقاسم امامی، اسوه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- بلاغی، سید صدرالدین: *ترجمه صحیفه سجادیه*، دارالكتب الاسلامیه.
- بلاذری: *انساب الأشراف*، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت.
- پیشوایی، مهدی: *سیره پیشوایان*، انتشارات توحید، قم، ۱۳۷۴ ش.
- تویسر کانی، محمد نبی: *لثالی الأخبار*، نشر علامه، قم.
- حسنی، علی اکبر: *تاریخ تحلیلی و سیاسی اسلام*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- حائری یزدی، شیخ علی: *الزام الناصب فی اثبات حجّة الغائب*.
- الحسنی، هاشم معروف: *زندگی دوازده امام*، ترجمه محمد رخشندہ، نشر امیر کبیر، تهران.
- جوینی، ابراهیم بن محمد: *فرائد السّلطین فی فضائل البتول و السّبطین*، مؤسسه المحمودی للطبعه و النشر.
- خادمی محمد شیرازی: *مجموعه فرمایشات حضرت بقیة الله*، مؤسسه الغدیر.
- رحمانی همدانی، احمد: *بهجه قلب المصطفی*، دفتر تبلیغات و انتشارات بدرا.
- زمخشri: *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، نشر ادب الحوزه.
- سیوطی، جلال الدین: *مسند فاطمة الزّهراء*، چاپ مصر.
- سیوطی، جلال الدین: *تاریخ الخلفاء*، دارالقلم، بيروت.
- سپهر، محمد تقی: *ناسخ التواریخ*، کتابفروشی اسلامیه.
- شریعتی، علی: *اسلام شناسی*، چاپ مشهد.
- شبّر، سید عبدالله: *مصالح الأنوار*، چاپ نجف.
- شبنجی، شیخ مؤمن بن حسن: *نوار الابصار فی مناقب آل بیت التّبی المختار*، دارالكتب العلمیه، بيروت.
- شوشتی، قاضی نور الدین: *احقاق الحق*، مکتبة آیة الله نجفی مرعشی، قم.
- شهیدی، سید جعفر: *زندگانی فاطمه زهرا*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهیدی، سید جعفر: *ترجمه نهج البلاغه*، سازمان انتشارات دار القرآن، قم.
- شیخ الاسلامی، حسین: *مسند فاطمة الزّهراء*، انتشارات دار القرآن، قم.
- صبحی صالح: *نهج البلاغه*، چاپ بيروت.
- صدقوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، انتشارات کتابخانه صدقوق.
- صدقوق: *عيون اخبار الرضا*، چاپخانه زندگی.
- صدقوق: *معانی الاخبار*، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- صدقوق: *علل الشّرایع*، دار البلاغه، بيروت، لبنان.
- صدقوق: *خصال*، انتشارات علمیه اسلامیه.
- صدقوق: *کمال الدین و تمام التّعمّة*، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- صدقوق: *امالی*، انتشارات کتابچی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله: *پرتوی از عظمت حسین (علیه السلام)*.

- صابری همدانی، احمد: ادب الحسین و حماسه، نشر جامعه مدرسین، قم.
- ضاهر و تر محمد، مدیریت نظامی در نبردهای پیامبر اکرم (ص)، ترجمه اصغر قائدان، نشر صریر، تهران، ۱۳۷۴.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن: تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- طوسی: کتاب الغیة، مؤسسه المعارف الاسلامیة - قم.
- طبری، محمد بن جریر: تاریخ الامم و الملوك، انتشارات دار الفکر بیروت.
- طرسی، رضی الدین ابونصر حسن بن فاضل: مکارم الاخلاق، انتشارات فراهانی.
- طرسی، احمد بن ابیطالب: الاحتجاج، نشر مرتضی، قم.
- طرسی، ابوالفضل علی: مشکات الانوار فی غرر الاخبار، نشر طوس، مشهد.
- طباطبائی، سید مصطفی: خیانت در گزارش تاریخ، نشر چاپخن، تهران.
- عاملی، سید محسن امین: اعيان الشیعه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.
- عاملی، حزیر: وسائل الشیعه، دارالحياء التراث العربی، بیروت.
- عطاردی، عزیز الله: مستند الامام الجواد، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).
- عطاردی، عزیز الله: مستند الام الهادی، کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام).
- عطاردی، عزیز الله: مستند امام العسكري.
- عادل ادیب: زندگانی تحلیلی پیشوایان ما، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- غفوری، علی: سرگذشت و شهادت هشتمین امام شیعیان، امام رضا (علیه السلام).
- فیض کاشانی، ملامحسن: محجّة البیضاء، دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- فرزانه، احمد و مرتضی رضوی: نهج الشهاده، مؤسسه و نشر فرهنگ اهلیت.
- قرشی، باقر شریف: حیاة الامام الحسن العسكري (علیه السلام)، نشر جامعه مدرسین - قم.
- قزوینی، سید کاظم: فاطمه الزهراء از ولادت تا شهادت، ترجمه دکتر حسین فریدونی، نشر آفاق.
- قمی، شیخ عباس: سفینه البحار، انتشارات فراهانی.
- قرشی، سید علی اکبر: اتفاق در مهدی موعود، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم.
- قمی، شیخ عباس: منتهی الامال، انتشارات هجرت، قم.
- قندوزی حنفی، شیخ سلیمان: ینابیع الموده، نشر شریف رضی، قم.
- کامل سلیمان: یوم الخلاص، منشورات انوار الهدی.
- کلینی، محمد: اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).
- کلینی، محمد: روضه کافی، انتشارات علمیه اسلامیه.
- کلینی، محمد: یوم الخلاص (روزگار رهایی)، ترجمه علیاکبر مهدی پور، نشر آفاق.
- مجلسی، علامه محمد باقر: بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الأطهار، دارالکتب الاسلامیه ایران و چاپ بیروت.
- مالکی، ابن صباغ علی بن محمد بن احمد: فصول المهمه، دارالاوضواء، لبنان - بیروت.
- مفید، محمد: الإرشاد، انتشارات علمیه اسلامیه.
- مفید، محمد: امالی، چاپ بصیرتی، قم.
- مدرس، سید علاءالدین: تذکرة المهدی، انتشارات مفید.

- مقرم، سید عبدالرّزاق: مقتل الحسين (عليه السلام)، چاپ نجف.
- مظفر، محمد حسن: دلائل الصدق، دار المعلم، قاهره.
- مبرد: الكامل.
- مجتهد زنجانی، (آیت الله) سید ابوالفضل: گوشهای از اخلاق محمد، در کتاب محمد خاتم پیامبران، ج ۱، چاپ حسینیه ارشاد.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج: صحیح المسلم، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- نجفی، محمد حسن: جواهر الكلام، دارالکتب الاسلامیة.
- نجفی، محمد صادق: سخنان حسین بن علی از مدینه تا کربلا، چاپ جامعه مدرسین، قم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم: غیبت، انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
- نصیر پور، محمد قاسم: زندگانی فاطمه زهرا، انتشارات اسوه.

## آشنایی با علوم اسلامی؛ علم کلام (شهید مطهری)

### مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: آشنایی با علوم اسلامی: در چهار جلد / نوشته مطهری

مشخصات نشر: قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳.

مشخصات ظاهري: ۴ ج در یک مجلد

فروست: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی؛ ۲

وضعیت فهرست نویسی: در انتظار فهرستنويسی (اطلاعات ثبت)

یادداشت: عنوان روی جلد: دوره کامل آشنایی با علوم اسلامی (منطق، فلسفه، کلام، عرفان، اصول فقه، فقه و حکمت عملی)

مندرجات: ج. ۱. منطق، فلسفه (ص. ۹ - ۱۳۶). - ج. ۲. کلام، عرفان (ص. ۱۳۹ - ۱۸۳). - ج. ۳. اصول فقه، فقه (ص. ۲۵۱ -

۳۴۳). - ج. ۴. حکمت عملی (۳۴۷ - ۳۸۴)

شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۷۴۶۹۷

### درس ۱ علم کلام

#### علم کلام

یکی از علوم اسلامی، علم کلام است. علم کلام علمی است که درباره عقائد اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می کند، به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره آنها استدلال می کند و از آنها دفاع می کند. علماء اسلامی می گویند: مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است:

الف - بخش عقاید، یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد، مانند مساله توحید، صفات ذات باری تعالی، نبوت عame و خاصه، و برخی مسائل دیگر و البته فرق اسلامی در اینکه چه چیزهایی از اصول دین است و لازم است به آنها ایمان و اعتقاد داشت تا حدودی اختلاف نظر دارند.

ب - بخش اخلاق، یعنی مسائل و دستورهایی که درباره «چگونه بودن» انسان از نظر صفات روحی و خصلتهای معنوی است. از قبیل: عدالت، تقوا، شجاعت، عفت، حکمت، استقامت، وفا، صداقت، امانت و غیره.

ج - بخش احکام، یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود؛ از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیع، اجاره، نکاح، تقسیم ارث و غیره.

علمی که متصلی بخش اول است علم کلام است، و علمی که عهده دار بخش دوم است علم اخلاق نامیده می‌شود، و علمی که بخش سوم را بر ذمه دارد علم فقه نام گرفته است.

در این تقسیم آنچه مقسم واقع شده است «تعلیمات اسلامی» است یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را هم که مقدمه‌ای است بر تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می‌گردد مانند: ادبیات، منطق و احیاناً فلسفه.

ثانیاً در این تقسیم جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با «انسان» مورد توجه قرار گرفته است، چیزهایی که مربوط است به عقل و اندیشه انسان «عقاید» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به خلق و خوی انسان «اخلاق» خوانده شده است و چیزهایی که مربوط است به عمل و کار انسان «فقه» نام گرفته است.

همچنانکه در درس‌های کلیات علم فقه خواهیم گفت، علم فقه هر چند از آن وجهه نظر که فقها بحث می‌کنند یک علم است، از وجهه دیگر مشتمل بر علوم متعدد است.

به هر حال علم کلام، علم عقائد اسلامی است. در گذشته به آن، علم «اصول دین» یا علم «توحید و صفات» هم می‌گفته‌اند.

## آغاز علم کلام

درباره آغاز علم کلام و اینکه از چه وقت در میان مسلمین پدید آمد نمی‌توان دقیقاً اظهار نظر کرد. آنچه مسلم است این است که در نیمه دوم قرن اول هجری پاره‌ای از مسائل کلامی از قبیل بحث جبر و اختیار و بحث عدل در میان مسلمین مطرح بوده است و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری متوفی در ۱۱۰ هجری است.

در میان مسلمین دو شخصیت از شخصیت‌های نیمه دوم قرن اول نام برده می‌شوند که سخت از اختیار و آزادی انسان دفاع می‌کرده‌اند: معبد جهنی و غیلان دمشقی. در مقابل، افرادی بوده‌اند که طرفدار عقیده جبر بوده‌اند. معتقدان به اختیار و آزادی به نام «قدرى» و منکران آن به نام «جبى» معروف شدند.

تدریجاً موارد اختلاف این دو دسته به یک سلسله مسائل دیگر در الهیات، طبیعت‌شناسی و اجتماعیات و برخی مسائل مربوط به انسان و معاد کشیده شد و مساله جبر و اختیار یکی از مسائل مورد اختلاف بود. قدریون در این دوره‌ها به نام «معترله» خوانده شدند و جبریون به نام «اشاعره».

مستشرقین و اتباع آنها اصرار دارند که آغاز بحث‌های استدلالی در جهان اسلام را از اینجا و یا امثال آن بدانند. اما حقیقت این است که بحث استدلالی درباره اصول اسلامی از خود قرآن کریم آغاز شده است و در سخنان رسول اکرم (ص) و مخصوصاً در خطب امیر المؤمنین (ع) تعقیب و تفسیر شده است، گواینکه سبک و اسلوب این مباحث با سبک و اسلوبی که متکلمین اسلامی داشتند متفاوت است.

## تحقیق یا تقليد

قرآن کریم، ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است. قرآن همواره می‌خواهد که مردم از اندیشه به ایمان برسند. قرآن در آنچه باید به آن مؤمن و معتقد بود و آن را شناخت «تعبد» را کافی نمی‌داند. علی‌هذا در اصول دین باید منطقاً تحقیق کرد. مثلاً اینکه خدواند وجود دارد و یکی است مساله‌ای است که منطقاً باید به آن پی برد، و همچنین اینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله پامبر خدا است. این جهت باعث شد که علم اصول دین از همان قرن اول پایه گذاری شود.

پیوستن اقوام و ملل مختلف به اسلام با یک سلسله افکار و اندیشه‌ها، و همزیستی مسلمین با ارباب دیانت دیگر از قبیل یهودیان و مسیحیان و مجوسيان و صابئین، و مجادلات مذهبی که میان مسلمین و آن فرقه‌ها رخ می‌داد، و خصوصاً پیدایش گروهی به نام «زنادقه» در جهان اسلام که به طور کلی ضد دین بودند با توجه به آزادی‌ای که خلفای عباسی (در حدودی که با سیاست برخورد نداشت) داده بودند، و پیدایش فلسفه در عالم اسلامی که به نوبه خود شکوک و شباهتی بر می‌انگیخت، موجب شد که بیش از پیش ضرورت تحقیق در مبانی ایمانی اسلامی و دفاع از آنها در میان مسلمین احساس شود و موجب ظهور متکلمان بر جسته‌ای در قرنها دوم و سوم و چهارم گردید.

### اولین مساله

ظاهر اولین مساله‌ای که در میان مسلمین مورد بحث و قیل و قال و لم و لا نسلم واقع شد مساله «جبر و اختیار» بود، و این بسیار طبیعی بود، زیرا اولاً- این مساله چون با سرنوشت انسانها مربوط است مورد علاقه هر انسان بالغ الفکری است. شاید جامعه‌ای یافت نگردد که مردمش به مرحله بلوغ فکری رسیده باشند و این مساله در آن جامعه که طرح نشده باشد. ثانیاً قرآن مجید آیات زیادی در این دارد که محرک اندیشه‌ها در این مساله اساسی می‌گردد. (۱)

علیه‌ذا دلیلی ندارد که ما در جستجوی منشا دیگری برای طرح این مساله در جهان اسلامی بشویم. مستشرقین، معمولاً برای اینکه اصالت علوم و معارف اسلامی را نفی کنند، کوشش دارند به هر نحو هست برای همه علومی که در میان مسلمین پدید آمد ریشه‌ای از خارج از دنیای اسلام، خصوصاً از دنیای مسیحیت بیانند. از این رو کوشش دارند به هر نحو هست ریشه اصلی علم کلام را از خارج بدانند همچنانکه نظری این کار را در مورد علم نحو، عروض (و شاید معانی، بیان و بدیع) و عرفان اسلامی کرده‌اند. بحث جبر و اختیار که ضمناً بحث قضا و قدر هم هست، یعنی از آن جهت که به انسان مربوط است «جبر و اختیار» است و از آن جهت که به خدا مربوط است «قضا و قدر» است، خود بحث عدل را به میان آورد، زیرا رابطه‌ای آشکار میان جبر و ظلم از یک طرف و اختیار و عدل از طرف دیگر دیده می‌شود.

بحث عدل، بحث حسن و قبح ذاتی افعال را به میان آورد، و این بحث به نوبه خود بحث عقل و مستقلات عقلیه را به میان کشید، و اینها همه بحث «حکمت» یعنی غایت و غرض حکیمانه داشتن ذات باری را موجب شد (۲) و کم کم بحث به توحید افعالی و سپس به توحید صفاتی کشیده شد که بعدها در این باره توضیح خواهیم داد.

صف آرایی میان بحث‌های کلامی بعدها خیلی توسعه و دامنه پیدا کرد، به بسیاری از مسائل فلسفی کشیده شد از قبیل بحث در جواهر و اعراض و ترکب جسم از اجزاء لا- یتجزی و مساله «خلاء» و غیره. زیرا مکلمین طرح این مسائل را به عنوان مقدمه‌ای برای مسائل مربوط به اصول دین - خصوصاً مسائل مربوط به مبدأ و معاد - لازم می‌شمردند.

از این رو بسیاری از مسائل که در قلمرو فلسفه بود در قلمرو علم کلام هم قرار گرفت فلسفه کلام و مسائل مشترک زیادی دارند. اگر کسی کتب کلام را خصوصاً کتب کلامیه‌ای که از قرن هفتاد به بعد تالیف شده مطالعه کند می‌بیند اکثر مسائل کلامی اسلامی همانها است که فلاسفه - خصوصاً فلاسفه اسلامی - در کتب خود طرح کرده‌اند.

فلسفه اسلامی و کلامی اسلامی در یکدیگر زیاد تاثیر کرده‌اند. یکی از آن تاثیرات این است که کلام برای فلسفه مسائل جدیدی جبرا مطرح ساخت و فلسفه نیز موجب شد دائره کلام وسعت یابد به این معنی که ضرورت طرح بسیاری از مسائل فلسفی در قلمرو کلام لازم شناخته شد. شاید به یاری خدا ما بعداً توفیق بیابیم و نمونه‌هایی از هر دو قسم که به آنها اشاره کردیم بیاوریم.

علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادیی که در استدلالات خود به کار می‌برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی.

بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته شده است و اگر فرضاً به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تایید حکم عقل است، مثل مسائل مربوط به توحید نبوت و برخی از مسائل معاد. در اینگونه مسائل استناد به نقل - کتب و سنت - کافی نیست، صرفاً از عقل باید استتمداد شود.

بخش نقلی کلام، مسائلی است که هر چند از اصول دین است و باید به آنها مؤمن بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است، نه مقدم بر نبوت و نه عین آن، کافی است که از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر مطلب اثبات شود، مثل مسائل مربوط به امامت (البته به عقیده شیعه که امامت را از اصول دین اسلام می‌داند) و اکثر مسائل مربوط به معاد.

### پی نوشتها

- ۱ - رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت» تالیف مرتضی مطهری.
- ۲ - رجوع شود به مقدمه کتاب «عدل الهی» تالیف مرتضی مطهری.

## درس ۲ تعریف و موضوع علم کلام

### تعریف و موضوع علم کلام

در تعریف علم کلام اسلامی کافی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند، به این نحو که چه چیز از اصول دین است و چگونه و با چه دلیل اثبات می‌شود، و جواب شکوه و شباهتی که در مورد آن وارد می‌شود چیست؟ در کتب منطق و فلسفه بخشنی هست راجع به اینکه هر عملی موضوعی خاص دارد و تمایز مسائل هر علمی از از مسائل علم دیگر به حسب تمایز موضوعات آن علوم است.

البته این مطلب درستی است علومی که مسائل آنها وحدت واقعی دارند چنین است ولی مانعی ندارد که علمی داشته باشیم که وحدت مسائل آن اعتباری باشد و موضوعات متعدد و متباینه داشته باشد و یک غرض و هدف مشترک منشا این وحدت و اعتبار شده باشد.

علم کلام از نوع دوم است، یعنی وحدت مسائل کلامی، وحدت ذاتی و نوعی نیست بلکه وحدت اعتباری است. از این رو ضرورتی ندارد که در جستجوی موضوع واحدی برای علم کلام باشیم.

علومی که وحدت مسائل آنها وحدت ذاتی است، امکان ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند، یعنی برخی مسائل میان آنها مشترک باشد، ولی علومی که وحدت آنها اعتباری است ویا یک علم که وحدت مسائلش اعتباری است با علمی دیگر که وحدت مسائلش ذاتی است، هیچ مانعی ندارد که از نظر مسائل متداخل باشند. علت تداخل مسائل فلسفی و کلام و یا مسائل روانشناسی و کلام و یا مسائل اجتماعی و کلام همین امر است.

برخی از علماء اسلامی در صدد برآمده‌اند برای علم کلام موضوع و تعریف بیانند نظری موضوع و تعریفی که برای علوم فلسفی هست، و نظریات مختلفی در این زمینه ابراز کرده‌اند و این اشتباه است. زیرا موضوع مشخص داشتن مربوط است به علومی که مسائل آن علوم وحدت ذاتی دارند، اما علومی که مسائل آنها وحدت اعتباری دارند نمی‌توانند موضوع واحدی داشته باشند. در اینجا بیش از این نمی‌توان بحث کرد.

## نامگذاری

یک بحث دیگر این است که چرا این علم به نام «کلام» نامیده شد و در چه زمانی این نام به آن داده شد؟ برخی گفته‌اند به این سبب کلام نامیده شد که قدرت دارنده خود را در سخن و استدلال فزونی دهد. برخی می‌گویند از آن جهت کلام نامیده شد که روش و عادت علماء این فن این بود که در کتب خود سخن خود را با تعبیر «الکلام فی کذا» و «الکلام فی کذا» آغاز می‌کردند. بعضی گفته‌اند از آن جهت کلام نامیده شد که سخن در اطراف مباحثی بود که به عقیده اهل حدیث درباره آنها باید سکوت کرد و بعضی گفته‌اند که این نام آنگاه به میان آمده که بحث مخلوق بودن و یا مخلوق نبودن کلام الله میا مسلمین طرح گردید و صفت آرایی شدیدی شد و مردم زیادی کشته شدند و به همین مناسبت آن دوره را دوره «محنت» نامیده‌اند. یعنی چون در دوره محنت اکثر مباحثات اصول دینی در اطراف حدوث و قدم کلام الله دور می‌زد، علم اصول دین به نام «علم کلام» نامیده شده. اینها وجوهی است که در وجه تسمیه «علم کلام» گفته شده است.

## مذاهب و فرق کلامی

مسلمین همانطور که از نظر فقهی و آنچه مربوط به فروع دین است و مسائل عملی مذاهب و روش‌های مختلفی پیدا کردند و از این جهت به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند جعفری زیدی حنفی شافعی مالکی حنبیلی و هر فرقه‌ای فقهی مخصوص به خود را دارد از نظر مسائل اعتقادی و چیزهایی که مربوط است به ایمان و اعتقاد مسلمانان نیز فرقه فرقه شدند و هر فرقه‌ای مبانی و اصول اعتقادی مخصوص به خود دارد اهم مذاهب کلامی عبارتست از شیعه، معتزله، اشاعره، مرجیه.

اینجا ممکن است پرسشی پیش آید و اظهارات تاسف شود که چرا مسلمین در مسائل کلامی و مسائل فقهی این اندازه فرقه شدند وحدت کلامی و فقهی خود را از دست دادند اختلاف در مسائل کلامی سبب می‌گردد که مسلمین در بینش اسلامی وحدت نداشته باشند و اختلاف در مسائل فقهی موجب می‌شود که عمل مسلمین نیز یکنواختی خود را از دست بدهد.

این سوال و هم این تاسف بجا است اما لازم است به دو نکته اشاره شود نکته اول این است که اختلافات مسلمین در مسائل کلامی و فقهی نه به آن اندازه است که پایه وحدت بینش اعتقادی و روش عملی آنها را به کلی متزلزل کند مشترکات اعتقادی و عملی آنها آن اندازه زیاد است که مفترقات آنها کمتر می‌تواند ضربه اساسی وارد نماید.

نکته دوم این است که اختلاف فکری و نظری در جامعه‌ها با همه وحدتها و اتفاقها در اصول فکری لابد منه است، و تا آنجا که مبنا و ریشه اختلافات طرز استنباطها باشد نه غرضها مفید هم هست یعنی موجب تحرک و تجسس و بحث و کاوش و پیشرفت است آری آنجا که اختلافات با تعصبات و جانبداریها و گرایش‌های بی منطق احساساتی توأم می‌گردد و مساعی افراد بجای اینکه صرف در اصلاح روش خود بشود صرف تحقیر و تهمت و افترا به رقیب می‌شود موجب بدینختی است.

در مذهب شیعه مردم مکلفند که از مجتهد زنده تقلید نمایند مجتهدان موظفند مستقلان در مسائل تفکر و اجتهدان نمایند و به آنچه از اسلاف و بزرگان رسیده بسنده نکنند اجتهد و استقلال در تفکر خود به خود منجر به اختلاف نظرهایی می‌گردد اما این اختلاف نظرها به فقه شیعه حیات و حرکت داده است.

پس از مطلق اختلاف، محاکوم نیست. اختلافی محاکوم است که ناشی از سوء نیت و غرض رسانی باشد و یا در مورد مسائلی باشد که راه اصلی مسلمین را از یکدیگر جدا می‌کند مساله امامت و رهبری، نه مسائل فرعی و غیر اصلی.

اما بررسی تاریخ فکری مسلمین و اینکه چه اختلافاتی از سوء نیتها و غرض رسانیها و تصبها ناشی شده و چه اختلافاتی لازمه طبیعی تفکر عقلی مسلمین بوده است، و هم اینکه آیا همه مسائل کلامی را باید جزء مسائل اصلی و همه مسائل فقهی را جزء مسائل غیر اصلی به شمار آورده، و یا ممکن است مسائلهای کلامی از این نظر اصالت نداشته باشد و مسائلهای فقهی اصالت داشته باشد، بحثهایی

است که از عهده این درس خارج است.

قبل از آنکه به نقل مذاهب کلامی بپردازیم لازم است به یک جریان در جهان اسلامی اشاره نمائیم و آن اینکه گروهی از علماء اسلامی از اصل با کلام یعنی بحث عقلی در مسائل اصولی اسلامی، مخالف شدند و آن را «بدعت» و حرام دانستند. اینها به نام «اهل حدیث» معروفند. احمد بن حنبل که یکی از ائمه فقهی اهل تسنن است در راس «اهل حدیث» قرار دارد. حنابلہ به طور کلی با کلام - اعم از کلام معتبری یا اشعری، چه رسید به شیعی - مخالفند و به طریق اولی با منطق و فلسفه مخالفند. ابن تیمیه حنبلی که از شخصیتهای برجسته دنیای جماعت است فتوا به حرمت کلام و منطق داده. جلال الدین سیوطی نیز که اهل الحديث است کتابی دارد به نام «صون المنطق و الكلام عن المنطق و الكلام». مالک بن انس یکی از ائمه جماعت نیز هر گونه بحث و کاوشی را در مسائل اعتقادی غیر مجاز می‌شمرد. ما در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم موقف شیعه را در این زمینه بیان کرده و توضیح داده ایم.

اهم مذاهب کلامی - همانطور که قبلاً اشاره شد - عبارت است از شیعه معتبره، مرجعیه. برخی، مذاهب خوارج و مذاهب باطنیه یعنی مذهب اسماعیلی را نیز جزو مذاهب کلامی اسلامی به حساب آورده‌اند. (۱) ولی از نظر ما هیچیک از این دو مذهب را جزو مذاهب کلامی اسلامی نمی‌توان آورد. اما خوارج بدان جهت که هر چند عقاید خاصی در اصول دین ابراز داشتند و شاید اولین مسائل اصول دینی از طرف آنها مطرح شد، یعنی آنها بودند که پاره‌ای عقاید در مورد امامت و کفر و فاسق آوردن و منکر آن عقاید را کافر دانستند، ولی اولاً- یک مکتب فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری و استدلالی به وجود نیاوردند - و به عبارت دیگر آنها یک نظام فکری در جهان اسلام نیافریدند - و ثانیاً از نظر ما شیعیان انحرافات فکری خوارج در حدی است که مشکل است بتوان آنها را در زمرة مسلمین به حساب آورد. چیزی که کار را آسان می‌کند این است که خوارج منقرض شدند و تنها یک فرقه آنها که «اباضیه» نامیده می‌شوند کم و بیش پیروانی دارند. اباضیه معتقد‌ترین فرق خوارج بودند و به همین دلیل تاکنون منقرض نشده‌اند.

باطنیه نیز آن قدر در اندیشه‌های اسلامی بر اساس باطنیگری دخل و تصرف کرده‌اند که می‌توان گفت اسلام را «قلب» کرده‌اند. به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزو فرق اسلامی به شمار آورند.

در حدود سی سال پیش که «دار التقریب بین المذاهب الاسلامیة» در قاهره تاسیس شد و مذاهب: شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، هر کدام نماینده داشتند، اسماعیلیان خیلی کوشش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد.

باطنیه، علی رغم انحرافات زیادشان، برخلاف خوارج که از خود مکتب و نظام فکری نداشتند، از یک مکتب کلامی و فلسفی نسبتاً قابل توجهی برخوردارند، شخصیتهای فکری با اهمیتی در میان آنها ظهرور کرده است و کتب قابل توجهی نیز از آنها به یادگار مانده است. اخیراً مستشرقین عنایت فراوانی به افکار و آثار باطنیه نشان می‌دهند.

از جمله شخصیتهای برجسته اسماعیلیه «ناصر خسرو علوی» شاعر فارسی زبان معروف متوفی در سال ۸۴۱ هجری است. کتاب «جامع الحکمین» و کتاب «وجه دین» و «خوان اخوان» او معروف و مشهور است و از جمله «ابوحاتم رازی» متوفی در ۳۳۲ صاحب کتاب «اعلام النبوة» است و دیگر «ابویعقوب سجستانی» صاحب کتاب «کشف المحجوب» و متوفای در حدود نیمه دوم قرن چهارم است. ترجمه فارسی این کتاب اخیراً چاپ و منتشر شده است.

یکی دیگر از شخصیتهای معروف اسماعیلیه «حمد الدین کرمانی» شاگر «ابویعقوب سجستانی» است. «حمد الدین» کتب زیادی در زمینه مذهب اسماعیلیه تالیف کرده است. یکی دیگر «ابوحنیفه نعمان بن ثابت» معروف به «قاضی نعمان» است که به عنوان «ابوحنیفه شیعی» (شیعه اسماعیلی) معروف است. این مرد اطلاعاتش در فقه و حدیث خوب است، کتاب معروف «دعائم الاسلام» او

سالها پیش در تهران با حروف سنگی چاپ شده است.

### پی نوشت

۱- المذاهب الاسلامیین عبدالرحمون بدوى، صفحه ۳۴.

## درس ۳ معتزله (۱)

### معزله (۱)

بحث خود را - به علتی که بعدا توضیح خواهیم داد - از معتزله آغاز می‌کنیم.

پیدایش فرقه معتزله در اوخر قرن اول هجری و یا اوایل قرن دوم هجری صورت گرفت. بدیهی است که علم کلام مانند همه علوم دیگر تدریجا توسعه یافت و تکامل پیدا کرد.

ما نخست فهرست وار اصول عقائد معتزله و به عبارت بهتر مشخصات اصلی مکتب معتزله را ذکر می‌کنیم و سپس شخصیتهاي معروف آنها را با اشاره به سرگذشت تاریخی این قوم یاد می‌کنیم و آنگاه سیر تحولی عقائد آنها را بیان می‌نماییم.

مسائل معتزله زیاد است، منحصر به امور دینی محض که از نظر معتزله باید به آنها معتقد و مؤمن بود نیست، شامل یک سلسله مسائل طبیعی، اجتماعی، انسانی، فلسفی نیز که مستقیما در حوزه مسائل ایمانی نیست می‌گردد، ولی البته همه آن مسائل به نحوی با مسائل ایمانی مربوط است و به عقیده معتزله تحقیق در مسائل ایمانی بدون تحقیق در این مسائل نامیسر است.

### اصول اعتزال

خود معتزله پنج مساله را از اصول اعتزال می‌شمارند:

الف. توحید، یعنی عدم تکثر ذات و صفات.

ب. عدل، یعنی خداوند عادل است و ظالم نیست.

ج. وعده و وعید، یعنی خداوند به بندگان وعده پاداش اطاعت و وعید کیفر معصیت داده است، و همانطور که وعده پاداش مطیعان تخلف بردار نیست، وعید معصیت معصیت کاران نیز تخلف بردار نیست. پس آمرزش تنها هنگامی میسر است که بنده توبه کرده باشد. مغفرت بدون توبه هرگز صورت نمی‌گیرد.

د. منزله بین المثلتين، یعنی فاسق (مرتكب گناه کبیره، مثلا- شارب الخمر، زناکار، دروغگو و امثال اینها) نه مؤمن است و نه کافر، فسق حالتی است بین کفر و ایمان.

ه. امر به معروف و نهی از منکر. نظر خاص معتزله درباره امر به معروف و نهی از منکر این است که اولا راه شناخت معروف و منکر منحصر به شرع نیست، عقل نیز قادر است لاقل پاره‌ای از معروفها و منکرها را مستقل از تشخیص دهد؛ و ثانیا مشروط به وجود امام نیست، وظیفه عموم مسلمین است، خواه امام و پیشوایی باشد و خواه نباشد؛ تنها بعضی از مراتب آن است که اجراء آنها بر عهده امامان و متصدیان امور مسلمین است، از قبیل اقامه حدود شرعیه و حفظ مرزهای کشورهای اسلامی و سایر کارهای حکومتی اسلامی.

متکلمین معتزلی احیانا کتابهای مستقلی درباره این اصول پنجمگانه نوشته‌اند مانند کتاب معروف «قاضی عبدالجبار معتزلی» معاصر «صاحب بن عباد» و «سید مرتضی علم الهدی» به نام «الاصول الخمسیه».

همانطور که ملاحظه می‌شود، تنها اصل توحید و اصل عدل است که می‌توان جزء مسائل ایمانی و اعتقادی به شمار آورد، سه اصل دیگر فقط معرف و مشخص مکتب معتزله است. حتی اصل عدل نیز اگرچه از آن نظر که از مسلمات قرآن است و ضروری دین است جز اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزء اصول پنجگانه قرار داده شده است که مشخص مکتب آنها است و الا اصل علم و اصل قدرت (اینکه خدا عالم است و قادر است) نیز از ضروریات اسلام است و جزء مسائل اعتقادی است.

در مذهب شیعه نیز اصل عدل یکی از اصول پنجگانه اعتقادی شمرده شده است. طبعاً این سؤال پیش می‌آید که چه خصوصیتی برای اصل عدل است که جزء اصول اعتقادی شمرده شده است و حال آنکه عدل یکی از صفات خداوند است، همانطوری که خداوند متعال عادل است، عالم و قدیر وحی و مدرک و سمیع و بصیر هم هست، و به همه اینها نیز باید مؤمن و معتقد بود، پس چرا تنها «عدل» این امتیاز را یافته است؟

پاسخ این است که «عدل» هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد. متکلمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده‌اند که اشاعره - که اکثر اهل تسنن را تشکیل می‌دهند - منکر این اصل هستند، ولی منکر علم، حیات، اراده و... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادی شیعه به شمار می‌رود، همچنانکه جزء مشخصات اعتقادی معتزله نیز هست.

پنج اصل نامبرده خطوط اساسی مکتب کلامی معتزله را تشکیل می‌دهد و الا همچنانکه گفته شد، معتقدات خاص معتزله منحصر به این پنج اصل نیست، معتزله در بسیاری از مسائل الهیات، طبیعت اجتماعیات و انسانیات، عقاید خاصه آورده‌اند که اکنون مجال ذکر آنها نیست.

## توحید

بحث خود را از توحید آغاز می‌کنیم: توحید مراتب و اقسام دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی: توحید افعالی، توحید در عبادت. توحید ذاتی، یعنی اینکه ذات پروردگار یگانه است، مثل و مانند ندارد، ماسوا همه مخلوق او است و دون درجه و مرتبه او در کمال، بلکه قابل نسبت به او نیست، آیه کریمه «لیس کمثله شیء» و یا آیه: و لم يكن له كفواً أحد میان توحید ذاتی است.

توحید صفاتی، یعنی صفات خداوند از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، ادراک، سمیعت، بصریت، حقایقی غیر از ذات پروردگار به نحوی است که همه این صفات بر او صدق می‌کند و یا (به قولی) به نحوی است که آثار این صفات بر او مترب است. توحید افعالی، یعنی نه تنها همه ذاتها، بلکه همه کارها (حتی کارهای انسان) به مشیت و اراده خداوند است و به نحوی خواسته ذات مقدس او است.

توحید در عبادت، یعنی جز ذات پروردگار، هیچ موجودی شایسته عبادت و پرستش نیست، پرستش غیر خداوند مساوی است با شرک و خروج از دائرة توحید اسلامی.

توحید در عبادت از نظری با سایر اقسام توحید فرق دارد، زیرا آن سه قسم دیگر مربوط است به خدا و این قسم مربوط است به بندگان. به عبارت دیگر، یگانگی ذات و متره بودنش از مثل و مانند، و یگانگی او در صفات، و یگانگی او در فاعلیت از شؤون و صفات او است، اما توحید در عبادت یعنی لزوم یگانه پرستی. پس توحید در عبادت نیز از شؤون خداوند است زیرا توحید در عبادت یعنی یگانگی خداوند در شایستگی برای معبدیت، پس او یگانه معبد به حق است. کلمه لا اله الا الله همه مراتب توحید را شامل است، و البته مفهوم ابتدایی آن توحید در عبادت است.

توحید ذاتی و توحید در عبادت جزء اصول اولیه اعتقادی اسلامی است، یعنی اگر کسی در اعتقادش به یکی از این دو اصل خللی باشد جزء مسلمین محسوب نمی‌گردد. احدی از مسلمین با این دو اصل مخالف نیست.

اخیراً فرقه وهابیه - که پیرو محمد بن عبدالوهاب اند و او تابع ابن تیمیه حنبی شامی است - مدعی شده‌اند که پاره‌ای از اعتقادات

مسلمین مثل اعتقاد به شفاعت، و پاره‌ای از اعمال مسلمین مانند توسلاط و استمدادات از انبیاء و اولیاء بر ضد اصل توحید در عبادت است، ولی سایر مسلمین اینها را منافی با توحید در عبادت نمی‌دانند. پس اختلاف وهابیه با سایر مسلمین در این نیست که آیا یگانه موجود شایسته پرستش، خداوند است یا غیر خداوند، مثلاً انبیاء و اولیاء نیز شایسته پرستشند. در این جهت تردید نیست که غیر خدا شایسته پرستش نیست. اختلاف در این است که آیا استشفاعات و توسلاط عبادت است یا نه؟ پس نزاعی فی ما بین، صغروی است نه کبروی. علماً اسلام با بیانات مبسوط و مستدل نظریه وهابیان را رد کرده‌اند.

توحید صفاتی همان است که مورد اختلاف معترله و اشاعره است. اشاعره، منکر توحید صفاتی می‌باشد و معترله طرفدار توحید افعالی نیز مورد اختلاف معترله و اشاعره است، با این تفاوت که در اینجا کار برعکس است، یعنی اشاعره طرفدار توحید افعالی و معترله منکر آن می‌باشد.

اینکه معترله خود را اهل التوحید می‌خوانند و توحید را یکی از اصول پنجگانه خویش می‌شمارند مقصودشان توحید صفاتی است نه توحید ذاتی یا توحید در عبادت (زیرا این دو قسم از توحید محل خلاف نیست) و نه توحید افعالی زیرا اولاً معترله منکر توحید افعالی می‌باشد و ثانیاً عقیده خویش را در مورد توحید افعالی تحت عنوان اصل عدل که اصل دوم از اصول پنجگانه آنها است بیان می‌کنند.

اشاعره و معترله در باب توحید صفاتی و توحید افعالی سخت در دو قطب مخالف قرار گرفته‌اند معترله طرفدار توحید صفاتی و منکر توحید افعالی می‌باشد و اشاعره بالعکس و هر کدام استدلالهایی در این زمینه آورده‌اند ما در فصل مربوط عقیده خاص شیعه را درباره این دو قسم توحید بیان خواهیم کرد.

## درس ۴ معترله (۲)

### اصل عدل

در درس گذشته اجمالاً- به اصول پنجگانه معترله اشاره کردیم درباره اصل اول آنها یعنی اصل توحید توضیحاتی دادیم. اکنون نوبت اصل دوم است و آن اصل عدل است.

البته واضح است که هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی منکر عدل به عنوان یک صفت از صفات الهی نیست احدی نگفته که خدا عادل نیست اختلاف معترله با مخالفانشان (یعنی اشاعره) در تفسیر و توجیهی است که درباره عدل می‌کنند اشاعره عدل را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که چنین تفسیری از نظر معترله مساوی است با انکار عدل والا اشاعره هرگز حاضر نیستند که منکر و مخالف عدل خوانده شوند.

عقیده معترله درباره «عدل» این است که برخی کارها فی حد ذاته عدل است و برخی کارها فی حد ذاته ظلم است، مثلاً پاداش دادن به مطیع و کیفر دادن به عاصی فی حد ذاته عدل است و «خدای عادل است» یعنی به مطیع پاداش می‌دهد و به عاصی کیفر، و محال است که بر ضد این عمل کند. کیفر دادن به مطیع و پاداش دادن به عاصی فی حد ذاته ظلم است و محال است که خدا مرتكب آن گردد. همچنین مجبور ساختن بنده به معصیت و یا مسلوب القدره خلق کردن او و آنگاه خلق معصیت به دست او و آنگاه کیفر دادن او ظلم است و هرگز خدا ظلم نمی‌کند، ظلم بر خدا قبیح است و جایز نیست و بر ضد شوون خدایی او است.

ولی اشاعره معتقدند هیچ کاری فی حد ذاته عدل نیست، و هیچ کاری فی حد ذاته ظلم نیست، آنچه خدا بکند عین عدل است. فرض خداوند به مطیعان کیفر بدهد و به عاصیان پاداش، عین عدل است. همچنین اگر خداوند بندگان را مسلوب القدره خلق کند و آنگاه معصیت را به دست آنها جاری سازد و بعد هم آنها را عقاب کند، فی حد ذاته ظلم نیست اگر فرض کنیم خداوند چنین کند

باز عین عدل است «آنچه خسرو کند شیرین بود».

معترله به همین جهت که طرفدار عدلند، منکر توحید در افعالند، می‌گویند لازمه توحید افعالی این است که بشر خود خالق افعال خود نباشد، بلکه خدا خالق افعال او باشد، و چون می‌دانیم بشر در آخرت از طرف خداوند پاداش و کیفر می‌گیرد پس اگر خداوند خالق افعال بشر باشد و در عین حال به آنها پاداش و کیفر برای کارهایی بدهد که خود نکرده‌اند بلکه خود خدا کرده است، ظلم است و بر ضد عدل الهی است. معترله توحید افعالی را بر ضد اصل عدل می‌دانند.

از این رو معترله درباره انسان به اصل آزادی و اختیار قائلند و سخت از آن دفاع می‌نمایند، برخلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار بشرنند.

معترله به دنبال طرح اصل عدل - که به معنی این است که برخی افعال فی حد ذاتها عدلند و برخی فی حد ذاتها ظلم، و عقل حکم می‌کند که عدل نیک است و باید انجام داد و ظلم بد است و نباید انجام داد - یک اصل کلی دیگر طرح کردند که دامنه وسیعتری دارد و آن حسن و قبح ذاتی افعال است. مثلاً راستی، امانت، عفت، تقوی ذاتاً نیک است، و دروغ، خیانت، فحشاء، لا بالیگری ذاتاً بد است. پس افعال در ذات خود و قبل از آنکه خدا درباره آنها حکمی بیاورد دارای حصن ذاتی و یا قبح ذاتی می‌باشند.

از اینجا به اصل دیگری درباره عقل انسان رسیدند، و آن اینکه: عقل انسان در ادراک حسن و قبح اشیاء استقلال دارد، یعنی قطع نظر از بیان شارع نیز می‌توان حسن و قبح برخی کارها را درک کند. اشاعره با این نیز مخالف بودند.

مسئله حسن و قبح ذاتی و عقلی که معترله طرفدار و اشاعره منکر بودند، بسیاری مسائل دیگر را به دنبال خود آورده که برخی به الهیات مربوط بود و برخی به انسان، از قبیل اینکه آیا کارهای خداوند - و به عبارت جامعت، خلقت و آفرینش اشیاء - هدف و غرض دارد یا نه؟ معترله گفتند اگر هدف و غرضی در کار نباشد «قبیح» است و عقلاً محال است. تکلیف ما لا یطاق چطور؟ آیا ممکن است خداوند بندهای را به کاری مکلف سازد که فوق طاقت او است؟ معترله این را نیز قبیح و محال دانستند. آیا مؤمن قادرت بر کفر دارد یا نه و آیا کافر قادرت بر ایمان دارد یا نه؟ پاسخ معترله به همه اینها مثبت است، زیرا اگر مؤمن قادرت بر کفر و کافر قادرت به ایمان نداشته باشد پاداش و کیفر آنها قبیح است. اشاعره در همه این مسائل به نقطه مخالف معترله نظر دادند.

## وعد و وعید

وعد به معنی نوید و پاداش است و وعید به معنی تهدید به کیفر است. عقیده معترله این است که همانطوری که خداوند در نویدها و پاداشها به حکم ان الله لا یخلف الميعاد و عده خلافی نمی‌کند بلکه محال است خلف و عده نماید (این جهت مورد اتفاق و اجماع مسلمین است) همچنین در زمینه کیفرها نیز تخلف نمی‌کند. علی هذا تمام وعیدهایی که در مورد فساق و فجار شده است که مثلاً ظالم چنین عذاب می‌کشد، دروغگو چنان، و شرابخوار چنان، بدون تخلف عملی خواهد شد، مگر آنکه قبل از دنیا توبه کرده باشند. علی هذا مغفرت بدون توبه محال است.

معترله معتقدند که مغفرت بدون توبه مستلزم خلف وعید است و خلف وعید مانند خلف و عده قبیح و محال است. علی هذا عقیده خاص معترله در مورد وعد و وعیدها به مسئله مغفرت مربوط می‌شود و از عقیده آنها در مورد حسن و قبح عقلی ناشی می‌گردد.

## منزله بین المثلتين

اعتقاد معترله به اصل منزله بین المثلتين به دنبال دو عقیده متضاد بود که قبل از جهان اسلام راجع به کفر و ایمان فساق پدید آمد. برای اولین بار «خوارج» این عقیده را اظهار کردند که ارتکاب گناه کبیره بر ضد ایمان است یعنی مساوی با کفر است پس مرتكب گناه کبیره کافر است.

چنانکه می‌دانیم خوارج در اثر حادثه «حکمت» در جنگ صفين پدید آمدند و ظهورشان در نیمه قرن اول هجری، یعنی در حدود سال ۳۷ هجری مقارن با خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) بوده است.

در نهج البلا-غه آمده است که امیرالمؤمنین با آنها درباره این مساله مباحثه کرد و با ادله متقنی نظریه آنها را باطل ساخت. خوارج، بعد از حضرت امیر نیز بر ضد خلفای زمان، و اهل امر به معروف و نهی از منکر و اهل تکفیر و تفسیق بودند. چون غالب خلفاً مرتکب گناهان کبیره می‌شدند طبعاً خوارج آنها را کافر می‌دانستند و به همین جهت خوارج همواره در قطب مخالف سیاستهای حاکم قرار داشتند.

گروه دیگری به وجود آمدند (یا آنها را سیاستها به وجود آورند) که به نام «مرجئه» خوانده می‌شدند. مرجه از لحاظ ارزش تاثیر گناه در نقطه مقابل خوارج قرار داشتند، آنها می‌گفتند اساس کار بر این است که انسان از نظر عقیده و ایمان که مربوط به قلب است مسلمان باشد، اگر ایمان که امر قلبی است درست بود، مانع ندارد که عمل انسان فاسد باشد، ایمان، کفاره عمل بد است. رای و عقیده مرجه به نفع دستگاه حاکم بود، یعنی موجب می‌شد که مردم اهمیت زیادی برای فسق و فجورهای آنها قائل نشوند و آنها را با همه تبهکاریها اهل بهشت بدانند. مرجه صریحاً می‌گفتند «پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعت‌ش واجب است و نماز پشت سر او صحیح است». به همین دلیل خلفای جور از مرجه حمایت می‌کردند مرجه می‌گفتند فسق و گناه هر چند کبیره باشد مضر به ایمان نیست، پس مرتکب کبیره مؤمن است نه کافر.

معترله عقیده میانه‌ای ابراز داشتند، گفتند مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بزرخ میان آن دو است. متزله نام این مرحله میانه را «متزله بین المترلتین» گذاشتند.

گویند اول کسی که این عقیده را ابراز کرد واصل بن عطاء شاگرد حسن بصری بود. روزی واصل در محضر استادش نشسته بود که همین مساله مورد اختلاف خوارج و مرجه را پرسیدند. پیش از اینکه حسن جوابی بدهد واصل گفت: به عقیده من اهل کفر کبائر فاسقند نه کافر. بعد از جمعیت جدا شد - و به قولی حسن بصری او را اخراج کرد - و کناره گرفت و به تبلیغ عقیده خود پرداخت. شاگرد و برادر زنش عمرو بن عبید نیز به او ملحق شد. اینجا بود که حسن گفت «اعتل عنا» یعنی واصل از ما جدا شد و به قولی مردم گفتند: «اعتل لا قول الامة» یعنی واصل و عمرو بن عبید از قوم همه امت جدا شدند و قول سومی اختراع کردند.

### امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر نیز از ضرریات اسلام و مورد اجماع و اتفاق عموم مسلمین است. اختلافاتی که هست مربوط است به حدود و شروط آنها. مثلاً خوارج امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به هیچ شرطی نمی‌دانستند، معتقد بودند در همه شرایط باید این دو فریظه صورت گیرد. مثلاً دیگران احتمال موقفيت را و همچنین عدم ترتب مفسداتی مهمتر را شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند، ولی خوارج به این شرط قائل نبودند. برخی معتقد بودند که امر به معروف و نهی از منکر صرفاً قلبی و زبانی است، یعنی قبلباً باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لساناً نیز باید به نفع معروفها و علیه منکرها تبلیغ کرد. ولی خوارج معتقد بودند که عند اللزوم باید قیام کرد و عملاً دست به کار شد و برای امر به معروف و نهی از منکر باید قیام به سیف کرد.

در مقابل. گروهی بودند که امر به معروف و نهی از منکر را مشروط به شرایط بالا- می‌دانستند و از حد قلب و زبان هم تجاوز نمی‌کردند. احمد بن حنبل از این گروه شمرده شده است. طبق عقیده این گروه، قیام خونین برای مبارزه با منکرات جائز نیست. معتقد شرط امر به معروف و نهی از منکر را پذیرفتند، ولی آن را به قلب و زبان محدود نمی‌دانستند، معتقد بودند که اگر منکرات شایع شود، یا حکومت، ستمگر باشد، بر مسلمین واجب است که تجهیز قوا کنند و قیام نمایند.

پس عقیده خاص معتزله در باب امر به معروف و نهی از منکر - در مقابل اهل الحديث و اهل السنّه - اعتقاد به قیام در برابر مفاسد است همچنان که خوارج نیز چنین نظری داشتند، با تفاوتی که اشاره شد.

## درس ۵ معتزله (۳)

### افکار و آراء معتزله

آنچه در دو درس گذشته گفتیم به اصول مکتب معتزله مربوط بود. ولی همچنانکه اشاره کردیم معتزله مسائل زیادی طرح کردند و از آنها دفاع نمودند. برخی از این مسائل به الهیات مربوط می‌شود و برخی به طبیعت و برخی به اجتماعیات و برخی به انسان. مسائل الهیات بعضی مربوط به امور عامه و بعضی به الهیات بالمعنى الاخْص. البته مقصد و مقصود اصلی معتزله - مانند سایر متکلمین مسائل الهیات بالمعنى الاخْص است که در حوزه عقاید دینی قرار دارد. مسائل امور عامه از باب مقدمه است. همچنانکه بحث در طبیعت و مکتب مذکور جنبه مقدمی دارد یعنی متکلمین از این جهت در طبیعت بحث می‌کنند که راهی برای اثبات یک اصل دینی باز نمایند و یا راه حلی برای یک اشکال پیدا کنند. ما در اینجا فهرست وار به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کیم و از الهیات آغاز می‌کنیم.

### الهیات

#### الف. توحید صفاتی

#### ب. عدل

ج. مخلوق بودن کلام خدا (کلام صفت فعل است نه صفت ذات).

د. افعال الله معلل به اغراض است (هر کار خدا برای یک فایده و نتیجه است).

ه. مغفرت بدون توبه ناممکن است (اصل وعد و وعید).

و. قدیم منحصر به خداوند است. (در این عقیده فقط فلاسفه مخالفند.)

ز. تکلیف ما لا یطاق محال است.

ح. افعال بندگان به هیچ وجه مخلوق خدا نیست، و مشیت الهی به افعال بندگان تعلق نمی‌گیرد.

ط. عالم حادث است (در این عقیده نیز فقط فلاسفه مخالفند).

ی. خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود.

### طبیعت

#### الف. جسم مرکب است از ذرات لا یتجزی.

ب. بو، عبارت است از ذراتی که در فضا پخش می‌شود.

ج. طعم، جز ذرات که بر روی ذائقه اثر می‌گذارد نیست.

د. روشنایی، ذراتی است که در فضا پخش می‌شود.

ه. تداخل اجسام در یکدیگر محال نیست (این عقیده به بعضی از معتزله منسوب است).

و. طفره محال نیست (این عقیده نیز منسوب به بعضی از معتزله است).

## مسائل انسان

- الف. انسان، آزاد و مختار است نه مجبور (این مساله و مساله خلق افعال و مساله عدل الهی به هم مربوط است).
- ب. استطاعت (انسان قبل از هر فعلی قدرت فعل و ترک آن را دارد).
- ج. مؤمن قادر بر کفر است و کافر قادر بر ایمان است.
- د. فاسق نه مؤمن است و نه کافر.
- ه. عقل پاره‌ای از مسائل را مستقلا (بدون نیاز به راهنمایی قبلی شرع) درک می‌کند.
- و. در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است.
- ز. قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

## مسائل اجتماعی و سیاسی

- الف. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، هر چند مستلزم قیام به سیف باشد.
- ب. امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح بوده است.
- ج. علی (ع) از خلفای پیش از خودش افضل بوده است (این، عقیده بعضی از معتزله است نه همه آنها. قدمای معتزله - به استثناء واصل بن عطا - ابوبکر را افضل می‌دانستند ولی متاخرین آنها غالباً علی (ع) را افضل می‌دانستند).
- د. نقد صحابه پیغمبر و بررسی کارهای آنها جایز است.
- ه. تحلیل روش عمر و روش سیاسی علی (ع) و مقایسه میان آنها.
- اینها که گفته شد نمونه‌ای از مسائلی که معتزله طرح کرده‌اند و البته مسائل دیگر نیز غیر این مسائل طرح کرده‌اند. در برخی از این مسائل، معتزله فقط با اشاره طرف بوده‌اند و در بعضی با فلاسفه و در بعضی با شیعه و در بعضی با خوارج و در بعضی با مرجئه. معتزله هیچ گاه تسلیم فکر یونانی نشدن و فلاسفه یونان را که مقارن با طلوع و اوج معتزله وارد دنیای اسلام شد به طور درست پذیرفتند، بلکه با کمال شهامت در رد فلسفه و فلاسفه کتاب نوشته شدند، و آراء خود را ابراز داشتند. ستیزه متكلمين با فلاسفه، هم به سود کلام تمام شد و هم به سود فلسفه یعنی هر دو علم را جلوتر برد و در آخر کار آنچنان آن دو را به یکدیگر نزدیک کرد که جز در مسائل محدودی اختلاف نظر باقی نماند. توضیح این مطلب که کلام چه خدماتی به فلسفه کرد و فلسفه چه خدماتی به کلام کرده است و اساساً تفاوت اساسی فلسفه و کلام چیست از عهده این درسها خارج است.

## سیر تحولی و تاریخی

- بدیهی است که همه این مسائل، همزمان و به وسیله یک فرد طرح نشده‌اند، تدریجاً و به وسیله افراد گوناگون پدید آمده و موجب توسعه علم کلام گردیده‌اند.
- در میان مسائل نامبرده، ظاهرا قدیمترین آنها مساله جبر و اختیار است که البته معتزله طرفدار اختیار بودند و مساله جبر و اختیار مساله‌ای است که در خود قرآن طرح شده است، یعنی قرآن این مطالب را به گونه‌ای طرح کرده است که اندیشه‌ها را برمی‌انگیزد. زیرا از طرفی در برخی آیات تصریح شده که انسان مختار و آزاد است و هیچ گونه جبری در کار نیست، و از طرفی دیگر در برخی آیات تصریح شده است که همه چیز به مشیت و اراده خدا است.
- اینجا این توهمندی آمده است که این دو تیپ آیات باهم منافقی است. لهذا بعضی آیات اختیار را تاویل کردند و قائل به جبر

شدند، و بعضی آیات مشیت و اراده (قضا و قدر) را تاویل کردند و قائل به اختیار شدند و البته گروه سومی هم هستند که هیچگونه تنافض و تنافی میان این دو دسته آیات نمی‌بینند. (۱) به علاوه در کلمات علیٰ علیه السلام بحث جبر و اختیار زیاد طرح شده است. علیه‌هذا طرح بحث جبر و اختیار مقارن است به خود اسلام. اما گروه بندی مسلمین و صفت آرایی آنها در مقابل یکدیگر و منقسم شده به دو گروه: جبری و غیر جبری، در نیمه دوم قرن اول صورت گرفت.

می‌گویند فکر اختیار اولین بار وسیله غیلان دمشقی و معبد جهنی تبلیغ شد. بنی امیه مایل بودند که فکر جبر در میان مردم تبلیغ شود زیرا از این فکر استفاده سیاسی می‌بردند. بنی امیه در زیر این سرپوش که همه چیز از ناحیه خدا است: آمنا بالقدر خیره و شره حکومت ظالمانه و تحملی خودشان را توجیه می‌کردند. لهذا هر فکر مبنی بر اختیار و آزادی بشر را سرکوب می‌کردند و به همین جهت غیلان دمشقی و معبد جهنی کشته شدند. در آن وقت طرفداران اختیار به نام قدریه خوانده می‌شدند. (۲)

البته مساله «کفر فاسق» قبل از مساله جبر و اختیار موضوع بحث و گفتگو واقع شد، زیرا این مسئله وسیله خوارج مطرح شد، ولی خوارج به صورت کلامی از نظریه خود دفاع نمی‌کردند، و تنها موقعی که در میان معتزله طرح شد و موجب پیدایش نظریه «مترله بین المثلتین» گشت رنگ کلامی به خود گرفت.

مساله جبر و اختیار به نوبه خود مسائل: عدل، حسن و قبح ذاتی و عقلی، معلل بودن افعال باری به اغراض، محال بودن تکلیف ما لا يطاق و امثال اینها را به دنبال خود آورد.

در نیمه اول قرن دوم هجری مردی به نام «جهنم بن صفوان» عقاید خاصی درباره صفات خداوند ابراز داشت. مورخان ملل و نحل مدعاویند که مساله توحید صفاتی یعنی اینکه صفات خداوند مغایر با ذات نیست که معتزله اختصاصاً آن را «اصل توحید» می‌خوانند و همچنین مساله نفی تشبیه، یعنی اینکه خداوند به هیچ وجه شبیه مخلوقات نیست (اصل تنزیه) اولین بار وسیله جهم بن صفوان ابراز شد و پیروان او را جهتمیه نامیدند. معتزله همچنانکه در عقیده اختیار پیرو قدریه شدند، در عقیده توحید و تنزیه پیرو جهیه شدند. خود جهم بن صفوون جبری بود. معتزله عقیده جبری جهم را پذیرفت ولی عقیده توحید او را پذیرفتند.

علیه‌هذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود یعنی اصل توحید و اصل عدل - بنابراین نقلها - تابع دو فرقه دیگر بودند، اصل توحید را از جهتمیه اقتباس کردند و اصل عدل را از قدریه، بلکه در حقیقت مکتب متعزله تحول یافته و تکامل یافته قدریه و جهتمیه است.

راس معتزله و آن کسی که اعتزال به صورت یک مکتب با دست اول پایه گذاری شد «واصل بن عطاء غزال» است، که در پیش گفته که واصل شاگرد حسن بصری بود و در یک جریان از حوزه درس او جدا شد و حوزه مستقلی تشکیل داد و بدین مناسب حسن گفت: «اعتل عننا» یعنی از ما جدا شد. معروف و مشهور است که به همین مناسب بود که پیروان او «معتله» نامیده شدند. ولی بعضی دیگر معتقدند که علت این نامگذاری چیز دیگر است: کلمه معتزله ابتداء به گروهی گفته شده که در جریان جنگ جمل و صفين روش بی طرفی کناره گیری را انتخاب کردند، مانند سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و عبدالله بن عمر. بعدها که مساله کفر و ایمان فاسق وسیله خوارج طرح شد و مسلمین دو دسته شدند، گروهی راه سومی انتخاب کردند و آن کناره گیری و بی طرفی بود. یعنی همان روشی که امثال سعد بن ابی وقاص در سیاست و مسائل حاد اجتماعی زمان خود پیش گرفتند، اینها در یک مساله فکری پیش گرفتند. از این رو به اینها نیز «معتله» گفته شد یعنی «بی طرفها» و بعد این نام برای اینها باقی ماند.

واصل در سال ۸۰ هجری متولد شده و در سال ۱۳۱ هجری درگذشته است. بعثهای او محدود بوده به مساله نفی صفات، اختیار، مترله بین المثلتین، وعد و وعید، و اظهار نظر درباره بعضی از اختلافات صحابه.

پس از واصل نوبت به عمرو بن عبید رسید عمرو برادر زن واصل است و نظریات واصل را توسعه داد و تکمیل کرد پس از عمرو ابوالهدیل علاف و ابراهیم نظام ظهور کردند.

ابوالهذیل و نظام هر دو از شخصیتهای بارز معتزله به شمار می‌آیند. کلام، وسیله این دو نفر رنگ فلسفی گرفت. ابوالهذیل کتب فلاسفه را مطالعه می‌کرد و بر آنها رد می‌نوشت. نظام نظریات خاصی در طبیعت آورد، و هم او بود که نظریه ذره‌ای بودن جسم را ابراز داشت. ابوالهذیل و نظام هر دو در قرن سوم هجری در گذشته‌اند. به احتمال قوی، ابوالهذیل در سال ۲۳۵ و نظام در سال ۲۳۱ در گذشته است.

جاحظ، ادیب و نویسنده معروف، صاحب کتاب «البيان و التبيين» که در قرن سوم هجری می‌زیسته است یکی دیگر از شخصیتهای بارز معتزله است.

معتلله در دوره بنی امیه با دستگاه حکومت روابط خوبی نداشتند، در اوایل بنی العباس حالت بی طرفی به خود گرفتند ولی در عصر مامون که خود اهل فضل علم و ادب بود مورد توجه واقع شدند مامون و پس از او معتضمن، واثق از معتزله سخت حمایت کردند و این سه خلیفه خودرا معتزلی می‌خوانندند.

در همین زمان بود که بحث داغی بالا گرفت که دامنه اش در تمام اقطار کشور عظیم آنروز اسلامی گسترش یافت و آن اینکه آیا کلام خدا از صفات فعل است یا از صفات ذات؟ آیا کلام خدا حادث است و یا مانند علم خدا و قدرت و حیات او قدیم است؟ معتزله معتقد بودند که کلام خدا مخلوق است پس قرآن مخلوق و حادث است و اعتقاد به قدیم بودن قرآن کفر است. مخالفین معتزله بر عکس معتقد بودند که قرآن قدیم است و غیر مخلوق مامون به حمایت از معتزله بخشنامه‌ای صادر کرد که هر کس معتقد به قدم قرآن باشد تادیب شود افراد زیادی به زندان افتادند و شکنجه دیدند.

معتضمن و واثق نیز روش مامون را دنبال کردند و از آن جمله کسانی که در این راه به زندان افتادند احمد بن حنبل معروف بود. تا نوبت به متوكل رسید. متوكل بر ضد معتزله گرایش پیدا کرد و اکثریت مردم با معتزله مخالف بودند. معتزله و طرفدارانشان منکوب بلکه قلع و قمع شدند. خونها در این فتنه ریخته شد و خانمانها بر باد رفت. مسلمین این دوره را دوره «محنت» نامیدند.

معتلله پس از این جریان کمر راست نکردن میدان برای همیشه به دست محالفینشان که «اهل السنّة» و «اهل الحديث» خوانده می‌شدند افتاد. در عین حال برخی شخصیتهای بارز در دوره‌های ضعف آنها ظهور کردند از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی متوفا در ۴۱۷ و ابو علی جبایی متوفا در ۳۰۳ و ابوهاشم جبایی پسر ابو علی جبایی و قاضی عبد الجبار معتزلی متوفا در ۴۱۵ و ابوالحسن خیاط و صاحب بن عباد و زمخشری متوفا در ۵۸۳ و ابو جعفر اسکافی.

### پی نوشتها

۱ - در کتاب «انسان و سرنوشت» به تفصیل در این موضوع بحث کرده ایم.

۲ - رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت».

### درس ۶ اشاره

#### اشاره

از دروس گذشته روشن شد که افکار و اندیشه‌هایی که منجر به مکتب اعتزال گشت از نیمه دوم قرن اول هجری آغاز شد. روش اعتزال در حقیقت عبارت بود از به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین. بدیهی است که در چنین روشی اولین شرط، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است و نیز بدیهی است که عame مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند، همواره «تدین» را مساوی با «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث - و مخصوصاً احادیث - می‌دانند و هر تفکر و

اجتهادی را نوعی طغیان و عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از آن حمایت کند و بالاخص اگر برخی از علماء دین و مذهب این طرز تفکر را تبلیغ نمایند، و بالاخص اگر این علماء خود واقعاً به ظاهر گرایی خویش مؤمن و معتقد باشند و عملاً تعصب و تصلب بورزند. حملات اخباریین علیه اصولیین و مجتهدین، و حملات برخی از فقهاء و محدثین علیه فلاسفه در جهان اسلامی از چنین امری ریشه می‌گیرد.

معترله علاقه عمیقی به فهم اسلام و تبلیغ و ترویج آن و دفاع از آن در مقابل دهربین و یهود و نصاری و مجوس و صابئین و مانویان و غیرهم داشتند و حتی مبلغینی تربیت می‌کردند و به اطراف و اکناف می‌فرستادند. در همان حال از داخل حوزه اسلام وسیله ظاهر گرایان که خود را «اهل الحديث» و «اهل السنّة» می‌نامیدند تهدید می‌شدند و بالاخره از پشت خنجر خوردند و ضعیف شدند و تدریجاً منقرض گشتند.

علیهذا در آغاز امر، یعنی تا حدود اوآخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم، یک مکتب کلامی معارض به معترله – آن گونه که بعدها پیدا شد – وجود نداشت. تمام مخالفتها با این نام صورت می‌گرفت که افکار معترله بر ضد ظواهر حدیث و سنت است. رؤسائے اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند. پس نه تنها اهل السنّة یک مکتب کلامی در مقابل معترله نداشتند، بلکه منکر کلام و تکلم بودند.

در حدود اوآخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری پدیده تازه‌ای رخداد و آن اینکه شخصیتی بارز و اندیشمند که سالها در نزد قاضی عبدالجبار مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن مجتهد و صاحب نظر شده بود، از مکتب اعزال رو گرداند و به مذهب اهل السنّة گرایید و چون از طرفی از نوعی نوع خالی نبود و از طرف دیگر مجهز بود به مکتب اعتزال، همه اصول اهل السنّة را بر پایه‌های استدلالی خاصی بنا نهاد و آنها را به صورت یک مکتب نسبتاً دقیق فکری درآورد. آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفاً در حدود ۳۳۰ هجری است.

ابوالحسن اشعری – برخلاف قدماًی اهل حدیث مانند احمد بن حنبل – بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. او کتابی به نام «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الكلام» نوشته است. (۱) اینجا بود که اهل الحديث دو دسته شدند: «اشاعره» یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که کلام و تکلم را جایز می‌شمارند، و «حنابله» یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانند. در درس‌های منطق گفتیم که ابن تیمیه حنبلی کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است. (۲)

معترله از ناحیه دیگر نیز منفور عوام شدند، و آن، غائله «محنت» بود زیرا معترله بودند که با نیروی خلیفه مامون می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده خود در حادث بودن قرآن بنمایند، و این حادثه به دنبال خود کشتارها و خونریزیها و زندانها و شکنجه‌ها و بی خانمانیها آورد که جامعه مسلمین را به ستوه آورد. عامه مردم، معترله را مسؤول این حادثه می‌دانستند و این جهت سبب بیزاری بیشتر مردم از مکتب اعتزال شد.

ظهور مکتب اشعری بدین دو جهت مورد استقبال عموم قرار گرفت. بعد از ابوالحسن اشعری شخصیت‌های بارز دیگر در این مکتب ظهر کردند و پایه‌های آن را مستحکم کردند. از آن میان قاضی ابوبکر باقلانی معاصر شیخ مفید و متوفای در سال ۴۰۳ و ابواسحاق اسفارایی که در طبقه بعد از باقلانی و سید مرتضی به شمار می‌رود، و دیگر امام الحرمين جوینی استاد غزالی و خود امام محمد غزالی صاحب «احیاء علوم الدین» متوفای در ۵۰۵ هجری و امام فخرالدین رازی را باید نام برد.

البته مکتب اشعری تدریجاً تحولاتی یافت و مخصوصاً در دست غزالی رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد. بعداً که خواجه نصیرالدین طوسی ظهر کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت، کلام بیش از نود درصد رنگ فلسفی به خود گرفت. پس از «تجرید» همه متكلمن – اعم از اشعری و معترلی – از همان راهی رفتند که

این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی رفت.  
مثلاً کتابهای «موافق» و «مقاصد» و شروح آنها همه رنگ «تجرید» را به خود گرفته‌اند. در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشعاره از پیشوایان ابوالحسن اشعری دور شده و عقاید او را با اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده‌اند.

### [فهرست عقاید «اشعری» که از اصول اهل السنّه دفاع کرده]

اکنون فهرست وار عقاید «اشعری» را که از اصول اهل السنّه دفاع کرده و یا به نحوی عقیده اهل السنّه را تاویل و توجیه کرده است ذکر می‌کنیم:

الف. عدم وحدت صفات با ذات (برخلاف نظر معتزله و فلاسفه)

ب. عمومیت اراده و قضاء و قدر الهی در همه حوادث (این نیز برخلاف نظر معتزله ولی بر وفق نظر فلاسفه)

ج. شرور، مانند خیرات، از جانب خدا است. (البته این نظر به عقیده «اشعری» لازمه نظر بالا است.)

د. مختار نبودن بشر و مخلوق خدا بودن اعمال او (این نظر نیز به عقیده «اشعری» لازمه نظر عمومیت اراده است.)

ه. حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه شرعی است. همچنین عدل، شرعی است نه عقلی (برخلاف نظر معتزله)

و. رعایت لطف و اصلاح بر خدا واجب نیست. (برخلاف نظر معتزله)

ز. قدرت انسان بر فعل، توأم با فعل است نه مقدم بر آن. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ح. تزیه مطلق، یعنی هیچگونه شباهت و مماثلت میان خدا و ما سوا وجود ندارد. (برخلاف نظر معتزله)

ط. انسان آفریننده عمل خود نیست، اکتساب کننده آن است. (توجیه نظر اهل السنّه در باب خلق اعمال)

ی. خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یا. «فاسق» مؤمن است. (برخلاف نظر خوارج که مدعی کفر فاسق بودند و برخلاف نظر معتزله که به متزله بین المتنزلین قائل بودند).

یب. مغفرت خداوند بندهای را، بودن توبه هیچ اشکالی ندارد همچنانکه معذب ساختن مؤمن بلا اشکال است. (برخلاف نظر معتزله).

یج. شفاعت بلا اشکال است. (برخلاف نظر معتزله)

ید. کذب و تخلف و عده بر خدا جایز نیست.

یه. عالم حادث زمانی است. (برخلاف نظر فلاسفه)

یو. کلام خدا قدیم است، اما کلام نفسی نه کلام لفظی. (توجیه نظر اهل السنّه)

یز. افعال خدا برای غایت و غرضی نیست. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)

یح. تکلیف ما لا یطاق بلا مانع است. (برخلاف نظر فلاسفه و معتزله)

ابوالحسن اشعری از افراد کثیر التالیف است. گفته‌اند متجاوز از دویست کتاب تالیف کرده است. در حدود صد کتاب از او در تذکره‌ها نام برده شده است ولی ظاهراً اکثر آن کتابها از میان رفته است. معروفترین کتاب او کتاب «مقالات الاسلامین» است. که چاپ شده و تا حد زیادی مشوش و نامنظم است. کتاب دیگری نیز از او چاپ شده است و نام «اللمع» و شاید کتابهای دیگر هم از او چاپ شده باشد.

ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش تاثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه تاسف است. البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد. بسیاری از عقاید و آراء او را ابوعلی سینا در شفا - بدون آنکه نام ببرد -

ذکر کرده و رد نموده است. حتی برخی از اتباع «اشعری» از قبیل قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی در نظریه جبری او درباره خلق اعمال، تجدید نظرهایی کردند.

امام محمد غزالی اگر چه اشعری است و تا حدود زیادی اصول اشاعره را تحکیم و تثبیت نموده است ولی مبانی دیگری به آنها داد. «کلام» و سیله غزالی به عرفان و تصوف نزدیک شده. مولانا محمد رومی صاحب کتاب مشنوی نیز به نوبه خود اشعری مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همه مسائل رنگ دیگری داده است. امام فخر رازی نیز که با افکار فلاسفه آشنا بود، کلام اشعری را تحول و نیرو بخشید.

پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد. این پیروزی، پیروزی جمود و تقشر بر حریت فکر بود. هر چند جنگ اشعریگری و اعتزال مربوط است به جهان تسنن، ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری برکنار نمانده. این پیروزی علل تاریخی و اجتماعی خاص دارد. بعضی حوادث سیاسی در این پیروزی تاثیر بسزایی داشت.

چنانکه قبل اشاره شد، در قرن سوم هجری مامون که خود مردمی عالم و روشنفکر بود به حمایت معتزله برخاست، معتصم و واثق نیز از او پیروی کردند، تا نوبت به متوكل رسید. متوكل نقش اساسی در پیروزی مذهب اهل السنّه - که در حدود یک قرن بعد به وسیله ابوالحسن اشعری پایه کلامی یافت - داشت. مسلماً اگر متوكل همان طرز تفکر مامون را می‌داشت، اعتزال چنین سرنوشتی پیدا نمی‌کرد.

روی کار آمدن ترکان سلجوقی در ایران نیز عامل مؤثری در پیروزی و نشر اندیشه‌های اشعری بوده است. سلاجمقه اهل تفکر و اندیشه آزاد نبودند برخلاف آل بویه که برخی از آنها خود اهل فضل و علم و ادب بودند. در دربار آل بویه مکتب شیعه و مکتب اعتزال رونق یافت. ابن العمید و همچنین صاحب بن عباد دو وزیر دانشمند آل بویه هر دو ضد اشعری بودند.

ما نمی‌خواهیم از عقاید معتزله حمایت کنیم، بعداً سخافت بسیاری از عقاید آنها را بیان خواهیم کرد. آنچه در معتزله قابل ستایش و مرگ آنها موجب نابودی آن شد روش عقلانی آنها بود. چنانکه می‌دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل، ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد.

### پی‌نوشتها

- ۱- این رساله در ذیل کتاب «اللمع» او چاپ شده است و عبدالرحمن بدوى همه آن را در جلد اول «مذاهب الاسلاميين» صفحات ۱۵-۲۶ نقل کرده است.
- ۲- رجوع شود به کتاب «ابن تیمیه» تالیف محمد ابوزهره.

### درس ۷ شیعه (۱)

#### اشاره

اکنون نوبت آن است که به کلام شیعه - ولو مختصر - بپردازیم. کلام به معنی استدلال عقلی و منطقی درباره اصول اعتقادی اسلام در شیعه وضع خاص و ممتازی دارد.

کلام شیعه از طرفی از بطن حدیث شیعه بر می‌خizد و از طرف دیگر با فلسفه شیعه آمیخته است. در گذشته دیدیم که کلام اهل سنت و جماعت جریانی بر ضد سنت و حدیث تلقی شد، ولی کلام شیعه نه تنها بر ضد سنت و حدیث نیست، در متن سنت و حدیث جا دارد.

سر مطلب از نظر حدیثی این است که احادیث شیعه برخلاف احادیث اهل تسنن، مشتمل است بر یک سلسله احادیثی که در آنها منطقاً مسائل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

در احادیث اهل تسنن تجزیه و تحلیلی درباره این موضوعات صورت نگرفته است. مثلاً اگر سخن از قضا و قدر و اراده شامله حق و از اسماء و صفات باری، و از روح و انسان، و از عالم بعد از مرگ و حساب و کتاب و صراط و میزان، و از امامت و خلافت و امثال این مسائل به میان آمده است. ولی در احادیث شیعه همه این مسائل طرح شده و درباره آنها استدلال شده است. یک مقایسه میان ابواب حدیث صحاح سته با ابواب حدیث کافی کلینی مطلب را روشن می‌کند.

علیهذا در خود احادیث شیعه «تكلم» به معنی تفکر عقلانی و تجزیه و تحلیل ذهنی صورت گرفته است. به همین جهت شیعه به دو گروه اهل الحديث و اهل الکلام تقسیم نشد، آنچنانکه اهل تسنن تقسیم شدند. ما در درس‌های گذشته، بر اساس منابع اهل تسنن، چنین گفتیم که اولین مساله‌ای که به عنوان اصل اعتقادی در میان مسلمین مطرح شد، مساله «کفر فاسق» بود که وسیله خوارج در نیمه اول قرن اول مطرح شد. پس از آن، مساله اختیار و آزادی بود که از ناحیه دو نفر یکی به نام معبد جهندی و یکی دیگر به نام غیلان دمشقی مطرح و دفاع شد؛ و این عقیده بر خلاف عقیده‌ای بود که حکام اموی آن را تبلیغ و ترویج می‌کردند. پس از آن در نیمه اول قرن دوم عقیده وحدت صفات و ذات از طرف جهم بنی صفوان مطرح شد و آنگاه واصل بن عطاء و عمرو ابن عبید به عنوان پایه گذاران اولی مکتب معتزله عقیده آزادی و اختیار را از معبد و غیلان، و عقیده وحدت ذات و صفات را از جهم بن صفوان گرفتند و در مورد کفر و یا ایمان فاسق عقیده متزله بین المتنزلین را اختراع کردند و به بحث و چون و چرا در برخی مسائل دیگر پرداختند و به این ترتیب کلام اسلامی پایه گذاری شد. آری این است نوع تفسیر و توجیه پیدایش بحث‌های عقلی دینی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی.

این گروه، عمداً یا سهوا بحث‌های استدلالی و عقلی عمیقی را که اولین بار وسیله امیرالمؤمنین علی علیه السلام طرح شده فراموش می‌کند.

حقیقت این است که طرح بحث‌های عقلی عمیق در معارف اسلامی اولین بار وسیله علی علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین بار درباره ذات و صفات باری و درباره حدوث و قدم، بساطت و ترکب، وحدت و کثرت و غیر اینها بحث‌های عمیقی را طرح کرد که در نهج البلاغه و روایات مستند شیعه مذکور است. آن بحث‌ها رنگ و بوی و روحی دارد که با روشهای کلامی معتزلی و اشعری و حتی کلامهای برخی علمای شیعی که تحت تاثیر کلامهای عصر خود بوده‌اند کاملاً متفاوت است.

ما در کتاب «سیر در نهج البلاغه» و همچنین در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باره بحث کرده ایم. مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقلی فلسفی بوده است، یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم، استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبی که از اساس منکر به کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود، و با تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل اگرایی آن مخالف است، زیرا تفکر معتزلی هر چند عقلی است ولی جدلی است نه برهانی. (۱) و به همین جهت است که اکثريت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند. حیات فلسفی اسلامی را فقط شیعه حفظ کرده است و شیعه این روح را از پیشوایان خود دارد، خصوصاً پیشوای اول امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

فلسفه شیعه، بدون آنکه فلسفه را به شکل کلام درآورند و از صورت حکمت برهانی به صورت جدلی خارج سازند، با الهام از وحی قرآنی و افاضات پیشوایان دینی، عقاید اصیل اسلامی را تحکیم کردند. از این رو اگر ما بخواهیم متکلمین شیعه را بر شماریم و مقصودمان همه کسانی باشد که درباره عقاید اسلامی شیعه تفکر عقلی داشته‌اند، هم جماعتی از راویان حدیث و هم جماعتی از

فلسفه شیعه را باید جزء متكلمین بشماریم، زیرا چنانکه گفتیم حدیث شیعه و فلسفه شیعه هر دو وظیفه علم کلام را بهتر از خود علم کلام انجام داده‌اند.

### [متکلمین شیعه]

اما اگر مقصود ما از متكلمین جماعتی باشد که تحت تاثیر متكلمان معتبری و اشعری به حکمت جدلی مجهز بوده‌اند، ناچار گروه خاصی را باید مورد نظر قرار دهیم. ولی ما دلیلی نمی‌بینیم که تنها آن گروه خاصی را مورد توجه قرار دهیم.

بگذریم از بیانات ائمه اطهار علیهم السلام درباره «عقاید» که به صورت خطبه و روایت و دعا در دست است، در میان مؤلفان شیعی اولین فردی که در مورد «عقاید» کتاب تالیف کرده است علی بن اسماعیل ابن میثم تمار است. میثم تمار خود مردی خطیب و سخنور بوده و از صاحبان سر امیر المؤمنین علی علیه السلام محسوب می‌شود. علی بن اسماعیل نواده این مرد بزرگ است. این مرد معاصر عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاف از متكلمان معروف نیمه اول قرن دوم و از پایه گذاران طبقه اول کلام معتبری است.

در میان اصحاب امام صادق علیه السلام گروهی هستند که خود امام صادق علیه السلام آنها را به عنوان «متکلم» یاد کرده است از قبیل هشام بن الحكم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابو جعفر احوال معروف به مؤمن الطاق، قیس بن ماصر و غیرهم. در کتاب کافی داستانی از مباحثه این گروه با یکی از مخالفین در حضور امام صادق علیه السلام که موجب نشاط خاطر امام شده بود نقل می‌کند.

این طبقه نیز در نیمه اول قرن دوم هجری می‌زیسته‌اند. این گروه پژوهش یافته مکتب امام صادق علیه السلام بودند و این خود می‌رساند که ائمه اهل الیت علیهم السلام نه تنها خود به بحث و تجزیه و تحلیل مسائل کلامی می‌پرداخته‌اند، گروهی را نیز در مکتب خود برای بحثهای اعتقادی تربیت می‌کرده‌اند. هشام بن الحكم همه برجستگیش در علم کلام بود، نه در فقه یا حدیث یا تفسیر. امام صادق علیه السلام او را که در آن وقت جوانی نو خط بود از سایر اصحابش بیشتر گرامی می‌داشت و او را بالا دست دیگران می‌نشاند. همگان در تفسیر این عمل امام اتفاق نظر دادند که این تجلیلها فقط به علت متكلم بودن هشام بوده است.

امام صادق علیه السلام با مقدم داشتن هشام متكلم بر ارباب فقه و حدیث، در حقیقت می‌خواسته است ارزش بحثهای اعتقادی را بالا ببرد و کلام را بالا دست فقه و حدیث بنشاند. بدیهی است که این گونه رفتارهای ائمه اطهار تاثیر بسزایی داشته در ترویج علم کلام و در اینکه عقل شیعی از ابتدا عقل کلامی و فلسفی گردد.

حضرت رضا علیه السلام شخصا در مجلس مباحثه‌ای که مامون از جمع متكلمان مذاهب تشکیل می‌داد شرکت می‌کرد و به مباحثه می‌پرداخت. صورت این جلسات در متن کتب شیعه محفوظ است.

مستشرقان و اسلام شناسان غربی و شرقی همچنانکه مساعی امیرالمؤمنین علی علیه السلام را مسکوت می‌گذارند، همه این جریانات را که وسیله ائمه اطهار در راه احیاء بحثهای عقلی در امور اعتقادی دینی صورت گرفته است نادیده می‌گیرند و این مایه شگفتی است.

فضل بن شاذان نیشابوری از اصحاب امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام، قبرش در نیشابور است ضمن اینکه فقیه و محدث بوده، متكلم نیز بوده است، کتب زیادی در کلام از او نقل می‌شود.

خاندان نوبخت که بسیارند ظاهرا عموما متكلم بوده‌اند. از فضل بن ابی سهل نوبخت گرفته که در زمان هارون در راس کتابخانه معروف بیت الحکمة بود و از مترجمین معروف فارسی به عربی به شمار می‌رود تا اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسرش اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت و پسر دیگرش علی بن اسحاق و نواده اش ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که او را شیخ المتكلمین در شیعه لقب داده‌اند و حسن بن موسی نوبختی خواهرزاده اسماعیل بن علی و عده‌ای

دیگر از این خاندان همه از متکلمین شیعه‌اند.

ابن قبه رازی در قرن سوم و ابوعلی بن مسکویه حکیم و طبیب معروف اسلامی صاحب کتاب «طهارة الاعراق» نیز از متکلمین شیعه در اوایل قرن پنجم است.

متکلمین شیعه فراوانند. خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف و ریاضیدان معروف صاحب کتاب «تجزید الاعتقاد» و علامه حلی فقیه معروف و شارح «تجزید الاعتقاد» از متکلمان معروف قرن هفتم می‌باشند.

خواجه نصیرالدین طوسی که خود حکیم و فیلسوفی متبحر است با تالیفات کتاب «تجزید الاعتقاد» محکمترین متن کلامی را آفرید. پس از «تجزید» هر متکلمی - اعم از شیعه و سنی - که آمده است به این متن توجه داشته است. خواجه نصیرالدین تا حد زیادی کلام را از سبک حکمت جدلی به سبک حکمت برهانی نزدیک کرده. ولی در دوره‌های بعدتر کلام تقریباً سبک جدلی خود را به کلی از دست داد، همه پیرو حکمت برهانی شدند و در حقیقت «کلام» استقلال خود را در مقابل «فلسفه» از دست داد.

فلسفه شیعی متاخر از خواجه مسائل لازم کلامی را در فلسفه مطرح کردند و با سبک و متود فلسفی آنها را تجزیه و تحلیل کردند و از متکلمین که با سبک قدیم وارد و خارج می‌شدند موفق تر بودند. مثلاً صدرالمتألهین یا حاجی سبزواری اگر چه در زمرة متکلمان به شمار نیامده‌اند، اما از نظر اثر وجودی از هر متکلمی اثر وجودی بیشتر داشته‌اند.

حقیقت این است که اگر به متون اصلی اسلام، یعنی قرآن، نهج البلاغه، روایات و ادعیه ماثوره از اهل بیت مراجعه کنیم این سبک را از آن سبک، به زبان و منطق اصلی پیشوایان دینی نزدیکتر می‌بینیم. در اینجا ناچاریم به همین اشاره قناعت نماییم.

### پی‌نوشت

۱- ما در درس‌های «کلیات فلسفه» فرق حکمت مشایی و حکمت اشرافی و حکمت ذوقی و حکمت جدلی (کلامی معتزلی و اشعری) را روشن کرده ایم.

### درس ۸ شیعه (۲)

#### اشاره

در این درس لازم است اجمالی از نظریات شیعه را در مسائل کلامی رائج میان متکلمین اسلامی بیان نماییم. قبل از تشریح مکتب معتزله گفتیم که معتزله پنج اصل را که عبارت است از توحید عدل، وعد و وعید، منزلة بين المترلتین، امر به معروف و نهی از منکر، ارکان مکتب خود می‌شمارند، و گفتیم که امتیاز این پنج اصل از سایر اصول معتزله به این است که اینها مختص مکتب اعتزال و مایه امتیاز این مکتب از مکاتب مخالف به شمار می‌رود. نباید پنداشت که این پنج اصل نزد معتزله از اصول دینند و باقی فروع دین.

علماء شیعه نیز - نه ائمه شیعه - از قدیم الایام پنج اصل را به عنوان اصول خمسه تشیع معرفی کرده‌اند و آنها عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد.

معمولًا گفته می‌شود که این پنج اصل از اصول دینند و باقی همه از فروع دین. قهره اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر مقصود از اصول دین، اصولی است که ایمان و اعتقاد به آنها شرط مسلمان بودن است پس دو اصل بیشتر نیست یعنی توحید و نبوت. مفاد شهادتین همین دو تا است و بس. تازه شهادت دوم مربوط است به نبوت خاصه، یعنی نبوت حضرت خاتم النبیین. نبوت عامه یعنی نبوت سایر انبیاء، از محتوای شهادتین خارج است و حال آنکه آنچه جزء اصول دین است و ایمان به آن لازم است، نبوت همه انبیاء

است.

اگر مقصود از اصول دین اصولی است که از نظر اسلام جزء امور ایمانی و اعتقادی است نه امور عملی، برخی امور دیگر نیز در خور امور ایمانی است مانند ملائکه که در قرآن تصریح شده که به وجود ملائکه باید ایمان داشت. (۱) به علاوه صفت عدل چه خصوصیتی دارد که تنها این صفت حق در حوزه امور ایمانی قرار گرفته است و سایر صفات حق از قبیل علم، حیات، قدرت، سمعیت، بصیرت، در خارج از حوزه ایمان قرار گرفته است؟ اگر ایمان به صفات خدا لازم است، به همه صفات باید ایمان آورد، و اگر لازم نیست به هیچ صفت نباید ایمان داشت.

حقیقت این است که اصول پنجگانه فوق از آن جهت به این صورت انتخاب شده که از طرفی معین اصولی باشد که از نظر اسلام باید به آن ایمان و اعتقاد داشت، و از طرف دیگر معرف و مشخص مکتب باشد. اصل توحید و اصل نبوت و اصل معاد سه اصلی است که از نظر اسلام لازم است که هر فرد به آنها ایمان داشته باشد، یعنی ایمان به آنها جزء اهداف اسلام است، و اصل عدل معرف مکتب خاص تشیع است.

اصل عدل اگر چه جزء هدفهای ایمانی اسلام نیست یعنی با اصل علم و حیات و قدرت حق تفاوتی ندارد ولی جزء اصولی است که دیده خاص تشیع را نسبت به اسلام نشان می‌دهد.

اصل امامت از نظر شیعه دارای هر دو جنبه است یعنی هم داخل حوزه ایمانیات است و هم معرف و مشخص مکتب است.

اینکه گفته شد ایمان به ملائکه نیز به نص قرآن لازم و ضروری است پس چرا به عنوان اصل ششم از آن یاد نشده است؟

پاسخ این است که اصول ایمانی فوق جزء هدفهای اسلام است یعنی پیامبر اکرم مردم را به ایمان به آنها دعوت کرده است یعنی رسالت پیامبر مقدمه‌ای است برای این ایمانها اما ایمان به ملائکه و همچنین ایمان و اعتقاد به همه ضروریات دین از قبیل نماز و روزه جزء هدف رسالت نیست بلکه لازمه رسالت است به عبارت دیگر از لوازم ایمان به نبوت است نه از اهداف نبوت.

مسئله امامت را اگر از وجههای اجتماعی و سیاسی، دینی از وجهه حکومت و رهبری در نظر بگیریم نظیر عدل است یعنی داخل در حوزه امور ایمانی نیست و امام اگر از جنبه معنوی بنگریم، یعنی از آن نظر که امام - به اصطلاح احادیث - «حجت خدا» و «خلیفة الله» است و رابطه‌ای معنوی میان هر فرد مسلمان و انسان کامل هر زمان ضروری است، جزء مسائل ایمانی است.

اکنون یک یک عقاید خاص کلامی شیعه را اعم از اصول پنجگانه فوق الذکر و غیره آنها ذکر می‌کنیم:

## ۱. توحید

توحید جزء اصول پنجگانه معتبرله نیز بود همچنانکه جزء اصول اشاعره نیز هست، با این تفاوت که توحید مورد نظر معتبرله که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید صفاتی است که مورد نظر اشاعره که مشخص مکتب آنها به شمار می‌رود توحید افعالی است که مورد انکار معتبرله است.

قبل اگفتم که توحید ذاتی و توحید در عبادت چون مورد اتفاق همه است از محل بحث و نظر خارج است.

اکنون بینیم که توحید مورد نظر شیعه چه توحیدی است؟

توحید مورد نظر شیعه - علاوه بر توحید ذاتی و توحید در عبادت هم - شامل توحید صفاتی است و هم شامل توحید افعالی. یعنی شیعه در بحث صفات طرفدار توحید صفاتی است و در بحث افعال طرفدار توحید افعالی، اما توحید صفاتی شیعه با توحید صفاتی معتبرله متفاوت است توحید افعالی او نیز با توحید افعالی اشاعره مغایرت دارد.

توحید صفاتی معتبرله به معنی خالی بودن ذات از هر صفتی و به عبارت دیگر به معنی فاقد الصفات بودن ذات است، ولی توحید صفاتی شیعه به معنی عینیت صفات با ذات است. (۲) تفصیل این مطلب را از کتب کلام و فلسفه شیعه باید جستجو کرد.

توحید افعالی شیعه با توحید افعالی اشعاره معنی است. توحید افعالی اشعاره به معنی این است که هیچ موجودی دارای هیچ اثری نیست، همه آثار مستقیماً از جانب خدا است. علی‌هذا خالق مستقیم افعال بندگان نیز خدا است، و بنده، خالق و آفریننده عمل خود نیست. اینچنین عقیده‌ای جبر محض است و با برایهین زیادی باطل شده است. اما توحید افعالی شیعه به معنی این است که نظام اسباب و مسیبات اصالت دارد، و هر اثری در عین اینکه قائم به سبب نزدیک خودش است قائم به ذات حق است و این دو قیام در طول یکدیگر است نه در عرض یکدیگر. (۳)

## ۲. عدل

عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا-ونعمت خود را بر اساس استحقاقهای ذاتی و قبلی می‌دهد، و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است. اشعاره منکر عدل و منکر چنین نظامی می‌باشند. از نظر آنها اعتقاد به عدل به معنی چنان نظامی که یاد شد ملازم است با مقهوریت و محکومیت ذات حق و این بر ضد قاهریت مطلقه ذات حق است.

عدل به نوبه خود فروعی دارد که ضمن توضیح سایر اصول به آنها اشاره خواهیم کرد.

## ۳. اختیار و آزادی

اصل اختیار و آزادی در شیعه تا اندازه‌ای شبیه است به آنچه معتزله بدان معتقدند. ولی فرق است میان آزادی و اختیاری که شیعه قائل است با آنچه معتزله بدان قائل است.

اختیار و آزادی معتزله مساوی است با «تفویض» یعنی واگذار شدن انسان به خود و معزول بودن مشیت الهی از تاثیر، و البته این - چنانکه در محل خود مسطور است - محال است.

اختیار و آزادی مورد اعتقاد شیعه به این معنی است که بندگان مختار و آزاد آفریده شده‌اند، اما بندگان مانند هر مخلوق دیگر به تمام هستی و به تمام شؤون هستی و از آن جمله شان فاعلیت، قائم به ذات حق و مستمد از مشیت و عنایت او هستند.

این است که اختیار و آزادی در مذهب شیعه حد وسطی است میان جبر اشعری و تفویض معتزلی، و این است معنی جمله معروف که از ائمه اطهار رسیده است: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرين» اصل و اختیار و آزادی از فروع اصل عدل است.

## ۴. حسن و قبح ذاتی

معتلله معتقدند که افعالی فی حد ذاته دارای حسن و یا دارای قبح می‌باشند. مثلاً عدل فی حد ذاته خوب است و ظلم فی حد ذاته بد است. حکیم کارهای نیک را انتخاب می‌کند و از انتخاب کارهای بد اجتناب می‌ورزد، و چون خداوند متعال حکیم است لازمه حکمتش این است که کارهای خوب را انجام دهد و کارهای بد را انجام ندهد. پس لازمه حسن و قبح ذاتی اشیاء از یک طرف و حکیم بودن خداوند از طرف دیگر این است که برخی کارها بر خداوند «واجب» باشد و برخی کارها «ناروا».

اشعاره سخت با این عقیده مخالفند، هم منکر حسن و قبح ذاتی افعالند و هم منکر حکم به «روایی» یا «ناروایی» چیزی بر خدا. برخی از شیعه که تحت تاثیر کلام معتزله بوده‌اند اصل فوق را به همان شکل متعزلی پذیرفته‌اند ولی برخی دیگر که عمیق تر فکر کرده‌اند در عین اینکه حسن و قبح ذاتی را قبول کرده‌اند، این احکام را در سطح عالم ربوی جاری ندانسته‌اند. (۴)

## ۵. لطف و انتخاب اصلح

بحشی است میان اشاعره و معتزله که آیا لطف یعنی انتخاب اصلاح برای حال بندگان، بر نظام عالم حاکم است یا خیر؟ معتزله اصل لطف را به عنوان یک «تکلیف» و یک «وظیفه» برای خداوند لازم و واجب می‌دانند، و اشاعره منکر لطف و انتخاب اصلاح گشته‌اند. البته «قاعدۀ لطف» از فروع اصل عدل و اصل حسن و قبح عقلی است. برخی از متکلمین شیعه قاعده لطف را در همان شکل معتبرلی پذیرفته‌اند ولی آنان که مساله «تکلیف» و «وظیفه» را در مورد خداوند غلط محض می‌دانند از اصل انتخاب اصلاح تصور دیگری دارند که اکنون مجال شرحش نیست.

## ۶. اصالت و استقلال و حجتیت عقل

در مذهب شیعه، بیش از معتزله برای عقل استقلال و اصالت و حجتیت اثبات شده است. از نظر شیعه به حکم روایات مسلم معصومین، عقل پیامبر باطنی و درونی است، همچنانکه پیامبر، عقل ظاهری و بیرونی است. در فقه شیعه، عقل یکی از ادله چهارگانه است.

## ۷. غرض و هدف در فعل حق

اشاعره منکر این اصلند که افعال الهی برای یک یا چند غرض و هدف باشد. می‌گویند غرض و هدف داشتن مخصوص بشر یا مخلوقاتی از این قبیل است ولی خداوند منزه است از این امور، زیرا غرض و هدف داشتن هر فاعل به معنی حکومت جبری هدف و غرض بر آن فاعل است، خداوند از هر قید و محدودیتی و از هر محکومیتی، هر چند محکومیت غرض داشتن باشد، مبرا و منزه است.

شیعه عقیده معتزله را در باب غرض افعال تایید می‌کند و معتقد است که فرق است میان غرض فعل و غرض فاعل، آنچه محال است این است که خداوند در افعال خود هدفی برای خود داشته باشد، اما هدف و غرضی که عاید مخلوق گردد به هیچ وجه با کمال و علو ذات و استغناء ذاتی خداوند منافی نیست.

## ۸. بداء در فعل حق جائز است

همچنانکه نسخ در احکام حق جائز است.  
بحث بداء را در کتب عمیق فلسفه مانند اسفار باید جستجو کرد.

## ۹. رؤیت خداوند

معزله به شدت منکر رؤیت خداوندند. معتقدند که فقط می‌توان به خدا اعتقاد داشت. اعتقاد و ایمان مربوط است به فکر و ذهن، یعنی در ذهن و فکر خود می‌توان به وجود خداوند یقین داشت و حد اعلای ایمان همین است. خداوند به هیچ وجه قابل شهود و رؤیت نیست. دلیل قرآنی این است که قرآن می‌گوید:

لا تدرک الابصار و هو يدرک الابصار و هو اللطيف الخير. (۵)

چشمها او را نمی‌بینند و او چشمها را می‌یابد. او لطیف (غیر قابل رؤیت) است و آگاه (دریابنده چشمها و غیر چشمها)

اما اشاعره سخت معتقدند که خداوند با چشم دیده می‌شود. ولی در قیامت. اشاعره نیز به برخی احادیث و آیات بر مدعای خود استدلال می‌کنند. از جمله آیه کریمه:

وجوه يوئند ناصرة الى ربها ناظرة. (۶)

چهره‌های در آن روز خرم و نگرند به سوی پروردگار خویشند.

شیعه معتقد است که خداوند با چشم هرگز دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت، اما حد، اعلای ایمان هم یقین فکری و ذهنی نیست. یقین فکری علم اليقین است. بالاتر از یقین فکری یقین قلبی است که عین اليقین است. عین اليقین یعنی شهود خداوند با قلب نه با چشم. پس خداوند با چشم دیده نمی‌شود ولی با دل دیده می‌شود. از علی علیه السلام سؤال کردند آیا خداوند را دیده‌ای؟ فرمود: خدایی را که ندیده باشم عبادت نکرده‌ام، چشمها او را نمی‌بیند اما دلها، چرا. از ائمه سؤال شده است: آیا پیغمبر در معراج خدا را دیده؟ فرمودند: با چشم نه، با دل آری. در این مساله تنها عرفاً هستند که عقیده‌ای مشابه شیعه دارند.

## ۱۰. ایمان فاسق

در این مساله که مکرر سخن آن در میان آمده است، شیعه با اشعاره موافق است نه با خوارج که معتقدند به کفر فاسق اند و نه با معتزله که طرفدار اصل منزله بین المترلتین می‌باشند.

## ۱۱. عصمت انبیاء و اولیاء

از جمله مختصات شیعه این است که انبیاء و ائمه را معصوم از گناه اعم از صغیره و کبیره می‌داند.

## ۱۲. مغفرت و شفاعت

در این مسئله نیز شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره اش نیست مخالف است؛ همچنانکه با اصل مغفرت و شفاعت گزارنده اشعری نیز مخالف است.

## پی‌نوشتها

۱ - آمن الرسول بما انزل اليه من ربہ و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسليه. بقره ۲۸۵.

۲ - آنچه به معتزله درباره صفات نسبت داده می‌شود همین است که گفته شد. حاجی سبزواری می‌گوید: الا شعری باز دیاد قائله و قال بالنيابة المعتزلة

ولی از برخی از معتزله، مانند ابوالهدیل، تعبیراتی نقل می‌شود که مفادش عین آن چیزی است که شیعه قائل است.

۳ - برای توضیح این مطلب رجوع شود به کتاب «انسان و سرنوشت»

۴ - رجوع شود به کتاب عدل الهی.

۵ - سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۶ - سوره قیامت، آیه ۲۲ و ۲۳.

## درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جاھدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ 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) می‌کنند  
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 اهلیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالیٰ فرجه الشیرف) 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 می‌دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشیرف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه‌های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگرین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث‌های بی‌محتوا در تلفن‌های همراه و رایانه‌ها 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 افزار‌های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شباهت منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می‌توان 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 بخشد.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده‌ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی  
ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه‌ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سه‌مراه  
ج) تولید نمایشگاه‌های سه بعدی، پانوراما، اینیمیشن، بازیهای رایانه‌ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...  
د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) جهت دانلود رایگان نرم افزار‌های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه‌های ماهواره‌ای  
و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)  
ز) طراحی سیستم‌های 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، حوزه‌های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش‌ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه  
ی) برگزاری دوره‌های آموزشی ویژه عموم و دوره‌های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال  
دفتر مرکزی: اصفهان/ خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفا/ مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان  
تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۲۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: [Info@ghaemiyeh.com](http://Info@ghaemiyeh.com) ایمیل: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com) فروشگاه اینترنتی:  
[www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

تلفن ۰۳۱۱-۲۳۵۷۰۲۳-۰۳۱۱ فکس ۰۳۱۱-۲۳۵۷۰۲۲ دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران (۰۳۱۱) ۰۴۵-۲۲۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده‌ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده ولی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح‌های توسعه‌ای فرهنگی نیست، از این‌و 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 انشالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۹۵۳ ، شماره کارت: ۰۶۲۱-۶۲۷۳-۳۰۴۵-۵۳۳۱-۱۹۷۳ و شماره حساب شب: ۰۶۲۱-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۵۳ به نام مرکز تحقیقات رایانه‌ای 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 بندۀ 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».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساكت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «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 بندۀ دارد».



www

برای داشتن کتابخانه های شخصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و بروای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۴۰۰۰ ۱۰۹